

Temi

Antonio Chiocchi

RIVOLUZIONE
E
CONFLITTO

CATEGORIE POLITICHE

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Corso Europa 10/F - 83100 Avellino
1^a edizione giugno 1995
www.cooperweb.it/relazioni

INDICE

Cap. 1 VIOLENZA, RIVOLUZIONE, GUERRA CIVILE, CONFLITTO	p. 4
Cap. 2 LIBERTÀ E RIVOLUZIONE	33
Cap. 3 TRAME DEL CONFLITTO: TRA LIBERTÀ, RIVOLUZIONE E CAMBIAMENTO	65
Cap. 4 PARADOSSI DEL TEMPO E FRONTIERE DEL CONFLITTO	103
Note	122

CAP. I

VIOLENZA, RIVOLUZIONE, GUERRA CIVILE, CONFLITTO

1. MATRICI CULTURALI DELLA VIOLENZA. UNA RICOGNIZIONE

1.1. Visibilizzare il nemico: il dualismo

I codici della violenza (e, in particolare, della violenza politica) trovano nelle culture e nel culto del dualismo alcuni loro archetipi. Il codice dualistico disegna un incrocio complesso con la presa di coscienza del problema del bene e del male nel mondo¹. Non può non ammantarsi, conseguentemente, di un'aura che è, insieme, mitico-religiosa ed etico-simbolica. Il problema della violenza finisce invariabilmente col designare la presenza del male e l'eterno conflitto tra bene e male. In tale trama, la lotta del male contro il bene e del bene contro il male mette capo a due codificazioni originarie e speculari della violenza. Ognuna delle due trova la sua ragion d'essere e il suo motivo di legittimazione rilevante nel soggiogamento o, almeno, nella vulnerazione dell'altra. Tali codificazioni hanno la funzione precisa di *visibilizzare* il nemico, assumendolo come male; così giustificando e legittimando la propria esistenza come esistenza virtuosa del bene.

Questo luogo culturale e culturale primordiale, che tanto ha caratterizzato e caratterizza la civiltà materiale e simbolica dell'Occidente, ha un luogo d'origine "misto", nel senso che non è strettamente occidentale. La storiografia filosofica è solita far risalire la prima formulazione della *concezione dualistica* a Zoroastro, operante in Persia intorno al VII sec. a. C. L'architrave della concezione dualistica e/o "concezione iranica" sta nel convincimento assiomatico che la realtà sia il *teatro cosmico* di una lotta titanica fra il *principio del bene* e il *principio del male*. Non casualmente, il principio del bene è simboleggiato come Dio/Luce (Ormuzd); mentre il principio del male, come anti-Dio/tenebre (Ahriman).

Due secoli dopo, nel V s. a. C., reperiamo questa concezione nel pensiero greco e, precisamente, in Empedocle di Agrigento². In Empedocle, il principio del bene lo rinveniamo materializzato nell'unificazione della *forza dell'amore*; il principio del male, nella divisione della *forza della discordia*. Il destino del mondo e delle creature viventi qui sta tutto nel movimento di attrazione-repulsione che si sprigiona tra queste due forze. Nel momento primo predomina la forza unificatrice dell'Amore; ma nella realtà effettuale Odio e Amore coabitano e confliggono, essendo essa unità e lotta. Con il predominio dell'odio, si rompe l'unità: le radici dell'esistenza e del tempo si scindono violentemente tra di loro. L'Amore è unità cosmica del mondo della vita e degli oggetti; l'Odio, invece, divisione cosmica del mondo della vita e degli oggetti. La contesa permanente tra queste due forze arcane e inesauribili non lascia mai vacanti lo spazio del tempo e il tempo della vita: "le due forze che reggono il mondo sono state ieri e saranno domani, e mai l'infinito tempo di questa coppia sarà vuoto" (Fr. 16). Ai mortali, allora, non è mai dato raggiungere il momento perfetto ed eterno dell'unità cosmica assoluta, in quanto sempre è in agguato o presente l'Odio; nemmeno è loro dato perdersi nella divisione cosmica e assoluta, poiché sempre operante è l'Amore. Gli esseri umani non sono altro che una particella nell'oscillazione permanente della contesa tra Amore e Odio; la vita stessa è una particella, una zona intermedia di questa contesa.

Ma, come avverte Subilia, la linea più conseguente dello sviluppo della concezione dualistica sta nella progressione zoroastriano-gnostico-marcionita, filtrata dalla speculazione platonica³. Riassumendo sinteticamente, per Platone (LA REPUBBLICA e i DIALOGHI), il processo di costituzione della realtà è la risultante della combinazione dualistica dell'azione dell'intelligenza razionale con l'irrazionalità della necessità: tutto ciò che è buono e bello è frutto dell'intelligenza razionale; ciò che si discosta dal buono e dal bello è ingenerato dall'oscura irrazionalità della necessità. Due anime governano, quindi, la vita e il mondo: l'una che procede con intelligenza ed è il principio del bene; l'altra che procede irrazionalmente ed è il principio del male (LE LEGGI). Qui trova modo di innestarsi, intorno al II s. d. C., il postulato gnostico secondo cui da Dio può conseguire soltanto il bene: il dualismo non è più circoscritto, come ancora in Platone, all'opposizione tra intelligenza e necessità; è Dio che diviene principio del bene e allontana da sé definitivamente e irreconciliabilmente il male, che ora può alloggiare solo e tutto fuori di lui. Ma,

come ricorda P. Ricoeur: "...ben prima della gnosi, lo Jahvista — o la sua scuola — aveva dovuto combattere contro le rappresentazioni babilonesi del male, che ne facevano una potenza contemporanea all'origine delle cose, combattuta e vinta da Dio prima della fondazione del mondo e per fondare il mondo"⁴. Al di là della questione delle origini babilonesi, dall'alterità assoluta tra Dio e male la gnosi deriva il dualismo tra anima e corpo e tra spirito e materia: l'anima e lo spirito divengono principio del bene e il corpo e la materia principio del male (dunque: principio del mondo). La questione e la prospettiva della redenzione ritrovano qui il loro radicamento: la possibilità della speranza si risolve nella necessità del riscatto, nella redenzione dal male ad opera del bene, nel ritorno a Dio, allo spirito e all'anima. La radicale rescissione gnostica tra bene e male è, in realtà, radicale allontanamento della presenza di Dio dal problema del male. Con Marcione, teologo greco che si trasferisce a Roma intorno al 140 d. C., invece, il dualismo penetra nella figura medesima di Dio. Due sono, per Marcione, le forme in cui si inverte Dio: il Dio *superiore buono* che dimora nella sommità dei cieli; il Dio *inferiore giusto* che contempla la figura terribile, onnipotente e spietata del Demiurgo dell'Antico Testamento. In quanto suo creatore, il Demiurgo è responsabile del male del mondo (e del mondo del male): in primo luogo, della violenza, delle guerre, dell'ingiustizia e della malvagità che esistono tra gli esseri umani. Il Dio cosmocratico è Dio inferiore, proprio perché la sua volontà di creazione esprime inestricabilmente una volontà di violenza e di dominio. La cosmogonia diviene cosmologia regolata dalla volontà del Dio buono e si differenzia qualitativamente dalla cosmologia del Dio giusto, la quale rimanda a una cosmogonia perversa e malata: più esattamente, quest'ultima è una cosmocrazia. Il Dio giusto, in quanto Demiurgo, è cosmocrate. In questo caso, il dualismo dà luogo, ad un polo del contrasto irreconciliabile, ad una concezione demiurgica e cosmocratica. In Marcione, il cosmo è duale, perché la divinità è duale; col che la concezione cristiana del mondo e di Dio è profondamente scossa. È Tertulliano (155-220), nel quadro generale della sua polemica antifilosofica, a confutare vibratamente l'eresia marcionita, identificando come sua origine lo stoicismo (CONTRO MARCIONE); confutazione a cui, paradossalmente, non sono estranei motivi stoici⁵.

Ma l'estrema e più famosa espressione del dualismo è quella fornita dal principe persiano Mani, operante nel III secolo⁶. Come è noto, lo stesso S. Agostino abbraccia in gioventù il manicheismo, di cui ci offre un fedele ritratto (SULLE ERESIE). Secondo la dottrina manichea, osserva Agostino, l'universo è regolato dall'"esistenza di due principi tra loro diversi e avversi e, nel tempo stesso, eterni e coeterni". L'esistenza di questi due principi si accompagna con la sussistenza di "due nature e sostanze, del bene e del male", le quali sono "in lotta e commiste tra di loro". Per i manichei, continua Agostino, "il Bene è la luce, sole e luna sono i vascelli che riconducono a Dio la luce sparsa in tutto il mondo e mescolata al principio opposto ... *due anime e due intelligenze, l'una buona, l'altra cattiva, lottano tra di loro nell'uomo, essere unico, quando la carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito desideri contrari alla carne*". Nella dottrina manichea, il principio del bene e il principio del male si scindono in due polarità di segno e senso contrario: Dio e l'Anti-Dio o il Demoniaco. In quanto riconducente a/e scaturente da Dio, il principio del bene è principio della Luce; in quanto riconducente al/e scaturente dal Demone, il principio del male è principio delle Tenebre. Nell'uomo, la lotta tra il principio del bene e il principio del male deve virtuosamente risolversi nella rescissione del Divino dal Demoniaco. L'Io dei mortali deve conformarsi all'Io divino, in contrapposizione all'Io demoniaco. Come si vede, nei manichei, il principio del bene non è semplicemente un principio etico; è anche o soprattutto un principio ontologico-cosmico. La soluzione del problema del male è qui la soluzione ontologica (i) dell'origine e della durata del cosmo e (ii) dell'autofondazione cosmica della virtù infinita e indefettibile di Dio. Per questi motivi, la concezione dualistica, soprattutto nella versione manichea, non ha bisogno di una teodicea e nemmeno di una teologia, le quali (anzi) saranno strumento di confutazione del manicheismo nelle mani dei Padri e dei loro più fedeli successori.

1.2. Apocalittica e messianismo: le fonti dell'escatologia rivoluzionaria

Espressioni tutte particolari e, per alcuni versi originali, della concezione dualistica sono la tradizione apocalittica ebraica e cristiana e le più o meno collegate manifestazioni di messianismo⁷.

La tradizione apocalittica è strettamente interconnessa al profetismo ebraico che, a sua volta, è intimamente collegato alla concezione di Jahveh quale unico, vero e onnipotente Dio. Il tema della salvezza dipende strettamente dal riscatto e dalla conversione di tutti gli esseri u-

mani operati dal popolo eletto di Israele. Il dolore, la sofferenza, la schiavitù e il dominio del male vengono recuperati in quest'orizzonte salvifico-finalistico. Il tema della "terra promessa" si intreccia saldamente con il tema del "nuovo Eden"; e la conquista del Paradiso perduto deve necessariamente far seguito all'Apocalisse. Il punto di transito della salvezza diviene, così, l'Apocalisse; anzi, il cammino della salvezza prende corpo esattamente come contraltare dell'Apocalisse. La visione profetica della luce della salvezza non solo anticipa la parabola tenebrosa della fine, ma la recupera a una funzione escatologica, quale punto di condensazione e attivazione dell'insorgenza trionfale delle forze del bene. L'escatologia profetica è un codice di regolazione delle movenze del bene e, ancora di più, del libero e totale dominio del Regno del bene di contro alla malvagità demoniaca delle forze del male. Il culmine della storia si insedia precisamente nel punto in cui il male assoluto, assolutamente trionfante, sarà sconfitto definitivamente dal bene assoluto, assolutamente trionfante. Pervenuta a questo culmine, la storia si compie. Nell'escatologia profetica, il trionfo del Regno del bene viene a coincidere con la fine della storia. Il bene assoluto non può avere successori o eredi: il suo assoluto presente coincide con il suo assoluto futuro. Questo paradosso — meglio: questa paradossale cancellazione del tempo — costituisce una costante puntualmente riprodotta, nelle sue cangianti espressioni, dall'escatologia rivoluzionaria, sia in epoca moderna che in quella contemporanea. La posizione di Walter Benjamin, nel XX secolo, costituisce una delle coniugazioni filosofico-politiche più dense di escatologia messianica, in cui il tema stesso del comunismo è avviluppato in una tragica felicità che non si corona, mancando il redentore salvifico di passare attraverso la "porta stretta" della storia⁸.

Nella prima apocalisse a noi pervenuta (il "sogno" del Libro di Daniele, scritto verso il 165 a. C.), il tema escatologico è indissolubilmente connesso a quello del messia. In essa, la figura del messia si tinge di attributi divini, secondo una linea di ascendenza/discendenza diretta da Dio. Daniele non esita a nominarlo "figlio dell'uomo" disceso con "le nuvole del cielo". Approfondendosi le condizioni di cattività del popolo di Israele, il messia va sempre più assumendo condizioni di super-uomo, supremamente potente e grande guerriero: questo il caso delle profezie di Baruch ed Ezra, formulate nel I secolo d. C.⁹. Aumentando le condizioni di indigenza storico-esistenziale, il codice escatologico si trova, in una certa misura, costretto a dare sembianze sovraumane, piuttosto che divine, al messia: allontanandosi la terra dal cielo, non resta altro da fare che avvicinare il cielo alla terra, per mantenere ancora aperta la prospettiva della salvezza.

Il peso della profetica e dell'apocalittica ebraiche nel cristianesimo delle origini è rilevante e possiamo invenirlo già nei Vangeli. Cristo stesso ricorre al codice profetico: "In verità io vi dico che alcuni di coloro che son qui presenti non gusteranno la morte finché non abbian visto il Figlio dell'uomo venire nel suo regno" (Matteo, 16, 27-28). La figura del messia, ancora più precisamente che nella tradizione ebraica, nel paleocristianesimo, diviene il punto storico discriminante tra l'era della miseria (e/o del peccato e della malvagità) e l'era dell'abbondanza (e/o del bene e dell'innocenza). L'avvento del bene e della giustizia è solo e solamente avvento del messia: soltanto il regno del messia può essere il regno del bene. L'anno Mille diviene il punto/tempo dell'avvento del messia: l'apocalisse viene recuperata dalla resurrezione generale dei morti e la Nuova Gerusalemme cala dal Dio dei cieli giù sulla terra. Vediamo come plasticamente nell'apocalisse del "*Libro della Rivelazione*" è espresso questo messianismo escatologico: "E poi vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il primo cielo e la prima terra erano scomparsi, e il mare non era più. E io, Giovanni, vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, scender giù da vicino a Dio dal Cielo, preparata come una sposa adorna per lo sposo. E udii una gran voce dal cielo che diceva: Ecco, il tabernacolo di Dio con gli uomini, e abiterò con loro, ed essi saranno il suo popolo, e Dio stesso sarà con loro, e sarà il loro Dio. E Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; e la morte non sarà più, non ci sarà più dolore, non pianto, né pena; perché le cose di prima sono passate. E colui che sedeva sul trono disse: Ecco, io faccio ogni cosa nuova" (13.1, 7-8).

Uno dei dati più interessanti è che il messianismo escatologico cristiano, già nel basso medioevo, dà luogo a dei veri e propri movimenti di massa, di cui il più importante è il montanesimo, dalla predicazione di Montano che nel 156 d. C., in Frigia, si dichiara l'incarnazione dello Spirito Santo. Come osserva N. Cohn: "Il tema delle loro [dei montanisti] illuminazioni era l'imminente avvento del Regno: la Nuova Gerusalemme stava per scendere dai cieli sul suolo frigio, dove sarebbe diventata dimora dei santi ... Fu un movimento ferocemente ascetico, assetato di sofferenza e persino di martirio: non erano, soprattutto, i martiri risorti nella carne

che dovevano diventare cittadini del Millennio?"¹⁰. Sotto l'incalzare delle persecuzioni, il montanismo si diffonde in tutto l'impero romano e ad esso aderisce anche Tertulliano, l'insigne teologo che abbiamo visto in prima fila nella confutazione dell'eresia marcionita.

Ma probabilmente l'integrazione più organica della tradizione messianico-prophetica nel corpus dottrinario del cristianesimo si deve ad Ireneo, allorché, sul finire del II secolo, dall'Asia Minore si trasferisce in Gallia, divenendo vescovo di Lione: "I capitoli conclusivi del suo massiccio trattato *Contro le eresie* formano un'antologia comprensiva di profezie messianiche e millenaristiche raccolte dal vecchio e dal Nuovo Testamento ... Secondo Ireneo è parte indispensabile dell'ortodossia credere che tali cose avverranno veramente su questa terra, a beneficio dei giusti morti, che risorgeranno, e dei giusti viventi"¹¹. In questa sua opera, Ireneo sostiene: "Perché è giusto che in quella stessa creazione in cui tribolarono e furono afflitti e furono provati in ogni maniera dalla sofferenza, essi ricevano il compenso della loro sofferenza; e che nella stessa creazione in cui furono uccisi per amore di Dio essi siano fatti rivivere; e che nella stessa creazione in cui subirono la servitù essi regnino. Perché Dio è ricco in tutte le cose, e tutte le cose sono sue. È opportuno, quindi, che la creazione stessa, ristabilita nella sua condizione primitiva, sia senza riserve sotto il dominio dei giusti" (L. V, capp. XXXII-XXXIV, 1210).
Tema che ci preme ora sottolineare è il ribaltamento delle logiche del dominio: dal dominio degli ingiusti sui giusti, passiamo al dominio dei giusti sugli ingiusti¹². La transizione escatologico-salvifica si palesa come vittoria del bene sul male: meglio, come vendetta del bene sul male. Il primato del bene è un trionfo e, insieme, un'operazione di giustizia: in questo senso, è una vendetta. I poli della dicotomia, in tal modo, evidenziano con maggiore nettezza l'azione di contrasto tra due soggetti alternativi: il Cristo della Resurrezione e l'Anti-Cristo della perdizione. Se Cristo è il Dio del bene e della giustizia, l'Anti-Cristo è il genio malefico del male e dell'ingiustizia. La vittoria di Cristo e del bene si esprime come la loro vendetta sull'Anti-Cristo e il male. Questi motivi li reperiamo nella predicazione di Lattanzio, operante nel IV secolo: la figura di Cristo si incarna come figura del *liberatore* e il tema della salvezza coniuga la *liberazione* dell'umanità dall'assedio delle forze del male, perfidamente comandate dall'Anti-Cristo (DIVINAE INSTITUTIONES, L. VII).

Ecco che, dunque, nel millenarismo messianico reperiamo un'altra costante dell'escatologia rivoluzionaria. Possiamo legittimamente dire che le due costanti principali dell'escatologia siano proprio l'azzeramento del tempo e la liberazione dell'umanità, operati dall'evento salvifico attivato e, per così dire, guidato dalla figura del messia liberatore-salvatore. La combinazione di tutti questi elementi è alla base: (i) della proliferazione violenta dei movimenti messianico-egualitari nell'alto Medioevo, contro i poteri secolari e la stessa Chiesa ufficiale, ormai, ritenuta l'espressione formale dell'Anti-Cristo; (ii) dell'ideologia profetico-salvifica delle Crociate¹³, le quali contemplanò a tutt'oggi il paradigma perfettamente compiuto della "guerra giusta"¹⁴; (iii) della ripresa della teoria e prassi rivoluzionarie moderne e contemporanee.

1.3. *L'autopunizione: l'introflessione della disciplina della violenza*

I temi del sacrificio e del martirio non sono soltanto legati a forme di estroflessione di una violenza catartico-egualitaria. Essi hanno una parimenti densa coniugazione introflessivo-elitaria che, fermo restando il contesto apocalittico-messianico, anziché assumere come bersaglio il corpo demoniaco dell'Altro, si dirige e concentra contro il proprio corpo. Nel corso dell'alto Medioevo, il processo della catarsi salvifica è osservabile anche nelle forme elitarie della disciplina severa del proprio Sé, attraverso le pratiche e gli esercizi dell'autoflagellazione. Il più celebre movimento dedito all'autopunizione è quello dei Flagellanti, piccole comunità di eremiti di varia ispirazione ideologico-prophetica che, dall'Italia, si diffondono in tutta l'Europa, dall'inizio dell'XI secolo fino alla fine del XV¹⁵.

Rinveniamo qui il prototipo del rivoluzionario quale (i) apostolo del sacrificio e della rinuncia personale; (ii) angelo e martire della "causa finale". Più ancora che in quelli messianico-egualitari, nei movimenti messianico-elitari dei Flagellanti è reperibile la mimesi sublimata dell'esperienza della croce di Cristo: l'assunzione su di sé di tutto il dolore possibile diviene la leva per il riscatto e la salvezza da tutti i peccati e di tutti i peccatori. L'introflessione della violenza funge quale codice e mezzo della liberazione dal male e della redenzione dell'umanità. L'autopunizione trova questa motivazione superiore che, insieme, la legittima e la lenisce: la salvezza futura degli altri è il farmaco estatico per il proprio dolore presente. L'autopunizione è il dovere compiuto in ossequio a una disciplina morale superiore di attingimento della propria e del-

l'altrui salvezza. Felicità e bene sono degli attributi etici allo stato puro che trovano l'incarnazione perfetta nel regno millenario, al cui avvento occorre presentare se stessi e il mondo puri e incontaminati, sconfiggendo ed eliminando gli eserciti dell'Anti-Cristo. Come è agevole rilevare, reperiamo anche qui, come già nella polemica antifilosofica di Tertulliano, motivi stoici rivisitati e rielaborati¹⁶.

L'elitismo messianico dei Flagellanti ci interessa, poiché nell'ipertrofia dell'etica della salvezza da essi inverata possiamo reperire, allo stato sorgivo, i sintomi perfettamente dispiegati di una malattia etica tragica: la violenza sul Sé come viatico della violenza sull'Altro. A tal punto la violenza su se stessi è interiorizzata e sublimata che non solo la violenza sugli altri non spaventa e non inibisce, ma diviene addirittura un'inebriante e indifferibile avventura purificatrice. L'estroflessione della violenza sta qui in una drammatica relazione di proporzionalità diretta con la sua introflessione. Il che rende, ben presto, l'élite messianica immemore della propria interiorità ed estranea alla propria esteriorità, fino a farla divenire preda reificata del potere organizzativo ed evocativo di miti salvifici, di credenze e aspettative millenarie. Ma l'atteggiamento dei Flagellanti (e, più in generale, di tutti i movimenti messianici) non è unicamente riconducibile a motivazioni d'ordine etico-religioso; esso costituisce anche: (i) la risposta perdente alla secolarizzazione del mondo, dei poteri e della Chiesa; (ii) il portato di un'epoca di grande povertà ed emarginazione sociale. Non si tratta di una pura e semplice monomania a sfondo aggressivo-delirante. Piuttosto, di una tormentata reazione individuale e collettiva ai mali del tempo che, separandosi traumaticamente dal presente, ricerca febbrilmente il futuro nel passato delle profezie. Proprio per questo, il presente la sconfigge duramente. Il Flagellante non è saturo di se stesso, come a tutta prima si potrebbe supporre; al contrario, è talmente privo di sé che solo fuori di se stesso colloca e costruisce un pieno di vita. Come differisce il tempo dal presente al futuro profetico, così proietta e stabilisce fuori di sé e della storia, nel regno millenario, la sua interiorità. Ma la fuga dal tempo e dalla propria interiorità trova nell'indigenza di quell'età storica e della vita personale di sterminate masse una delle cause scatenanti. Le aberrazioni dello spirito, del resto, avvengono sempre nella "grande selva" delle passioni umane e delle ingiustizie della storia. Atteggiamenti "folli", spesso, sono il contrappeso di opzioni gelidamente "razionali": si attraggono irresistibilmente, come due poli magnetici di segno contrario.

Così stando le cose, non sorprende che l'ipertrofia etica del messianismo egualitario e di quello elitario si rovesci in un ordine morale atrofico che, anziché rigenerare il mondo e l'umanità, produce figure etiche ossessionanti e ossessionate, in cui fa singolarmente primato proprio un'estrema povertà morale. Non si contano gli avventurieri, i ciarlatani, i malfattori, ecc. nella genia degli pseudo-messia che hanno riempito le cronache dei movimenti messianici medioevali, sottoponendo ricorrentemente grandi masse di poveri al culto assoluto del loro proprio potere pseudo-divino. Ma, di nuovo, non assistiamo a comportamenti collettivi "folli" e irrazionali. Piuttosto, siamo di fronte a legittime istanze di rivoluzione e cambiamento dell'ordine storico-morale esistente, incanalate verso scelte perverse e dispersive e, a volte, disperate che, pur non assicurandone la soluzione, segnalano l'esistenza dei gravi problemi in cui versano la società e l'individuo. L'errore presente nella risposta fornita dai movimenti messianici non elimina l'esistenza dei problemi di cui sono espressione; così come la loro sconfitta non equivale, di per sé, alla soluzione dei bisogni da cui prende origine la loro formazione.

1.4. Le vertigini della dialettica: la libertà sul bilico della schiavitù

Se il dualismo si regge sulle contrapposizioni irrimediabili dei contrari, la dialettica assume, invece, proprio il movimento conflittuale e riconciliativo dei contrari come criterio cosmico regolativo e principio d'ordine morale. In questo senso, fondatore della dialettica (totalità = ordine regolato dal conflitto) non può che essere ritenuto Eraclito di Efeso, operante nel VI-V secolo a. C.¹⁷. Per Eraclito, la verità delle cose umane e mondane sta nel movimento profondo e indecifrabile della loro anima nascosta (Frr. 45, 101). La vita che si mostra alla superficie è solo apparenza: solo il dormiente può incorrere nell'errore di scambiare la vita vera. Il saggio, per avvicinarsi alla verità, deve ritrarsi dalle apparenze dormienti, entro la cui tela rimangono irretiti i più. Nella profondità abissale e fluida del destino umano e cosmico, la vita e la morte, la pace e la guerra, la giustizia e l'ingiustizia, la felicità e la sofferenza, la malvagità e la bontà trapassano inesorabilmente e incessantemente l'una all'interno dell'altra. Il Tutto illimitato di Anassimandro non esclude qui l'onnicomprensività dell'Uno di Senofane¹⁸. Ma, ora, proprio "scorrendo" l'uno verso/e dentro l'altro, entrambi perdono la loro vecchia identità e la

"scorrendo" l'uno verso/e dentro l'altro, entrambi perdono la loro vecchia identità e la loro stessa unità epistemologica. Non sono più elementi dati una volta per tutte e rigidamente escludentisi; all'opposto, sono in continua tensione e ridefinizione: sempre in vita e continuamente di fronte alla morte, mobili eppur osservabili ed esperibili. Famosi sono gli assunti eraclitei (i) intorno alla "tensione" come vera ed effettiva realtà (Fr. 51) e (ii) sulla differenziazione costante tra l'unicità del contesto e la molteplicità in movimento dei suoi mutevoli contenuti (Fr. 49). Il fatto è che, sostiene Eraclito: "Tutto è governato attraverso tutto" (Fr. 41). Ecco perché "l'intima natura delle cose ama nascondersi" (Fr. 123). Essa va incessantemente ricercata, aprendosi dall'Uno al Tutto e facendo ritorno dal Tutto all'Uno, per il tramite di un pensiero e di un cammino che siano istantaneamente e simultaneamente dimoranti nel Tutto e nell'Uno. Questo è lo schema euristico e, insieme, ermeneutico della filosofia di Eraclito. Esso consente di strappare dall'oscurità e rendere intelligibili alcuni enunciati eraclitei centrali, particolarmente vicini al tema che in questo capitolo dobbiamo sottoporre a investigazione:

- a) "Non si riconoscerebbe la parola giustizia, se non esistesse l'ingiustizia" (Fr. 23);
- b) "Tutto è a un tempo concordia e discordia" (Fr. 51);
- c) "Polemos di tutte le cose è padre, di tutte re; e gli uni disvela come dei e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi e gli altri liberi" (Fr. 53);
- d) "L'armonia invisibile val più della visibile" (Fr. 54);
- e) "Si deve sapere che la guerra è comune e che la giustizia è contesa, e che tutto accade secondo contesa e necessità" (Fr. 80).

V. Subilia, basandosi sull'ammonimento di Isaia: "Guai a quelli che chiamano bene il male e male il bene" (Isaia, 5, 20), riduce quella eraclitea ad una filosofia della "negazione del male", a cui assimila, per sequenze successive, filoni che vanno dagli stoici a Spinoza e Leibniz, dall'idealismo allo storicismo, passando per Hegel¹⁹. Non possiamo, ovviamente, seguire criticamente Subilia nella sua argomentazione. In questa sede, concentreremo l'attenzione su un corollario della sua tesi: l'"insensibilità morale", la "mancanza di giudizio morale" e di "reazione morale al male" inaridirebbero le filosofie della "negazione del male"²⁰. Localizzeremo il corollario, applicandolo alla dialettica eraclitea.

La dialettica eraclitea — a dire il vero: la dialettica, in generale²¹ —, risolve il male nel bene; e viceversa. Più esattamente, non li dicotomizza, ma scava nelle loro viscere, cercandone i punti di confluenza, di attrito e di metamorfosi. Il suo, pertanto, non è lo statuto della negazione; bensì degli incroci che si biforciano. Questo movimento sprofonda nelle vertigini delle verità della vita, del mondo e dell'anima. A queste profondità, tutto dialoga e si scontra con tutto e ogni cosa si combina e separa vorticosamente dalle altre, in un moto che non ha mai fine e che non è mai lo stesso. Non è possibile distinguere, se non anche procedendo ad associazioni; non è dato associare, se non disponendosi contemporaneamente a distinguere. Il caos, pur esistendo, è più una metafora dell'apparenza che una movenza della verità. L'ordine, per contro, non è mai trama compatta, univoca e definitiva; bensì connessione e tensione, figura e movimento. Risiedono qui l'ineguagliabile densità tematica, la profonda finezza epistemologica e la intensa carica spirituale-esistenziale della filosofia di Eraclito.

Eppure nella dialettica eraclitea — e nella dialettica, in generale — si celano insidie assolutamente non trascurabili. Prima tra tutte l'oggettivazione estrema del flusso della vita e del gioco delle soggettività. Il circolo eracliteo privilegia il movimento delle oggettualità, sospingendo in secondo piano le soggettualità e le loro sfere morali. Polemos si ammantava di un'aura tragica ed epica, fino a configurarsi come un preordinato e imperscrutabile destino a cui ogni cosa vivente non deve far altro che uniformarsi. La dialettica vertiginosa di polemos contrae le sfere della libertà soggettiva e della libertà del mondo. Polemos si ipostatizza come physis e, allo stesso tempo, subordina a sé natura e forma del creato; si dilata all'estremo, fino a rivendicare la propria sovranità sul non ancora creato.

È a questo livello di analisi che scopriamo lo statuto doppio del polemos eracliteo: ragione, fonte e forma del libero fluire del cosmo, del vivente e dell'emozionale e, nel contempo, vincolo, barriera e catena dell'essere e del non essere. Nelle vertigini della dialettica si celano e lottano le ragioni della libertà assoluta di contro alle ragioni dell'illibertà totale. Polemos è tanto fonte del progetto della libertà quanto matrice oscura della pianificazione dell'illibertà. Se nella concezione dualistica il sogno della libertà si frange sugli scogli di una escatologia millenaria, nelle vertigini della dialettica il sogno della libertà si inabissa e perverte nella pianificazione coatta del tempo e nell'architettura tirannica dello spazio. E ciò avviene non per la mancanza di un giudizio morale di fronte al male, né per un arretramento in confronto alla sua avanzata;

bensì proprio per l'eccesso di infelicità collegato alla coscienza ed esperienza del male. La coscienza infelice del male è una coscienza disperata: quanto più il male avanza, tanto più essa tenta di fronteggiarlo e volgerlo in bene. Il conflitto tra male e bene diviene titanico e la dialettica deve risolverlo titanicamente: il bene deve risultare lo sbocco virtuoso di questo scontro. Niente polemicos trascura, per preordinare questo esito, quanto più il male cresce e quanto più il bene devia verso il male.

La dialettica si compone di due movimenti:

- a) l'assecondamento del libero gioco dei contrari;
- b) la tensione verso l'unità dei contrari.
- c) Da qui prende le mosse una terza e non intenzionale linea d'azione:
- d) il tradimento della dialettica ad opera della dialettica.

Per essere se stessa: fonte e libero gioco della libertà, la dialettica si trova a fare violenza su se stessa: posiziona l'unità come assioma teleologico necessario. Il movimento della libertà della storia e della libertà del singolo tende a caratterizzarsi finalisticamente: per questi tornanti, si arriva — come, in effetti, si è arrivato — a legittimare l'esistente storico-politico e l'esperienza individuale, a prescindere dai loro orizzonti di senso e dal loro profilo etico, proprio in quanto puro e scarno dato oggettivo. Se tutto si impernia e passa per polemicos, ciò che da polemicos esce vittorioso deve necessariamente ipostatizzarsi come il meglio di tutto il probabile e di tutto il possibile. I contenuti di eticità e di politicità vengono messi in secondo piano, se non fagocitati, dai contenuti dell'esistenza immediata vincente. All'esistenza immediata vinta o non ancora insorta non rimane altro che inanellare un'altra estenuante e infinita lotta, dalla quale o esce come nuovo metro di misura della tirannia sugli oggetti e sulle creature viventi, oppure nuovamente sopraffatta. La dialettica reca impressa entro il suo seno questa ineliminabile aporia, questa ambiguità di fondo che la fa essere contemporaneamente schiavitù e libertà, vita e morte. Il suo codice è internamente irrisolto tra questi due poli e colloca violentemente la libertà sul bilico della schiavitù. Le vertigini della dialettica sono esattamente le sue disavventure. In questo senso, pur conservandone la lezione, occorre prender congedo dal pensiero dialettico.

2. LA VIOLENZA POLITICA

2.1. Una categoria trascurata

A torto, si è, sovente, postulato il principio di violenza come negazione del principio etico. Esistono, invece, etiche della violenza tanto motivate a livello culturale quanto multiformi sul piano ideologico. Etica e violenza non si escludono a priori: anche nel senso che non solo sussiste un'etica della violenza, ma esiste, del pari, la violenza dell'etica.

Diverso e ancora più complicato è il rapporto tra etica e guerra. A rigore, mentre non è dato argomentare di anti-eticità della violenza, è possibile parlare di anti-eticità della guerra. Ora, l'anti-eticità della guerra, soprattutto nelle forme sublimite della "guerra santa" e della "guerra giusta"²², mette in codice una concezione politica e ideologica negativa dell'etica e, al tempo stesso, assegna al conflitto bellico funzioni ordinatorie impositive di tipo etico-simbolico. Il venir meno della regolazione politica del conflitto e la caduta della barriera etica di fronte all'omicidio fanno sì che la guerra venga assunta:

- a) *sul fronte della conservazione*: come strumento elettivo (i) della ridefinizione dell'ordine politico entrato in crisi e (ii) della universalizzazione coercitiva dell'ordine morale dato;
- b) *sul fronte della rivoluzione*: quale leva (i) dell'edificazione di un ordine politico altero e (ii) dell'enucleazione dispotica di un nuovo modello universalistico di etica.

La guerra diviene, così, strumento principe di dominio politico ed etico. Essa veicola, in condizioni di lacerazione, i legamenti e l'autorità di ordini speculari ridotti a universali politici e morali belligeranti, ognuno dei quali ambisce a fungere quale centro di modellazione e universalizzazione delle opzioni politico-esistenziali, delle gerarchie valorativo-culturali e dei comportamenti individuali e collettivi. La guerra viene ritenuta "giusta" o "santa" esattamente in relazione all'ordine politico-morale che ne è il presupposto, la causale e la giustificazione. Come dire: laddove la politica non riesce ad essere risolutiva ed ultimativa con i suoi soli propri mezzi, subordina a sé l'etica e dà libero corso alla guerra²³.

Una delle regolarità in cui ci si imbatte più frequentemente è la mediazione, se non la funzione di comando, che la politica esercita tra etica e violenza. Spesso, è la "narrazione politica" (in senso lato) che legittima e rende eticamente condivisibile il ricorso alla violenza che, non di rado, si configura come "contro-violenza". Quest'ultimo è il caso sia della posizione cristiana²⁴ che di quella marxista²⁵. L'uso ideologico della violenza (violenza emancipatrice) come risposta ad una violenza più forte, in effetti, trova proprio in alcuni testi cristiani e marxisti la sua sistemazione più organica. È stato fatto osservare che la circostanza contempla una vera e propria contraddizione in termini, non potendo la salvezza del genere umano dal peccato e la liberazione dalla schiavitù salariata reggersi sui metodi e sulle procedure dei codici della violenza. Voci critiche si sono levate anche dall'interno del cristianesimo e del marxismo, realizzando tra di loro un imprevedibile incrocio esterno nella cultura della non-violenza. Siffatta cultura, fondamentalmente, è estranea tanto al cristianesimo (nonostante gli accenni presenti nel Vangelo) quanto al marxismo (nonostante l'appello comunista alla "fratellanza universale")²⁶. Se si vuole individuare la linea strutturale originaria della non-violenza, si deve, piuttosto, guardare alla filosofia e all'etica socratiche nel rapporto da esse istituite tra legge, vita, morte e virtù²⁷. È noto che, per Socrate, fuori del rispetto delle leggi non esistono virtù e vita retta; ma soltanto violenza ed empietà. L'etica non-violenta ha il suo fulcro nella disposizione socratica al retto e al giusto che, a sua volta, si impernia sul rispetto rigoroso della legge, anche laddove le sue sentenze sono sfavorevoli oppure ingiuste. Ecco perché Socrate accetta serenamente di bere la cicuta, rifiutando l'evasione organizzata dai suoi amici. Egli è vittima, sì, di un'ingiustizia; ma di un'ingiustizia degli uomini e non delle leggi (CRITONE, 54b).

Dal punto di vista socratico, è impossibile vincere la violenza con la violenza. Questo è anche il punto di vista che nel XX secolo è stato privilegiato dalla "critica della violenza"; il cui nervo debole o, più precisamente, il carattere di incompletezza sta nel suo confinarsi o in un ambito utilitaristico (incongruenza dei mezzi violenti rispetto agli scopi perseguiti), oppure in un contesto strettamente morale (immoralità dei mezzi e degli scopi della violenza). All'analisi storico-etica della violenza urge affiancare indagini filosofico-politiche e storico-scientifiche. Solo in questo modo l'oggetto violenza potrà essere investigato a lato delle sue complesse cause, funzioni e finalità. Affinamento della "critica della violenza" e superamento della violenza hanno questi passaggi obbligati.

La violenza e la guerra hanno servito e servono strutture sociali, politiche e simboliche; hanno rideterminato o scompaginato equilibri politici e assetti sociali; hanno modificato profondamente la struttura della produzione e dei consumi; hanno alterato e rielaborato i campi di formazione dei beni e di soddisfacimento dei bisogni. E tutto questo sin dalla più tarda antichità. Nella parabola specifica della storia e della cultura occidentali, violenza e guerra sono invariabilmente correlate alle dominazioni, alle rivoluzioni e al processo di civilizzazione/occidentalizzazione del mondo e dei suoi modi di essere, pensare e comunicare. L'Occidente eredita, dalle origini del tempo umano, la violenza e la guerra e le riconcettualizza in nuovi e sempre più complessi apparati codificatori, a cui corrispondono gerarchie e scale di valori/disvalori in continuo rifacimento. Su questo sostrato mobile prende corpo l'incerta, se non superficiale, codificazione della violenza politica a cui siamo stati abituati. La violenza politica costituisce, certamente, una delle categorie più trascurate dalla teoria e dalla filosofia politica, dalla politologia e dalla stessa sociologia del conflitto e della devianza. Più che muovere verso la delineazione del suo statuto specifico, si è proceduto ad assimilarla positivamente ad alcune categorie e a differenziarla negativamente da altre, enfatizzandone ruolo e profilo o minimizzandone funzioni e portata, a seconda dell'approccio e delle posizioni ideologico-politiche.

Costituisce, ormai, una consolidata tradizione culturale, prerogativa sia del pensiero conservatore che di quello rivoluzionario, assimilare la violenza politica non solo alla guerra, ma anche al potere, alla politica e allo Stato²⁸. In tal modo, di queste categorie si perde non soltanto il grado di differenziazione, ma anche quello di combinazione. Nella tradizione marxista, lo Stato è concepito come strumento violento della dittatura della borghesia sul proletariato; per Max Weber, lo Stato altro non è che il soggetto del monopolio della violenza legittima; per la sociologia critica delle élites, essendo la politica una "lotta per il potere", la violenza assume le sembianze di "genere ultimo di potere"²⁹. Manca, come pertinentemente lamenta la Arendt, un'analisi della violenza politica come "fenomeno in sé"³⁰; in virtù di tale carenza, le teorie politiche dello "Stato assoluto" (Bodin, Hobbes) proiettano la loro ombra condizionante ben dentro il XX secolo³¹.

La distinzione semantica tra potere e violenza, incalza la Arendt, si incardina su due formu-

le: "L'estrema forma di potere è Tutti contro Uno, l'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti. E quest'ultima non è mai possibile senza strumenti"³².

Una profonda dissimmetria connette, dunque, il potere alla violenza e, indirettamente, la maggioranza alle minoranze. Il potere, proprio quale centro dell'unità politica allargata, va divaricandosi dalle sfere di espressione e influenza della violenza. Anzi, quanto più allarga il campo dell'unità politica che gli corrisponde, tanto più si differenzia dalla violenza in quanto tale. I codici che meglio consentono di allargare l'area di vigenza dell'unità politica, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non sono quelli della violenza; bensì quelli della comunicazione³³. Ciò vale sia per il potere reale e i suoi detentori che per gli oppositori. Beninteso, la violenza stessa è una forma di comunicazione. Ma, in quanto tale, comunicazione debole. Meglio ancora: la violenza politica è una forma di comunicazione a basso coefficiente di potere. Quanto più basso è il coefficiente di potere, tanto più alta è la soglia di violenza verso cui si inerpica la comunicazione; quanto più la comunicazione è violenta, tanto più perde le sue capacità di mobilitazione e persuasione. Qui una delle deficienze originarie e strutturali del paradigma e dell'azione della lotta armata. Lo stesso potere può essere una forma di espressione della violenza, a misura in cui perde le/o rinuncia alle sue funzioni comunicative e suasive. Un potere violento è, per definizione, un potere non comunicativo. Meglio: il potere violento cessa di co-municare la sua legittimità, per dare esclusivamente luogo alla comunicazione sacrale della propria celebrazione. La celebrazione violenta della forza è il punto labile del potere e lo Stato che vi corrisponde e vi si riconosce lavora al proprio dissolvimento politico: diviene un apparato di dominio repressivo. La presa del potere politico non è mai una nuda e cruda "presa violenta"; anche quando tutte le circostanze esteriori sembrano deporre in questo senso. Soprattutto una rivoluzione non può essere assimilata e ridotta ad una "presa violenta" del potere e ad una parimenti violenta gestione di esso. Equiparando violenza politica e rivoluzione, si introducono equivalenze ancora più spurie: quelle tra rivoluzione e potere e tra rivoluzione e Stato. Ne discende che la rivoluzione viene omologata semplicisticamente ad una forma di politica violenta, tesa all'abbattimento dello Stato e dei suoi poteri, per l'edificazione di uno Stato altro e di altri poteri. Nella posizione marxista, questa caduta di tensione semantica e politica è ideologicamente e simbolicamente funzionalizzata all'estinzione dello Stato, della politica e delle classi. In alcune linee di involuzione del marxismo (il bolscevismo, certi asserti maoisti e la stessa lotta armata), tale riduzionismo ha, particolarmente, avuto modo di dispiegare i suoi effetti. La parola d'ordine di Mao: "il potere nasce dalla canna del fucile", di questa tendenza rappresenta una coniugazione esemplare e da essa il paradigma della lotta armata ha tratto più di un motivo di ispirazione. In Mao, su questa base, prende corpo una teorica dell'inevitabilità della guerra che trasmette una "impressione di irrealità e di condensazione ideologica fuori misura"³⁴. Nella lotta armata, l'irrealità trascorre nella derealizzazione del calcolo bellico e la ridondanza ideologica si muta in elemento sostitutivo, trasfigurante e distorcente della decisione politica e dell'opzione etica³⁵.

2.2. Un'approssimazione ai suoi codici

Con un espresso richiamo a Lenin, Hannah Arendt rileva che la violenza è il "comune denominatore" delle guerre e delle rivoluzioni³⁶. Ma, aggiunge subito, ciò che non è stato previsto da nessuno è che lo sviluppo degli strumenti tecnici della violenza andasse ben oltre gli obiettivi verso cui muove il programma politico della violenza. Per la verità, questa previsione è fatta da Engels, soprattutto nella fase della sua maturità nei suoi pregevoli scritti militari, nei quali viene individuato con esattezza il ruolo politico rilevante giocato dai nuovi terribili *mezzi di distruzione*, che attribuiscono alla razionalità della guerra funzioni autonome, i cui effetti non sono politicamente e militarmente predicibili e governabili³⁷. Tornando ad Hannah Arendt, per la precisione, ella sostiene che, al livello raggiunto dalla massa energetica degli strumenti della violenza, "nessun obiettivo politico potrebbe ragionevolmente corrispondere al loro potenziale distruttivo o giustificarne l'impiego effettivo in un conflitto armato"³⁸. Che tutto ciò renda obsoleto il ricorso alla guerra, come desume Hannah Arendt, appare infondato sul piano teorico e falsificato su quello storico³⁹. Il che non elimina quell'indubitabile verità, da ella sostenuta sulla scorta di un asserto di F. Engels, che la violenza abbia sempre bisogno di strumenti⁴⁰. A dire il vero, Engels è ancora più preciso: egli rileva molto crudamente che "la forza non è un semplice atto di volontà, ma che esige per manifestarsi condizioni preliminari molto reali, soprattutto *strumenti*"⁴¹. Ma è un'altra la considerazione di Hannah Arendt che ci preme qui sottolineare e

riguarda il rapporto mezzi/fine che è regola e sostanza dell'azione violenta: "Dato che il fine dell'azione umana, a differenza dei prodotti finali della manifattura, non può mai essere previsto in modo attendibile, i mezzi usati per raggiungere degli obiettivi politici il più delle volte risultano più importanti per il mondo futuro degli obiettivi perseguiti"⁴². L'azione violenta scatena un'autonomia dei mezzi che può finire pericolosamente col regolare e sussumere il perseguimento dei fini. In questo senso, a ragione, W. Benjamin colloca la violenza nel regno dei mezzi e non in quello dei fini⁴³. La *violenza mezzo* (e/o strumento) è il primo codice significativo e signifiante della violenza in cui ci imbattiamo. Da qui, allora, dovrebbe conseguire un'attenzione tutta particolare sui mezzi; mai isolabili come "mezzi in sé", essendo sempre avvinti, volenti o nolenti, a valori e principi etici finalizzanti.

C'è un altro postulato engelsiano che ci pare di ancora più grande importanza: quello secondo cui la violenza fungerebbe da "acceleratore" dello sviluppo economico⁴⁴. Il rilievo del postulato non risiede nel carattere di verità/falsità del suo enunciato (su cui qui non si insisterà direttamente); piuttosto, va ricercato nel contesto dialogico-formale e storico-ermeneutico che consente di approssimare: dall'universo linguistico e dall'orizzonte di senso della *violenza* come *mezzo* trascorriamo all'universo linguistico e all'orizzonte di senso della *violenza* come *causa*. Il codice esemplare della violenza come causa è la celeberrima teoria marxiana della violenza quale "levatrice della storia"⁴⁵. Il paradigma della lotta di classe non è altro che la sublimazione del codice della violenza come causa. Se nelle osservazioni di Engels la violenza viene inquadrata come causa di sviluppo economico, nelle teorie strutturali di Marx (e dello stesso Engels) essa assurge al rango di causale del processo storico: irradia da qui il codice della *violenza processo*. Ma nel paradigma marxiano della lotta di classe c'è ancora dell'altro: una teoria e una prassi della transizione alla libertà e alla liberazione a mezzo della transizione dei sistemi dei fini e dei mezzi di cui la violenza è causa. Qui i "fini ultimi" sono quelli della libertà e della liberazione; non già quelli della violenza. È il carattere della liberazione che prevale sul/e orienta il carattere della violenza. A priori, per Marx, come non si dà evoluzione "pacifica", così non si dà evoluzione "violenta" verso il fine: il carattere della liberazione, cioè, è una variabile sottratta all'imperio delle scienze della previsione. Non è la natura del fine, insomma, a plasmare e predeterminare il carattere del processo che lo realizza o intende realizzarlo. In altri termini, la violenza, per Marx, non è mai riduttivamente un mero sviluppo (violento) della violenza immanente ab origine nel fine. Questo, per lui, significa che non solo i mezzi sono autonomi rispetto al fine e che l'azione violenta ha una sua imprevedibilità; ma, ancora più decisamente, che la trasformazione in senso rivoluzionario della società capitalistica perde il suo carattere pacifico, nel momento in cui incontra degli "ostacoli violenti" da parte della classe sociale detentrica del potere⁴⁶. In questo senso, il paradigma marxiano della lotta di classe e la sottostante "teoria della violenza" non hanno niente di cospirativo; anzi, del metodo e della prassi della cospirazione sono la più radicale antitesi. Sprezzante è il giudizio, al riguardo, espresso da Marx nella recensione al libro di A. Chenu, "I cospiratori", uscito a Parigi nel 1850: "È evidente che questi cospiratori non si preoccupano di organizzare il proletariato rivoluzionario in generale. Il loro compito consiste esattamente nell'anticipare sul processo di sviluppo rivoluzionario, nel condurlo artificialmente fino alla crisi, nell'improvvisare una rivoluzione senza le condizioni per fare una rivoluzione. Per loro, la sola condizione per la rivoluzione è l'organizzazione sufficiente del loro complotto. Sono questi gli alchimisti della rivoluzione e condividono lo smarrimento mentale, la ristrettezza di idee e le fissazioni degli alchimisti di un tempo"⁴⁷. Non v'è dubbio che nel paradigma della lotta armata alloggi una forma specifica di alchimismo rivoluzionario. Pur non essendo la lotta armata assimilabile al metodo e alla prassi della cospirazione, essa conserva del codice cospirativo l'immaginazione violenta e la violenta simulazione della rottura rivoluzionaria, assunta come evento catartico soggettivo, disancorato dalla effettualità e dalla latenza dell'accadimento storico.

Ora, nei codici della *violenza mezzo*, della *violenza strumento*, della *violenza causa* e della *violenza processo*, con un effetto di inversione impressionante, i fini anticipano sempre le cause. A ben guardare, sono sempre i fini che nella scala valorativa precedono le cause della violenza. L'inversione del nesso causa/fine rende ancora più drammatica l'autonomia dei mezzi dai fini. Interrompendosi in maniera dilacerante la sequenza causa/mezzi/fine, i mezzi si causalizzano su se stessi: cioè, sulla violenza. Il fatto è che violenza mezzo, violenza strumento, violenza causa e violenza processo sono invariabilmente collegate al telos: qui non è la causa il fondamento; bensì il fine. In virtù di questo strabismo epistemologico, lo spazio è interamente occupato dal telos: manca la riflessione intorno ai suoi mezzi. Per questo motivo addizionale, i mezzi vengono lasciati al governo della violenza.

mezzi vengono lasciati al governo della violenza.

In campo rivoluzionario, grazie alle funzioni esercitate da questi codici, registriamo una presa di distanza dalle rappresentazioni ingenuie della rivoluzione come violenza; nel contempo, però, viene progressivamente meno il controllo sui mezzi della violenza, la quale si va autonomizzando e definalizzando. Mentre la rivoluzione è ridondante di telos, la violenza si va isolando nel circolo chiuso dei suoi propri mezzi che non riesce più a finalizzare. Nel regno dei puri mezzi, la violenza partorisce il regno dei *fini negativi*. Qui la rivoluzione non può che tradire e pervertire se stessa⁴⁸. Qui il governo violento delle cose e degli esseri umani celebra il suo trionfo. Definalizzazione della violenza è dispiegamento dei suoi potenziali distruttivi: sua *finalizzazione catastrofica*. La bomba atomica è il corollario estremo di tale situazione⁴⁹. Questa storia, in epoca moderna, ha nel Terrore uno dei punti/passaggio rilevanti. Il Terrore è la risposta sbagliata al codice illuminista della rivoluzione come telos. Ed è ancora una concezione della rivoluzione come telos il limite di fondo dei codici marxiani, il precipitato nascosto di illuminismo presente nel marxismo. Il terrorismo di fine-inizio secolo, così come la lotta armata delle "organizzazioni di guerriglia" sono, in gran parte, la risposta sbagliata ai limiti presenti nella teoria della rivoluzione e della violenza di Marx. L'autonomia dei mezzi non resta senza fini: trascorre e si sviluppa in *anti-fine*, rovescio razionale e categorico dei fini del "progresso" e della "libertà" intorno cui, in epoca moderna, sono andati costituendosi i codici della rivoluzione. Discopriamo qui una non lieve manchevolezza del discorso benjaminiano: la violenza non può essere mai ridotta, né teoreticamente e né empiricamente, a crudo e nudo "regno dei mezzi"; essa è sempre e anche dimensione del telos, sfera del senso, campo di tensione poetica. La negazione delle componenti poetiche proprie alla violenza conduce:

- a) sul versante della conservazione, ad un'acritica e intollerante apologia delle sue anti-finalità distruttive;
- b) sul versante della rivoluzione, ad una inconsapevole sottomissione alle loro funeree cerchie simboliche e materiali, per il tramite di un'antropologia salvifica di carattere razionale (il Terrore), messianico-metafisico (il profetismo rivoluzionario) e calcolistico-combattente (la lotta armata).

La Restaurazione costituisce il paradigma migliore dell'apologia delle anti-finalità distruttive della violenza; mentre, invece, l'espressione meglio riuscita di antropologia messianica è possibile reperirla nell'indagine giovanile di Benjamin sulla violenza. È l'angustia del codice della violenza mezzo che inibisce a Benjamin una tematizzazione precipua della violenza rivoluzionaria, facendolo permanere prigioniero della polarizzazione spuria tra violenza dei puri mezzi e violenza dei puri fini: tra diritto naturale e diritto positivo, ad un polo, e diritto mitico e divino, al polo opposto⁵⁰.

La rappresentazione più conforme della violenza rivoluzionaria è data dal codice della violenza processo, di cui — come abbiamo visto — Marx ha disegnato le coordinate originarie. Stando così le cose, diversamente da quanto assunto in premessa da Benjamin⁵¹, il compito primario della critica della violenza non si limita all' "esposizione del suo rapporto con la giustizia e con il diritto". Per Benjamin, una "causa agente" assume le forme della violenza, solo "quando incide in *rapporti morali*"⁵². Così non è. Le sfere di espressione della violenza travalicano i rapporti morali e si assestano ben più in profondità: irrompono in quei domini del senso, del simbolo e della cultura che costituiscono la rete primordiale su cui viene intessuto l'ordito della relazione esistenziale e dei rapporti giuridico-politici. Se questo è vero, ne discende, molto stringentemente, che compito primario della critica della violenza non è l'esposizione del suo rapporto con il diritto e la giustizia; bensì la confutazione e la demistificazione del nesso di conferma/negazione che essa istituisce con la libertà⁵³. La stessa violenza rivoluzionaria, allora, trova nella libertà il suo campo di validazione/falsificazione: le forme pure della *violenza divina*, invocata/evocata da Benjamin⁵⁴, non possono sottrarsi a questa verifica. Assestata a questo crinale l'analisi, siamo messi nelle condizioni di mettere in questione un altro dei punti cardinali della riflessione benjaminiana. Secondo Benjamin: "La critica della violenza è la *filosofia* della sua storia. La filosofia di questa storia, in quanto solo l'idea del suo esito apre una prospettiva critica, separante e decisiva, sui suoi dati temporali. Uno sguardo rivolto solo al più vicino può permettere tutt'al più un'altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e conserva il diritto"⁵⁵. Solo la filosofia della storia, precisa Benjamin, è in grado di abbracciare la "lunga durata" del processo storico della violenza, sottraendosi alle oscillazioni unilaterali e povere di una lettura ciclica delle forme della violenza di volta in volta dominanti: violenza che pone o violenza che conserva il diritto⁵⁶. Ma l'applicazione profetico-messianica della filosofia della sto-

ria alla analisi e alla critica della violenza non è in grado di aprire quella "prospettiva critica" e "separante" tanto inseguita da Benjamin. Se l'interruzione del ciclo delle forme mitiche del diritto e lo spodestamento del diritto, della forza e dello Stato vengono incardinati sulle forme della "violenza pura e immediata"⁵⁷, il destino non può essere che lo scacco. La *violenza divina*, quale "violenza pura immediata" e "violenza immediata purificante"⁵⁸, fallisce nello scopo che le si assegna: non può arrestare il corso della violenza mitica e nemmeno dissolvere la violenza giuridica. Le ragioni dello scacco stanno esattamente nelle motivazioni da Benjamin poste a sostegno delle sue conclusioni: il sacrificio non solo *non può essere preteso* (violenza mitica), ma nemmeno *accettato* (violenza divina) e *posto/conservato* (violenza giuridica). L'Altro e l'Altrove che si incarnano e trovano rifugio ultimo ed essenziale nella "violenza divina" sono condannati a restare figure e possibilità virtuali depresse di storicità ed esistenza. Dall'etica sacrificale del mito pagano-policentrico trascorriamo qui alla "terra promessa" del mito monocentrico cristiano-giudaico, senza che, nel mezzo, siano affrontate con la dovuta conseguenza le figure mitopoietiche dello Stato e del diritto borghesi; senza che, cosa ancora più decisiva, siano individuati figure e soggetti del conflitto e delle etiche conflittuali⁵⁹. Esattamente al contrario di quanto argomentato da Benjamin⁶⁰, i soggetti del conflitto e le etiche conflittuali, in quanto soggetti ed etiche della libertà, non possono accettare il sacrificio purificante ed istantaneo, senza spargimento di sangue e di sofferenze, imposto da Dio quale "violenza che governa", in nome e in difesa del "vivente". Se lo facessero, abdicerebbero alla propria autonomia, al proprio senso, alla propria identità e alla propria libertà; porrebbero la violenza come matrice della loro esistenza e della libertà del tutto, mentre, invece, l'esistenza del tutto e la vita degli esseri umani solo in parte sono condizionate e determinate dalla violenza. Esaltando la violenza quale condizione della liberazione e della libertà, non importa in quale dei suoi codici, delle sue forme e dei suoi archetipi, ogni cosa e ogni essere vivente sarebbero deturpati della integrità e multiversità che caratterizzano la loro esistenza e i loro potenziali di senso, il loro dolore e la loro difficile ricerca di felicità. Ma rimane indubitabile, così come voleva Benjamin, che è con le lenti della filosofia della storia che dobbiamo criticamente gettare lo sguardo sulla violenza politica. Solo che dobbiamo progredire da (i) un'applicazione profetico-messianica, dedotta da un modello di società a struttura relativamente semplice, ad (ii) una applicazione ermeneutico-ambientale della filosofia della storia, idonea a cogliere i discriminanti identificativi/confutativi non solo del diritto, della giustizia e della morale, ma anche delle culture, dei simboli, delle identità e delle metamorfosi che hanno fatto irruzione nella struttura delle società complesse.

3. UNA MAPPA SEMANTICA CONFUSA

3.1. La "questione del nemico"

È noto che "polis", "polité" e "polemos" hanno la stessa radice; il che ha fatto unanimemente dire che l'"aggregazione politica" è, per definizione, "aggregazione di conflittualità". La guerra, sempre per definizione, è rottura di quell'aggregazione politica dei conflitti che conduce (o dovrebbe condurre) alla loro soluzione pacifica. Ma, come è altrettanto noto, presso i Greci, polemos, pur avendo la stessa radice di polis, insiste su una doppia area di senso: (i) un'area di senso *interna*, entro cui il nemico assume le sembianze di *inimicus*, il quale, piuttosto che il "nemico assoluto", è l'avversario con cui si contende e si è in discordia; (ii) un'area di senso *esterna*, nella quale il nemico è l'*hostis*; cioè, il "nemico assoluto".

La doppia area è interpretabile, così come vuole la tradizione realista/decisionista inaugurata da Carl Schmitt, anche in questi termini: l'*inimicus* è il "nemico privato", mentre l'*hostis* è il "nemico pubblico"⁶¹.

L'area di senso interna, più propriamente, è il campo di vigenza e di giurisdizione della polis, entro cui l'avversario politico è solo e sempre "inimicus" e mai "hostis". Meglio ancora: la "comunità dei Greci" crea rapporti di consanguineità e affratellamento politico tali da non prevedere, al suo interno, la guerra. Quest'ultima è legittima solo contro i "barbari", in quanto "non Greci": l'*hostis* è qui solo il "non Greco", il "barbaro". In linea generale (almeno fino alla guerra del Peloponneso: 431-404 a. C.), dunque, la polis esclude la guerra interna: la guerra civile tra cittadini compartecipi della stessa comunità e della stessa unità politica. Classica è, sul punto, la politologia di Platone (PROTAGORA, REPUBBLICA, LE LEGGI), per il quale occorre di-

stinguere tra l'inimicizia con l'esterno ("polemos"/"hostis") e la conflittualità interna ("stasis")⁶². Il concetto di 'politico', qui, è l'esatta antitesi della guerra civile, in quanto la costituzione della comunità politica esclude che al suo interno intervenga la guerra. La guerra è solo inimicizia e, pertanto, può valere solo con l'estraneo: il nemico. All'interno (dello Stato e/o della comunità politica), esistono solo rapporti di amicizia: la discordia assume le sembianze del conflitto; non già dell'inimicizia e della guerra. La semantica politica dà luogo, quindi, ad un duplice campo previsionale-normativo:

- a) la *politica della guerra*, con l'esterno;
- b) la *politica del conflitto*, all'interno.

Questo non significa, però, che nel pensiero politico classico la politica affermi incontrastatamente il suo dominio sia sul conflitto che sulla guerra. La guerra, come si è visto, è cesura proprio dell'ordine politico e della comunità politica della polis; vale a dire: rottura della semantica e delle regole normative del conflitto⁶³. Non si dà coincidenza tra "politica della guerra" e "politica del conflitto": ognuna delle due rimanda ad un universo di discorso che, a suo modo, è la negazione dell'altro. Le regole del 'politico' non possono affermare la loro sovranità sulla guerra, non riuscendo puntualmente ad anticiparla, a scongiurarla o a regolarla. Emblematica è, sul tema, la posizione problematica di Platone, il quale come non demonizza la guerra, così non universalizza acriticamente il concetto di pace o di conflitto⁶⁴. Possiamo, pertanto, concludere che il concetto di 'politico' su cui si incardina la polemologia classica sia la critica ante litteram del (i) concetto di 'politico' della modernità e, dunque, della (ii) polemologia clausewitziana che assegna alla guerra un mero ruolo di strumento di proiezione ("con altri mezzi") del discorso politico .

Su un punto non irrilevante, però, esiste una convergenza tra il concetto di 'politico' dei classici e quello della modernità. La formazione dello Stato moderno accoglie, della polis, la dichiarazione di illegittimità della guerra interna. Ma su questo stesso punto di contatto, come è agevole arguire, si staglia una profonda linea di disgiunzione: mentre nei Greci il 'politico' mantiene il suo primato sugli elementi della statualità, coi moderni si apre quella tendenza che conduce al primato dello Stato sul 'politico'. Le conseguenze non sono di lieve entità: se il primato del 'politico' sullo Stato rafforza la posizione centrale del conflitto nella comunità politica, il primato dello Stato sul 'politico', con la guerra interna, tende ad estirpare dalla comunità politica il concetto stesso di conflitto.

Ora, le filosofie della storia moderniste hanno sempre ritenuto che la situazione tipica delle guerre civili sia stata definitivamente superata con l'irrompere dell'epoca delle rivoluzioni; col che hanno istituito un rapporto di esclusione reciproca tra le prime e le seconde. Esamineremo in un prossimo paragrafo i punti deboli di quest'approccio. Concludendo la nostra rapida panoramica, va osservato che, in epoca moderna, il codice originario della rivoluzione si differenzia da quello della guerra civile, per la compresenza di tre elementi : (i) la giusta causa; (ii) la natura non violenta, con la specifica riduzione al minimo del tasso di violenza; (iii) il conseguimento della vittoria in un tempo relativamente breve⁶⁵.

Lo scenario teorico e/o il "conflitto tra paradigmi" è, così, riassumibile:

- a) secondo le filosofie della storia moderniste sussiste una dissociazione tra rivoluzione e guerra civile;
- b) secondo i modelli combinatori della storiografia critica la guerra civile rientra a pieno titolo nel "ciclo rivoluzionario", quale momento culminante di "polarizzazione" sboccante nello "scontro cruento" e nel "terrore"⁶⁶.

Vedremo, in seguito, come entrambe queste posizioni siano largamente infondate. Ci resta, per intanto, da enucleare una linea argomentativa.

Il punto è quello di esaminare in che rapporto il conflitto politico, all'interno della polis, si pone con la mutazione della costituzione e delle istituzioni; e in che misura, invece, il conflitto, in quanto espressione di "interessi di fazione", conduce ad una dissoluzione violenta del legame politico suscettibile di fondare/rifondare il "patto sociale". Come ci ricorda F. Ingravalle: "Il termine greco *stasis* significa sia "guerra civile", sia "fazione". Entrambi i significati si trovano in A. P. 1-41 [il riferimento è alla "Costituzione degli Ateniesi", attribuita ad Aristotele]; ma l'esistenza di fazioni contrapposte non significa, in generale, che ci si trovi di fronte a una situazione di "guerra civile". Così come la trasformazione di una costituzione non è, necessariamente, accompagnata o causata da una guerra civile"⁶⁷. In questo senso può essere letta la dislocazione concettuale di Bertelli, il quale, rifacendosi espressamente alle metafore storico-mediche di Tucidide, assegna alla "stasis" lo spazio/tempo *locale*, mentre attribuisce alla "me-

tabolè" la dimensione della *globalità*⁶⁸. Questa definizione non è senza conseguenze politiche di primo piano: "La *stasis* come "malattia" connaturata alla natura umana ammette solo variazioni quantitative e qualitative in rapporto alle "variabili" locali"⁶⁹. Ora, se rompiamo l'universo concettuale-metaforico di Tuciddide, possiamo utilmente ridisegnare la mappa semantica di "metabolè" e "stasis", pervenendo a più cogenti asserti, sia sul piano politologico che su quello epistemologico.

Non si dà — e non può darsi — una scala operativa di "metabolè" circoscritta alla dimensione globale/universale; allo stesso modo con cui non è pensabile ridurre la vigenza della "stasis" al piano meramente locale. La trasformazione genetica dell'assetto costituzionale e dei dispositivi istituzionali agisce contestualmente al livello globale e a quello locale; allo stesso modo, la manifestazione del conflitto degli interessi e dei valori si esprime tanto nelle sfere globali che in quelle locali. Dire dove inizia e finisce la prima e dove inizia e finisce la seconda non è dato, pur essendo le due sempre ben distinte e matrici di effetti politici differenti. Il conflitto di interessi e di valori è causa ed effetto insieme di una mutazione di costituzione; una mutazione di costituzione non solo raccoglie e incanala conflitti di interessi e di valore, ma, a sua volta, è il luogo di formazione originaria di nuovi conflitti di interessi e di valori. Come una "teoria della costituzione" (o una "scienza della costituzione") non può ultimativamente sintetizzare e pacificare il conflitto, così una "teoria del conflitto" (o una "scienza del conflitto") non può rimuovere o risolvere interamente in sé il problema della costituzione. Non secondariamente, va inoltre tenuto in considerazione che la conflittualità archetipica che oppone/relaziona "costituzione" a "conflitto" sta nell'evidenza originaria che mentre la prima è portatrice dell'"interesse comune", entro cui debbono riconoscersi tutte le "fazioni", il secondo attiene a "interessi particolaristici" in competizione, talora anche aspra, tra di loro. Infine, va rilevato che intorno a questi "rompicapo" non riesce a pervenire ad una soluzione unitaria lo sforzo profuso da Aristotele nel V Libro de "*La Politica*", laddove viene specificamente scandagliato il tema delle *staseis* come "rivoluzione"⁷⁰. Contrariamente a quanto si potrebbe a tutta prima inferire, la soluzione non sta nella delimitazione della primarietà assoluta della "costituzione" a confronto del "conflitto"; piuttosto, si deve dar ragione alla necessità che l'"interesse comune" trovi dislocazione negli "interessi particolari" e che questi ultimi, riconoscendo e ritrovando uno spazio/tempo "comune", non esplodano in direzione della guerra civile. Allora, così stando le cose, è il conflitto che prevale sulla costituzione, esattamente nella misura in cui: (i) la salva dalla guerra civile; (ii) differenzia ed allarga il campo dell'unità politica. La guerra civile, prima ancora che la sconfitta della costituzione, segna il fallimento del conflitto, il quale può essere causato, in linea esterna, da una neutralizzazione violenta, oppure, per linee interne, dalla sua inconseguenza. La stessa esplosione della "politica mondiale" in termini di "guerra civile mondiale", di cui ha per la prima volta parlato C. Schmitt nella *Premessa* alla edizione italiana della sua opera certamente più celebre⁷¹, può essere spiegata con questa chiave di interpretazione. La quale interpretazione ha un senso apertamente anti-schmittiano: da essa consegue che il *problema chiave* — e *irrisolto* — del pensiero e del "destino del 'politico'" non è il rapporto "amico/nemico"; bensì la relazione *amico/Altro*⁷². Se è ad un "primato" a cui ci si deve, comunque, riferire, non rimane che scrivere e materializzare l'*elogio del conflitto*. "Dilemmi del 'politico'" ed "elogio del conflitto" sono tra i "criteri ordinatori" per la ricerca di un nuovo possibile pensiero politico e di una inedita e più libera (e liberante) situazione politico-esistenziale.

Ora, lo svisceramento pieno dei campi problematici che siamo venuti tematizzando richiede preliminari approfondimenti sulle catene semantiche che riconducono il concetto di violenza a quelli di rivoluzione e guerra civile.

Concentreremo le parti restanti di questo capitolo su tale sfrondamento categoriale; dopo sarà possibile, nei capitoli successivi, passare ad una linea di analisi maggiormente esplicativa.

3.2. *La violenza fra tradizione e cultura*

Alcuni fenomeni/eventi hanno profondamente segnato e caratterizzato il Novecento, assegnandogli un suggello e un sigillo. Essi sono, non necessariamente nell'ordine cronologico: Auschwitz, Hiroshima, il Gulag e Cernobyl. Per il loro tramite, il Novecento si è come cucito addosso la sua epocalità e la sua quotidianità, la sua tradizione e la sua cultura. Quale rapporto di continuità/rottura fra la tradizione della violenza e la tradizione segnatamente novecentesca? Da dove proviene il "silenzio" che fa ammutolire e disperare lo sguardo dinanzi e dopo Auschwitz? Dove quell'orrore silente, che fa precipitare nell'angoscia Adorno, dimorava prima

di Auschwitz?

Sul piano culturale e simbolico, v'è un nesso profondo che accompagna la transizione dall'uomo moderno all'uomo contemporaneo che è possibile sintetizzare come *esonero dalla libertà*. Dall'*homo faber*, in capo a circa cinque secoli, perveniamo all'*homo creator*, padrone dei meccanismi della produzione/riproduzione sesso-genetica ed ecologico-ambientale. L'uomo, liberandosi, si è come liberato dalla trasparenza dell'obbligazione morale e la sua *hybris* non è raffrenata e temperata dalla innocenza e dalla giustizia dell'amore e dell'amicizia, della grazia e della solidarietà. Egli, mettendo e circoscrivendo in totalità la sua libertà, ha finito col rompere il delicato equilibrio della relazione tra libertà e giustizia. Senso e consapevolezza del bene si confondono e smarriscono; senso e consapevolezza del male si opacizzano e congelano in figure misterico-orrive. La libertà si identifica con la "potenza" e con il "potere": con il poter far a meno dell'azione temperatrice e affrancatrice della giustizia. Qui è creatrice solo e sempre questa "azione libera", sgravata dal senso della giustizia; giammai creative sono le forme e le figure della giustizia. Una libertà senza diritti spiana la strada alla onnipotenza: l'unico diritto riconosciuto è il diritto di questa forma precipitante e tirannica della libertà. Qui il diritto è ispirato, delimitato e comandato dalla "potenza" e dal "potere". Ma si tratta di un "potere" e di un "diritto" ben poveri, se per immaginarsi, rappresentarsi ed esperirsi, hanno bisogno di fare il deserto intorno a loro, disconoscendo, con l'altro, il diritto altrui. Ogni umano è "spontaneamente" portato a ricercare, nella libertà, la propria ed esclusiva libertà, esonerandosi e deresponsabilizzandosi rispetto alla libertà dell'altro. Paura della libertà dell'altro e della propria personale libertà fanno qui tutt'uno come all'inverso: non vi può essere la mia personale libertà, senza la libertà dell'altro; come la libertà dell'altro non può reggersi sul disconoscimento della mia personale libertà. La paura della libertà è il siero velenoso che mantiene in vita questa circolazione dispotica. Karl Jaspers ha ben chiaro questo processo, laddove osserva: "...tutti desiderano la libertà e anche i modi dispotici debbono presentarsi sotto il nome della liberazione, però contemporaneamente tanti uomini non sopportano la libertà. Essi premono là dove, in nome della libertà, vengono liberati della libertà"⁷³. Se questo è uno degli itinerari connotanti la transizione da *homo faber* a *homo creator*, va individuato un che di primordiale che preesiste a questa transizione (e al suo primo termine) e, in un certo senso, la condiziona. Grazie al "discorso antropologico", sappiamo che l'uomo si qualifica eminentemente per essere "animale culturale". La cultura è, dunque, la sua dote specifica e la sua rete comunicativa principale. Eppure, come ci hanno dimostrato l'etologia e gli studi sull'aggressività del comportamento umano, la specie umana è l'unica a praticare su larga scala i due principali livelli di violenza osservati e classificati: la "violenza interspecifica" e la "violenza intraspecifica". L'animale culturale uomo è, pertanto, l'unica tra le specie viventi ad avere comportamenti distruttivi e autodistruttivi su un piano generalizzato; fino a configurare la situazione limite della violenza intraspecifica: l'autodistruzione della specie. Sembrano, perciò, poco convincenti quelle considerazioni che introducono una cesura netta tra violenza e cultura, ritenendo la seconda la critica serrata e l'esatto contrario della prima e quest'ultima un testo e un comportamento subculturali o anticulturali⁷⁴. Al contrario, è soprattutto l'umano che ha ucciso un altro umano colui che massimamente cerca giustificazioni e motivazioni ideali e culturali al suo gesto. Molto spesso, addirittura, la giustificazione-motivazione precede, anziché seguire, l'atto dell'uccidere. La cultura è qui una assiologia e una strategia preventiva tese alla distruzione fisica del simile in un qualche modo altero. In altri termini, la cultura compare come *medium* della morte nella veste della soppressione fisica dell'altro. Ma se la cultura compare come *medium* della morte, la morte diviene immediatamente *medium simbolico* del potere. Poter e dover attribuire la morte all'altro è qui segno, senso e disegno del potere: nell'uccisione dell'altro stanno le radici antropologiche della *morte come potere* e del *potere come morte*. È noto come Freud, in "*Totem e tabù*", ricostruisca questo contesto primigenio intorno al "parricidio originario". Questa direzionalità ancestrale della violenza rimane pienamente operante nella situazione signoreggiata dall'*homo creator*: con la bomba atomica essa si esalta nel misticismo del *sublime bellico*. La violenza intraspecifica si sublima all'infinito e infinitamente.

Passando all'altro vettore di direzione della violenza — la violenza interspecifica —, dobbiamo notare che anche qui assistiamo a una dilatazione impressionante e illimitata delle capacità e delle volontà distruttive degli umani; accanto e oltre la bomba atomica, sono state approntate strategie di offesa e annientamento del vivente non umano da condurre potenzialmente ed effettivamente alla distruzione di tutte le altre specie. Freud ha magistralmente indagato queste fenomenologie arcane e terribili a lato della "pulsione di morte". È innegabile che nel tessu-

to cerebrale e nervoso del potere assoluto scorra un'indecifrabile, resistente e cumulativa pulsione di morte. Ciò aiuta a comprendere come e perché, sin dai primordi, potere e violenza siano sempre stati ammantati di sacralità. Potere e sacro, violenza e sacro, morte e sacro hanno sempre costituito coppie richiamantisi a vicenda. Potere, violenza e morte hanno avuto sempre bisogno di essere sacralizzati, per essere accettati, neutralizzati simbolicamente e metabolizzati storicamente ed esistenzialmente. La sacralizzazione del potere, della violenza e della morte è stata sempre un'operazione supremamente culturale, fin dall'alba del tempo. La tradizione culturale è inscindibile dalla tradizione del potere, della violenza e della morte. La tradizione della violenza rinvia ineliminabilmente alla metafisica della violenza. Da qui la necessità della critica anti-metafisica della violenza quale critica della tradizione della violenza e, dunque, critica della cultura della violenza⁷⁵. E critica della cultura della violenza come critica affrancante da una delle condizioni che, insieme, costituisce e limita l'esserci della condizione umana. L'esserci di tale critica disegna, in pari tempo, le coordinate principali di un rapporto critico col tempo. Ora, se è vero, come dice Nietzsche nella "Seconda Inattuale", che "ogni passato è degno di venire condannato", è pur vero che del passato possiamo formulare tutte le condanne che vogliamo, ma mai possiamo liberarcene totalmente. Ma esiste una condanna del passato (e del tempo) che se lo appropria e lo squarcia dall'interno, vincendone il timore reverenziale e l'orrore. Non possiamo cancellare gli orrori del tempo; dobbiamo, anzi, ricordarli e ricordare la sofferenza che ci è costata e che ci ha toccato. Ma possiamo transitarvi per le pieghe, per lenirne le ferite e impedire che il tempo ci ossessioni per l'eternità con effetti devastanti. È vero, come dice Nietzsche: "noi ora siamo i risultati di precedenti generazioni, siamo anche i risultati dei loro smarrimenti, passioni ed errori, anzi crimini"; ma siamo anche i risultati dei nostri smarrimenti, errori e crimini. Possiamo, dunque, essere l'atto sorgivo, l'alba di una nuova generazione dell'umanità e del tempo. Risultato noi stessi di noi stessi; condizione noi stessi di noi stessi. Risultato noi stessi e condizione noi stessi della nostra libertà o della nostra schiavitù. Noi, con un destino alle spalle e una destinazione che ci attende e di cui siamo ancora ignari, eccessivamente presi e invischiati nelle nostre corazze protettive che troppo frequentemente divengono macchine di guerra.

Ma quando un umano uccide un altro umano, lo considera un essere umano, oppure una sottospecie? Non pare un caso che presso i Greci la guerra, inibita alla comunità dei Greci, sia postulata contro le comunità dei non-Greci, considerati "i barbari". Ecco l'archetipo di un ragionamento culturale mimetico che tende all'autoinganno. La riduzione dell'altro a straniero è soltanto la prima mossa di un gioco che tende alla contrapposizione frontale, fino a giustificare la necessità dell'esito finale della soppressione e distruzione attraverso la guerra. Solo questa "trasgressione" culturale rompe il "divieto di uccidere" l'altro: una trasgressione culturale contro un'obbligazione culturale, dunque. La disinibizione dal divieto di uccidere, alimenta la violenza, l'aggressività e la distruttività. La rottura dell'inibizione e la violazione del divieto, per esprimersi con il linguaggio di F. Jacob, rompono la "logica del vivente", secondo la quale ogni specie, tendendo a crescere e a conservarsi, moltiplicandosi, per necessità autoriproduttive non può autodistruggersi. L'autodistruzione della specie che si sprigiona nelle/e dalle strutture epocali e quotidiane della violenza contraddice il principio di conservazione della specie: il divieto di uccidere. Gli umani sono portati a contraddire questo principio per esigenze di potere. Ed è sempre per esigenze di potere che configurano la loro propria libertà e la loro propria potenza come loro esclusiva, privata e assoluta libertà di poter fare; che altro non è, se non la loro privata e assoluta libertà di volere. Un umano che identifica libertà e potere ritiene di meritare il premio del suggello del primato, poiché egli si sa e si sente superiore a tutti gli altri umani. Per questo, egli può sottometerli e, persino, distruggerli e ucciderli, ove la sua superiorità indiscussa e indiscutibile non trovi altre forme di mediazione e di espressione. Attribuire alla vittima designata sembianze non umane o, comunque, subumane è il primo atto intenzionale dell'uccidere. A monte di ogni assassinio vi è un omicidio simbolico interiorizzato e giustificato che si estroflette, attraverso la pulsione di morte e il calcolo furente della potenza, nella soppressione fisica dell'altro. L'assassinio ristabilisce qui l'armonia, la giusta gerarchia dei valori e sana in maniera catartica tutte le ferite e le offese che l'io ha dovuto patire. Ecco perché così frequentemente l'omicida veste i panni del giustiziere.

In questi sedimenti atavici del comportamento umano si celano complesse e stratificate operazioni culturali. Davvero, come diceva Freud, la cultura si converte in un *lusso*, attraverso cui gli umani perdono se stessi e si perdono l'un l'altro, se non ne fanno l'uso creativo necessario e possibile. Si impiantano qui delle vere e proprie tradizioni: la tradizione della vittima sa-

crificale; quella del capro espiatorio; quella della vittima propiziatoria; quella dell'uccisione come farmaco; quella della morte come catarsi; quella della morte come riscatto; quella della morte come riparazione, ecc. Sovente, tra tutte queste tradizioni esistono fitte trame di interconnessioni, al punto che è impossibile discernere il campo specifico dell'azione di ognuna di loro. Altre volte, ci troviamo di fronte a situazioni di più essenziale e schematica architettura, tanto da poter isolare piuttosto agevolmente il ridotto campo delle azioni e delle contro-azioni.

Questo complesso sistema giustificativo-motivazionale ed emozionale deve essere talmente radicato nella struttura profonda dell'atteggiamento umano, sin dall'alba dell'esistenza umana sulla terra, da condurre fino al rischio estremo del mettere in gioco la propria vita. La violenza portata all'eccesso si sviluppa in guerra; in guerra ognuno rischia la propria vita. Se ciò avviene, è perché l'io adesso vive solo e ossessivamente dell'uccisione dell'altro: se l'uccide, continua a vivere e rinasce; se non l'uccide, comunque, morirebbe e si sentirebbe morto, inutile fantasma di se stesso. La morte dell'altro, attraverso la sua uccisione, è qui ritenuta la sola cura che rende possibile la vita dell'io. Rinserratosi in questo circolo asfittico e cadaverico, l'io avverte il puro e semplice respiro dell'altro come minaccia estrema e angosciante, come propria morte. Tra la sua vita e quella dell'altro, sceglie la sua vita. Dunque, uccide l'altro; deve ucciderlo. Gli assassini peggiori e gli stermini più crudeli e orridi nascono simbolicamente, come proiezioni delle ossessioni che popolano le nostre regioni buie. In queste regioni simboliche noi, direbbe la grande Ingeborg Bachmann, commettiamo gli *assassini dell'anima*⁷⁶. Ed è proprio il numero degli assassini dell'anima che, col progredire del processo di civilizzazione, cresce vertiginosamente. Quasi che la morte ad *anima armata* sia una proiezione ortogonale e, insieme, econometrica dell'incremento culturale che sta tra le ragioni fondanti del progredire della civilizzazione. Il fatto è che sempre di più, nella condizione contemporanea, gli auto-inganni della violenza agiscono in coppia con i fraintendimenti dell'anima e i deliri inconsci. Queste sfere, come è noto, hanno costituito il campo di interesse principale dell'ultima fase della ricerca di Money-Kyrle⁷⁷. Noi fraintendiamo e distorciamo i processi cognitivi e mentali originari del nostro stato. Lo è per l'adulto rispetto al neonato; per l'uomo contemporaneo rispetto a quello primitivo. Lo è, prima di tutto, per il neonato: in rapporto distorto con i processi aurorali della mente e dell'anima, se non è soccorso dalla madre con delle pratiche e delle strategie di *rêverie* atte a non far scaricare su di lui frustrazioni e ansie. Il nascondimento del proprio disagio, l'autoingannarsi su di esso, oppure l'essere semplicemente incapaci di visualizzarlo e contestualizzarlo danno luogo a crudeltà volontarie e involontarie. Le difficoltà e le sconfitte nella costruzione di sé si autonascondono e riversano, attraverso proiezioni compensatorie, sull'altro: così, mettiamo all'ordine del giorno della nostra esistenza e della nostra quotidianità la distruzione storico-simbolica dell'altro. Affinché questa caduta a precipizio nella crudeltà e nella ferinità sia affrontata e vinta, occorre dar prova di integrazione interiore; che è opzione/esperienza culturale e, insieme, esperienza dell'anima, moto affettivo/passionale. Le fantasie inconscie possono, in questo modo, venire produttivamente stanziate, liberandoci dalle catene di meccanismi e automatismi abbruttenti e avviliti, distruttivi e alienanti. È il grumo di sangue più arcano della nostra riposta "personalità autoritaria" che, in tal modo, avviciniamo e aggrediamo, per sfuggire alla sua tirannia. La componente autoritaria della nostra personalità ha una proiezione catastrofica nello spazio pubblico della politica e in quello affettivo dell'intersoggettività, poiché lì la scena della violenza diviene un'eruzione vulcanica e le sue recite una colata lavica che tutto brucia e trascina via, senza rispetto e pietà. In questo senso, come dice N. Lipari: "...la guerra ci appartiene, costituisce una nostra tipica condizione esistenziale"⁷⁸. La metafisica della violenza che trascorre in guerra esclude l'altro dalla fruizione dei beni e del bene: lo esclude dalla pace. Includendo l'io ai beni e al bene della pace, solo l'io è legittimato alla pace. Legittimità al potere è qui legittimità alla pace. La pace regna solo tra i potenti; e tra i potenti e gli altri non può esservi che la guerra. Il disporre illimitatamente del potere include la pace come valore più alto tra coloro e solo per coloro che fanno dell'identità libertà/potere la causa prima e la ragione ultima della loro esistenza politica ed esistenziale. Ma chi è escluso dalla pace è incluso nella guerra: chi lo esclude dalla pace e lo include nella guerra è esattamente chi gli sta rovesciando addosso tutto il peso spaventoso della sua propria forza e del suo proprio potere, precisamente per annichilirlo e distruggerlo. L'unico piano inclusivo in cui può essere rappresentato, visto e ascoltato è quello della guerra. E qui, su questo piano, parla, è rappresentato, visto e ascoltato nella qualità dell'altro da uccidere, perché "merita" la morte. La pace è un bene inclusivo per l'io e un bene esclusivo per l'altro; la guerra è un bene inclusivo per l'altro e un bene esclusivo per l'io. L'esclusione, mentre esclude l'altro, include l'io al

godimento. È questa dialettica spossessante e alienante che fa sì che la metafisica della violenza si converta in una guerra di conquista nella relazione sociale e in quella intersoggettiva. Sete e fame di potere calpestano costantemente l'altro, lo crocifiggono e si nutrono del suo sangue: lo sviscerano e avviltano, dal rapporto politico alla relazione amorosa. Volizioni e orientazioni dell'esistenza si maculano, tingendosi di una silente e implacabile ferocia. Il godimento, il piacere, il benessere e la felicità vengono stravolti in esercizio, fruizione e consumo di potere. Linguaggi di guerra calpestano e violano i linguaggi dell'amicizia e dell'amore: la vita simulata dell'io si nutre della morte simbolica dell'altro; l'esistenza dispotica dell'io, del sangue dell'altro. Un amante è qui la vittima designata perfetta, poiché perfettamente votato alla soccombenza sacrificale. Nell'amore egli va oltre il sospetto della guerra: cerca la pace felice e si ritiene in pace, curando la propria medesima libertà e quella dell'altro amante. Tra tutte le figure e le articolazioni possibili dell'altro, l'amante è quello più esposto a essere stritolato sotto i cingoli spietati della guerra di conquista dell'io. In questa gerarchia, subito dopo l'amante viene l'amico. Nessuno più di un amante e di un amico è indifeso, disarmato. L'amante e l'amico vivono perennemente con l'alito della minaccia della ghigliottina che incombe sul loro collo. Salvarsi dalla ghigliottina vuole dire salvare l'amore e l'amicizia; non semplicemente la propria incolumità e integrità. Ma salvare se stessi è sempre salvare l'altro ed essere salvati dall'altro. La salvezza dell'amore e dell'amicizia è il cuore pulsante della salvezza del tempo e della storia. Storia e tempo sono l'altro generalizzato per eccellenza: l'altro come dimora da abitare e come limite da valicare. Nella mutilazione dell'altro, l'io violenta la primordialità e l'attualità, la speranza e il futuro della storia e del tempo.

Nessuna pace può valere a rimuovere definitivamente la guerra dalle strutture epocali e quotidiane della violenza. Ma quello che si può senz'altro fare è decostruire la guerra, strapparla all'imperio della metafisica della violenza. Affinché la pace sia riconducibile ai nuclei di verità della guerra e la guerra faccia mantenere costantemente aperto e gettato lo sguardo sull'essenza dispotica che si cela nelle stesse fibre segrete della pace. La pace medesima ha un risvolto terribile: quello di voler essere anche amministrazione imperiale e pacificata del mondo. Questo risvolto tipologico della pace è tutto il contrario dell'accettazione del confronto e del conflitto, fino a esserne la radicale rimozione e negazione. Pace e guerra sono due situazioni invariabilmente intrecciate che, fino a oggi, hanno ineliminabilmente caratterizzato la condizione umana. Ricondurle costantemente e dialogicamente a un colloquio conflittuale vuole precisamente dire decostruirne la semantica, per alleggerirle dalla zavorra del titanismo tirannico che le impregna e le rende impermeabili alla misura e ai passi della libertà e della felicità. *Polemos* e *dike*, come già aveva genialmente visto Eraclito, sono inseparabili: ognuno la cura e la misura dell'altra. La pace (dell'anima e della politica) è la frontiera aperta tra *polemos* e *dike*: la giustizia del conflitto e il conflitto della giustizia. La "follia" disarmata e la generosità critica dell'amore e dell'amicizia sono il luogo di nascita di questa frontiera. Qui germinano la gratuità e la criticità, la disponibilità e la serietà rigorosa, la gaiezza e l'impegno radicale dell'amore e dell'amicizia. Qui l'esistenza e l'esperienza umana sono messe duramente e intensamente alla prova. Se superano questo banco di prova, si aprono alla nascita e al dialogo conflittuale con la vita: dentro e fuori l'interiorità; dentro e fuori la sfera pubblica; dentro e fuori l'intersoggettività. I codici di disciplina sociale e interindividuale elaborati nella seconda metà del XX secolo valgono ad ammortizzare e regolare i tassi di violenza palese, recuperati a mezzo di elefantiaci e capillari processi di aggregazione e neutralizzazione sociale: prodotto del codice di disciplinamento è il comando oggettivo della norma e della comunicazione normativa. Purtroppo, il complesso di questa processualità normalizzatrice sempre meno riesce a funzionare come comando e come inibizione alla violenza. Sicché se è vero che non conviviamo più con lo scenario medioevale della quotidianità della guerra di strada, altrettanto vero è che proprio i meccanismi di produzione e rimozione degli impulsi aggressivi, la loro integrazione crescente in un quadro di controllo e di comando, anziché di liberazione ed emancipazione, sono da collocare alla base di generalizzati e diffusi fenomeni di sradicamento sociale e disorientamento individuale, i quali investono una serie geometricamente crescente di soggetti e di gruppi. L'opzione violenta e l'atteggiamento distruttivo sono uno dei contrassegni che caratterizza tali fenomenologie tipicamente contemporanee. Con una precisazione: qui non è il disadattamento che provoca la reazione violenza (del disadattato). È la fenomenologia della violenza che causa disadattamento: isola, discrimina, opprime e aggioga il corpo e l'anima tanto del soggetto che l'azione quanto dell'oggetto (l'altro oggettualizzato) che la patisce. Non è detto che la reazione del disadattato trovi sbocco nell'opzione violenta. Può anche irradiarsi in una ribellione alle

forme della violenza, delle sue logiche culturali, delle sue tradizioni e della sua razionalità. Difficile dire quali di questi esiti può avverarsi. Si tratta di un conflitto mai domo che ripositiona continuamente e continuamente ricalifica i termini della contesa. Tutto questo, intercalandosi e cumulandosi, ridetermina la questione della legittimazione e del controllo nelle società complesse. La relazione pace/guerra va riletta lungo questa nuova filigrana. A questo tornante, la lezione di Lévinas risulta quanto mai importante e attuale. Ricordiamo: "La pace non può quindi identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri o gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l'altro, nel desiderio e nella bontà in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo"⁷⁹. Allora, è il rifiuto alla chiusura dell'io, è l'apertura al conflitto come apertura dell'io all'altro che qui pongono le condizioni della pace nel conflitto; e della critica della guerra nel conflitto. L'altro, precisa Lévinas, va raggiunto e toccato. Nel raggiungimento e nel contatto è possibile parlargli: "Il linguaggio che non tocca l'altro, foss'anche di tangenza, raggiunge l'altro interpellandolo o comandandolo, o obbedendogli con tutta la correttezza di queste relazioni"⁸⁰. Nasce qui l'arcano profondo o, se si vuole, il problema dei problemi: è supremamente il contatto dell'altro che ogni umano teme e rifugge. Altro e ignoto sono per l'uomo categorie/figure isomorfe e intercambiabili. Genialmente rileva Canetti: "Nulla l'uomo teme di più che essere toccato da ciò che gli è estraneo...Tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati. Ci si chiude nelle case, in cui nessuno può entrare; solo là ci si sente relativamente al sicuro...si tratta di qualcosa di molto profondo, sempre desto e sempre insidioso: di qualcosa che non lascia più l'uomo da quando egli ha stabilito i confini della sua stessa persona"⁸¹. L'equilibrio sistemico delle società complesse tende a riprodurre e gonfiare artificialmente queste condizioni di isolamento e di separatezza, senza che ciò pregiudichi i processi decisionali e comunicativi; anzi, marchiandoli e connotandoli. La decisione complessa dei sistemi altamente differenziati e altamente integrati riscrive *ex novo* l'arcano significazionale e antropologico della paura dell'ignoto e del contatto dell'altro: sulle conseguenti micro e macro solitudini fonda e programma la propria sovranità e la propria autorità. La decisione si decentra ed entra in contatto con tutte le entità e identità che mettono capo al sistema. Attraverso tale decentramento rotatorio, essa inibisce alle varie entità/identità di venire in contatto tra di loro: si insinua tra di loro come un diaframma. In questo modo, ogni entità/identità è come aiutata a rimuovere la paura del contatto e, reciprocamente, la decisione si assicura il proprio comando, riorganizzandolo di volta in volta al centro e alla periferia. Essa si scopre qui senza progettualità finalistica; o meglio: al progetto centralistico e teleologico preferisce le micro progettualità locali che si irradiano e differenziano, partendo dal sistema centrale. Il decisore sistemico delle società complesse misconosce il valore etico, politico ed esistenziale dell'altro e delle differenze: tende a congelare l'altro nell'equilibrio omeostatico di cui è vettore essenziale. Si differenzia e disloca perifericamente non per amore delle differenze; ma per meglio governarle e ricondurle alla razionalità dei propri processi di legittimazione. Effettivamente, qui il rischio mortale è quello di rimanere narcotizzati nell'orizzonte della polarità catastrofica delineata da Lévinas: o il cimitero o l'impero. Di questa polarità la bomba atomica è il paradigma perfetto: il sublime bellico incarnato e realizzato. Il decisore sistemico delle società complesse, però, opera proprio per scongiurare questo orizzonte catastrofico: raffredda costantemente il conflitto, destrutturandolo; endemizza e isola, il più possibile, le quote di violenza; emargina e pone sotto controllo terapeutico-normalizzante le "isole" (meglio: l'arcipelago) della violenza che sfuggono al disciplinamento normativo. Se la violenza (e/o la guerra) non appare più come il mezzo principale della risoluzione del conflitto, è esattamente perché nelle società complesse si sono messe a punto queste nuove strategie di legittimazione e controllo sociale.

La soluzione del conflitto non passante per la violenza e la guerra richiede un negoziato (politico), sboccante in un accordo (politico). Il che esige la collocazione su una comune piattaforma finale, pur partendo da premesse divergenti. Il gioco negoziale, al riguardo, si apre all'interno del campo simmetrico forza/accordo: in un modo o nell'altro, il conflitto deve ricomporsi. Ne è ben consapevole Rousseau, riflettendo sul trattatello dell'abate Saint Pierre intorno alla "pace perpetua" (MEMOIRES PUR RENDRE LA PAIX PERPETUELLE EN EUROPE). Ha modo di osservare Rousseau: "... tuttavia, se un accordo non ha luogo, solo la forza può supplire, e allora non è più questione di persuadere ma di costringere, e non si devono scrivere libri ma arruolare truppe"⁸². Possiamo senz'altro considerare, da questo punto di vista, la democrazia il gioco strategico che più attenua il rischio della violenza e della guerra. Ma, con questo, rimaniamo

ancorati nel campo della razionalità strumentale; quando, invece, si tratta senz'altro di superare questa soglia. Seguiamo Rousseau in un importante passaggio: "Contentiamoci di ammirare un disegno tanto bello e consoliamoci di non vederlo mettere in atto; non è possibile infatti realizzarlo senza ricorrere a mezzi violenti e temibili per l'unità. Non vediamo costituirsi leghe federali se non per mezzo di rivoluzioni, e su questa base chi di noi oserebbe dire se questa lega europea è da desiderare o temere? Forse farebbe più male in un solo colpo di quanto non riuscirebbe a risparmiare attraverso i secoli"⁸³. Sullo stesso progetto di "pace perpetua" potrebbe mancare l'accordo; in questo caso, non resterebbe che l'uso della forza. Quale paradosso: per costringere l'altro alla "pace perpetua" gli si muove guerra! Il paradosso intacca, perfino, l'idea e la prassi della rivoluzione. Coglie acutamente questo rilevante passaggio russoviano V. Strada⁸⁴. Qui, in Rousseau, la rivoluzione si fa categoria altamente problematica: non si sa fino a che punto augurabile e da che punto in poi da scongiurare, se il futuro di pace che promette si fonda su un atto iniziale di terribile forza. Fino a che il gioco strategico oscilla in un moto pendolare tra negoziato e forza, democrazia e rivoluzione rimangono categorie altamente problematiche: le ragioni a base della loro scelta hanno da confrontarsi con le contro-ragioni che ne sconsigliano vivamente l'attivazione. Ma, in questo modo, il gioco strategico muta semplicemente il suo scenario e i suoi attori: dal pro o contro il negoziato, si passa al pro o contro la democrazia o la rivoluzione. Nondimeno, la soluzione del paradosso si presta a una scorciatoia: far coincidere spazio teorico e spazio pratico della politica. In questo caso, diventa immediatamente legittimo "arruolare truppe", per muovere la guerra in nome della democrazia o della rivoluzione. Col che diventa palese che il progetto della pace latente nella democrazia e nella rivoluzione va a incardinarsi sulla "necessità storica" della guerra per l'emancipazione dell'umanità. La guerra cessa di essere problema teorico e morale, per assurgere al rango di questione eminentemente storico-empirica, "pratica", ispirata ai principi della razionalità dello scopo in rapporto al mezzo. Detto altrimenti: il fine della democrazia e della rivoluzione fa primato sui mezzi e la guerra viene abbassata a mezzo della rivoluzione e della democrazia (e/o della politica *tout court*). Proprio entro questo contesto, Clausewitz può legittimamente fornire la chiave di volta della semantica della guerra: "la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi". Dunque: la politica come *scopo*; la guerra come *mezzo* (e mezzo della politica). Questa degradazione del pensiero politico e questo impoverimento della polemologia in tanto hanno potuto inverarsi, in quanto alle loro spalle è avvenuto un assorbimento del campo teorico della politica nel campo pratico della rivoluzione. Forse, questa caduta di tensione della teoria, della politica e della morale non è stata indagata a fondo. Certamente, Rousseau (come, del resto, Kant) non è stato vittima di questa caduta di tensione, nonostante interpretazioni unilaterali del suo pensiero politico tentino, da anni, di accreditare il contrario. La politica è sempre interpretazione possibile del legame che si dipana concettualmente e storicamente fra tradizione e cultura. Ciò equivale ad affermare che i significati, i messaggi e i piani intrinseci ed estrinseci alla sua interpretazione aprono una raggiera di possibilità ermeneutiche e storiche; ben al di là del gioco strategico bloccato tra accordo o guerra. La politica come interpretazione del legame fra tradizione e cultura è il luogo di gemmazione delle politiche. Da qui l'interrogativo e, insieme, il sospetto: quale uso fa la violenza della politica e la politica della violenza? Non rimane che discernere. Niente meglio della critica accompagna in questa operazione di discernimento.

3.3. La presenza della violenza e della guerra nel concetto di rivoluzione

La tradizione della cultura e dello spirito e la tradizione della (cultura della) violenza hanno una storia parallela. Osserva L. Bottani che entrambe sono: "di fatto inscindibili e peculiari in sostanza dell'unica storia e dell'unica tradizione umana"; ne consegue, pertanto: "che la tradizione della cultura può divenire oggetto di sospetto allo stesso modo in cui anche la tradizione della violenza può essere fatta oggetto di cura ed essere — anche se solo in seconda istanza — tenuta cara, nel senso cioè che anche in rapporto ad essa la *pietas* nei confronti delle vittime è determinante, la memoria della sofferenza è decisiva. Ma la *pietas* non basta; essa non è sufficiente a svelare le astuzie della ragione metafisica e fondante, né a demistificare e smascherare la violenza implicita nelle forme storicamente oggettive dello spirito... La tradizione della violenza va anzitutto criticamente scoperta, denunciata, condannata"⁸⁵. Una sinergia critica, compassionevole e passionale, istituisce la critica come momento primo della *pietas* e momento secondo della memoria che sa udire la sofferenza e demistificare gli inganni della violenza. Critica e *pietas* insieme costituiscono le chiavi di lettura principali del tempo: dall'alba

delle sue luci promettenti ai crimini del suo volgere tormentato. La possibilità del tempo del mondo sta tra critica e *pietas*. Ma questa è una possibilità sempre incerta: incerta è la condizione umana laddove la critica perde la *pietas*; e viceversa. Ogni volta il legame tra critica e *pietas* è un raccordo da costruire e ricostruire. Se il raccordo viene smarrito, è in pericolo estremo la situazione che avviluppa la condizione umana. Quello che qui affiora è il pericolo senza uscite e senza possibilità di salvezza; non il rischio da affrontare e vincere, per esistere. Ma la *pietas* ha un rapporto non soltanto con la critica; essa intrattiene una relazione ancora più pericolosa con la libertà. Osserva con particolare profondità Jaspers: "Posta di fronte al singolo che è profondamente perplesso e perciò non trova, in se stesso, una linea di condotta che procede dalla libertà, la pietà indietreggia, spaventata di presupporre la libertà dell'uomo, la compassione può essere disposta a prenderlo per mano e a guidarlo"⁸⁶. La compassione guida qui la libertà verso/e nella libertà, perché diventa momento interno della ricerca e dell'esistenza della verità. Ecco, dunque, che il legame diadico *critica/pietas* si fa triadico e diventa: *critica/pietas/verità*. È questa *triade* che costituisce e sorregge la libertà. Ora, grazie a Jaspers, possiamo fare un passaggio decisivo: la libertà è sempre contestualmente critica, *pietas* e verità. Ecco come e perché essa si ricongiunge sempre inesplicabilmente alla giustizia. Solo se ripartiamo da qui e consideriamo la verità e la giustizia come suoi principali criteri distintivi, la libertà si configura nel suo significato costante di confutazione e superamento della violenza e della guerra. Nella violenza e nella guerra, critica, *pietas* e verità cessano di essere momento di unificazione, individuazione, riconoscimento e comunicazione libera. Sentiamo ancora Jaspers: "Nella situazione di dover uccidere o essere ucciso, a tutti i singoli combattenti viene tolta in misura sempre maggiore la loro libertà personale, finché la meta consistente nel vincere la guerra, che costringe ad accrescere la loro violenza, non distrugge ogni libertà a vantaggio di un più efficace impiego totale di violenza. Ciò che in guerra vale provvisoriamente, diventa condizione permanente sotto minaccia di guerra"⁸⁷. Ecco perché la guerra è: "la realtà più potente, che pone sempre limiti alla libertà, e che alla fine la distrugge"⁸⁸. Ciò avviene esattamente perché: "La guerra prende origine dall'essere dell'uomo e precisamente in una profondità che non viene compresa a sufficienza né con proprietà del carattere, né con conflitti oggettivamente insolubili tra uomini e gruppi di uomini. E tuttavia la pace perpetua resta un ideale dell'umanità... l'*ethos* della vita quotidiana rappresenta la prima lotta contro la guerra. In caso contrario, chi regge il timone prima o poi trae le conseguenze, e fa scoppiare in grande quella guerra che già veniva esercitata ovunque in piccolo"⁸⁹. Sulla filigrana del ragionamento di Jaspers, possiamo concludere che nella situazione contemporanea sia proprio la tecnica (non semplicemente la bomba nucleare) a garantire il più efficace *impiego totale* della violenza: in piccolo come in grande; nelle "guerriglie" di tutti i giorni e nel caso limite dell'olocausto nucleare. Conviviamo quotidianamente ed epocalmente con la minaccia e la realtà della violenza e della guerra. L'impiego totale ed efficace della violenza, implicito nelle tecniche e tecnologie della contemporaneità, ci fa vivere costantemente in un clima di guerra spinto all'eccesso. L'efficace impiego totale della violenza si dispiega anche in assenza di guerra: questo il terribile orizzonte nuovo della contemporaneità. La violenza totale come minaccia, al suo stadio massimo, si sublima nella "guerra" con cui la tecnica silenziosamente e onnilateralmente tende a infeudare il pianeta e i mondi vitali. Quale tremendo esito: *la guerra vive anche senza la guerra*. Ciò dal piano della psicologia (individuale e collettiva) a quello della relazione intersoggettiva; da quello della politica a quello dell'esistenza; dal piano della sindrome di onnipotenza della sovranità alla psicopatologia quotidiana; da quello delle realtà mitico-simboliche all'immaginario collettivo. Forse, per questo, i proliferanti scenari di guerra e di atroce sofferenza che, dalla fine degli anni '80 ad oggi, stanno sconquassando il pianeta non ci atterriscono più: costituiscono il fluire quotidiano di una violenza epocale, ormai, condizione di "normalità" della storia e della situazione umana.

Hiroshima ha modificato le scansioni storiche e simboliche dello spazio/tempo della storia e della realtà dell'uomo: è entrata, per così dire, nei cromosomi dell'esistenza umana, nel reticolo sempre più soffocante dei deliri e dei tormenti umani. Già questo era vero per Auschwitz e per il Gulag. Per l'*ethos* e la razionalità dispotica della guerra diventa ininfluente che la catastrofe nucleare vi sia o no. Ciò che fa rilievo è il terribile effetto di condizionamento e annichimento che la distruttività iperbolica della tecnica reca nel suo seno. L'angosciosa minaccia di guerra, con i suoi effetti di riproduzione permanenti, con raccapriccio intravista da Jaspers, si dilata all'infinito e si introverte nella quotidianità ed epocalità delle pieghe del tempo e dell'esistenza. Dunque, l'interrogativo che aspetta le nostre risposte, a questo punto, è: quale guerra

la tecnica rende impossibile e quale guerra, invece, la tecnica territorializza nella politica, nella coscienza, nell'inconscio e nella società?

Su questo tornante specifico, non pare calzante l'analisi di Hannah Arendt, in disaccordo proprio con Jaspers, forse il suo maestro più venerato. Per H. Arendt, l'epoca della tecnica sviluppata fino all'apogeo impossibilita la guerra, poiché la distruttività dei mezzi di offesa metterebbe in forse l'esistenza degli uomini e del pianeta. Dall'impossibilità della guerra germina, continua la Arendt, l'accresciuta possibilità di futuro per la rivoluzione⁹⁰. Ciò che qui rimane indagato è che il "nemico mortale" della rivoluzione non è la guerra in sé; bensì il *sentimento di guerra* che ha incapsulato e foderato di angoscia e disperazione la condizione del tempo e dell'umanità. È vero, come dice H. Arendt: "vinceranno coloro che sanno gestire le rivoluzioni"⁹¹. Ma, ora, è il concetto/prassi di rivoluzione che, a fronte del sentimento di "guerra totale", vede scompaginati la sua trama categoriale e il suo flusso di esistenza politica e sociale. Il sentimento di guerra che tutti ci avvolge promana da un *silenzio armato*: il silenzio nato con Auschwitz, Hiroshima, il Gulag e coronato da Cernobyl. Il silenzio del campo di concentramento e del fungo atomico è il silenzio che toglie e taglia la parola; e non solo della politica. È un *silenzio assassino*. Non è il silenzio dell'indicibile e dell'impensabile; bensì l'impensato e il nondetto dell'orrore che nel campo di concentramento e nel fungo atomico trovano "finalmente" il loro testo, il loro senso e il loro orizzonte. È il silenzio che, per dire di sé, deve recidere e uccidere tutto il resto. E togliere e recidere il sentimento, il pensiero, la parola; prima ancora che la vita. È il silenzio che per far parlare il deserto che l'avvolge, desertifica la vita; per far troneggiare la morte, riduce tutto a morte. Niente più e meglio di questo silenzio è efficace impiego totale della violenza. Certamente, questo è un esito antipolitico, se si assume la politica come relazione, dialogo e comunicazione, come ci è stato insegnato dai grandi pensatori greci dell'antichità. Ma è anche un esito squisitamente politico, solo che individuiamo e seguiamo la "volontà di potenza" che ha marchiato la nascita del 'politico', soprattutto in epoca moderna e che la contemporaneità ha tremendamente dilatato. Come Giano, il 'politico' ha una struttura interna bifronte e dilemmatica: sorgente di libertà e causa di tirannide. È sempre al limite, situato sulla frontiera liminare di libertà e tirannide, vita e morte⁹². Partendo dal discorso di H. Arendt, possiamo configurare come politica la rivoluzione e antipolitica la guerra: "Una teoria quindi della guerra o una teoria della rivoluzione può solo avanzare una giustificazione della violenza, perché questa giustificazione è il suo limite politico; se invece arriva alla glorificazione o alla giustificazione della violenza come tale, non è più politica ma antipolitica"⁹³. Quella tra violenza e rivoluzione è, dunque, una connessione originaria e maledetta: "dalla leggendaria genesi della nostra storia sia nella tradizione biblica che in quella classica Caino assassina Abele e Romolo assassina Remo. La violenza è stato un inizio e nessun inizio ha potuto esistere senza violazione... Qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani sono capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini hanno costruito ha le sue ragioni nel delitto"⁹⁴. È noto che, per H. Arendt, rivoluzione non è semplicemente mutamento, ma anche e soprattutto "nuovo cominciamento"; e precisamente un "nuovo inizio radicale". Anzi, per ella: "È d'importanza cruciale per la comprensione della rivoluzione moderna che l'idea di libertà e l'esperienza di un nuovo cominciamento coincidano"⁹⁵. La libertà è il criterio di misura della rivoluzione, poiché la misura della libertà è la verità. La rivoluzione, attraverso la libertà, si mette alla ricerca della verità. Qui sta il nucleo di verità della stessa violenza: misurata dal criterio della libertà, a sua volta, plasmata dalla ricerca della verità. Nel nucleo di verità della violenza possiamo, quindi, rinvenire l'idea di bene e di giusto. Fatto questo rinvenimento, sottoponiamo a critica radicale la violenza, le sue culture e i suoi esiti. La critica decostruisce la violenza come fatto/valore; e questa decostruzione rende possibile il superamento della violenza da parte della politica; anche nel senso che la politica si redime e distanzia dalla violenza. La violenza, anzi, qui è quel limite che, giusto quanto intuito da H. Arendt, la politica deve infrangere. È il valicamento di questo limite — e solo il valicamento di questo limite — che installa la rivoluzione come movimento di libertà; non solo e semplicemente movimento di liberazione. Ecco come si esprime H. Arendt: "solo là dove è presente il *pathos* della novità, e la novità è connessa con l'idea di libertà, possiamo legittimamente parlare di rivoluzione.. per descrivere il fenomeno della rivoluzione, la violenza come criterio è tanto poco adeguata quanto il combattimento; solo quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per realizzare una nuova struttura statale, insomma quando la liberazione dall'oppressione mira almeno all'instaurazione della libertà possiamo parlare di rivoluzione"⁹⁶. Il concetto di rivoluzione, in H. Arendt, implica l'immediata e totale lontananza dalla situazione della guerra e soprattutto della

guerra civile, a causa della loro totale antipoliticità.

In realtà, come mostra con particolare acume e approfondimento R. Koselleck, le cose stanno diversamente. È vero che: "Con la trasposizione del progresso morale interiore allo spazio esterno della storia, non vi fu più posto per la guerra civile, ma soltanto per una "rivoluzione"⁹⁷. E, infatti, la *gloriosa rivoluzione* del 1688 avvenne senza violenza. È noto che, su queste premesse, nel 1733 Voltaire arriva alla conclusione seguente: "Ciò che in Inghilterra diventa una rivoluzione, negli altri paesi è soltanto una sedizione" (LETTERE FILOSOFICHE). Secondo Montesquieu, invece, l'assenza di una esperienza statale con una forte autorità centrale e centralizzatrice dà spazio alle guerre civili: "Tutte le nostre storie, infatti, sono piene di guerre civili senza rivoluzioni, quelle degli Stati dispotici, invece, sono piene di rivoluzioni senza guerre civili" (LO SPIRITO DELLE LEGGI). Con lo sviluppo dell'Illuminismo, osserva Koselleck: "Non si pensa più secondo la contrapposizione politica di Stato e guerra civile, ma secondo l'antitesi morale di schiavitù e rivoluzione. La tesi generale dell'Illuminismo è la seguente: le rivoluzioni sono necessarie, se non si verificano la colpa è del popolo; se invece si verificano — e questo è il rovescio della scissione morale — la colpa è del principe. Lo stato in quanto Stato dispotico è già esso stesso il principio incarnato della guerra civile; se questo Stato viene abbattuto, ciò non è opera di una guerra civile, ma di una rivoluzione"⁹⁸. Il fatto è che la costituzione dell'ordinamento statale costituisce la situazione tipica dei secoli XV e XVI. Con il secolo XVIII la situazione tipica della guerra civile, base attivante la formazione dello Stato, scompare o, perlomeno, tende a sfumare. Ora, nella transizione che va dallo sviluppo filosofico del pensiero dell'Illuminismo alla realizzazione della rivoluzione nel 1789 interviene un dato politico/destinale nuovo. Realizzandosi la rivoluzione, il concetto di rivoluzione si legittima storicamente. Ma la rivoluzione legittima, proprio nel suo processo storico di autolegittimazione, non può fare a meno di riferirsi ineliminabilmente a un "ne-mico irriducibile". Una dialettica circolare fa in modo che i rivoluzionari legittimino i "legittimisti" e, dal canto loro, i legittimisti legittimino i "rivoluzionari". La scena politica diviene collidente, dando luogo a schieramenti simmetrici e a simmetriche ideologie. Giustamente coglie Koselleck: "II concetto di una rivoluzione legittima diventa necessariamente un concetto storico-filosofico di partito, perché la sua pretesa di universalità vive del suo opposto, della reazione, della "controrivoluzione". Se all'inizio la rivoluzione è provocata anche dai suoi avversari, una volta legittimata, la rivoluzione riproduce continuamente il suo nemico, per poter restare permanentemente... Così è anche chiaro in che misura il concetto di rivoluzione, dal 1789, abbia lasciato in sé la logica della guerra civile. Secondo il moderno rivoluzionario di professione, la lotta condotta con tutti i mezzi di tipo legale o illegale appartiene al corso pianificato di una rivoluzione che può servirsi di qualsiasi strumento. Infatti, per lui la rivoluzione è legittima"⁹⁹. Le conseguenze nei territori della filosofia della storia, della prassi politica e della relazione sociale sono immani. Entro questo scenario, Koselleck si muove con l'intento di individuare il posto occupato dalla guerra civile nella filosofia della storia: "In questo modo si sposta anche la rilevanza specifica che spetta alla "guerra civile" nella filosofia della storia. Per esempio, se il leninismo dichiara che la guerra civile è l'unica legittima (e che ha lo scopo di sopprimere tutte le guerre), ciò vuol dire che lo spazio d'azione e lo scopo della guerra non sono solo costituiti dallo Stato concreto e dalla sua costituzione sociale. Si tratta di sopprimere il dominio in genere: ma ciò pone come fine della storia la possibilità di assolvere questo compito su scala mondiale, e soltanto in un futuro infinito"¹⁰⁰. Ecco che, allora, diversamente da quanto argomentato e previsto da H. Arendt, la guerra civile ritorna di attualità. Koselleck ha buon gioco nel rilevare la presenza e la diffusione crescente della guerra civile nella fase storica che principia col secondo dopoguerra: "Dalla fine della seconda guerra mondiale la terra conosce una serie di guerre civili che sembrano divampare continuamente tra i grandi blocchi di potere. Limitate ma infinitamente terribili, le guerre civili vanno dalla Grecia al Vietnam alla Corea, dall'Ungheria all'Algeria al Congo, dal Medio oriente a Cina e nuovamente al Vietnam. Ci dobbiamo chiedere se queste numerose guerre civili, combattute entro i confini di un solo Paese, ma sostenute su scala mondiale, non abbiano logorato da tempo, e sostituito, il concetto di rivoluzione legittima permanente. La rivoluzione mondiale non è forse diventata una formula vuota che può essere investita, occupata pragmaticamente e strapazzata, dai programmi più diversi dei più diversi gruppi di questo o quel Paese?"¹⁰¹. Del resto, lo scenario proliferante delle "guerre civili" degli anni Ottanta-Novanta (dall'ex Jugoslavia alla Somalia fino al Ruanda e al Burundi, tanto per ricordare solo i casi più eclatanti) non fa che confermare e drammatizzare ulteriormente queste tendenze¹⁰². Viene meno lo stesso concetto di guerra esterna come valvola di sfogo e, nel contempo, mezzo di

prevenzione della guerra interna; concetto che ha accompagnato la storia del pensiero politico dalla formazione dello Stato alla prassi della ragion di Stato fino all'imperialismo europeo otto-novecentesco. A questa curvatura del discorso e dello sviluppo storico, lo Stato non può funzionare più quale concetto antitetico della guerra civile. Il tempo/spazio della contemporaneità, dal punto di vista geopolitico, è totalmente amministrato: "Da quando la superficie geograficamente infinita del nostro globo si è contratta nella finitezza di uno spazio di azione interdipendente, tutte le guerre si sono trasformate in guerre civili. Quale ambito, in questa situazione, possa ancora occupare il processo di una rivoluzione sociale, industriale ed emancipatoria, è una questione che diventa sempre più incerta"¹⁰³. Cosicché, di fronte al rischio nucleare, sembra che: "le guerre civili in atto in tutte le parti del globo fossero l'ultimo espediente per preservarci dalla distruzione totale. Stabilire se questo infernale rovesciamento sia diventata la muta legge dell'attuale politica mondiale è un altro problema. Quale legittimazione politica può avere una guerra civile che si alimenta sia della permanenza della rivoluzione, sia del timore di una catastrofe mondiale?"¹⁰⁴.

La perdurante e crescente presenza della guerra civile nel concetto e nell'attività della rivoluzione, di cui con Koselleck abbiamo schizzato il cammino, trova il suo punto di ancoraggio nel capovolgimento della violenza in valore. Abbiamo visto come questo processo abbia origini remote e arcane: nel campo di concentramento e nella bomba atomica esso si cristallizza in maniera esemplare. Nel prolungamento/metamorfosi della rivoluzione da concetto a prassi legittima, questo capovolgimento si introverte nell'intima fibra del processo di legittimazione della rivoluzione. Solo una critica della violenza salva qui la rivoluzione e solo una critica della rivoluzione salva la libertà. Il primo e più importante bersaglio della critica è la rivoluzione come guerra civile. In questa declinazione, difatti, l'efficace impiego totale della violenza si coniuga come un universale permanente, quale asse regolante lo scorrere infinito dell'epocalità e quotidianità del tempo. In questa costellazione di senso la rivoluzione deve durare infinitamente, riproducendo all'infinito la situazione della guerra civile, sino a che il suo elemento utopico-progettuale non si mondializza, trionfando sull'intero pianeta. Qui, dunque, si impianta una critica della "rivoluzione assoluta" e della "rivoluzione permanente", i quali modelli, sia detto per inciso, sono prodotti in piena rivoluzione francese (come dimostra R. Koselleck); da qui trae origine la stessa concezione leniniana della guerra civile e quella maoista della "guerra giusta". Nella critica della guerra civile ritorna il motivo antico dell'utopia *della polis* (Hannah Arendt) e coesistono, su un piano differenziato, critica della violenza e critica della rivoluzione. Nella condizione contemporanea, la critica della rivoluzione come guerra civile si ricongiunge inestricabilmente con la critica dell'arma atomica. Nello spazio/tempo finitizzato dell'ordine mondiale contemporaneo non esistono più "terze persone" da assoggettare: il "terzo assente" non è escluso dal principio di non-contraddizione aristotelico; bensì dall'occupazione capillare del pianeta da parte delle logiche e degli agenti dell'ordine imperiale mondiale. Quando non esistono più terre nuove, continenti nuovi e popolazioni nuove da sottomettere e soggiogare, il titanismo della "volontà di potenza" si converte in pulsione tirannica che trova lo sbocco più probabile e necessitato nella distruzione potenziale ed effettuale della specie e degli ambiti vitali. Ogni guerra, in tale contesto, è effettivamente guerra civile, non potendo più trovare nessuno sbocco esterno nella guerra generalizzata tra Stati. Ma è guerra civile anche per la decisiva circostanza che l'impiego efficace totale della tecnica rende la guerra civile stessa devastazione contemporanea dell'ambiente, della specie e dell'habitat socio-umano. Non è necessario arrivare fino alla soglia estrema della catastrofe nucleare per evocare realisticamente l'autodistruzione dell'umanità e la distruzione del globo. La miriade di piccole e feroci guerre civili locali, la guerra totale non dichiarata ma quotidianamente portata alle estreme conseguenze contro l'ambiente e le specie viventi non sono meramente pallide anticipazioni dell'autodistruzione finale; lavorano con metodo all'autodistruzione del presente come distruzione del tempo e della sua storicità, attraverso stadi successivi terribili. Guerra civile e rivoluzione, potere e dominio qui si vestono per intero di violenza: sono regolati dalla violenza. La fattualità immutante della violenza ridotta a valore le trasforma in fattualità mute e immutanti. Acutamente osserva R. Schnur: "ammessa l'uccisione come fattualità immutabile, è assolutamente la stessa cosa uccidere un solo uomo o ucciderne centomila"¹⁰⁵. Questo profilo terribile della situazione politico-destinale dell'insieme rivoluzione/guerra civile si mostra in tutto il suo splendore luciferino e la sua potenza raggelante e illimitata proprio alla stazione terminale in cui siamo condotti dal rischio nucleare e dal corrispettivo uso della guerra civile quale diversivo distillato, attenuato e circoscritto dalla guerra totale come silenzio dell'atomica. Di questo splendore luciferino e di

questo distillato v'è, però, un luogo di germinazione segnatamente moderno, oltre/accanto quello arcano dei primordi. Luogo che Schnur ha densamente disegnato come processo di *sospensione*¹⁰⁶.

La decisione del 'politico' moderno si costituisce come attributo e veicolo specifico della sovranità della politica e dello Stato sull'esistenza storica del popolo. Essa tende a strappare l'uomo dal *continuum* della escatologia intramondana e dall'eccesso di finitezza dell'homo *faber*. La decisione del 'politico' moderno partorisce l'uomo *decisionale* e l'uomo *discrezionale*: la sistematica politica configura la sovranità assoluta e trascendente della decisione. Lo Stato (e/o il sovrano) è il decisore sistemico legittimo che sospende la guerra civile: la sua decisione è questa sospensione. Lo Stato che sospende la guerra civile è lo Stato che decide il 'politico' come sovranità destinale, oltre la finitezza del caos, del disordine e dell'immanentismo rinascimentale. L'uomo che sospende il policentrismo medioevale e la finitezza politica rinascimentale è l'uomo che decide lo Stato e che, nel deciderlo, si consegna allo Stato. Sta qui il carattere veramente eccezionale della nascita e della fabbricazione dello Stato moderno e dell'uomo decisionale/discrezionale: fabbricazione e decisione sospendono qui il normale, la normalità. Stato in opposizione a guerra civile, decisione in opposizione a norma immanente, uomo decisionale/discrezionale in opposizione a *homo faber* tentano di costruire un *continuum* artificiale, in cui la rilevanza maggiore è da attribuirsi alla centralità assoluta dello Stato, dell'eccezione e del caso eccezionale. Questa sorta di sortilegio del 'politico' moderno spiega il grande fascino da esso sempre esercitato verso un pensatore conservatore geniale come C. Schmitt. La decisione è già qui, nel suo atto fondativo, il palesarsi del lato oscuro del potere: *potere come dominio*. Ma il processo di sospensione si abbina a un processo di mistificazione massiccio: del potere si mette unilateralmente in evidenza solo la faccia redentrice ed emancipatrice (dal caos sedizioso della guerra civile, in questo caso). Qui la decisione nell'atto supremo del decidere nasconde se stessa al resto e il resto a se stessa. Si irrigidisce e investiga soltanto il proprio dritto e giammai il suo rovescio. Il moltiplicarsi della sua potenza e l'estendersi delle sue geometrie di potere occultano perennemente i lati oscuri e terribili delle forme del potere statale. Decisione e norma sono qui particolarmente scisse tra di loro: "sospese". Ma nella condizione di eccezionalità della sovranità si ricongiungono intensamente: quale decisione eccezionale potrebbe mai sopravvivere senza una corrispettiva e sottostante norma eccezionale? Al confine estremo dell'eccezionalità, norma e decisione cooperano alacramente e produttivamente. Nella condizione dell'eccezionalità la trasgressione del conforme (tipica della decisione) e la coazione del conforme (tipica della norma) si riabbracciano a un alto livello di combinazione e intensità. È questa combinazione, veramente "eccezionale", che si presta a motivare e giustificare l'assassinio politico e lo sterminio di migliaia di persone, a seconda dei casi e il capriccio della storia o del "principe". Un fluido sotterraneo, sin dall'inizio, tiene avvinte e comunicanti norma e decisione. Ed è questo fluido che intenziona lo scadimento dell'evento e dell'azione della decisione a "fattualità immutabile". Tale scadimento, a sua volta, sospende il 'politico', mette in mora la dinamica emancipatoria della condotta statale, dando luogo a tutte le declinazioni possibili del realismo e del cinismo politico. Ma v'è un ulteriore e più grande attentato alla gravidanza e alla onnilateralità del 'politico': quello che proviene dall'ordigno razionale e artificiale entro cui viene congegnato e compresso lo Stato. Lo Stato razionale, accentratore e centro della politica, che dirime il caos della guerra civile e dà il via alla civilizzazione moderna è anche lo Stato dispotico, meccanico, furente e implacabile avversario della libera espressione creativa delle passioni. Questa inclinazione la ritroviamo, su uno sfondo ancora più terribile, in epoca contemporanea. Solo che se prima lo Stato era la contrapposizione regolativa della guerra civile, ora l'ha interiorizzata, la subisce e la impiega, onde differire e, allo stesso tempo, distillare in dosi lo spazio di azione del tempo nucleare. Ecco quale enorme paradosso è divenuto lo Stato contemporaneo: contro e dentro lo spazio/tempo nucleare. Ne consegue che la critica della guerra civile deve arricchirsi di una nuova direttrice di marcia: la *critica dello Stato* nelle sue forme contemporanee. La critica si tripartisce in un sistema di coordinate strategiche:

- a) critica della violenza;
- b) critica della rivoluzione;
- c) critica dello Stato.

Di nuovo, recuperiamo un lato della definizione del concetto di rivoluzione formulato da H. Arendt: costituzione di una forma di governo del tutto diversa; realizzazione di una nuova struttura statale; liberazione dall'oppressione in vista del raggiungimento della libertà. Se il li-

mite politico della rivoluzione è la violenza e il limite politico dello Stato è il "monopolio della violenza", la critica della violenza si irradia come critica del monopolio della rivoluzione e del monopolio dello Stato. Si innerva qui l'esigenza imperiosa e assolutamente indifferibile di un'idea non monopolista della rivoluzione e di un'idea non monopolista dello Stato: *Stato e rivoluzione, dopo aver perduto il monopolio della politica, debbono perdere anche il monopolio della violenza*. Insorge, a questo stadio, l'imperativo categorico di apprestare *l'elogio del conflitto* e *l'elogio della rivoluzione come conflitto*. L'elogio del conflitto è la forma cogente della critica della violenza. Il conflitto, diversamente dalla violenza, non rescinde mai e non sospende il nesso identità/differenza.

Non si tratta, evidentemente, di lavorare a una "riabilitazione del conflitto"; allo stesso modo con cui in quest'ultimo trentennio si è lavorato alla "riabilitazione della filosofica della *praxis*". Va completamente cominciata a scrivere una teoria del conflitto nella contemporaneità; e, per quello che ci riguarda più da vicino, una teoria del conflitto nelle società complesse¹⁰⁷. La figura teorica che, in proposito, costituisce un referente non eludibile è, certamente, G. Simmel con la sua monumentale opera del 1908, da poco tradotta in italiano¹⁰⁸. Osserva, al riguardo, B. Accarino: "L'opera è nota soprattutto per contenere il primo nucleo compatto, propositivo e non semplicemente descrittivo, di una teoria del conflitto. Il capitolo che ne tratta esordisce suggerendo al lettore una sfida o un paradosso: intendere la lotta come 'una forma di associazione'. Dissociante, infatti, è propriamente la causa della lotta: dall'odio all'invidia. Non il conflitto in sé, ma la sua funzionalità alla ricostituzione di un interesse all'unità è il tema di Simmel"¹⁰⁹. Eppure, come subito dopo chiarisce Accarino, Simmel non è semplicemente riducibile a "sociologo del conflitto". La sua investigazione tocca le radici sociali e metafisiche della conflittualità nelle società di massa. Se nella condizione contemporanea particolarmente virulenta è l'azione coercitiva "di massa" delle astrazioni, sino a reificarsi e quotidianizzarsi come banalità sublime della video-digitalità, particolarmente felice e preveggenze è l'ispezione che Simmel fornisce dell'indigenza e della povertà, "in quanto condizioni sociali astratte. Il problema non è più dato, a questo punto, dal malessere sociale nella sua materialità, ma dalla particolarità e dell'anomalia di un disagio sociale abnorme"¹¹⁰. Appare fin troppo chiaro che, muovendo da questa trincea concettuale, arriviamo ben presto a mettere apertamente in discussione le radici genetiche e lo sviluppo stesso dello Stato sociale. A lato della dignità dell'uomo, si può articolare una critica del Welfare come forma di carità moderna; come diritto del povero, anziché della povertà. Ciò, evidentemente, non conduce all'allineamento sulle tesi dello smantellamento neoliberista dello Stato sociale; piuttosto, intende riscriverne le tavole fondative. Se continuiamo a scavare con consequenzialità dentro questo solco, non ci rimane che superare il residuo del condizionamento giusnaturalistico, poiché la politica si profila all'orizzonte come certezza che postula e garantisce il diritto. Il diritto certo è sempre quello colloquante intimamente con le politiche certe. L'inalienabilità del diritto naturale non è qui sufficiente; anzi, di per sé è fragile. Politiche certe debbono sviluppare e arricchire il diritto naturale nelle condizioni delle società complesse. La sanzione istituzionale del "diritto eguale" è revocata in dubbio dalla sanzione di quei fenomeni sociali che, soprattutto nella complessità, sospendono selvaggiamente i diritti di eguaglianza. In questo "sociale" caotico e complicato, nonché profondamente discriminatorio, debbono irrompere le politiche del conflitto e le certezze redistributrici del conflitto. Ecco che qui il conflitto investe due categorie portanti e primordiali dell'esserci della condizione umana: la *dignità* e la *libertà*. Rileva Accarino: "Intesa come *summa* dei diritti individuali, e come dimensione etica ultima e irriducibile, la dignità umana è una casamatta che rischia di diventare indifendibile perché si è svuotata, o perché si è attestata al livello non conflittuale e non problematico della convergenza di interessi tra individui e istituzioni"¹¹¹. Ma questo non è (già più) il discorso di Simmel¹¹².

A questo crocevia, una delle biforcazioni possibili è quella dell'azione non-violenta concepita come "decontaminazione mimetica" del conflitto¹¹³. Rifacendosi espressamente all'esperienza di Gandhi, J. Sémélin afferma: "La *decontaminazione mimetica* del conflitto è la prassi dell'azione nonviolenta. Essa mira ad evitare lo scontro tra persone riconducendo costantemente l'attenzione all'oggetto da possedere o dividere"¹¹⁴. È questo il "terzo spazio": quello "dell'azione nonviolenta del conflitto"¹¹⁵. Anche A. Capitini ha categorizzato l'azione non-violenta in termini di "terza via", tra riformismo e rivoluzione armata: il primo viene ritenuto una combinazione eclettica e inefficace tra il capitalismo nella produzione e il socialismo nella distribuzione; la seconda, un modello "cesariano" di azione politica¹¹⁶. In tutte e due le soluzioni, l'azione non-violenta avvicina il conflitto al suo oggetto e, perciò, rende possibile la soluzione dei pro-

blemi vitali dell'umanità e della società. Sicché, conclude Sémélin: "la violenza ha un'azione *centrifuga*, mentre la nonviolenza, sforzandosi di spezzare il mimetismo, ha un'azione *centripeta*"¹¹⁷. Dunque: "la violenza destruttura l'uomo, la nonviolenza lo 'struttura', lo unifica"¹¹⁸.

Vediamo come questa doppia azione agisce rispetto al rischio nucleare. L'azione centrifuga della violenza dal suo proprio oggetto avvicina alla guerra: portata alle estreme conseguenze è la guerra. L'azione non-violenta, poiché centripeta, riconduce il conflitto al proprio oggetto e rende possibile una strategia razional-comunicativa, imperniata sul flusso ricombinato di lotta e solidarietà: lotta al "personaggio", ai suoi "ruoli" e alle sue "funzioni" impregnati di violenza; solidarietà alla "persona", vista come essere umano fino alle estreme conseguenze. Ora, la guerra atomica interdice questa dialettica: innanzitutto, impedisce di salvare l'amico, esposto anche lui al rischio nucleare; in seconda istanza, rende impossibile vedere il nemico e nel suo volto il volto dell'amico quale altro essere umano. Il fenomeno è estremamente chiaro a F. Fornari: "Così, da che la guerra non permette più l'illusione di salvare l'amico distruggendo il nemico, non permette più cioè di fantasticare la sopravvivenza dell'oggetto d'amore, ma solo la distruzione di ogni vita, offre finalmente agli uomini la possibilità di vedere la guerra stessa semplicemente come l'azzeramento reciproco alla propria morte"¹¹⁹. L'azione centrifuga destrutturante della violenza si palesa, quindi, come morte indiscriminata: la morte appare come la destrutturazione compiuta dell'io, del tu e del noi. L'azione centripeta del conflitto è qui strutturazione dell'io, del tu e del noi: esattamente come avviene nell'opzione dell'amore e dell'amicizia. Io, tu e noi appaiono come codeterminazioni essenziali della relazione intersoggettiva. La decontaminazione mimetica è qui resa possibile proprio dal rischio nucleare. Ma più ancora che fondare gli elementi determinanti della strategia non-violenta, essa decostruisce la violenza e la guerra sul terreno della strutturazione progressivamente più libera dell'oggetto d'amore e dell'oggetto amicale. La decontaminazione della violenza a mezzo del conflitto riconduce nelle braccia dell'amore e dell'amicizia, rafforzandole. Fornari approssima sinteticamente questo passaggio di capovolgimento che dà luogo a una metamorfosi: "Poiché distruggere il nemico significa oggi distruggere l'oggetto d'amore, la conservazione dell'oggetto d'amore implica l'imprevedibile necessità di conservare il nemico: necessità questa che è molto vicina all'amore per il nemico ... certi enunciati mistici, che un tempo potevano essere intesi come stravaganze velleitarie (come ad esempio la massima evangelica "ama il tuo nemico", che Freud stesso ebbe a prendere in esame, rifiutandola) rischiano ora di diventare precisi compiti concreti, che acquistano un significato di cogente storicizzabilità, dietro la spinta della crisi della necessità della violenza"¹²⁰. Ma il nemico ha il volto dell'amico solo se, dietro la sua maschera, individuiamo la persona; se, cioè, dietro il personaggio vediamo un essere umano. Resta interamente nemico, se la relazione che intratteniamo con lui va da personaggio a personaggio: vale a dire, da nemico a nemico: ossia, se non gettiamo la maschera di personaggio che indossiamo. Riconoscere nell'altro l'amico è un'azione disarmata supremamente conflittuale, poiché parte dal conflitto che apriamo e localizziamo dall'interno di noi. Noi togliamo a noi stessi e all'altro lo spazio poetico e politico per la rappresentazione dell'esistenza e del conflitto interumano secondo le maschere del personaggio. Rifiutandoci di calarci nei panni del nemico, portiamo a sviluppo coerente il nostro unilaterale riconoscimento dell'oggettiva e storica esistenza della necessità della violenza. La nostra dimostrazione discorsiva e il nostro discorso dimostrativo risultano qui essere il coronamento esistenziale e politico della nostra radicale critica della violenza, del suo carattere antiquario, dannoso e crudele. In pari tempo, così procedendo, ci svestiamo degli abiti che, di volta in volta, indossiamo come nemico e che l'altro stesso indossa come nemico. Qui la critica della violenza si sviluppa in critica dell'autodistruzione dell'io e della distruzione dell'altro. È il conflitto, dentro e fuori di noi, che combatte questa battaglia, ricostruendo l'oggetto d'amore che il fungo nucleare vuole devastare. La violenza come "fattualità immutabile" devia verso l'oggetto dell'odio e della vendetta. Il conflitto riallinea l'oggetto della contesa all'oggetto d'amore, recuperando e affrancando le deviazioni e le distorsioni della violenza e della guerra. Le maschere della disperazione e della sofferenza crollano. Resta l'esperienza del dolore e dell'orrore della distruzione. Resta il cammino del dolore verso la libertà e la felicità. Resta la *pietas* per le vittime e i sofferenti. Resta la memoria dell'ingiustizia e delle crudeltà a essa collegate. Resta la *pietas* per il carnefice: lui stesso inconsapevole vittima della sua crudeltà. Non c'è genio nel carnefice. H. Arendt, a proposito di Eichmann, parlava felicemente di *banalità del male*¹²¹. Criminale e carnefice, in quanto tali, sono mediocri e grigi funzionari del male. Nel male c'è un genio terribile; non nei suoi mediocri o esaltati funzionari. Il genio sta nel dispositivo emozionale e antropologico del male: quel dispo-

sitivo che partorisce e riproduce le maschere dei personaggi malefici. I personaggi del male sono, al tempo stesso, i custodi e le vittime di questo dispositivo. Mefistofele è il "nemico"; non Faust. In Mefistofele, persona e personaggio si cumulano e incastrano coerentemente; in Faust, si stratificano contraddittoriamente. Non si tratta di liberare Mefistofele e Faust insieme; bensì Faust *da* Mefistofele. È questo un compito umano alla portata dell'umanità. Liberare l'umanità dalle maschere dei personaggi del male vuole dire aprire una nuova era della conflittualità interumana, dell'amore, dell'amicizia e del conflitto sociale.

Liberarsi dalla necessità storica della violenza significa pure liberarsi da ogni stato di necessità che, ben presto, finisce col diventare stato d'eccezione, giustificante ogni abuso, sopruso e deviazione. Anders, di fronte al rischio nucleare dopo Hiroshima, ha parlato di nuovo "stato di necessità" e legittima difesa, in un'intervista concessa nell'autunno del 1986 al mensile "Natur"¹²². Secondo Anders, dopo Cernobyl: "Siamo davvero in una situazione che giuridicamente non può essere considerata altro che uno "stato di necessità"... In tutti i codici, persino nel diritto canonico, la violenza in stato di necessità è non solo consentita, bensì raccomandata ... Mi sembra necessario intimidire chi ha il potere e ci minaccia. Non ci resta altro che ritorcere la minaccia, e neutralizzare quei politici che mettono in conto la catastrofe e la preparano direttamente"¹²³. In un successivo articolo sul "Wiener Forum", Anders è ancora più esplicito: "dobbiamo ricominciare a ricorrere alla legittima difesa fisica"; e conclude: "Non perdonerò mai chi mi costringe a rompere il tabù dell'omicidio". Questo approdo angoscioso rende ancora più disperante la sua premessa: "la legittima difesa fisica può rilevarsi priva di senso, ovvero insensatamente inadeguata. Perché troppo grande è la differenza tra l'enormità e la perfezione tecnica degli impianti di sterminio e il primitivismo delle nostre armi: seghe a mano, tronchesi, chiavi inglesi. Chissà se il mostruoso sviluppo della tecnica (che può certo essere considerata una "rivoluzione", forse perfino la più importante fino ad oggi) non abbia fatto scomparire la possibilità delle rivoluzioni politiche — il che di nuovo costituirebbe una rivoluzione, sebbene negativa, come l'estinzione delle specie animali"¹²⁴. Lo "stato di necessità" qui abolisce la libertà di scelta tra azione violenta e azione conflittuale: costringe apoliticamente alla difesa attiva, alla neutralizzazione attiva e violenta dei "padroni della violenza". Questo nucleo riposto svela tutto il carattere della disperazione impotente che pervade tale opzione. Lo stesso Anders conclude lucidamente: "siamo come i congolesi che nel secolo scorso si difendevano con le frecce di bambù dalle armi da fuoco delle potenze coloniali"¹²⁵. Il motivo di travaglio più grande, al cospetto delle conclusioni di Anders, è rilevare come un pacifista convinto e un convinto non-violento, per disperazione, passi alla teorizzazione della necessità della difesa attiva violenta. Questo lo "scandalo"; non già quello presuntivamente individuato da sin troppo semplificatrici e interessate critiche che questo discorso di Anders si è tirato addosso. La legittima difesa violenta, postulata da Anders, pone riparo all'infrazione che la violenza dell'atomica e delle corrispondenti tecniche hanno introdotto nell'ecosistema e nell'equilibrio del destini di tutte le specie e, in particolare, della specie umana. Antecedente remoto della legittima difesa violenta è il diritto di resistenza medioevale. Anche lì si trattava di ripristinare, conservandolo, l'equilibrio politico e il bilanciamento dei poteri violati dal principe; in forza della cui violazione egli destituiva se stesso della sua autorità e della sua legittimità, al cospetto del popolo e/o degli altri poteri. Analogamente, la violazione dell'inviolabilità della vita della natura e della specie destituisce di autorità e legittimità chi detiene il potere nucleare. È questa violazione che, secondo Anders, integra un nuovo "stato di necessità", da cui promanerebbe lo stato eccezionale della legittima difesa violenta. Qui la legittimità e l'autorità della difesa violenta reintroducono e conservano la norma violata: l'equilibrio dell'ecosistema e la salvezza di tutte le specie viventi. Il diritto della legittima difesa violenta si palesa come costellazione di senso di un pensiero politico e giuridico conservatore (nel senso puro del termine): conservare e ripristinare gli equilibri infranti e l'ecosistema violato. Per Anders, la distruzione originata dalle tecniche nucleari e dalla corrispettive strategie: "porta disordine in un mondo ordinato. E ciò è opera proprio di coloro che prendono in considerazione, per dirla in termini blandi, la distruzione, ovvero il rendere caotico il mondo. E a questa genia appartengono ministri e presidenti. Noi, al contrario, siamo quelli che vogliamo conservare lo stato del mondo, siamo quindi i veri conservatori"¹²⁶. Ma quando i concetti stessi di confine e sovranità saltano già con Hiroshima, poiché Hiroshima è dovunque e in ognuno di noi (Anders stesso è stato il primo a sottolinearlo nel 1958), che senso ha impiantare la speranza e l'azione della disperazione della resistenza attiva come strategia simmetrica all'apocalisse nucleare? La disperazione della resistenza attiva ci condanna come e più ancora dei congolesi a soccombere. E oggi, dopo Cernobyl, ci condanna ad una scon-

fitta ancora più bruciante. Ora che, dopo Cernobyl, la distruzione e l'autodistruzione sono ancora più onnipresenti e circolanti tra di noi: ormai, parti integranti e capillari della nostra quotidianità, della nostra rete relazionale e delle nostre paure inconscie. Ora che tutto questo è diventata la pesante zavorra della nostra anima. Una strategia ben più complessa della resistenza attiva e violenta ci chiede di essere pensata: solo sfondando questo limite possiamo salvarci. È il *diritto al conflitto* che, a questo limite, ci può salvare. Non una strategia di conservazione, dunque; bensì di sviluppo e metamorfosi di tutto il già creato e di invenzione dell'impensato e del non ancora creato. Non il diritto alla resistenza violenta; ma al conflitto come critica onnilaterale e dispiegata della necessità della violenza; come confutazione permanente (ed emancipante) dallo "stato di necessità", comunque sia declinato e coniugato. Un diritto non semplicemente della conservazione; ma il diritto della creazione che conserva il potenziale del vivente (in tutte le sue forme) nell'eccesso poetico e creativo. Un senso dell'eccedenza critica come presa di commiato definitiva dalle pastoie della violenza. Muovendosi verso questa possibilità dell'esistenza e della relazione politica, potrà prendere corso quel rilevamento che "fissa" che l'atteggiamento violento è, nella condizione umana e nella sua curva storica, nient'altro che una forma pre-conflittuale; espressione scarna e rozza dei dilemmi e degli enigmi legati allo stupore e all'orrore del vivere. L'atteggiamento conflittuale sfonda questa barriera corallina, se mai avrà la forza di afferrare e costruire la propria maturità. In questa progressione possibile, ma non certa, la violenza diviene il dato primordiale da cui distanziarsi; così come la maturità è il distacco liberante dalla pubertà e dalla giovinezza, ma non dai loro sogni. Niente garantisce l'uomo e la donna che, invecchiando, diventino più maturi; così come niente garantisce che il fluire del tempo installi il *diritto del conflitto* di contro alla *necessità della violenza*. La maturità non è semplicemente un approdo lineare e cumulativo del tempo; né la crescita dell'interiorità su se stessa. È una condizione, un respiro, una cesura rispetto al tramandato, alla tradizione e al tempo biologico, storico ed esistenziale; conquistati a duro prezzo, conducendo grandi battaglie dentro di sé e fuori, contro le maschere della vendetta, i personaggi/simbolo del male e lo sfrenato desiderio di potere. Più che rimanere irretiti nelle maglie del diritto di resistenza attiva, si tratta di lavorare all'apertura di una nuova era dell'esperienza umana del tempo e della storia. È qui, allora, che riposa la rottura vera del tabù dell'uccidere: non nell'uccisione che nasce dalla resistenza armata; bensì nel superamento della resistenza e della necessità della violenza e, dunque, della necessità di uccidere.

CAP. II LIBERTÀ E RIVOLUZIONE

1. Povertà del tempo e poetica della storia: intorno a Vico, Marx e Heidegger

Nel "tempo della povertà", gli "Dei son fuggiti", canta Hölderlin. Si potrebbe inferire: *dal* tempo della povertà gli Dei sono fuggiti via. Si può pure concludere, con un enunciato che rovescia la titolarità dell'azione: l'oblio degli Dei rende il tempo povero, poiché la povertà li ha cacciati dal tempo. "Dio è morto": sono stati gli uomini ad ucciderlo, testimonia Nietzsche. Ma il Dio ucciso è il Dio valore, il Dio antitesi del mondo e, perciò, principio regolatore e ordinatore del mondo. Il movente dell'uccisione sta nell'immanente volontà degli uomini di sostituirsi direttamente a Dio come nuovo principio d'ordine e regola del mondo. La storia di questa uccisione fa la sua comparsa con l'apparire dell'*homo faber* ed esplose nei successivi passaggi all'*homo decisionale* e discrezionale e all'*homo creator*.

È l'uomo di Vico che ritrova il divino anche in sé: la "fuga degli Dei" e la "morte di Dio", se può essere lecito riferire queste metafore alla filosofia di Vico, hanno nell'interiorità dell'uomo uno dei suoi luoghi di nascondimento e, ad un tempo, una delle sue mete. L'uomo porta in sé l'insanabile frattura del divino, la quale scuote in permanenza proprio la presenzialità dell'uomo nel tempo. Né la compattezza del cogito, né quella del nichilismo possono venire a capo dello scarto; così come non era riuscito a dirimerlo il logos. Senza nulla togliere, con ciò, alla dirompenza delle cesure che si sono date nel passaggio dal logos al cogito e dal logos al nichilismo. Cogito e nichilismo convergono almeno in un punto: rappresentano la rimozione della frattura e della perdita, da parte del soggetto, del divino dimorante nel cuore dell'umanità. Sono eclisse del carattere pluridimensionale dell'esistenza dell'essere dell'umanità, la quale è trama intessuta tra divino e storia.

Gli Dei sono scappati, per essere ritrovati; e gli esseri umani vengono precipitati sulla dura, ma fertile terra, per ritrovarli. Li ritrovano gli esseri umani che principiano a riscoprirli dentro se stessi. Il ritrovamento apre al rischiaramento della liberazione. Gli Dei non ritrovati mantengono sotto il loro giogo gli uomini e le donne; ma anche gli uomini e le donne che non sanno scoprire il divino che è in loro tengono serrati nei ceppi gli Dei. V'è un essere del non essere, aveva scoperto Platone; v'è pure un non essere dell'essere. In entrambi i casi, l'ente è un che di irriducibilmente diverso dal non essere e dall'essere, per cui l'ontica non può assurgere a fondamento dell'essere, avviandolo verso l'oblio. Il doppio postulato prima categorizzato salva dalla critica di Heidegger, la quale nella "deviazione platonica" rinviene il principio dell'alienazione dell'essere che, per lui, percorre la filosofia occidentale dalla metafisica di Platone al cogito cartesiano; dal dominio della scienza e della tecnica alla "volontà di potenza" di Nietzsche. Il doppio postulato, ancora, ci sospinge nel cuore della riflessione di Vico, grazie a cui meglio lumeggiamo, sul punto, l'unilateralità della critica di Heidegger.

È reperibile in Heidegger un difetto di colleganza tra ermeneutica e filosofia teoretica. Se il limite della storiografia che precede Vico si palesa come deficit di filosofia politica, limite della posizione di Heidegger pare quello della ridondanza dell'ermeneutica genealogica. L'ermeneutica di Heidegger strappa il concetto formale e la sua semantica alle fratture della storia e lo logicizza metastoricamente, riconsegnandolo all'abisso delle origini. L'origine diviene abissalità semantica metastorica. Le progressioni semantiche e le variazioni di senso storicamente intervenute vengono, per definizione, configurate come impoverimento e tradimento della semantica e del senso originari. Esclusa è quella ipotesi che non vede necessariamente il senso pervertirsi e impoverirsi a fronte del dispiegamento della storia e dell'analitica delle categorie. Non sempre il senso originario è più ricco e pregnante di quello che si contestualizza ad un certo approdo storico.

In piena coerenza coi presupposti del suo discorso, Heidegger conclude che, una volta pervenuti alla soglia del tradimento estremo e dell'estrema povertà semantica, gli ultimogeniti saranno i primogeniti di una nuova aurora semantica, più fedelmente innestata sull'abisso del senso delle origini. Reperiamo, qui, in Heidegger, un insospettabile collegamento col discorso marxiano sulla disalienazione della storia e della condizione umana ad opera dell'ultimogenitura prodotta, sulla base capitalistica, dallo sviluppo enorme delle forze produttive sociali e della scienza: l'individuo sociale proletario ricomposto. Secondo Marx, il salto alla disalienazione umana è il vero cominciamento della storia; più precisamente: il passaggio dalla preistoria alla storia, dal "regno della necessità" al "regno della libertà". In Heidegger, l'ultimogenitura è re-

gressione e, insieme, rinascita alla primogenitura: dalla povertà estrema zampilla l'estremo della libertà e dell'affrancamento. Una nuova alba nasce, così, dal definitivo tramonto dell'epoca del tramonto e dell'impoverimento. Non prima; non dopo. Abissale non è solo l'origine, ma anche il disvelarsi della verità estrema che succede all'estremo nascondimento della verità. La regressione infinita alle origini è, qui, il cammino che conduce all'apertura radicale verso l'infinità rinascente del senso. Tuttavia, proprio qui vanno rilevate alcune incongruenze.

Paradossalmente, proprio a questo estremo esito, l'ermeneutica di Heidegger si chiude su se stessa e chiude alla filosofia teoretica. Singolarmente, la chiusura teoretica è reperibile nel filosofo teoretico per eccellenza del Novecento. Limite specifico dell'orizzonte di Heidegger è, in capovolgimento speculare della posizione dei filologi censurata da Vico, la prevalenza assegnata all'ignoto sul noto. Il limite sta precipuamente nell'omessa considerazione del radicale carattere poietico della storia. L'ermeneutica genealogica di Heidegger omette di fare i conti fino in fondo con la poiesi della storia e della condizione umana. In Heidegger, il posto pur rilevante accordato alla poiesi è irrigidito dalla genealogia e si sbilancia unilateralmente verso la prassi. Sul terreno della più completa autonomia della poiesi, invece, il pensiero teoretico greco aveva toccato il suo vertice. Ed è sempre sul terreno storico-poietico che sono leggibili e densamente interpretabili le fratture apportate in confronto all'abisso delle origini da civiltà quali l'ellenismo, l'esperienza romana e quella cristiana. Il passaggio dal paganesimo alla cristianità, con le sue immense stratificazioni e discontinuità di senso, è stato, a dir poco, gravido di sconvolgimenti radicali, non sempre negativi. A tacere, poi, del salto dalla cristianità alla modernità.

2. Teoria, poiesi e prassi: nei dintorni di Vico, Marx, Heidegger e Hannah Arendt

Poiesi è produzione-creazione tra noto e ignoto, senso e non senso. È situazione storica e semantica; produttiva e creativa; rappresentativa e immaginativa. Essa è in continua tensione e fluttuazione; non mai polarità ossificata. Marx stesso è ben consapevole del problema, innestando qui il richiamo alla prassi come semantica della trasformazione del senso e dei saperi dati. La poiesi attinge a tutte le dimensioni della storia e a tutte le dimensioni dell'agire, del fare, del produrre, del comunicare, del rappresentare e del dialogare concernenti la condizione umana. Tutto questo dalle sfere dell'espressione a quelle dell'interiorità.

Per meglio delimitare il campo di interazione e le sfere di autonomia tra teoria e prassi, il rinvio alla poiesi è irrinunciabile. Diversamente da quanto si può ritenere a tutta prima, il privilegiamento della teoria non porta ad uno scadimento della prassi; bensì della poiesi. Allo stesso modo con cui l'euforizzazione della prassi non conduce alla sottovalutazione della teoria; ma della poiesi. L'implicanza diretta è: teoria/poiesi, prassi/poiesi; non già: teoria/prassi. La relazione teoria/prassi è mediata dalla poiesi.

La critica antimetafisica di Heidegger difetta di teoricità, giusto perché contesta il primato della teoria, facendo direttamente appello alla prassi, senza passare per la poiesi, intesa come ambito compiutamente autonomo. Nello stesso equivoco rimane impigliata Hannah Arendt nel suo tentativo di "riabilitazione della praxis", dei quali presupposti gnoseologici ed epistemologici è, in gran parte, debitrice di Heidegger; in particolare, l'Heidegger dei "corsi di Marburgo". La non congruenza della posizione della Arendt si regge sulla definizione della prassi come "agire" e della poiesi come "produzione strumentale". Il torto di siffatta concettualizzazione pare quello di prestarsi alla riduzione della poiesi al livello di *techne*, quando è proprio la poiesi a manifestarsi particolarmente come creazione di senso. Tra produzione e poiesi si dà uno scarto incolmabile: la tecnica e la razionalità strumentale dominano nell'ambito della prima e non, invece, della seconda. Come nel caso di ogni altro dominio dell'agire e del produrre, le tecniche compaiono anche nel campo della poiesi; ma qui sono eminentemente simbolizzazione della realtà e apertura del reale al senso. Perciò, la poiesi (non la prassi) è intimamente collegata all'Eros e al 'politico'; colleganza e apertura che la fanno irriducibilmente altera allo statuto della teoria. Ciò che specificamente differenzia la poiesi dalla teoria è che, mentre il rapporto reale mantenuto con la storia dalla prima è produttivo-simbolico, la seconda intesse con la realtà storico-sociale ed esistenziale una relazione di tipo ideale-prescrittivo.

Più che i modelli prescrittivi della teoria, la prassi ha come retroterra modelli poietici: non è l'idea il suo antecedente immediato; bensì la produzione e simbolizzazione di realtà. La prassi è verificabile sempre a cose fatte e a cose fatte sa qualcosa sul suo conto; l'idea, invece, sa sempre tutto di sé, dal principio alla fine. La prassi sa, rimanendo chiusa nel proprio circuito. Ma, così, manca di autoriflessività: non potendo uscire da sé, non può riflettere su di sé. Rove-

sciarla contro la teoria, mentre consente di sottoporre a verifica idee e prescrizioni, la fa soccombere di fronte alla produzione-creazione poetica. Per potersi ribellare alla teoria e, se del caso, rovesciarla, la prassi deve preliminarmente presentare il conto alla poiesi. Non si dà rimessa in questione pratica della teoria, se non attraverso la confutazione puntuale e radicale delle produzioni immaginative e delle proiezioni simboliche cui ha dato luogo. Un modello teorico non è mai aggredibile direttamente dalla pratica; ma avvicinabile progressivamente, passando per la demistificazione e individuazione delle costruzioni simboliche che si sono cristallizzate intorno ad esso e che produrre e agire sociale hanno materialmente enfiato o occultato. Le proiezioni e codificazioni simboliche legate ai modelli teorici sono con questi in un rapporto di trasmissione e di alterità. Ancor meno lineare è il rapporto dalla storia intrattenuto con la teoria. Questa rete di continuo e discontinuo ha nella "*Scienza Nuova*" di Vico uno dei luoghi di più folgorante espressione e rappresentazione.

Il richiamo di Vico alla prassi promana dal suo ancorarsi al "dover essere"; e al "dover essere" dell'elevazione, specificamente. Egli ragiona e testimonia del presente, senza perdere il passato: anche quello più remoto; e giammai ostruisce l'apertura al futuro. Non fa dell'uomo il centro dell'universo e della storia la rielaborazione della natura salvata dall'uomo. La pretesa di sapere della sua filosofia politica collega il modello teorico alla poetica storica, così come questa è venuta cumulandosi e stratificandosi. Il nesso inscindibile tra teoria e poiesi, tra storia e simbolo conduce all'incardinamento della "scienza nuova" *anche* sulla poesia, sui miti e sui linguaggi arcaici di popoli e nazioni, stirpi ed etnie. È la fluidificazione tra teoria, poiesi e prassi che sostiene il legame squisitamente vichiano tra ermeneutica e filosofia teoretica. Alla relazione di coappartenenza tra filosofia e filologia si affianca la connessione tra filosofia teoretica ed ermeneutica. Sulla base del dettato vichiano, ermeneutica è interpretare l'imperfezione e la superfetazione di un testo, di un evento, di un'azione, di un simbolo, mettendosene all'ascolto e lasciandoli parlare. Come non si dà storia sull'insistenza ed esistenza della mera filologia, così non si dà critica della teoria sulla scorta dell'autoriferimento della prassi. Qui il limite di fondo, se non originario, della "riabilitazione della praxis" di Hannah Arendt, della "filosofia della prassi" di Gramsci e delle stesse "*Tesi su Feuerbach*" di Marx.

3. Libertà come comunismo e rivoluzione come libertà: il confronto Marx/Hannah Arendt

Interpretata restrittivamente la "deviazione platonica" quale oblio dell'essere, presuntivamente inverato dall'assorbimento della prassi nella teoria, la liberazione della prassi verterebbe sul disinnescamento del suo carattere di interazione sociale. Prassi come interazione sociale vuole in questo modulo significare l'autonomia dagli stereotipi e dagli archetipi delle modalità del produrre. È ben vero che le modalità della poiesi sono tutte affatto diverse da quelle della prassi; appare improprio, però, ricondurre la differenza ad un mero scostamento tra produrre ed agire, tra produzione e azione. La "riabilitazione della praxis" assume l'agire come termine di rovesciamento del produrre: l'agire della libertà di contro al dominio del produrre, ecco i termini del conflitto. L'azione è, qui, messa in comunicazione della libertà e, per questa via, disoccultamento delle forme dispotiche entro cui va trincerandosi il potere. È rimozione degli impedimenti che la poiesi frapporterebbe alle regioni e alle ragioni della libertà. Le ragioni comunicative della libertà si ergono, qui, quale opposizione alla razionalità strumentale che avvolge e inquina il 'politico', precipitandolo in pasto alla sclerosi statuale. Questi, in particolare, alcuni piloni di sostegno dell'affascinante e densa avventura teorica di Hannah Arendt. Se la libertà vale quale prassi, essa sta *contro* il 'politico', laddove questo scade a produzione strumentale, divenendo potere legale, ma non legittimo. L'atto rivoluzionario è qui legittimo solo come inveramento delle ragioni comunicative della libertà e destituzione della strumentalità del potere illegittimo. In tal senso, è atto politico radicale allo stato puro, non contaminato dalla strumentalità della razionalità politica.

Non a caso, Hannah Arendt assume l'americana "Dichiarazione di indipendenza" del 1776 e non la rivoluzione francese come paradigma storico-concettuale più evoluto della rivoluzione. È la prima, per lei, ad aver inverato la "felicità pubblica" come *verticalità politica*; mentre la seconda si sarebbe persa nelle sabbie mobili della "questione sociale" e nell'economicismo dei bisogni. La *potenza*, declinata in termini arendtiani, vale come politicità allo stato puro in antitesi all'economico-sociale. Essa si contrappone al potere ed è così definibile: *libertà come rivoluzione e rivoluzione nella libertà*. La "felicità pubblica" pensata da Hannah Arendt è qualche cosa di polarmente irriducibile al soddisfacimento di meri interessi e bisogni economico-sociali.

Sfera della "felicità pubblica" è esperienza della prassi politica, interamente riconducibile e risolvibile nel campo stesso della prassi: nessun fine eteronomo ne attrae e ridefinisce il movimento; nessuna idea e nessun fine trascendente la costituisce e la fonda.

All'inverso, se la rivoluzione vale come prassi, è la purezza cristallina del 'politico' a saltare. Non esiste, qui, nel 'politico' un campo incontaminato, redento dall'agire di una razionalità politica non strumentale. La rivoluzione come prassi *estingue* il 'politico' e, con lui, lo Stato e le classi. La rivoluzione, in quanto prassi, è liberazione *sociale* dalle *catene politiche* e dai loro codici culturali. Rivoluzione come prassi di liberazione dell'umanità e della società: ecco i luoghi cardini del comunismo, in Marx. Unicamente a questa soglia l'agire, qui, può cessare d'essere strumentale e cominciare a divenire comunicativo. Qui libertà è: comunicare l'istanza del ribaltamento sociale del 'politico' e delle sue armature ideologico-materiali. È precisamente in questo ambito che, per Marx, il comunismo è il "regno della libertà". Più che essere interazione sociale, qui, la prassi è agire libero senza mediazione. Perciò, il comunismo è, in Marx, estinzione della politica, dello Stato e delle classi. La libertà diviene, così, una dimensione e una condizione in via di crescente uniformazione. La rivoluzione come *autonomia della prassi* strappa il comunismo (cioè, in Marx: la libertà) dalla poiesi e, con ciò, dal differente e dall'altero.

Due, a questo punto, le obiezioni: (i) il comunismo ha una pluralità di senso irriducibile ai codici e alla simbolica dell'autonomia della prassi e, per questa via, della rivoluzione; (ii) la libertà ha una dimensione storico-esistenziale ed etico-esperenziale che trascende il campo di azione e di espressione del comunismo. Se, dunque, comunismo e rivoluzione non sono categorie e situazioni isomorfe, nemmeno può darsi l'equazione comunismo/libertà. Risiede qui il presupposto storico-materiale e, insieme, epistemologico dell'impossibilità dell'estinzione del 'politico', delle classi e dello Stato. Da qui l'urgenza della categorizzazione e della messa in opera di un comunismo conflittuale e libertario, per il tramite di una radicale rielaborazione delle tradizioni culturali dell'origine; da qui occorre pensare e costruire il superamento critico del comunismo. Il che conduce di filato alla totale rimessa in discussione di tutti quegli asserti definitivi e quelle prassi che hanno condotto alla liquidazione dell'utopia, attraverso una unilaterale e positivista esaltazione della scienza. La riscoperta, il privilegiamento e la riconcettualizzazione della valenza conflittuale permanente del comunismo e della sua insopprimibile vena utopica riconducono a quelle regioni del 'politico' il cui fine e i cui mezzi stanno nell'edificazione della libertà e della felicità nella città degli uomini e nella città delle donne. Questo significato del 'politico' e questo impiego delle sue mediazioni comunicative e trasformative non soppiantano l'etica, né la sostituiscono; ma le lasciano liberi tutti interi i campi di azione e di espressione che le sono più propri, se non esclusivi. Qui 'politico' e libertà non possono mai identificarsi con rivoluzione e comunismo, sciogliendosi in essi. 'Politico' non è sinonimo di rivoluzione, allo stesso modo con cui comunismo non è sinonimo di libertà, qualunque siano le loro modalità semantiche.

Perveniamo, con ciò, alla identificazione di un presupposto storico ed epistemico, così, inquadabile: *trascendentalità* del 'politico' e della libertà nei confronti della rivoluzione e del comunismo. Col che le dicotomie istituite da diversificati filoni politologici ed orientamenti culturali tra "rivoluzione politica" e "rivoluzione sociale" si mostrano in tutta la loro indigenza. Col che, più propriamente, dobbiamo parlare di *rivoluzioni* in luogo di *rivoluzione*. Col che la "società comunista" medesima non si configura come stazione ultima e ultimativa dell'essere e della condizione umana; e nemmeno come totalità sistemica onninglobante. Non di "società comunista" dobbiamo parlare; bensì di *tensioni comuniste* interne alla costruzione itinerante e liberante della libertà e della felicità. E ciò nelle condizioni radicalmente originarie e irreversibili dell'epoca del disincanto, dello sradicamento e della comunicazione informatica. Siffatte tensioni, occorre mantenerlo ben fermo, non possono occupare tutta intera la scena. La costruzione itinerante e liberante della libertà e della felicità non si risolve in alcun modo nelle tensioni comuniste, le quali sono un peculiare sottosistema del sistema differenziato della libertà e della soggettività. Niente di meno; niente di più.

4. Il problema della libertà: una critica post-vichiana

Ma fino a che punto l'autonomia della prassi è assoluta e fino a che punto essa stessa non è relativa e relativizzata?

La prassi come manifestazione perfetta dell'atto perfetto, cioè libero e liberante per eccellenza, non è la "socievolezza" vichiana; come la "felicità pubblica" di Hannah Arendt non è la

"civile felicità" di Vico. A proposito della posizione di H. Arendt, si potrebbe parlare di una forma di utopia immanente e autosufficiente, ripiegata entro il proprio senso e il proprio orizzonte: sta prima della storia e di essa non è la salvezza, ma il filo di marcia politico allo stato puro. Al contrario, in Marx, nonostante la sua presa di posizione scientifica sul comunismo, la prospettiva della liberazione dell'uomo e della disalienazione della società prende forma come utopia post-storica che della storia intende essere e tessere la salvezza estrema ed integrale. In Marx, l'*insufficienza* della storia è redenta dall'*esuberanza* dell'utopia che, però, rimane incatenata ai ceppi della scienza. In tutti e due i casi, reperiamo gli effetti drammatici della rescissione del legame tra utopia e scienza. Più problematica e ricca pare la posizione di Marx. Non dimeno, da Hannah Arendt possiamo apprendere una lezione fondamentale e inobliviabile: l'identificazione delle ragioni e delle regioni del 'politico', al di fuori e al di sotto del fardello delle sovrastrutture ideologiche e degli apparati economico-sociali. Coniugando Marx con Hannah Arendt, possiamo principiare a declinare il 'politico' come utopia e come scienza, fuoriuscendo dai dilemmi e dalle aporie dei loro rispettivi sistemi concettuali.

Se prassi è interazione, è inevitabilmente innesco di socievolezza; ed è sempre la socievolezza che la motiva. La socievolezza non è attributo ontologico della prassi; bensì il portato e la risultante di una complessa dialettica storica che, fin dal principio, caratterizza la posizione degli esseri umani. La prassi medesima è il prodotto della socievolezza, connessione combinatrice e differenziatrice della socievolezza. In Vico, registriamo tanto *produzione* di socievolezza quanto *azione* di socievolezza, le quali costituiscono differenti forme di mediazione sociale, ognuna delle quali obbediente ad un sistema di regole e di mezzi/fini suo proprio. Per Marx, sulla scia di Hegel, nella società capitalistica è il lavoro, concepito come rapporto sociale e non come cosa, la forma fondamentale e generale della mediazione sociale. Ora, produzione di socievolezza ed azione di socievolezza ammettono e rinviano a campi semantici e poetici assai dissimili tra di loro. Libertà è anche socievolezza; ma la produzione non pare riducibile alla semplice strumentazione, come l'azione non trascorre linearmente nell'idealtipo della libertà.

Se la prassi è assunta quale forma perfetta della libertà, una modalità dell'essere sociale umano — l'agire — viene innalzata a soggettività storica ed esistenziale. L'uomo e la donna in cerca di libertà vengono ridotti a modalità e il loro essere costitutivo e differente si appiattisce sulle forme dell'agire. La posizione vichiana è la critica anticipata di questo esito prasseologico. Rapporti e forme si danno sempre storicamente e socialmente tra esseri umani, tra istituzioni e comunità, tra Stato e cittadinanza: sono modi d'essere della mediazione. Che, nel corso dell'incivilimento, mediazioni e medium si soggettivizzano e istituzioni, ordini civili, cittadini ed esseri umani si oggettivizzano è questione che ripropone su scala sempre più ampia quel bisogno colto da Vico di decentramento della condizione umana e delle sue tradizioni antropologico-culturali. Il problema della libertà non è mera questione di forme e di rapporti; ma della dislocazione, all'*infinito*, della socievolezza sul vuoto progressivamente più largo che schiaccia la condizione umana, dal "foro interno" al "foro esterno". Libertà non è semplicemente liberazione della prassi; più propriamente, è libertà della socievolezza.

Prezioso è il collegamento che su questa costellazione problematica, transitando per Vico, possiamo stabilire col pensiero dei grandi dell'antichità.

In natura l'uomo riceve in dono la vita; non la socievolezza che, pur essendo proprietà della sua natura, deve *conquistarsi* fin dall'inizio. Egli, sostiene Platone, "ebbe dunque la scienza della vita, ma non ancora la scienza politica" (PROTAGORA, 321d). Come Prometeo deve rubare agli Dei il sapere tecnico, così l'uomo deve carpire a se stesso la socievolezza, riandando al fondo della sua anima politica. Troppo debole per vivere in solitudine, l'uomo ha il bisogno di associarsi. In questo senso — e aristotelicamente — è animale politico. Ma associazione non è ancora "civile felicità". Senza il riferimento al "dover essere" (della filosofia politica), l'associazione continua ad oscillare nel vizio: gli uomini sono andati vicendevolmente offendendosi "proprio perché mancanti dell'arte politica, onde si disperdevano e morivano" (PROTAGORA, 322b). Per il tramite dell'arte politica, l'associazione trascorre in socievolezza che è, in Vico, ispirata alla "civile felicità". Il passaggio alla socievolezza è implicato: (i) da una *teoria* politica; (ii) dalla *pratica* dell'arte politica; (iii) dalla *poiesi* tipica della condizione antropica, nelle sue infinite sfaccettature e geologie storiche. Laddove tale situazione si storicizza, il potere legale tende a coincidere con quello legittimo e la sproporzione tra legalità e legittimità si abbassa ad un minimo. Fuori della "civile felicità" il potere legale non solo assume le sembianze dispotiche dell'illegittimità, ma è anche pervaso da un'aura di illegalità. In siffatto contesto, la critica dell'illegittimità fa tutt'uno con la critica della "legalità illegale". La critica è, qui, movi-

mento che parte dal "basso": dal bisogno di elevazione che pervade e qualifica gli esseri umani nella società e nel tempo; non già dal riadeguamento ad un "alto" sovrasensibile, premesso e posposto alla storia e al movimento della socievolezza.

Il problema della libertà, in Vico, è problema dell'interconnessione inscindibile tra 'politico' e 'sociale'. "Rivoluzione" e incivilimento si riannodano attorno a questo intreccio. Il che indica che, vichianamente, è la ricerca della libertà a fondare la "rivoluzione"; non il contrario. Decentramento in vista del sopraelevarsi dell'uomo socievole è, per Vico, dislocazione della libertà. Senza questo presupposto fondativo, non si dà atto rivoluzionario ed è impensabile l'autofondazione catartica della prassi. In Vico, entro l'ambito del problema della libertà può darsi la misura della verità della "rivoluzione". Il problema della libertà è, in lui, il nodo che serra il compiersi del destino storico e civile dell'umanità. Ma problema della libertà è tematizzazione della libertà come problema. Ed è la libertà il problema della "scienza nuova".

5. La libertà come garanzia del futuro: tra Socrate e K. Jaspers

Se la libertà è tematizzazione del problema, quali i "centri" del problema?

Dalla parte del mondo e dalla parte dell'uomo: ecco, secondo Jaspers, il doppio fulcro del problema della libertà. Inseguire questo flusso vuole significare predisporre il pensiero e l'esistenza ad uno scacco ontologico. Situati dalla parte del mondo e dell'uomo, il pensiero e l'esistenza in cerca di totalizzazioni hanno come destino il fallimento. Mondo e uomo sono orizzonti senza orizzonte; prospettive sempre aperte e continuamente rielaborate dal loro movimento di autocreazione e dal sistema di interazioni e di contatti che li costituisce dall'interno e li influenza dall'esterno. Come l'"apeiron" di Anassimandro, essi sono inglobanti e avvolgenti; ma mai sistema chiuso, senza fratture e senza feritoie. Diversi e sempre nuovi sono i livelli e le stratificazioni che costituiscono e limitano il mondo e l'umanità. Da questo lato, essi sono inaccessibili. Pensiero ed esistenza che vivono e pensano la libertà debbono collocarsi sul limite di tale inaccessibilità: costantemente aperti e disposti al possibile; costantemente strappati alle "cattive infinite". Solo così essi non si collocano giammai nel vuoto delle vuote fantasie, ma nel continente del possibile immaginato, passionalmente sentito e profondamente esperito. Solo così essi non inaridiscono nel pieno geometrico delle certezze tronfie di se stesse, dimentiche persino dei più elementari fatti della vita. Con il "pieno" della razionalità logico-scientifica salta il "pieno" della centralità della posizione dell'uomo nel cosmo. L'esperienza della libertà è anche radicale esperienza di uno scacco antropologico, attraverso cui ci discopriamo come esseri decentrati e periferici rispetto al mondo e all'universo. Per il tramite di questa feritoia, possiamo procedere al salvataggio della filosofia e del pensare, aprendoli ad una problematica critica dalla parte del mondo e degli umani, dalla parte di tutto il vivente. Ad un solo fitto e denso crocevia riannodiamo l'antropologia critica decentrata di Vico e l'esistenzialismo problematico di Jaspers.

Sostiene Jaspers: dobbiamo aprirci all'origine dell'uomo e mantenere problematicamente aperta tale origine. Lo sguardo problematico sull'*origine* — quanto più la teniamo aperta — è istantaneamente apertura e orientamento al futuro. Le profondità originarie, ci insegnano Jaspers ed Heidegger, ci mettono in cammino, facendoci rimanere in cammino. Porsi e rimanere in cammino è valorizzazione critica del tempo e delle sue tradizioni e, nello stesso tempo, apertura all'ignoto con le sue numerose regioni simboliche. Questo decentramento futurante e, insieme, inabissante nella prospettiva del tempo è genialmente colto da Nietzsche nella "*Genealogia della morale*", laddove con plastica chiarezza posiziona la frattura insanabile dell'ignoto nel cuore stesso dell'esistenza e del tempo degli esseri umani: "ciascuno è il più lontano da se stesso". Noi ci troviamo costantemente situati sul bordo di questa situazione limite e la nostra esperienza del limite è, per questo, attingimento delle nostre origini profonde e dei possibili del futuro. Su questo limite, la libertà attinge e problematizza se stessa. Non solo, qui, la filosofia è libera a confronto del pensiero (e l'uomo dai suoi pensieri), come ci indica Jaspers; ma la libertà costruisce il proprio spazio/tempo nei tempi e negli spazi dell'esistenza e della storia. Possiamo, perciò, dire: *solo la libertà è garanzia del futuro.*

Dobbiamo necessariamente partire da un plurisenso problematico, se vogliamo proficuamente approssimare la semantica politica del concetto di rivoluzione.

Questo approccio costituisce una sorta di negazione ontologica delle concettualizzazioni rigide della libertà. Da questo punto di vista, rimane valido il principio di Kant: la libertà è inconcettualizzabile. Jaspers, nel suo scritto sulla "bomba atomica", è ancora più preciso: la li-

bertà non si dà come oggetto della conoscenza. Non esiste, dunque, una "filosofia della libertà"; semmai la libertà dell'esistenza e del tempo si dà come libertà dalla filosofia. La filosofia recupera la sua più alta tradizione e vocazione proprio come sguardo e come ascolto del torrense non sistematizzabile dei fatti della vita. Libertà, vita e tempo non sono riducibili a categorie oggettive: non costituiscono un oggetto. Qui la razionalità del pensiero deterministico-scientifico e la razionalità del pensiero asistemico-indeterministico colano a picco. Ammoniva Jaspers: ridurre l'essere ad essere (completamente) oggettivo priva della libertà. L'azione della libertà è *interrogazione* inoltrata alla libertà.

Socraticamente: l'interrogativo presuppone un "non sapere". Solo chi "sa di non sapere" non può ridurre la libertà ad un concetto. Con ciò disincatena l'essere e il soggetto dalle pressioni e compressioni del pensiero e libera se stesso e il tempo. In questo senso, Wittgenstein nelle *"Ricerche filosofiche"* può dire: "...la vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio" (I,133). Il "so di non sapere" è: (i) *segno* (come indicato da Jaspers) e (ii) *senso* (come indicato da Socrate) della libertà. Stare di fronte al proprio "so di non sapere" vuole dire: stare di fronte a se stessi, di fronte al mondo e di fronte al tempo, senza pregiudizi e senza predeterminare soluzioni o esiti. Dovunque io sto — e dovunque si trova il soggetto — sta questa azione. Ed è questa azione a porre la libertà di fronte alla libertà, in un movimento critico oltrepasante la servitù e i suoi sistemi concettuali e rituali. Mettere la libertà di fronte alla libertà e l'io di fronte all'io vuole anche dire: situare il soggetto a confronto col soggetto. Subentra, qui, l'intersoggettività. La libertà è pure interrogazione sul dialogo intersoggettivo e sulla comunicazione intersoggettiva: disincatenamento dell'io e disincatenamento della soggettività da parte dell'io e della soggettività che si disincatenano. Non esiste un soggetto libero; ma la soggettività che si libera. La soggettività che si libera, pertanto, non è l'"individuo sociale" che, sovrano e autosufficiente nella sua coerenza strategica, risolve nella sua corporeità le ragioni della libertà e i percorsi della liberazione. La stessa intersoggettività si autocrea nell'autocreazione della libertà. Così stando le cose, l'assoluto della libertà e la libertà assoluta non sono altro che fantasmi. Libertà è vicinanza estrema al mondo e all'umanità: intimità e intimizzazione col fuoco vitale dei loro dolori e dei loro continenti più arcani. Nel contempo, è via di fuga dal mondo e dall'umanità: superamento del mondo e dell'umanità, partendo proprio dalle pulsazioni più segrete del mondo e dell'umanità. Qui saltano in aria le rappresentazioni rigide dell'antropologismo pessimista (Hobbes, p. es.) e dell'antropologismo ottimista (Rousseau, p. es.). Ancor più ineludibile, allora, diviene il nodo della rinascita del nostro essere attraverso un trascendimento del nostro essere. Il trascendimento è uno dei fuochi cruciali della libertà e della rivoluzione. Proprio perché ancorate ai confini del trascendimento, libertà e rivoluzione sono anche situazioni di pericolo, non solo fuoriuscita dal pericolo.

6. *Salvezza e morte della speranza: la rivoluzione in Hegel, Marx ed Hannah Arendt*

Quale l'abisso estremo da cui zampilla l'estremo pericolo?: l'assenza e la morte della speranza. In un mondo senza speranza, il singolo spera soltanto nella sua salvezza e nella sua libertà; oppure, all'opposto, la comunità spera soltanto nella salvezza e nella libertà dell'esistenza collettiva. La morte della speranza, della pietas e della compassione solidale trancia l'io dal soggetto e rescinde la soggettività dall'intersoggettività. Qui le basi del ritorno in auge delle categorie morali e concettuali dell'utilitarismo, sia nelle versioni dell'individualismo e dell'egoismo che in quelle della razionalità del "bene comune" e dell'"interesse generale". La morte della speranza ha scavato fin dentro l'anima della rivoluzione, disanimandola. Da qui l'impazienza rivoluzionaria e il dogmatismo rivoluzionario: da questa caverna e dalle sue ombre è partita quell'ansia imperiosa che, dichiarando l'intrascendibilità della rivoluzione, ha certificato la necessità della morte del trascendimento. Alla situazione di pericolo del trascendimento la rivoluzione ha, qui, dato risposta, configurando se stessa come intrascendibilità senza pericoli. Con ciò, la rivoluzione ha inteso salvare solo se stessa; salvando se stessa, ha rinunciato alla libertà. Ma rinunciando alla libertà, non può salvare nemmeno se stessa: si vota alla catastrofe, al più atroce degli scacchi. È così che è potuto accadere che il fantasma della libertà abbia convissuto tragicamente con le maschere e le finzioni della rivoluzione. Il vero intrascendibile è la libertà; non già la rivoluzione. Da Condorcet ad Hannah Arendt, cogliamo un importante filone di pensiero che contempla la libertà come unico e vero criterio di verità della rivoluzione. H. Arendt si spinge ancora più in là: discopre nel pathos del "nuovo inizio" della libertà le radici di

autenticità delle autentiche rivoluzioni.

Messe così le cose, entriamo in urto con un luogo chiave della riflessione hegeliana sulla rivoluzione (francese). Come è noto, nel IV capitolo delle *"Lezioni sulla filosofia della storia"*, Hegel assume che la rivoluzione francese abbia avuto genesi e inizio nel pensiero. Col che acquisiscono carattere prometeico tanto la rivoluzione che il pensiero. Nella linea di rappresentazione dello spirito assoluto, in Hegel, la rivoluzione è filosofia contro il presente. Per essere dalla parte del mondo e del tempo, ci si colloca radicalmente contro il tempo e il mondo. Il pensiero si antepone e presuppone alla filosofia e la filosofia al mondo e al presente. La filosofia dello spirito assoluto è l'orizzonte del tempo e della storia: di tempo e storia è scopo primo e ultimo. La ricchezza del pensiero si erge contro la miseria del presente della storia, dirigendole contro la catarsi liberatoria della rivoluzione. L'entusiasmo fa, così, ritorno nel mondo sotto forma di pensiero che anima la prassi. Non a caso, Hegel ricorre a questa plastica immagine: la rivoluzione è la splendida aurora di un mondo percorso e agitato dall'entusiasmo. Che la rivoluzione sia e debba permanere una splendida ed entusiasmante aurora rimane indubitabile. Che essa sia unicamente o soprattutto genesi e flusso del pensiero critico e anticipatore rimane questione molto dubbia. Il dubbio appare più palesemente in luce, ove si consideri il sistema delle libertà che Hegel ancora sulla rivoluzione: (i) libertà delle leggi; (ii) libertà del possesso e della persona; (iii) libertà dei mestieri. Qui ad una concezione assoluta della rivoluzione fa eco una visione realista della libertà. Più precisamente: in Hegel, questi tre momenti costituiscono e fondano la "libertà reale", in quanto non fanno assegnamento sul sentimento; bensì sul pensiero e sull'autocoscienza dell'essenza spirituale dell'uomo. Questa circostanza ha, in Hegel, una motivazione apparentemente singolare: il sentimento lascia inalterata la condizione di servitù e di schiavitù; l'autocoscienza spirituale no. Ne discende che la libertà non può promanare dal sentimento; essa è unicamente irradiata dal pensiero che perviene all'autocoscienza dello spirito assoluto. Questa autocoscienza è la trave portante della rivoluzione: la sua luce nell'oscurità. In questa dimensione concettuale la poiesis è radicalmente rimossa dalla sequenza interattiva teoria/prassi. Attraverso tale rimozione, l'entusiasmo rivoluzionario si declina direttamente come fede politica che, a sua volta, costituisce la base del consenso. La fede politica, come prolungamento dell'autocoscienza spirituale, ha in sé qualcosa di religioso. Hegel è estremamente consapevole di tale evidenza: per lui, religione e Stato differiscono soltanto nel contenuto, non nella radice. Di più: le leggi trovano nella religione la loro "suprema conferma". Ancora più chiaramente, in un passaggio della *"Filosofia dello spirito jense"*, Hegel perviene con coerenza alla seguente concettualizzazione: lo "stato del regno dei cieli" è lo Stato. Dall'intrascendibilità del pensiero andiamo trascorrendo all'intrascendibilità della rivoluzione. Ma v'è ancora dell'altro: come corollario del passaggio, rinveniamo lo spostamento dall'intrascendibilità della rivoluzione all'intrascendibilità dello Stato. Come dire: transizione dalla rivoluzione allo Stato e dallo Stato alla rivoluzione.

Delle inconseguenze di un siffatto circolo autoreferenziale era criticamente consapevole Marx ne *"La critica del programma di Gotha"*, con la sua teoria dell'estinzione dello Stato e delle classi. Sulla scia di Marx, una consapevolezza dello stesso tipo esprime Lenin in *"Stato e rivoluzione"*, con la sua teoria della transizione al "semi-Stato", tappa intermedia della transizione al comunismo. In Marx e Lenin, la sequenza hegeliana rivoluzione-Stato si complessifica: da concatenazione diadica si fa interconnessione triadica. Lo Stato diviene il medium che conduce dalla rivoluzione alla rivoluzione. Non solo non si dà l'identità hegeliana rivoluzione/Stato; ma la rivoluzione abolisce lo Stato, proprio per costruire e sviluppare se stessa. L'autocreazione illimitata della rivoluzione ha, in Marx e Lenin, una irriducibile carica antistatuale. Qui l'enorme pregio della teoria comunista dell'estinzione dello Stato e, al tempo stesso, i suoi più grandi difetti. Non identificandosi con lo Stato, la rivoluzione si identifica col 'politico'. Sottostante a questa v'è un'altra equazione: quella tra comunismo e libertà. Se in Hegel possiamo leggere in chiaro i contorni di una teoria dello Stato a mezzo della rivoluzione, in Marx e Lenin possiamo invenire una teoria della rivoluzione a mezzo della rivoluzione. L'autocreazione della rivoluzione estingue il carattere autopoietico del 'politico' e il differenziale tra libertà e comunismo. Ora: (i) le metamorfosi del 'politico' eccedono il campo dell'opzione e della prassi della politica; (ii) il carattere illimitato e illimitatamente aperto della libertà trascende l'orizzonte del comunismo e della società comunista. La libertà non è riducibile e non è inglobabile in nessuna delle possibilità della sistematica, della problematica e della prassi della politica. È essa a fondare le rivoluzioni; non il contrario. Le rivoluzioni aprono costantemente i confini della libertà; ma, per poterlo fare, debbono subordinare la loro "grammatica" alla "logica" della libertà. Ri-

correndo al suggestivo e denso lessico di Clausewitz, si potrebbe dire: la rivoluzione ha una "grammatica", ma non una "logica". Il rapporto tra rivoluzione e libertà ha lo stesso carattere complesso, sfuggente e inquietante di quello sussistente tra guerra e politica; fatte salve, evidentemente, tutte le debite distinzioni e non prendendo alla lettera l'accostamento metaforico.

7. Tra rivoluzione e libertà: i diritti come critica del liberalismo, della democrazia e del comunismo

Vediamo, ora, qual è la ricaduta sui diritti dell'impossibilità della riduzione della libertà ad oggetto.

La semantica politica moderna, come sappiamo, ha operato una distinzione tra due generi fondamentali di libertà: (i) libertà di fare, non vincolata da nessun impedimento di fare che non sia ossequio della libertà (teoria liberale); (ii) libertà intesa come obbedienza alla legge pattuita (teoria democratica). Dobbiamo a Norberto Bobbio, in un vecchio saggio su Kant, una "rappresentazione perspicua" di questa distinzione. Come antesignano della teoria liberale possiamo individuare il troncone di pensiero Locke/Montesquieu. In particolare, quest'ultimo osserva: "la libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono ... non può consistere che nel poter fare ciò che si deve volere e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere" (LO SPIRITO DELLE LEGGI, I). Come antesignano della libertà democratica possiamo individuare Rousseau, per il quale: "l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è la libertà" (SCRITTI POLITICI, II).

In entrambe le teoriche, le sfere della libertà impattano con le sfere dei diritti: in prima istanza, con i diritti naturali dell'uomo. Ora, secondo Leo Strauss, i diritti naturali hanno una portata critica assiologica. Nel senso che configurano la critica assiologica suprema: la secolarizzazione, come già indicato genialmente da Vico, non può valere come dissolvenza della presunta arcaicità del diritto naturale. Di più: secondo Strauss, il diritto positivo che non si richiama al diritto naturale diventa istantaneamente violenza: diritto ingiusto e assassino. La rivoluzione, quindi, non può soppiantare il diritto naturale; ma, anzi, deve invariabilmente ispirarsi alla critica assiologica di cui il diritto naturale è portatore. La critica dei valori è: (i) presa di congedo radicale e irreversibile dai valori obsoleti e discriminatori; (ii) richiamo profondo e profondo ancoraggio ai diritti inalienabili, al loro fondo originario e giammai obliabile. Il legame indissolubile diritto naturale/evoluzione funge quale piattaforma acuminata della critica delle insufficienze presenti tanto nella teoria liberale quanto nella teoria democratica e nella teoria comunista. La consapevolezza dei limiti della teoria liberale e di quella democratica è alla base della elaborazione del paradigma liberaldemocratico. Allo stesso modo con cui la consapevolezza dei limiti della teoria comunista e di quella socialista è alla base della codificazione del paradigma liberalsocialista. Di fronte alla crisi storica del comunismo i paradigmi liberaldemocratici e liberalsocialisti hanno conosciuto nuovo fulgore.

Ma la libertà non è semplicemente libertà di "fare e non fare" (teoria liberale) e nemmeno l'osservanza del patto sottoscritto (teoria democratica). Essa è soprattutto riproblematizzazione del "fare" e del "non fare"; riapertura e scrittura rifondativa e trasfigurante del "patto". L'autorità della legge come non può tassativamente condizionare le sfere del libero agire, così non può costituirsi come universale intangibile. Relatività e metamorfosi delle leggi debbono costantemente uniformarsi ai diritti inalienabili degli esseri umani. Il menù dei diritti e dei beni è sottoposto ad un'opera di storicizzazione e riscrittura permanente. Nel senso che nuove tipologie di diritti e di beni subentrano in continuazione, ridisegnando la mappa delle relazioni sociali e gli interstizi della comunicazione intersoggettiva. Al diritto naturale si sono affiancate nuove generazioni di diritti. Al punto che recentemente Norberto Bobbio ha potuto congruamente parlare di "quarta generazione" dei diritti, con riferimento specifico alla ricerca biologica e alla possibilità di manipolare il patrimonio genetico degli individui.

Ora, il passaggio a nuove generazioni di diritti vale anche come *rigenerazione* del diritto naturale. Se i nuovi diritti di libertà (individuali e collettivi) e alla felicità (individuale e collettiva) non sono linearmente riconducibili al ceppo originario dei diritti naturali, è ben vero che tra tutti quanti loro insieme esiste un legame assorbente. Il diritto naturale è un quid vivo in permanenza. L'inalienabilità dei diritti naturali si esplica sempre in uno spazio/tempo cangiante, in cui mutate risultano le progressioni, le espressioni e le variazioni di senso e di identità. Il diritto naturale non può essere rescisso dalla metamorfosi che interviene nella generazione dei diritti:

diritti naturali e "nuovi diritti" vanno sempre letti in sincronia diacronica. Esiste uno spazio concettuale e storico-esistenziale che li comprende tutti: entro cui, allo stesso tempo, si coappartengono e si differenziano. Non si dà, se non nelle pietrificazioni del pensiero dicotomico, una relazione di contrapposizione frontale tra diritti naturali e "nuovi diritti". Il diritto naturale alla inalienabilità e intangibilità della vita, p. es., implica un collegamento intimo col diritto all'arricchimento pregnante della "qualità della vita" in tutte le sue forme di espressione.

Il paradigma liberale ha tentato di accordare la libertà con i diritti inalienabili dell'individuo. Con ciò, ha inteso conservare l'intangibilità dell'individuo a confronto dello Stato. Ma si è trattato di una intangibilità viziata da un orizzonte economicista: l'individuo liberale ha un'anima possessivo-proprietaria che trasfigura e riduce lo spazio delle libertà intangibili in sfera della competizione economica tra individui e gruppi. Per questa via, non è l'intangibilità dell'individuo che si è affermata; bensì l'intangibilità del mercato. Da Adam Smith in avanti, il mercato ha sovraimposto il suo primato sullo Stato. La rivoluzione liberale, imperniata sull'individuo possessivo-proprietario, ha rotto il primato del 'politico' che, con Hobbes, si era cristallizzato nello Stato; quindi, ha inaugurato l'epoca della dominanza del mercato, di cui lo Stato ha finito con l'essere uno dei centri regolatori: dalla libera concorrenza delle origini alla deregulation regaliana. L'effetto di metamorfosi della rivoluzione liberale è stato così rilevante che Marx ed Engels hanno colto nelle regole di produzione e funzionamento della società capitalista la funzione in ultima istanza decisiva della struttura economica. 'Politico' al servizio del mercato dell'individuo possessivo-proprietario ha significato dominanza politica dell'economia politica: dalle teorie del ciclo economico siamo pervenuti alle teorie del mercato politico, secondo una progressione che va da Smith a Schumpeter, sul cui tronco hanno germogliato le teorie pluraliste e corporatiste della democrazia.

Il paradigma democratico moderno, per parte sua, ha inteso coniugare la libertà col diritto alla sicurezza e alla pace, attraverso il principio maggioritario, il metodo procedurale della scelta/confronto e delle selezioni decisionali vincolanti imputate alla classe politica. Con ciò, si è inteso preservare l'intangibilità del patto per la sicurezza e l'indefettibilità dello Stato garante dell'armoniosa convivenza civile. Agli individui, in una sorta di prolungamento laterale di Hobbes, sono rimasti tutti gli altri diritti e poteri. Libertà di stampa, libertà di riunione, libertà di associazione (in primis, politica) debbono e si possono muovere solo all'interno del patto, secondo una linea di incontestabilità delle funzioni di arbitro e di garanzia espletate dallo Stato. La rivoluzione democratica presuppone la terzietà dello Stato, vero centro gravitazionale del sistema dei poteri e arbitro della decisione politica. Esso viene concepito come sintesi sociale, al di sopra del conflitto e delle classi sociali. Perciò, l'individuo democratico moderno è un individuo *apolitico*: la sua spoliticizzazione si incrementa, a misura in cui lo Stato concentra nelle sue mani le funzioni e le competenze della decisione politica, mediante la formazione e la specializzazione di una classe politica ad hoc. È stato Marx, nella "*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*" del 1844, il primo a cogliere conseguentemente questa tendenza, con la sua definizione del borghese come uomo *egoista* e *apolitico*, opponendo ad essa il movimento liberatorio della socializzazione politica comunista. Dal quale movimento discende, con un effetto di coerenza e, insieme, di controfattualità, un processo di depoliticizzazione integrale che assume le sembianze della morte dello Stato, della politica e delle classi nel comunismo realizzato. Per tornare alla rivoluzione democratica, va osservato che la spoliticizzazione procede in uno con l'implementazione dei processi della rappresentanza: è proprio la forbice crescente rappresentanti/rappresentati-governanti/governati a disvelare la polarizzazione tra individuo apolitico e Stato politico. Il disvelamento fa cogliere con nettezza e stridore quanto e come, nelle società democratiche contemporanee, lo Stato sia diventato il *feticcio* della democrazia e la democrazia il *contrassegno* ideologico dello Stato. La spoliticizzazione dell'individuo insedia un movimento franoso sia rispetto ai diritti naturali che ai "nuovi diritti". Tanto il campo dei primi che lo spazio dei secondi sono sottoposti ai criteri di verifica delle compatibilità politiche dello Stato, le quali dislocano un sistema di rigidità ed esclusioni tali che la risorsa politica viene privatizzata a beneficio esclusivo della classe politica e dei gruppi di interesse più forti sul piano economico-sociale. Restituire l'individuo all'azione e alla produzione della politica non vuole dire incagliarlo nelle secche dell'homo politicus. Al contrario, vuole significare il ristabilimento e la rielaborazione del contatto tra politicità degli esseri umani e intimità del soggetto, venendo a capo di una delle più traumatiche rescissioni del 'politico' moderno, di cui la rivoluzione democratica ha rappresentato una coerente e intensa forma di espressione.

Spoliticizzazione dell'individuo e formazione della classe politica abilitata alla rappresen-

za e al governo, mentre ribaltano alcuni cardini della teoria liberale, situano la teoria democratica moderna assai vicino al sistema dei principi liberali. Individuo possessivo-proprietario della rivoluzione liberale e individuo apolitico della rivoluzione democratica sono lati di una stessa medaglia; se non aspetti complementari dello stesso processo: la costituzione e lo sviluppo della società capitalistica. È largamente in uso una lettura della rivoluzione democratica come "politicizzazione" e "protagonismo" delle masse; come formazione del cittadino e consolidamento del sistema politico di cittadinanza, coi relativi diritti. Non si vuole, qui, confutare tale lettura che appare, anzi, rigorosa sul piano teorico e fondata su quello storico. Piuttosto, si intende rilevare che proprio il sistema politico di cittadinanza, i diritti di cittadinanza, la politicizzazione e il protagonismo delle masse hanno messo tremendamente in ombra le prerogative dell'individuo con le sue sfere di libertà e il campo dei suoi diritti; così come è stato genialmente anticipato da Toqueville. Siffatta evidenza storico-politica ha rappresentato la piattaforma da cui ha preso le mosse la critica elitario-aristocratica della democrazia, che non è stata presa sul serio così come meritava. Se appare sin troppo palese che la postazione della critica elitista è duramente conservatrice, rimane indubitabile che essa introduca il dito in una grossa piaga: il carattere di uniformità e anonimato delle società democratiche che va rovesciandosi nell'alienazione spossessante dei caratteri tipici dell'individuo e dell'individualità. Un'analisi di questo genere coglie realisticamente uno dei risvolti oscuri della democrazia; così come la critica oligarchica seppe fare nei confronti della polis democratica. Ora, al pari della critica oligarchica, quella elitista strumentalizza il suo fondamento e perverte la sua base di legittimità: di fronte ai mali della democrazia propone rimedi peggiori della peggiore democrazia.

Nemmeno la critica sistemico-funzionalista della democrazia è stata presa sul serio. Anzi, ché fare i conti con la serrata e impietosa analisi che della democrazia ha fornito Luhmann, si è, per lo più, preferito esorcizzarla o etichettarla come politologia della conservazione. Quasi che la connotazione fortemente conservatrice della posizione di Luhmann, in forza di un miracolo di dissolvenza politica, potesse estinguere i caratteri di verità delle sue analisi. Con Luhmann, invece, tocchiamo con mano alcune delle maggiori manchevolezze costitutive dei sistemi democratici avanzati: il progressivo contrarsi degli ambiti delle selezioni politiche; l'incapacità fisiologica di operare un allargamento del campo dell'opzione e della partecipazione; il distanziamento crescente tra amministrazione e aspettative della cittadinanza; la deflagrazione del rapporto sistema/ambiente. Sino a pervenire all'estremo limite in cui l'amministrazione, per riprodursi e conservarsi, deve bruciare in misure e modalità sempre più frenetiche e voraci il decrescente quadro di legittimità che il sistema dei partiti riesce ancora a partorire. La "perdita di centro" del sistema politico, però, sprigiona una controfattualità di enorme portata: l'occultamento dei fenomeni di depoliticizzazione dell'individuo e di centralizzazione statale viene impossibilitato e la menzogna è riportata direttamente in scena. Ciò a misura in cui sempre meno la centralizzazione delle strategie e delle decisioni politiche riesce a fungere quale polo di comando e luogo supremo dell'autorità. Con la crisi del "centro", in crisi viene sospinta una delle "rappresentazioni perspicue" delle società democratiche: lo Stato come feticcio e la democrazia come supporto politico e sigillo ideologico. Stato-feticcio e democrazia rappresentativa ora si rivelano direttamente dei simulacri. Checché ne possa dire Luhmann, precipitati in una crisi irreversibile sono, qui, proprio gli imperativi categorici funzionalisti e sistemici dell'assunzione di governo/riduzione della complessità. Proprio qui diventa possibile porre in interazione creativa 'politico', complessità sociale ed eterogeneità ambientale, operando una radicale critica e un radicale superamento della democrazia rappresentativo-elettiva, imperniata sulla rappresentanza degli interessi. Immaginare, qui, il passaggio dalla democrazia degli interessi alla democrazia delle differenze appare non solo necessario, ma possibile.

8. Critica della semantica filosofica e della semantica politica della rivoluzione: contro l'incubo della guerra civile e il fantasma della libertà

Riflettendo sul nodo rivoluzione/diritti, Habermas mantiene fermo, da un lato, l'approccio hegeliano: la rivoluzione è vista agire sotto la spinta del pensiero filosofico (illuminista); dall'altro, capovolge gli assunti preferenziali di Hannah Arendt: la rivoluzione americana viene ritenuta inconsapevole di sé (come rivoluzione), in quanto non agente sotto la spinta del pensiero e, pertanto, le viene preferita la rivoluzione francese. In Francia, sostiene Habermas, si ha costituzione di un ordine politico, sociale e culturale nuovo; in America, semplicemente la dichiarazione dell'indipendenza. In Habermas, noi reperiamo isolata ed esaltata la semantica razionale della rivoluzione: rivoluzione è realizzazione politica della filosofia. La coazione

nale della rivoluzione: rivoluzione è realizzazione politica della filosofia. La coazione politica del patto e dell'autorità si sprigiona in base alla coazione della sola ragione filosofica. Su questa linea di interpretazione, Habermas può arrivare alla seguente conclusione: il concetto di rivoluzione è immanente nei principi del giusnaturalismo moderno. Il diritto naturale si coestende come *diritto alla rivoluzione*. Meglio: il diritto naturale si incrementa progressivamente come diritto alla rivoluzione. L'incremento tende dal "già dato" al "non ancora". La semantica razionale del concetto di rivoluzione si autocentra sull'inedito, sul futuro, sullo spazio/tempo insorgente non ancora gestito. Di contro si erge la semantica "romantica" della rivoluzione, incardinata sul "ritorno" e sul "rimosso": sul ritorno delle origini. Quest'ultima linea interpretativa, secondo Ricoeur, si prolunga a tutta la psicoanalisi di Freud. Se avevamo definito la semantica razionale come diritto alla rivoluzione, possiamo categorizzare la semantica romantica come *diritto alle origini*. Di questo orientamento, Heidegger è stato certamente il rappresentante più illustre.

Le due semantiche, così isolate, si trovano in aperta confliggenza; il diritto illuministico alla rivoluzione estirpa il diritto romantico alle origini e specularmente. Ad una problematizzazione appena più attenta risulta subito chiaro che questa dicotomia è mal posta. L'altrove della rivoluzione come diritto richiama inestricabilmente i diritti e i luoghi dell'origine. La rivoluzione salva l'origine; e, con questo, è salvezza del diritto. L'origine nutre la rivoluzione e la radica nel profondo del mondo e dell'umanità; e, con questo, è redenzione della rivoluzione. La presa d'atto di tale evidenza esige una più attenta ricognizione su alcune delle categorie portanti del pensiero politico moderno.

Innanzitutto, come sottolineato da Koselleck: nel XVIII secolo, quello di rivoluzione è un concetto extrapolitico e superpolitico. Più esattamente ancora, precisa Koselleck: nel milieu illuministico, il concetto di rivoluzione soppianta quello di guerra civile. La rivoluzione diviene, qui, una sorta di cosmogonia e nessuna sfera dell'agire, dell'operare, dell'esprimersi e del comunicare sfugge al suo comando e alle sue metamorfosi. Il suo carattere cosmogonico, armonizzante e universalizzante fa sì che essa, qui, compiutamente e nettamente si separi dalla violenza e dall'arbitrio. Qui guerra civile e rivoluzione si escludono: dove è la prima non può esservi la seconda; dove si sviluppa la seconda non può esservi posto per la prima. V'è un corollario della posizione illuminista particolarmente rilevante ai fini della ricostruzione concettuale che si sta proponendo. Come ci ricorda Koselleck ed abbiamo già avuto modo di esaminare nel capitolo precedente: per gli illuministi, le rivoluzioni sono necessarie; quando non si verificano è colpa del popolo e quando, invece, si realizzano la colpa è del re. Il popolo è colpevole di non lottare per la sua libertà, permanendo neglentemente nella condizione di schiavitù; il re è colpevole di coartare la libertà del popolo. Rivoluzione è, qui, sinonimo di libertà; mancanza di rivoluzione, all'opposto, è sinonimo di schiavitù.

È con Rousseau, nota Koselleck, che nel rapporto lineare rivoluzione/libertà si insinua e conficca una cesura: la crisi. Per Rousseau, diventa immediatamente chiaro che la rivoluzione non può che essere figlia di una crisi. Ne viene che l'epoca della crisi si trasforma nell'epoca della rivoluzione. Tale epistemologia della rivoluzione la rinveniamo nella teoria marxiana (e marxista): la transizione comunista si installa nello spazio/tempo della crisi delle strutture e delle sovrastrutture della società capitalistica. Con Rousseau, subentra una frattura all'interno dell'illuminismo. Come osserva acutamente Koselleck, col concetto di crisi la semantica della rivoluzione si politicizza: da concetto extra e superpolitico, diviene concetto eminentemente politico. In questo senso, Rousseau può essere considerato il primo vero pensatore politico della rivoluzione in epoca moderna. La rivoluzione politica della società e dello Stato: ecco il punto di approdo della teoria della rivoluzione e il nuovo punto di partenza della politica rivoluzionaria. Il concetto politico di rivoluzione inaugura l'epoca della critica rivoluzionaria come sinonimo di progresso e di libertà. Ancora: la rivoluzione politica dello Stato e la rivoluzione politica della società esigono uso e abuso della violenza. Le categorie politiche sezionano un irrimediabile dualismo: la contrapposizione frontale tra ordini politici polarmente contrastanti. Laddove le categorie morali delineavano ancora un dualismo etico, intorno al conflitto libertà/schiavitù, le categorie politiche dislocano ora un dualismo assolutamente non mediabile tra l'ordine politico del dato e quello della rivoluzione.

La semantica razionale della rivoluzione risulta squadernata dall'interno. L'altrove e l'inedito non sono più risultante di una progressione incrementale. Non esiste più pianificazione razionale dell'altrove. Il nuovo ordine procede tra scossoni e sommovimenti, contraddizioni dilaceranti e cesure incolmabili, scontri violenti e arbitri in concorrenza. Il ciclo della rivoluzione diviene

esemplificazione perfetta dell'irruzione necessaria della discontinuità e della violenza nella storia. In Rousseau, la violenza del discontinuo rivoluzionario recupera esemplarmente l'utopia dello stato di natura: il patto che regola la rivoluzione, e in un certo senso la placa, intende porre in comunicazione l'altrove con le origini. Oltre la sconfitta del dispotismo operata dalla rivoluzione si colloca il contratto sociale che cristallizza uno stato di natura di secondo grado. In Rousseau: (i) il movimento discontinuo della crisi fa erompere la rivoluzione e, nel contempo, la legittima; (ii) l'immanenza della rivoluzione, eternizzandosi, finisce col rimuovere il discontinuo. Di nuovo: rivoluzione è continuum. Proprio qui è possibile ravvisare un'altra "convergenza parallela" con Marx: il comunismo, dopo esser stato la legittimazione suprema del discontinuo, riprecipita nel mare morto del continuum. È la concezione della costruzione ciclica della storia che opera, in entrambi i casi, come difetto epistemologico di base, in virtù di cui la costruzione della libertà si estrinseca come progressiva e totale rimozione del conflitto dalla storia e dall'esistenza. La rimozione del conflitto sta facendo vivere l'umanità, perlomeno da due secoli, nell'interiorizzazione dell'incubo della guerra civile. Da Auschwitz in avanti — e lo abbiamo visto nel capitolo precedente — la guerra civile vive in ogni remoto e sperduto "conflitto regionale". L'incubo della guerra e il fantasma del nemico regolano la politica e le relazioni internazionali. Ciò appare ancora più vero oggi, a fronte della crisi del bipolarismo e dell'emergere dei processi che hanno condotto alla "guerra del golfo" e alla serie, pressoché illimitata, di guerre civili che scuotono soprattutto l'Europa dell'Est e l'Africa. Oggi più che mai, lo Stato porta celata la guerra civile nel suo seno, da dove la occulta capziosamente allo sguardo altrui, partendo dal proprio.

9. Critica della "vera rivoluzione": oltre la combustione proprietaria dei bisogni e la tirannia del possesso

A questo bivio, siamo spontaneamente indotti a chiederci: quale, la vera rivoluzione? È nota la risposta che, anni fa, diede Agnes Heller: la rivoluzione della vita quotidiana. La rivoluzione della vita quotidiana, sostiene A. Heller, nasce dal fallimento della rivoluzione politica e trasvaluta i valori in vista dei bisogni veri. Con un collegamento diretto al Marx dei *"Manoscritti parigini del '44"* e della *"Questione ebraica"*, in ballo è, qui, non semplicemente l'esistenza del cittyen e dei suoi diritti inalienabili sanciti nella carta costituzionale; ma l'esistenza e la posizione dell'uomo e di quella che Marx denomina la sua "ricchezza di umanità". Inoltre, in A. Heller, rinveniamo un altro e non meno importante collegamento: quello con l'"utopia concreta" di Ernst Bloch. In questa prospettiva, come è noto, l'orizzonte è quello della "trasformazione qualitativa" del mondo, in cui l'utopia è il riferimento aperto della storia. La vera rivoluzione, in A. Heller, coincide col cominciamento della vera storia; l'equivalente del salto marxiano dal "regno della necessità" al "regno della libertà". Possiamo tratteggiare, pervenuti a questo tornante, una archeologia concettuale essenziale della rivoluzione all'interno del "marxismo caldo": (i) la libertà come post-storia, in Marx; (ii) la storia come utopia, in Bloch; (iii) la rivoluzione come storia e utopia, in A. Heller.

La problematica della rivoluzione, in A. Heller, destituendo il primato socio-ontologico del valore e affermando la centralità del bisogno, rinvia ineliminabilmente ad una affermazione radicale del soggetto. Col che al centro della situazione teorica si posiziona il nesso soggettività/oggettività. Per la Heller, deve parlarsi sempre di "fondamento valutativo": la radicalità del bisogno vale come assiologia duramente critica del sistema valoriale borghese-capitalistico. Questa la base teorico-pratica del "ritorno al soggetto". A tale incrocio, come osservò P.A. Rovatti in un bel libro di molti anni fa, ritorniamo a respirare una atmosfera da "finalismo etico": vita reale ricca e comunismo si pongono come telos. Ritorno al comunismo e ritorno al soggetto sono sinonimi e, qui, ritraducono l'assunto marxiano del passaggio da "classe in sé" a "classe per sé". Ancora meglio, facendo ricorso ad un'altra conosciuta espressione marxiana, tratta dai *"Grundrisse"*: la libertà dell'individuo consta nel suo porsi come "scopo a se stesso", come "individuo sovrano ed egemone". Il comunismo, nella scia della X *"Tesi su Feuerbach"*, diviene la realizzazione del punto di vista dell'"umanità sociale" e/o della "società umana". Altrimenti detto: comunismo è il "movimento reale" della valorizzazione del mondo umano e della svalorizzazione del mondo delle merci, in una dialettica di negazione, rovesciamento e trasformazione della società capitalistica e delle sue regole di funzionamento. È il *senso dell'essere* che, così, trionfa sul *senso dell'avere*, secondo una linea genealogica già ben viva nel giovane Marx. È il senso dell'essere che consente il riacquisto della qualità umano-individuale perduta e rei-

ficata. Il valore di scambio, in quanto computo e calcolo, assume la connotazione dell'avere e diviene mezzo di circolazione dell'individuo possessivo-proprietario. A reintrodurre le dimensioni dell'essere è il valore d'uso: con esso le articolazioni umano-sensibili riaccedono alla storia e alla vita quotidiana.

Ma dove il modello della rivoluzione della vita quotidiana viene meno? Quale il suo punto critico negativo?

La dialettica valore d'uso/bisogno è assai complessa e contraddittoria. Essa non prevede assolutamente la preminenza lineare e costante del valore d'uso sul bisogno. Anzi, il valore d'uso è costretto a subire i duri contrattacchi dei bisogni. Ad un'indagine attenta non può sfuggire che il bisogno è attraversato da una fondamentale cesura interna: esso è sempre contestualmente attribuzione di essere (*uso*) e avere (*possesso*). Nell'uso: prevale la qualità dell'essere; nel possesso: prevale la qualità dell'avere. Il bisogno è coesistenza di uso e possesso; è il desiderio, non il bisogno, che rompe definitivamente il cordone ombelicale col possesso e, per questa via, si colloca creativamente fuori della reciprocità delle equivalenze liberoscambiste. Sotto la cortecchia della liberazione dei bisogni si agita sempre la tirannia del possesso. La medesima questione chiave del riconoscimento e dell'identità, sotto l'azione corrosiva della dialettica contraddittoria dei bisogni, diviene reciprocità del riconoscimento dei reciproci possessi ed equivalenza delle identità possessivo-proprietarie. Gli individui bisognosi si scambiano, qui, bisogni fungibili: lo scambio espone il soggetto all'eteronomia del mercato delle equivalenze, attentando alle sfere della sua autonomia e della sua libera autocreazione. Il meccanismo servo/padrone, attraverso le condotte possessive e liberoscambiste dei bisogni, penetra fin nell'interiorità del soggetto e degli ambiti dell'intersoggettività, colonizzando persino le sfere pulsionali della vita affettiva e amorosa. La liberazione dei bisogni avviene sempre nel mercato delle equivalenze dei possessi. Ed è proprio il mercato dei possessi il demiurgo che, qui, regola l'uso e lo scambio. L'uso dei bisogni si trasforma in scambio equivalente universale, tra possessori bisognosi gli uni dei possessi degli altri. La tirannia del possesso scardina il valore d'uso della libertà e reifica le relazioni intersoggettive e i territori mossi dell'interiorità, sussumendoli sotto la razionalità calcolistica e scambista dell'avere. A questo livello, il campo di tensione che squarcia dall'interno la dialettica dei bisogni si satura. Il bisogno: (i) in quanto portato di azione ribelle, è intimo alle ragioni dell'essere e della libertà; (ii) in quanto possesso, è ancora tremendamente vicino alle ragioni strumentali del calcolo, pervertendo il sentimento di ricchezza in sete di accumulazione possessivo-proprietaria. Questa estrema e divaricata duplicità di senso del bisogno non è stata adeguatamente messa a fuoco da Marx e da Agnes Heller, col risultato drammatico e assolutamente non voluto che le tensioni e le istanze dell'essere hanno finito col soccombere sotto il macigno dell'avere.

Tenendo nel giusto conto questo limite della posizione di Marx e di Agnes Heller, possiamo trarre più di uno stimolo fecondo dalle loro analisi. Esordendo, è possibile tematizzare: (i) lo spazio come tempo della liberazione e (ii) il tempo come spazio della liberazione. Ancora: possiamo tematizzare la soggettività (i) come individualità e (ii) come umanità sociale. Infine: possiamo interpretare lo stesso "individuo sociale" e/o "individuo sovrano" (i) come contrappunto interattivo di soggetti individuali e (ii) come massa critica della soggettività. La categoria marxiana di "ricomposizione", di evidente ascendenza hegeliana, così operando, si apre al produttivo "bagno delle differenze". Col che non perdiamo le sue folgoranti rappresentazioni di tendenza e, al tempo stesso, la sottraiamo alla deriva organicistica del comunismo aconfittuale: spoliticizzazione della società e società senza Stato e senza classi.

Avvertiamo, a questo crinale, una pressione doppia. Per un verso, è proprio la critica comunista allo Stato-feticcio e alla democrazia-simulacro a salvarci dal falso dilemma tra "Stato minimo" (dal Rinascimento a Paul Nozick) e "Stato massimo" (da Thomas Hobbes ai totalitarismi moderni). Per l'altro, la teoria comunista finisce con l'essere una variante dell'individualismo possessivo-proprietario (rivoluzione liberale) e dell'apoliticizzazione dell'individuo (rivoluzione democratica). In un certo senso, la teoria comunista, facendole deflagrare, porta a coerente compimento sia la rivoluzione liberale che la rivoluzione democratica. La società senza Stato, senza politica e senza classi è la sublimazione proiettiva inconsapevole sia dell'individuo possessivo-proprietario (attraverso le cerchie condizionanti dei bisogni), sia dell'individuo apolitico democratico (attraverso l'estinzione del 'politico'). In ultima determinazione, la teoria comunista, al pari della teoria liberale e della teoria democratica, sospende l'interrogativo radicale su *quale* Stato, *quale* democrazia, *quale* conflitto. Col che mette tra parentesi le domande intorno a *quali* diritti e a *quali* libertà. Le sistematiche dello "Stato minimo", dello "Stato massimo", dello "Stato arbitro" e della "estinzione dello Stato" compatibilizzano diritti e

simo", dello "Stato arbitro" e della "estinzione dello Stato" compatibilizzano diritti e libertà; quando, addirittura, non li sospendono. L'individuo è ridotto a cittadino o a borghese; quasi mai è riconosciuto *anche* come persona umana o come soggetto e, allorché lo è, perde i tratti differenziali dell'identità; quando, addirittura, non è dissolto nella massa oppure nella collettività comunitaria senza volto e senza anima. Per non parlare, poi, della "differenza ontologica" uomo/donna, a cui teoria liberale, teoria democratica e teoria comunista non riconoscono nessuna dignità teorica e alcun "diritto di cittadinanza".

10. Critica della rivoluzione come diritto positivo: per l'autodeterminazione della vita e della soggettività

In tema di rapporto tra rivoluzione e diritto si dà un nesso non soltanto tra rivoluzione e diritto naturale, ma anche tra rivoluzione e diritto positivo. È noto il ruolo giocato in tale direzione dal secondo paragrafo (parte prima) della "Dichiarazione di indipendenza" americana del 1776, sotto il preciso influsso di Thomas Jefferson. Per T. Jefferson, laddove arbitrio e abuso configurano la situazione del "dispotismo assoluto", subentra il diritto degli uomini di "scuotere" il governo, al fine di consegnare a "nuovi custodi" la tutela della loro sicurezza. Qui, come si vede, si installa la problematica normativa della rivoluzione. Nel senso che si insedia un rapporto di implicazione e reciprocità tra norma e potere. Ancora meglio: siamo in grado, qui, di isolare il nesso tra norma e fondamento costituzionale del potere. Il procedimento che ricava la norma dal potere è immemore di un importante assunto e di un evento di rilievo: la norma può ribaltare il potere, laddove questo estrinseca modalità normative e attuative coercitive e inconstituzionali. Tale genealogia si distende dal tirannicidio al "diritto di resistenza" medioevale, fino al diritto del rovesciamento del dispotismo assoluto di cui argomenta Jefferson.

La positivizzazione del "diritto di rivoluzione" configura la rivoluzione come metapotere radicalmente critico del potere vigente: quanto più si radicalizza la sua critica, tanto più si radicalizza la sua forza. Rivoluzione come metapotere è: potere vero e più forte. A tale snodo si dispiega un imprevisto e decisivo processo di ritorno: la ricaduta del metapotere come rivoluzione autocrea il potere effettivo (concretamente) più forte. Il metacodice del potere, attraverso la storicizzazione del codice della rivoluzione, si introietta in strutture materiali e simboliche di forza inaudita e inedita, fuoriuscendo dal reticolo dell'imperativo categorico e dal quadro delle astrazioni formali. F. Neumann, nella sua pur pregevole disamina dello "Stato democratico" e dello "Stato autoritario", non coglie l'effetto di ritorno che conduce alla tremenda immanentizzazione della rivoluzione come metapotere e alla effettualizzazione del metapotere come rivoluzione. È proprio a questo estremo e impervio tornante che il rapporto di implicanza diritto positivo/rivoluzione tocca il suo vertice: la rivoluzione si territorializza come *metapotere positivo*. La positivizzazione della rivoluzione opera una trasfigurazione del suo originario *contropotere* nella prospettiva assoluta e realistica del *potere positivo*. Fino a pervenire: (i) al Terrore, con la rivoluzione francese; (ii) alla cattività di massa, con l'esperienza del "socialismo reale"; (iii) alla derealizzazione estrema della razionalità combattente, con cui le organizzazioni della "guerriglia metropolitana" hanno rielaborato il "diritto di rivoluzione" in "rivoluzione come guerra". È potuto, così, accadere che l'incubo della guerra civile, che si era nascosto e occultato nel "cuore dello Stato", sia ritornato direttamente in scena; ma come fantasma.

Come osservato felicemente da I. Mancini, intorno al tema della positivizzazione del "diritto di rivoluzione" resta da reperire un livello di elaborazione teorica più maturo e compiuto: quello di Hegel. In una lettera a Schelling del 2 novembre 1808, Hegel collega il "diritto di rivoluzione" alla sussistenza delle condizioni dello "stato di necessità"; che viene da lui concettualizzato come assenza o sospensione dei "bisogni elementari". Come notato da Mancini, sulla scorta di un importante lavoro di D. Losurdo, con Hegel si staglia un contrasto nettissimo con la tradizione liberale dell'individualismo possessivo-proprietario. Lo scarto lacerante, entrando nei particolari, è tra "bisogno elementare" e "diritto di proprietà": qui Hegel subordina la proprietà privata ai bisogni della comunità politica. Nelle "*Lezioni del 1824-25*", a commento del § 127 della "*Filosofia del diritto*", Hegel arriva a contemplare il "diritto assoluto" alla "violazione della proprietà privata" da parte dell'"uomo che muore di fame". Con la qual cosa, per Hegel, il "diritto di rivoluzione" si configura come sfera del "diritto assoluto". Questo passaggio hegeliano è di estrema importanza, in quanto ci consente di codificare più propriamente il "diritto di resistenza" quale sfera del "diritto relativo". A questo punto, si può impiantare una forte istanza critica del dettato hegeliano. L'obiezione è tanto stringente quanto elementare: la rivoluzione

non è semplice manifestazione del "bisogno elementare"; quanto, piuttosto, del "bisogno umano ricco". Qui la critica marxiana alla filosofia hegeliana tocca il culmine: il "bisogno ricco" di Marx è portato della liberazione dell'umanità e della disalienazione della società, secondo una gamma di manifestazioni di vita ed espressioni sociali superiori, sottratte alla combustione e al deserto della mercificazione, ma anche all'indigenza della pura e semplice sopravvivenza. È in questo senso che, in Marx, il proletariato assurge a "classe universale", stagliandosi contro l'assoluto universale della proprietà. Qui la rimessa in questione del diritto liberale inaugurata da Hegel perviene al compimento più conseguente, oltre le aporie della posizione hegeliana. Grazie a questo passaggio, il legame diritto positivo/evoluzione disloca, in Marx, il comunismo come l'assoluto positivo radicale: il comunismo è, per Marx, il movimento dell'utopia post-storica da cui prende cominciamento non riduttivamente il "nuovo"; ma il vero inizio della vera storia. A Ernst Bloch spetta l'enorme merito di aver letto questa radicale istanza utopica presente in Marx ed Engels, nonostante le loro non infrequenti e non lievi ricadute scientiste.

Tuttavia, il compimento marxiano della critica hegeliana del diritto liberale rimane a mezz'aria, non padroneggiando Marx adeguatamente il "doppio mulinello" del bisogno, oscillante tra i flutti e i controflutti dell'uso e del possesso. E lo abbiamo visto. Persino il "bisogno ricco" è ricettacolo del possesso e della relativa tirannia. Il passaggio dalla proprietà (e dal possesso) alla *autodeterminazione della vita e della soggettività*: ecco l'anello mancante dell'epistemologia marxiana della rivoluzione. L'autodeterminazione della vita e della soggettività implica: (i) il gioco delle differenze tra gli individui e nell'individuo; tra i soggetti e nella soggettività; tra i sentimenti e nell'intersoggettività; (ii) un'idea e una prassi di democrazia tra e nelle differenze; (iii) un'idea e una prassi di Stato non mero garante e punto di passaggio della fluidificazione del patto; (iv) un'idea e una prassi della democrazia e dello Stato come espressione della comunicazione delle differenze; (v) una concezione e una pratica dell'insopprimibilità del 'politico', in quanto sistema specifico dei mezzi/fini della libertà; (vi) una concezione e una pratica della libertà come metro di misura e di verifica del 'politico'.

Il complesso campo di tali rielaborazioni teorico-pratiche: (i) incunea la libertà, non più la sovranità, come *anima* del 'politico'; (ii) privilegia le metamorfosi della libertà e del 'politico' di contro all'autonomizzazione della politica ridotta a prassi della rivoluzione. Qui autonomia della libertà di contro ad autonomia della sovranità; metamorfosi del 'politico' di contro ad autonomia della politica, della rivoluzione e della prassi. È l'autopoiesi della libertà, del 'politico' e del vivente a situarsi in posizione radicalmente critica dell'autoreferenzialità della sovranità, della politica, della rivoluzione e della prassi.

11. La ricomparsa dell'autodeterminazione: intorno alle posizioni di Toni Negri

È nell'operaismo teorico italiano degli anni Sessanta e Settanta che si sviluppa un movimento di iniziale consapevolezza del vizio epistemologico basale: (i) della rivoluzione e del comunismo in Marx; (ii) dell'intera tradizione rivoluzionaria marxista e leninista. Dagli scritti di Panzieri degli anni Sessanta a quelli di Negri degli anni Settanta e Ottanta, l'impalcatura epistemico-concettuale dell'ortodossia rivoluzionaria viene divelta nei punti cardine. Operato questo "smantellamento", si procede successivamente a un recupero critico di Marx e di Lenin. Il teatro di senso dell'azione metodologica è così definibile: la tradizione viene decostruita e sulla base di tale decostruzione vengono riletti e attualizzati Marx e Lenin. Una decostruzione rielaborante si muove, qui, verso la definizione di nuovi patterns teorici e pratici della transizione comunista. Costituisce, questo, l'humus culturale di fondo in cui si forma e cresce l'operaismo teorico. Sul piano ristretto della "teoria politica" e della prassi della "organizzazione rivoluzionaria", ben presto, l'operaismo teorico si frammenta in una molteplicità divaricantesi di posizioni, già a partire dai "*Quaderni rossi*", da "*Classe operaia*" e da "*Potere operaio*". La divaricazione, negli anni Settanta, esploderà letteralmente in quell'universo di costellazioni galattiche costituito dall'"*Autonomia operaia organizzata*".

È in T. Negri che si registra la punta più alta del movimento critico-autocritico della posizione marxiana sulla rivoluzione e sul comunismo. In tale movimento, sono presenti in Negri non infrequenti oscillazioni e irrigidimenti teorici che, contraddittoriamente e paradossalmente, su alcuni punti non inessenziali, lo condurranno ad arretramenti a confronto della posizione di Marx. Ciononostante, il contributo di Negri rimane vitale e importante: un serio e articolato programma teorico-pratico di rifondazione del marxismo e della tradizione comunista nel capitalismo sviluppato. Fin dall'inizio, la ricerca di Negri è stata animata e, se così può dirsi, os-

sessionata dal tentativo quasi prometeico di colmare il vuoto di elaborazione e di previsionalità presente nell'impianto di Marx. In forme teorico-politiche varie e con varie accentuazioni, Negri tenta di ancorare costantemente il tema del comunismo a quello dell'autodeterminazione: il passaggio dall'operaio massa all'operaio sociale viene calato e interpretato proprio in questa processualità. Se teniamo ferma l'analisi su questa contestualizzazione della soggettività e del comunismo, possiamo più fecondamente cogliere le costanti strategiche del suo impianto.

Secondo tale linea interpretativa, non possiamo che iniziare col focalizzare l'attenzione su uno dei temi dominanti nella riflessione di Negri (e di tutto quel filone teorico esemplificabile come "operaismo di sinistra"): l'estraneità dell'"interesse operaio" alle ragioni dello "sviluppo economico". Meglio: in Negri, partendo dai quadri analitici oggettivi e dai modelli epistemologici definiti da Marx, l'interesse operaio è la forma svelata della critica dell'economia politica nel suo soggettivizzarsi. Ma non è ancora tutto: l'interesse operaio, declinandosi come sfera dei comportamenti autonomi in tutti gli ambiti dell'agire sociale, disloca una non minore confliggenza contro il sistema politico dominante: dalle forme e dagli involucri della rappresentazione della sovranità (lo Stato) alle forme e agli involucri della rappresentazione e della mediazione (i partiti). Ci troviamo di fronte non semplicemente a una lettura non convenzionale di Marx (a un lato) e di Lenin (all'altro); ma a una connessione veramente eretica e, per molti versi, impensabile di Marx e Lenin. La marxiana critica dell'economia politica si prolunga leninianamente in critica dell'"economia politica della costituzione". La rielaborazione della posizione marxiana e della prospettiva leniniana, poi ricombinate in un modello inedito, costituisce uno dei tratti distintivi della ricerca di Negri. Chiarito questo sfondo, non può più costituire motivo di meraviglia se, in lui, l'autonomia operaia si costituisca contestualmente come opposizione: (i) alla forma economica del dominio: la forma-capitale nella sua esistenza storica vigente; (ii) alla forma politica del dominio: la forma-Stato nelle sue trasformazioni ultime; (iii) alla forma politica della rappresentazione e mediazione del conflitto: il sistema dei partiti democratici. L'intreccio tra forma-capitale e forma-Stato è il nodo che, per Negri, l'iniziativa rivoluzionaria comunista deve recidere gordianamente. Ciò è reso tanto più urgente e impellente dalla "crisi di vigenza" della legge del valore, dallo stesso Marx genialmente anticipata nel "*Frammento sulle macchine*". Perveniamo, così, a un'altra delle costanti strategiche del pensiero di Negri. Il crollo della legge del valore, sulla base dell'implementazione qualitativa dello sviluppo del macchinismo, assegna al "general intellect", non più al lavoro vivo, la funzione di baricentro e di agente principale della produzione della ricchezza sociale. Qui, per Negri, risiedono, le condizioni per la transizione dal capitalismo al comunismo, senza passare per mediazioni intermedie (socialismo o simili); ma direttamente, in una prospettiva di azzeramento istantaneo del presente (il capitale) e di presentificazione immanente del futuro (il comunismo).

Forma-capitale e forma-Stato, col sistema dei partiti stretto in mezzo, di fronte e per effetto della crisi del valore, costituiscono ora un combinato fortemente integrato e compenetrato. Ancora più esattamente: la crisi della legge del valore, sostiene Negri, imputa direttamente allo Stato una funzione di sostegno attivo e sostitutivo del meccanismo economico implosivo. Da qui la trasmissività di "puro comando" dallo Stato al sistema economico e viceversa, secondo una perfetta logica lineare causa/effetto. Lo Stato keynesiano del New Deal, a fronte e dentro la crisi del valore, si fa "Stato-piano": crisi del valore è crisi del Welfare. Ma crisi del Welfare è anche crisi delle strategie di recupero e istituzionalizzazione dei conflitti. Lo Stato-piano non può e non deve mediare tra i conflitti; al contrario, deve loro imporre il "punto di vista" e il "comando" del capitale in crisi. La "pianificazione" è, qui, diversamente da quanto ancora reperiamo in Panzieri, solo indirettamente funzionalizzata al plusvalore; essa è ora direttamente finalizzata alla riproduzione coercitiva del comando politico del capitale, sul quale va direttamente erigendosi ora l'impalcatura della produzione/realizzazione del plusvalore. Stato e capitale, qui, intimizzandosi e fraternizzando come non mai, danno luogo a una perfetta *macchina di dominio*. Lo Stato-piano è l'anima di tale macchina: forma e involucro della sovranità nel capitalismo superaccumulato. Uno solo, dice Negri, il punto critico che lo Stato-piano non sopporta: il comunismo e l'organizzazione rivoluzionaria. Uno solo, aggiunge, il punto di deflagrazione del dominio: il sabotaggio. Da un lato: "produzione di merci a mezzo di comando"; al lato opposto: produzione di comunismo a mezzo di organizzazione rivoluzionaria, autodeterminata e autonoma.

Come si vede, tra l'elaborazione negriana relativa al periodo di militanza in "*Potere operaio*" (1969-1972) e quella che si articola nella fase di "*Autonomia*" (1973-1979), si danno alcune costanti teoriche di valenza strategica. Grazie al movimento di queste costanti possiamo co-

gliere con maggiore congruità e proficuità le categorie negriane di "autodeterminazione" e "autovalorizzazione", su cui fa perno la fase della militanza in "Autonomia". Resta, però, da ricordare un passaggio preliminare: crisi dello Stato-piano, sabotaggio del dominio e autodeterminazione in tanto sono possibili, in quanto, con l'insorgenza delle lotte operaie degli anni Settanta, si è data una transizione epocale nella composizione tecnica e politica della classe operaia. Negri allude, qui, esplicitamente al passaggio dall'operaio massa all'operaio sociale. In lui, questa nuova categoria interpretativa riassume, in un duplice movimento critico-categoriale: (i) le istanze ricompositive che, intorno al "general intellect", costituiscono i presupposti storici della formazione dirompente dell'"individuo sociale" proletario come "individuo sociale comunista"; (ii) le istanze del rovesciamento del potere, nei termini della necessità desiderante che fa irrompere nelle prassi del presente: a) l'orizzonte della riappropriazione comunista della ricchezza; b) l'utopia comunista della produzione di uno spazio/tempo liberato, affrancato dalla zavorra del differimento teleologico-sacrificale dell'etica comunista. ~~Autodeterminazione e autovalorizzazione~~ sono, in Negri, presentificazione di futuro e futurizzazione di presente. Vale a dire: il comunismo appare come spazio del tempo e tempo dello spazio; come fine e come mezzo del soggetto. Non più il "bisogno elementare" (Hegel) e nemmeno il "bisogno ricco" (Marx/A. Heller) sono il motore dell'insediamento e dello sviluppo del comunismo. Bensì uno sconfinato e inappagabile "bisogno di bisogni", oltre il muro vischioso delle fungibilità politiche ed economiche; oltre le colonne d'Ercole del "piano" e del "dominio". In Marx ed Agnes Heller, reperiamo il comunismo come *limite* della libertà e anima della rivoluzione; in Negri, invece, inveniamo una concezione del comunismo come *libertà senza limiti*: autodeterminazione e autovalorizzazione rompono costitutivamente le barriere di tutti i limiti, oltre i quali mettono il comunismo costantemente in cammino. È questa azione soggettiva sconfinatamente libera il nuovo illimitato; non più il comunismo. In Negri, la soggettività che si autodetermina e autovalorizza esperisce i limiti stessi del comunismo, di fronte al quale non rinuncia giammai alla sua sovranità. Non v'è su questo punto, in lui, isomorfismo tra autodeterminazione e comunismo: il soggetto che ha per scopo e per mezzo il comunismo è esattamente l'anima insopprimibile del comunismo. Forma di vita del comunismo è, qui, la soggettività che si libera e si autodetermina. Ne viene che il comunismo medesimo è "forma di vita"; non più telos. Ritorno al soggetto è, qui, ritorno alla vita che si libera e alla liberazione della vita.

La rilettura che si sta proponendo di Negri salta a piè pari le contraddizioni e le incongruenze presenti nell'evoluzione del suo pensiero. Ma questo è necessario, se si vuole dialogare col rivolo sotterraneo da cui hanno preso le mosse, le correnti e le controcorrenti della sua riflessione. Siffatto approccio "caldo" è necessitato non unicamente da esigenze di onestà intellettuale, ma anche da motivazioni di ordine storico-politico. Interrogarsi sulla sconfitta della rivoluzione in Italia e sullo scacco subito dai conflitti degli anni Sessanta e Settanta (nonché, più in generale, dalla sinistra), tra i suoi tanti punti di passaggio obbligato, deve prevedere il cimento critico con i "punti alti" dell'elaborazione teorica di T. Negri. Proprio situandosi sull'alto di questo livello possiamo, contemporaneamente: (i) trarre da Negri importanti spunti metodologici e di analisi; (ii) congedarci dall'impasse insuperabile verso cui siamo condotti dal suo discorso.

È evocato, qui, un problema di carattere generale e di portata decisiva che va ben oltre la pur importante esigenza di un corretto e fecondo rapporto col pensiero negriano. In ballo, qui, è la posizione che il pensiero e la filosofia debbono intrattenere rispetto a se stessi, alla vita, alla storia e al mondo. Al cospetto dell'ordine di questa problematica densa, occorre radicare in premessa una alterità posizionale: (i) verso il "già pensato" e il "già vissuto"; (ii) verso il "non ancora" del pensiero e della vita; (iii) per aprirsi criticamente e liberamente ad essi. Solo così il pensiero non si fa schiavo della filosofia o tutt'all'inverso; solo così non diveniamo succubi del pensiero e della filosofia e non riduciamo la vita e la libertà ad oggetto. La rottura degli "incantesimi" della filosofia e della glaciazione della vita comincia, passando di qui.

12. Per la critica degli universalisti operaisti: nei dintorni dello spazio/tempo della contemporaneità

Lo Stato come macchina di dominio è, in Negri, l'aspetto complementare della devalorizzazione del rapporto di capitale fondato sul lavoro vivo. In altre parole: la forma-Stato, in quanto macchina di dominio, è la protesi politica del rapporto di capitale imperniato sul "ge-

neral intellect". Crisi del valore diviene, qui, crisi della mediazione propria della società politica borghese. La forma-Stato risucchia in sé la società civile, attraverso le articolazioni tentacolari del sistema dei partiti. Alla concentrazione dei processi di scientificizzazione nel "sistema di macchine" corrisponde la condensazione del potere nella macchina statale. L'incorporazione di scienza nel capitale è l'elemento base dell'incorporazione di potere nello Stato. Quest'ultimo, divenendo accumulatore vorace di potere, si trasforma in pura e totalitaria forma di dominio. Implicite, se non evidenti, sono le aperture che, qui, il discorso negriano compie verso la concezione weberiana del potere e verso quella della "teoria critica" (soprattutto Adorno e Horkheimer). Ma ora non abbiamo lo spazio per occuparci di tale questione. Ci preme, invece, segnalare come della crisi della legge del valore non venga colto un aspetto cardine.

Molto in sintesi, può enuclearsi il seguente ragionamento.

Diceva Marx: fine precipuo del modo di produzione capitalistico è la produzione/riproduzione di plusvalore relativo. Aggiungeva (nel "*Frammento sulle macchine*"): la produzione del plusvalore relativo rimane in piedi, anche quando e laddove non è più il lavoro vivo la sua misura e la sua sorgente. In Marx, dunque, crisi del valore lavoro e produzione del plusvalore convivono. In lui, il carattere illimitato della produzione di ricchezza, promanante dalla scienza quale diretta forza produttiva, coabita col carattere limitato che, a questo stadio, contraddistingue il lavoro vivo. Anzi, è proprio questa la (nuova) contraddizione dilacerante del modo di produzione capitalistico: l'illimitatezza della nuova base, fondata sull'incorporazione della scienza, convive con la limitatezza della vecchia base, fondata sull'incorporazione del lavoro vivo. La scienza quale forza produttiva surclassa il lavoro vivo quale fonte e misura della ricchezza sociale. La forbice lavoro necessario/pluslavoro si allarga sempre più a vantaggio del secondo termine. Col che è il tempo libero socialmente disponibile a surclassare il tempo di lavoro necessario. A questo livello analitico, possiamo recuperare e riscrivere uno dei più importanti assunti marxiani della III sezione del III libro del "*Capitale*": limite della produzione capitalistica è il capitale medesimo. Il punto in cui questo limite si disloca nella sua massima tensione relativa è il punto in cui massimamente si dilata la sproporzione lavoro necessario/pluslavoro. È questo il punto in cui, per Marx, si approssima massimamente la possibilità del salto al comunismo. Ecco il problema in Marx, sulle cui deficienze fra poco insisteremo.

Vediamo, ora, come la questione trova posto in Negri. Di fronte alla crisi del valore, per Negri, la dinamica del meccanismo economico salta in aria: la crisi della vigenza della legge del valore vale come estinzione del capitale quale "rapporto sociale", produttivo e riproduttivo di plusvalore. Paradossalmente, la crisi del valore metterebbe in crisi un caposaldo della critica marxiana dell'economia politica. In luogo della produzione/riproduzione di plusvalore si darebbe produzione/riproduzione di dominio, direttamente imputato allo Stato. Ciò che in Marx aveva ancora la sembianza di una contraddizione, in Negri diviene figura della sublimazione. È vero che per l'analisi materialistica introiezione e metabolizzazione della crisi della legge del valore costituiscono un preziosissimo punto di non ritorno, pena lo scadimento verso un pensiero povero, arcaicizzante e tradizionalista; altrettanto vero è che il capitale rimane (marxianamente) "rapporto sociale" e mai si appiattisce a cosa, in tutte le forme di espressione che va storicamente assumendo. Il capitale che succhia direttamente *scienza* e *senso* (non semplicemente lavoro vivo) resta un rapporto sociale internamente contraddittorio. Ora disloca più in estensione e in profondità le sue contraddizioni, invisibilizzandole e ricoprendole con una stratificazione di simboli, di riti e di messaggi devianti e mutilanti. Nel far questo, trascorre verso un'altra forma della sua esistenza storica. Così come nel capitale si va depositando e condensando la scienza, nella produzione del plusvalore prende origine il processo dell'implosione del senso e dell'identità. È l'implosione del senso e dell'identità a svelare il carattere di arcano del feticcio della merce: essa circuita il farsi cosa da parte della *materia sensibile* e dei *soggetti viventi* e il farsi "*vita*" da parte del deserto calcolistico e cosale della mercificazione. Processo lavorativo e processo produttivo si cognitivizzano in estremo grado, infeudando la sovranità psico-fisica dei lavoratori. Circolazione e consumo delle merci divengono una forma di vampirismo dell'identità dell'individuo. Scambio e distribuzione diventano desertificazione degli spazi collettivi, disidratazione dei processi costitutivi delle identità collettive. Pubblicizzazione, promozione e domanda/offerta/fruizione videodigitale dei prodotti-simbolo costituiscono le nuove pietre miliari non solo per l'infeudamento dei corpi, ma per il soggiogamento delle anime. L'alienazione da lavoro al confronto impallidisce. È tutta la vita, qui, non solo quella dei lavoratori e non solo quella degli uomini e delle donne, la vita in ogni sua forma ad essere aggredita. È la vita come forma, in tutte le sue forme, che subisce un immane tentativo di sfaldamento e polverizzazio-

ne. Ecco svelato l'arcano del carattere di feticcio della merce: l'ammutolimento e la deprivazione integrale delle forme della vita.

Nella concezione marxiana, il capitale rimane eterna forma sovrana, speculare al lavoro vivo. Su questa specularità Marx fonda il programma scientifico della rottura rivoluzionaria, avente per soggetto il lavoro vivo. Marx non tiene nel dovuto conto che la specularità da lui concettualizzata perde di forza e di presa euristica, nel momento stesso in cui il valore fondato sul lavoro vivo si rivela "base miserabile" di fronte alla base ora rappresentata dal "general intellect". Questo passaggio rimane, in Marx, senza tematizzazione. Privo di tale tematizzazione, il rapporto di capitale rimane in bilico: diviene un limite non suscettibile di problematizzazione. Ecco perché il problema della transizione, in Marx, è un "rompicapo". Nessuna possibilità viene concessa a che il modo di produrre capitalistico si doti di altre e inedite forme di produzione e riproduzione del plusvalore relativo. Non poteva essere diversamente. Se la produzione viene solo e sempre concettualizzata e concepita come "agire strumentale" e non anche come "agire poetico", risulta impossibile non soltanto immaginare (Marx), ma anche vedere (il neomarxismo e l'operaismo) la realtà della produzione di plusvalore come *produzione di senso*. Con la sussunzione capitalistica del "general intellect", il lato arcano e nascosto della produzione di plusvalore viene in bella luce, divenendo superficie tanto levigata quanto opaca del rapporto di capitale. Nella fase incentrata sul valore della forza-lavoro in primo piano erano i processi materiali della produzione di plusvalore; ora nella fase centrata sul *valore del senso* in primo piano salgono i processi immateriali della produzione di plusvalore. Non si tratta di un mero ribaltamento di forme; bensì di una mutazione genetica della forma di espressione del capitale. In Marx, la mancata previsione di tale mutazione genetica fa muovere il capitale tra un limite ontologico negativo: la base ristretta del lavoro vivo; e un limite ontologico positivo: la base illimitata del "general intellect". Qui Marx contraddice Marx, non riuscendosi a superare. In questo modo, smarriamo proprio una delle fondamentali lezioni marxiane: la dinamica del modo di produzione capitalistico, concepito e analizzato storicamente sempre come processo di metamorfosi delle forme. Per usare una metafora marxiana: dalla dinamica della "riproduzione allargata" regrediamo alla statica del "ciclo". Ne consegue una situazione paradossale così semplificabile: (i) al più alto livello di sviluppo del modo di produzione capitalistico si insedia il più alto livello di contraddizione ad esso interno: (ii) la più alta soglia di contraddizione interna al capitale rimane senza effetti dilaceranti per il capitale. Al massimo livello dello sviluppo si realizza, qui, il massimo livello della stagnazione. La soluzione comunista dovrebbe sbloccare proprio tale effetto di stagnazione. Ma l'effetto di stagnazione si capovolge in un esito involontario: al massimo livello del capitale solo il comunismo può sviluppare il capitalismo. Di questo paradosso marxiano, in Marx presente come una controffattualità non consapevolizzata, è, in qualche modo, cosciente Lenin nel dopo Ottobre. Qui il limite immanente alla produzione capitalistica si interiorizza nel capitale, pietrificandolo; in questa forma pietrificata, il capitale si conquista l'eternità, se non interviene la rottura rivoluzionaria. In Marx, la transizione al comunismo si affranca dal *ciclo* lavoro vivo/pluslavoro, affermando la *riproduzione allargata* del tempo libero socialmente disponibile. Laddove il capitale è ripetizione di sé, solo il comunismo introduce la differenza: ecco il punto di snodo della posizione di Marx. Ma il capitale può mai essere ripetizione di sé? E se fosse ripetizione di sé, avremmo mai la necessità della rottura rivoluzionaria? il capitale non si autoestinguerrebbe, per effetto di un automatismo storico-sociale? Il deficit epistemologico della posizione marxiana si sviluppa e, alla fine, serra in un esito non tanto distante dal revisionismo di Bernstein e Kautsky: tra l'esito marxiano e quello revisionista sussiste un nesso di profonda complementarità.

Purtuttavia, in Marx, il problema della contraddittorietà in processo del modo di produzione capitalistico permane. In Negri, questa problematica e il relativo processo scompaiono. Se Marx non si pone conseguenzialmente la questione della metamorfosi delle forme del plusvalore, Negri assume "in positivo" questo vuoto marxiano, imputando direttamente allo Stato l'imposizione coercitiva dei processi di produzione/riproduzione del plusvalore. L'effetto di padronanza della struttura economica, tipica dell'impianto materialistico marxiano, si eclissa; in sua vece si situa l'effetto di imperio delle sovrastrutture politiche e ideologiche. Anche a questo riguardo tutti i complessi equilibri e le capillari connessioni di mediazione presenti nel sistema teorico marxiano deflagrano. In Negri, lo "Stato del capitale" racchiude in sé, serrandole in perfetta sintesi: (i) la funzione di garanzia coercitiva dell'accumulazione; (ii) la funzione della disciplina coattiva del conflitto sociale; (iii) la funzione di regolatore dispotico del flusso monetario; (iv) la funzione di centro autoritativo degli apparati ideologici. Il sistema politico viene

concepito come articolazione diretta delle funzioni di governo dello Stato e, in questa veste, opera come polo di raccordo tra ciclo economico, ciclo politico e sistema di cittadinanza. Nello Stato, inteso come pura espressione e puro agente di dominio, 'politico' e statale si immedesimano, così come si fondono politica ed economia. Come dire: la centralità dello Stato si decentra diffusivamente e interstizialmente nel 'politico' e nell'economico, nel sociale e nel quotidiano. Lo Stato-Leviatano di Hobbes, in Negri, si deterritorializza: insegue e anticipa punto per punto la sedizione e il conflitto, punto per punto infliggendo loro colpi mortali. Lo Stato non ha e non può avere un "cuore", perché deve assolvere, in Negri, la molteplicità in movimento dei problemi presenti in tutti gli ambiti della vita sociale e politica. È, sì, un centro di regolazione, ma proteiforme e multifunzionale. Occupa l'intera scena dell'azione sociale e dello scontro politico, secondo la circolarità della dialettica globale/locale. In una confluenza veramente singolare tra Hobbes e Foucault, l'autopoiesi del 'politico' viene evirata per linee interne, attraverso un meccanismo seriale di identificazioni. La prima identificazione è: 'politico'/Stato; la seconda: economico/'politico'; la terza: sistema politico/Stato, sistema politico/economia; la quarta: 'politico'/sociale. L'insieme complessivo di questo meccanismo identificante ha come risultante politica più rilevante l'estrema semplificazione delle ragioni dello scontro sociale, il cui teatro isola ai poli opposti la cristallina purezza di due bisogni assoluti: (i) il bisogno assoluto del *permanere*: da parte del capitale; (ii) il bisogno assoluto dell'*irrompere*: da parte del comunismo. La libertà, in Negri, non si identifica, qui, col comunismo, poiché di esso rimane anteriorità motivazionale e condizione causale. Nondimeno, essa viene afferrata egualmente dal bisogno: precisamente dalla dialettica del bisogno assoluto. Sotto questa forma essa diviene: *bisogno di comunismo*. L'autodeterminazione rimane preda di una contraddizione insanabile. Nello stesso tempo, è: (i) istanza di libertà, nelle forme della valorizzazione del soggetto e della soggettività; (ii) sopravvivenza dell'autonomia della prassi e della rivoluzione, nelle forme del bisogno assoluto di comunismo.

Il bisogno assoluto di comunismo si insinua, qui, nelle pieghe della soggettività, ricomponendola in una figura generale e unitaria. Dalla frantumazione dell'operaio massa si perviene alla proliferazione dell'operaio sociale, la cui soggettività diffusa trova il suo punto di ricomposizione ed equilibrio strategico proprio nel "bisogno di comunismo". Il policentrismo dell'operaio sociale si autocentra sul comunismo. Ancora meglio: la diffusività e la frammentazione segmentate dell'operaio sociale, sottratte all'orizzonte esperenziale del comunismo, sarebbero pura e semplice insensatezza, nuda e cruda dispersione. Come dire: ciò che il capitale scinde e separa violentemente, solo il comunismo può ricomporre, rifondere e rifondare. Di nuovo: subentra una concezione monocentrica e totalizzante del comunismo. Di nuovo: fa ritorno una visione della soggettività quale figura/sintesi onninglobante. Di nuovo: la differenza e le differenze vengono espunte dal campo esperenziale e dalla prospettiva di senso della vita e della politica. A confronto del concetto marxiano di individuo sociale, la categoria negriana dell'operaio sociale realizza un progresso e un arretramento. Un progresso, perché si dà conto degli effetti di frantumazione e marginalizzazione connessi alla nuova organizzazione/divisione del lavoro e ai processi dell'innovazione delle tecnologie del lavoro sociale. Un arretramento, perché il soggetto della transizione perde la sua interna problematica e la sua problematica interrelazione con la storia e con la politica. In entrambi i casi, permane un approccio organicistico, a misura in cui l'analisi della soggettività e del soggetto non si prolunga puntualmente nell'individuazione critico-propositiva dei *soggetti* della rivoluzione. La pluralizzazione dei mondi della vita, la perdita del centro e del fondamento unico, la differenziazione delle prospettive di senso, le cesure e le novità irreversibili insinuate dalle tecniche informatico-comunicative, la presa obnubilante esercitata dai saperi sulla dialogica umana non consentono più di parlare di soggetto della rivoluzione; ma soltanto e sempre di *soggetti della rivoluzione* come *soggetti della libertà*. Nella pluralizzazione della soggettività risiede ora la soluzione del problema della libertà. La soggettività che si libera è la pluralità dei soggetti della liberazione. Una volta di più: il salto epocale interamente fondato sull'affrancamento del lavoro vivo dalla schiavitù del lavoro salariato si rivela "base miserabile". Se il lavoro vivo è base miserabile per la stessa produzione/riproduzione del plusvalore, ancor più angusto e indigente si rivela per la costruzione storica e itinerante dell'esperienza della libertà. Se non possiamo più parlare di soggetto della rivoluzione, ma dobbiamo parlare di soggetti della rivoluzione, una volta di più, corre obbligo partire e ripartire dall'assunto: non *la* rivoluzione ispira e muove i nostri desideri e la nostra responsabilità; bensì *le* rivoluzioni. Qui orizzonte esperenziale e prospettiva di senso non sono più dati dal comunismo; ma dall'appropriazione/rivalorizzazione delle forme della vita e della

vita come forma. Intorno a questa nuova assialità i soggetti delle rivoluzioni sono, più propriamente, i *soggetti del conflitto*, a partire dal conflitto primordiale e inestirpabile tra libertà e rivoluzione, tra libertà e comunismo.

13. *Il fare poietico: la rottura della barriera dei paradigmi della produzione e della riproduzione*

Nella "società dello spettacolo" e nella "complessità sociale", l'analisi si trova obbligata ad assumere la centralità delle grammatiche dell'immaginario, dello straordinario e delle differenze. Con questo, altro non facciamo che far ritorno alla crucialità del ruolo svolto dalla poiesi. Tanto più ciò acquista rilievo, se consideriamo che informazione, comunicazione e simbolo asurgono al rango di tratti distintivi dell'epoca che stiamo vivendo, divenendo heideggerianamente "immagine del tempo". In questo angolo di spazio/tempo la poietica afferma, come mai prima, i suoi diritti e fa valere le sue regole.

Che il lavoro sociale e umano sia costantemente classificabile anche come interazione poietica, non solo e non tanto mediazione economico-produttiva, appare oggi sufficientemente chiaro, se non addirittura scontato. Che una concezione produttivistica del lavoro e della sovrastante teoria del plusvalore sia uno dei difetti fondanti dell'epistemologia e dell'ermeneutica marxiane sembra altrettanto acclarato. Ma una volta ammesso che la produzione ha forme e oggettualità poietiche, resta consequenzialmente da considerare che la produzione del plusvalore diviene un processo eminentemente poietico.

La progressiva marginalità della posizione del lavoro vivo entro la sfera della produzione/riproduzione della ricchezza sociale non significa il tramonto del plusvalore come categoria e come processo storico-materiale. Crisi della legge del valore non vuol dire estinzione del plusvalore. Le forme poietiche con cui sono ora direttamente investiti ciclo lavorativo e processo produttivo pongono la produzione di plusvalore come estrazione-estorsione di senso e di identità. La produzione/riproduzione di merci, cioè, si fa direttamente poietica e il produrre in senso stretto e tradizionale diventa determinazione secondaria. Il momento produttivo si pone ora direttamente come *fare poietico* e, in questa veste, si rivela come determinazione ontologica primaria della produzione/riproduzione della ricchezza sociale. La poietica della produzione assume il senso e l'identità come plusvalore: forma storicamente determinata del plusvalore relativo è ora il *plusvalore poietico*. Anche nell'accezione che si dà plusvalore non unicamente nelle sfere dell'economia, ma in tutte le giunture dell'essere sociale e delle manifestazioni di vita dell'individualità, dell'intersoggettività e della comunità. È proprio nei domini rarefatti e mossi dell'interiorità e della comunicazione interumana che il plusvalore poietico 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 poietico 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 ri-produttiva 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.

Nel pieno di questo mare agitato, siamo costretti a stringenti ed estreme interrogazioni.

Ci troviamo semplicemente di fronte all'appropriazione del sapere da parte del capitale? Semplicemente al cospetto della formazione e valorizzazione del "capitale cognitivo", accumulato per effetto del surplus derivante ora dallo sfruttamento del "lavoro mentale"? Semplicemente messi in faccia alla metamorfosi del valore nei termini del "plusvalore cognitivo"?; base del capitale come "puro spirito" che fagocita l'astrazione inverata dalle tecnologie informatico/comunicative?

In un ambito di revisione e attualizzazione del marxismo, su queste prospettive sono andati incamminandosi L. Cillario e P. Barcellona. Tali prospettive di analisi non sono pienamente

soddisfacenti; anche se si deve riconoscere alle riflessioni proposte da Cillario e Barcellona spessore teorico e una gran messe di acquisizioni positive e stimolanti. Il confine che, nel loro orizzonte, resta insuperato e inesplorato è la caduta della barriera dei paradigmi della produzione e della riproduzione. Manca, in loro, la conseguente presa in carico dello scalzamento del fare produttivo ad opera del fare poetico, per effetto di cui si registrano due incongruenze di rilievo: (i) l'assunzione del lavoro come lavoro essenzialmente mentale (Cillario); (ii) la teoria dell'"astrazione indeterminata" come coincidenza estrema tra capitale e denaro (Barcellona). In tutti e due i casi, l'orizzonte epistemologico ed ermeneutico marxiano, pur grandemente rivitalizzato, risulta conservato nelle sue invarianti basali. L'ancoraggio sul lavoro mentale riduce enormemente la portata dell'effetto di padronanza giocato dalla poiesi nella transizione in corso, da cui deriva una sostanziale devalorizzazione della semantica del senso, ridotto ad "astrazione cognitiva della ricchezza prodotta". Di questo modello, l'Intelligenza Artificiale, sarebbe l'esemplificazione perfetta, soprattutto nella metafora di M. Minsky di "società della mente". Una epistemologia oggettuale blocca, qui, sul nascere più promettenti e proficue risultanze. Ed è sempre un'epistemologia oggettuale che spinge all'omologazione senso/valore.

Che la produzione di ricchezza si esprima ora come valore del senso non indica che senso e valore siano tra di loro in relazione di identità. Anzi, è proprio il far perno (del valore) sul senso che autodimostra la competenza qualitativa originaria del senso. La medesima domanda intorno a quale senso conferire al valore indica il primato del senso e lo scarto qualitativo tra senso e valore. La cesura risalta con dirompenza autoesplicativa maggiore, allorché passiamo all'esame comparato delle due situazioni: (i) senso del valore; (ii) senso del senso. Come dire: più che avere valore, il senso ha senso. Quest'apparente tautologia meglio visualizza l'assoluta centralità del senso (non del valore) nei processi di produzione/riproduzione della ricchezza sociale. È lo spostamento dalla centralità del valore alla centralità del senso che definisce il passaggio dal fare produttivo al fare poetico. Se questo è vero, come pare vero, salta una delle più caratterizzanti conclusioni di Cillario: produzione di senso, difatti, non è riduttivamente produzione della mente degli uomini; bensì produzione di forme di vita e della vita come forma. Per lo "sfondamento" coerente dei paradigmi della produzione e della riproduzione deve cadere questa sopravvivenza barriera antropocentrica. Il modo di produzione capitalistico non si antropomorizza e antropologizza; piuttosto, fuoriesce dalle forme antropomorfe, dalla logica e dalla logica circolare della sussunzione reale del lavoro vivo nel capitale. Allora, spostandoci criticamente a Barcellona: capitale non come "puro spirito"; bensì come sussunzione reale delle strutture poetiche del senso e dell'identità. Il capitale medesimo diviene una forma di vita dotata di una struttura poetica oltre l'"umano" e il "troppo umano". Ricordiamolo con Marx e Giorgio Cesarano: l'utopia radicale del capitale è quella di liberarsi del lavoro vivo; di rendere superflui gli operai e, con loro, gli uomini. Quanto più esso si distanzia dalle condizioni dell'umano e del troppo umano, tanto più afferma il suo dispotismo su di loro. Quanto più si distanzia ed estranea dalla natura, tanto più la domina. A tale approdo, il senso della produzione capitalistica viene alla luce come estremo delirio di onnipotenza: la colonizzazione dello spazio/tempo e delle forme della storia, della natura, del vivente umano e non umano. Questo l'anelito segreto del capitale, sin dal suo primo vagito. Ma solo ora viene alla luce: solo a questo punto dello sviluppo capitalistico, l'inconfessabile utopia originaria del capitale si confessa e mostra nella sua nuda inconfessabilità sorgiva. È come se il capitale avesse interiorizzato e ribaltato la critica marxiana: come limite di sé non pone più sé medesimo; bensì il lavoro vivo. Affrancandosi dal lavoro vivo, intenderebbe assicurarsi l'eternità e l'universalità del dominio totale. Fa dipendere la crescita illimitata di sé dalla riduzione illimitata del lavoro vivo. Ma, ora, quello che nelle condizioni del fare produttivo era presupposto cardine dell'estensione del tempo del pluslavoro e, dunque, dell'incremento del plusvalore relativo, nelle condizioni del fare poetico si rovescia nell'espansione del plusvalore assoluto e nella autolimitazione del plusvalore relativo. Ciò che cresce illimitatamente è la massa poetica complessiva estratta ed estorta; non già la massa poetica che relativamente ai nuovi mezzi di produzione poetici sarebbe possibile estrarre ed estorcere. È l'esistenza stessa del capitale, per il suo semplice essere, che comprime la massa poetica relativa. A questo nuovo livello scopriamo la vigenza rielaborata dell'enunciato marxiano, secondo cui limite della produzione capitalistica è il capitale medesimo. Il plusvalore si estende illimitatamente solo come massa assoluta e come determinante poetico-simbolica; nelle forme storicamente date del plusvalore poetico assistiamo all'autoregolazione dispotica e rinnovantesi della produzione del senso e dell'identità. Il capitale che introverte la scienza e colonizza tutti gli ambiti vitali dell'esteriorità e dell'interiorità non può

spingere mai l'appropriazione/espropriazione del senso e dell'identità oltre un limite storico determinato, di volta in volta disegnato dai vincoli e dalle necessità dei suoi processi di riproduzione. L'illimitata e non regolata crescita del plusvalore poietico sarebbe il primo passo della catastrofe sicura a cui andrebbe incontro. Da qui la messa in funzione di meccanismi di autoregolazione della produzione come la localizzazione dello sviluppo delle forze produttive poietiche in aree di mondo sempre più ristrette; da qui il crescere costante della sproporzione Nord/Sud del pianeta; da qui la ricorsività di crisi economiche nella forma spuria di "crisi monetarie" e "crisi di bilancio"; da qui la necessità periodica di mantenere o ricostruire l'equilibrio dinamico dell'ordine mondiale attraverso il ricorso alla forza e ai conflitti locali; da qui la proliferazione di paesaggi post-metropolitani, in cui violenza, miseria e orrore della vita quotidiana coabitano in maniera più o meno allucinata con l'hybris sfrenata, se non oscena, della manifestazione ed espressione delle forme del potere. Il rapporto plusvalore/pianificazione è ora direttamente funzionalizzato al senso dell'autoregolazione del capitale. Qui il capitale si auto-regola come limite intrascendibile della storia. Pianifica la sua intrascendibilità, attraverso una miriade di mediazioni e coercizioni, dalle sfere economiche a quelle simboliche. Salta la determinanza in ultima istanza della struttura economica, come ancora nell'ortodossia marxista. Né ci troviamo di fronte alla riproduzione artificiale e autoritativa del valore a mezzo del dispotismo politico-statuale, come ancora in Negri. Tantomeno lo Stato è espressione della "controrivoluzione globale preventiva", garante del dominio delle multinazionali e principale e più efficace controtendenza alla caduta tendenziale del saggio medio di profitto, come ancora nella teoria-prassi delle Brigate rosse. Il capitale si fa, qui, una *struttura metapoietica* articolata e flessibile. Riconosce piena sovranità e intelligenza a tutte le sue articolazioni, le quali divengono sottosistemi poietici dotati di autonomia funzionale, in questo modo concorrenti alla determinazione e rideterminazione dell'equilibrio dinamico dell'intero sistema delle relazioni capitalistiche. Il movimento della struttura metapoietica assicura il movimento dei sottosistemi poietici; e viceversa. Ma mai la struttura metapoietica è riducibile alla somma dei suoi sottosistemi e mai ogni singolo sottosistema è riflesso micro-locale della struttura metapoietica. La logica lineare causa/effetto (retaggio della geometria euclidea e della fisica newtoniana) e la logica circolare locale/globale (prerogativa delle scienze contemporanee dell'informazione e della comunicazione) sono, qui, superate dall'esistenza del capitale nelle forme della struttura metapoietica. Ora, è proprio siffatta struttura a influire sui modi di vita, tentando di ridurli a linguaggi di programmazione. La macchinalità del capitale, per il tramite dell'incorporamento dei nuovi saperi e delle nuove tecnologie, afferra la vita e le sue forme, cercando di ridurle a inputs e outputs macchinali. Secondo il rigoroso linguaggio di programmazione del capitale, le forme della vita debbono divenire delle strutture rigorose che non ammettono ambiguità o allusioni. L'investimento poietico del capitale vale, al tempo stesso, come autoregolazione del plusvalore poietico, a misura in cui procede la riduzione macchinale del senso. La macchinalità del senso espelle fantasia, intelligenza creativa, immaginazione e decisione dai soggetti e dalle forme viventi, allo scopo di concentrarle per intero, sotto forma di reti e impulsi artificialmente riprodotti, nei sottosistemi poietici che compongono la struttura metapoietica del capitale. Ad oggi, le strutture e le competenze nuove assicurate dall'Intelligenza Artificiale sono la migliore proiezione capitalistica di tali funzioni. In tal modo, il capitale tenta di annettersi direttamente percezione ed esperienza del reale, sottraendole ai soggetti viventi. Alienazione del reale, non più del lavoro vivo: ecco il nuovo punto di partenza delle nuove forme di autorità politica e controllo sociale. La struttura metapoietica del capitale e i suoi sottosistemi diventano il decisore in tempo reale della pianificazione e gestione dell'appropriazione, dell'impiego e del consumo delle risorse. L'esperienza del dato e del reale è preclusa al punto che, al di fuori dell'intermediazione del cervello e della macchina informatici, dato e reale sono sempre più inaccessibili. Qui la scienza incorporata nel capitale si pone come barriera invalicabile tra soggetti viventi e dati del reale; anziché come tramite più profondo di interpenetrazione e intimizzazione. Questo uso dell'informatica pone il capitale come ostacolo dell'esperienza e della percezione: logica e logistica del computer tentano ora di costituire la rete nervosa e il magma pulsionale degli esseri umani. Stesa e disseminata questa immensa rete artificiale, un sostrato comune reificante si impossessa della vita delle donne, degli uomini e degli animali e la omologa alla "vita" delle "macchine pensanti". Il principio di autoregolazione delle dinamiche omeostatiche, che fa la sua comparsa con la prospettiva cibernetica inaugurata da Norbert Wiener, qui, si esalta, fino a stabilire un nesso di circolarità e di equivalenza tra sistemi naturali e sistemi artificiali.

È sin troppo agevole cogliere come il "demone dell'automazione" sia stato uno dei contrasegni specifici dello sviluppo capitalistico del mercato e dei mezzi di produzione, dalla "macchina analitica" di C. Babbage (1834) all'Intelligenza Artificiale. Nella fase preindustriale e in quella della manifattura semplice, la figura mitopoietica ossessivamente presente nell'immaginario borghese-capitalistico era l'*uomo-macchina*. Non a caso, il mito del Golem risale al XVII secolo. Nell'attuale fase dello sviluppo capitalistico l'immagine si ribalta: trascorriamo dall'*uomo-macchina* alla *macchina-uomo*. A questo stadio, lo sviluppo della robotica si compie ultimativamente e, nel contempo, si sublima, alterando il rapporto tra conoscenza e teleologia da essa implicato. L'*uomo-macchina* era al di fuori del controllo dell'*uomo-uomo*, al quale, per fermarlo, non restava che distruggerlo: come il rabbino col Golem. La *macchina-uomo*, invece, intende letteralmente e direttamente sostituirsi all'*uomo*, rendendolo sopravvivenza residua e anti-quaria. Le tre leggi fondamentali della "robotica morale", rassicuratamente elaborate da I. Asimov, a questo tornante storico, non hanno più vigenza: diversamente dal robot, la *macchina-uomo* non è l'umanità che deve proteggere, ma esclusivamente e direttamente se stessa. L'uso delle macchine pensanti, a questo crocevia della storia dell'umanità, non è linearmente al servizio dell'umanità. L'umanità che si serve di macchine pensanti su scale implementate non è, per definizione, l'umanità felice; ma nemmeno l'umanità infelice. Tutto sta nel disvelare quali mappe e quali territori di senso costituiscono la rotta di navigazione entro cui si muove il loro uso e il percorso politico-esistenziale dei soggetti del conflitto. Atteggiamenti apologetici o catastrofici rispetto all'uso delle macchine pensanti e dei saperi sono egualmente infondati e riduttivi. Così come il capitale non è mai riuscito a incorporare e annullare dentro di sé il lavoro vivo, non può sussumere e risolvere per intero dentro di sé il senso e l'identità. Sussunzione reale del senso, così come già la sussunzione reale del lavoro, non significa la sottomissione integrale e senza vie d'uscita del senso al capitale. Fenditure, possibilità di liberazione rimangono sempre aperte. Nella fase del fare produttivo da queste fenditure ha preso principio la resistenza operaia al ciclo taylorista-fordista (prima) e il ciclo lungo delle lotte dell'operaio massa (dopo); nella fase del fare poietico da qui prendono cominciamento le lotte dei "nuovi movimenti" per il senso e l'identità. La ribellione del senso e dell'identità nasce proprio come direzionalità "altra" rispetto all'oggettualità macchinale della struttura metapoietica del capitale. Direzionalità implicata dai processi poietici di trasfigurazione e metamorfosi delle forme della vita, ma vanificata dall'impersonalità poietica del capitale e delle sue modalità di oggettivazione. Tale possibilità non riposa sulla circostanza che macchine pensanti e saperi sarebbero neutri; anzi. Quanto sul decisivo fatto che l'autoregolazione capitalistica del senso e dell'identità incunea in profondità una contraddizione dilacerante tra poietica del capitale e poietica della vita e della soggettività vivente. Il che rende possibile non solo un uso diverso e creativo dei saperi; ma soprattutto costituisce la base per la ricostituzione delle mappe di senso della soggettività critica e dei saperi medesimi, in una più stretta interconnessione con i temi e le esigenze della libertà e della liberazione.

Una delle caratteristiche dei nuovi saperi è la loro pluralità di senso, il loro forte contenuto differenziale e decentrante. Ciò apre una infinità di sviluppi direzionali possibili. Il passaggio dai modelli della mente ai modelli della macchina tipici dell'Intelligenza Artificiale, p. es., apre la problematica della dislocazione di diverse sfere della rappresentazione della conoscenza, non sempre e non automaticamente riconducibili alla struttura metapoietica del capitale. Lo sguardo epistemico della *macchina-uomo*, mentre si apre e getta sull'output del comportamento, non può assolutamente aprirsi sui meandri oscuri della conoscenza e dei fatti della vita. I modelli possono aiutare la *macchina-uomo* a rappresentare, per così dire, le dimensioni conosciute e conoscibili della conoscenza, ma non l'esperienza affettivo-sentimentale dell'arcano e dell'ignoto; né a ciò possono supplire le tecnologie virtuali. I modelli, in altri termini, risalgono al logos; non al senso vivo e al simbolo. La metamorfosi del logos in dialogos tra le differenze implicate dal gioco delle forme della vita è preclusa all'intelligenza artificiale della *macchina-uomo*. Una consapevolezza di questo tipo si è manifestata all'interno del medesimo ambito dell'Intelligenza Artificiale. In una intervista del 1983 ad "Alfabeta", Marvin Minsky concettualizza il "frame" come "rete di nodi e di relazioni", su cui si sviluppano "reti di reti di nodi" e "reti di relazioni di relazioni", da Minsky definiti "sistemi di frames". Le trasformazioni e gli effetti trasformativi importanti, continua Minsky, avvengono sempre tra i frames di un sistema. Agli effetti plurimi delle trasformazioni cognitive è collegato il concetto di "frame cognitivo" che, per Minsky, cambia continuamente. Gli attributi di mutamento incardinati sul concetto di frame cognitivo consentono a Minsky di superare l'unidimensionalità della logica e della matematica:

invece che alle proposizioni logico-matematiche dotate di significato proprio compiuto, ci troviamo di fronte, nel caso di Minsky, a un "bagaglio di elementi caratterizzanti". Conoscenza è, dunque, messa in relazione di diversità: conoscenza delle relazioni che differenziano. Conclude Minsky: "si può dire quindi che è più importante conoscere gli elementi diversificanti piuttosto che quelli accomunanti". I modelli degli stereotipi mentali, pertanto, non sono in grado di simulare l'interezza del processo della conoscenza. Al contrario, fanno emergere la rete delle differenze e il contenuto differenziale di ogni tipo di relazione già sul piano epistemologico e gnoseologico. La struttura metapoietica del capitale si impossessa di questi contenuti e reti differenziali attraverso complessi e stratificati processi di mediazione e coercizione, evirandoli della loro libertà poietica che, proprio per questo, si radicalizza come possibilità "altra" alla portata del senso e dell'identità. Operando la serie di tali mediazioni e coercizioni, il capitale pone l'epistemologia come base della formulazione di una "teoria scientifica" del linguaggio che al vecchio progetto fondazionale e universalistico sostituisce la pianificazione del *villaggio globale policentrico dei saperi policentrici*. La stessa linea di sviluppo del capitale attacca il mito dell'unità del sapere e il progetto di fondazione e unificazione della cultura, retaggio ultimo del neo-positivismo e del neo-empirismo. Si compie, qui, una delle più grandi "rottture epistemologiche" inverte dal capitale che, qui, diviene antipositivista e antievoluzionista. Tuttavia, l'accesso ad una epistemologia policentrica non è ancora — e non può essere — la conquista dell'*epistemologia discontinua* di cui argomenta Gaston Bachelard. L'epistemologia policentrica conserva nella propria anima le stigmate di una "filosofia integrale"; mentre solo una *filosofia differenziale*, come ci avverte Bachelard, può fecondare l'epistemologia discontinua. Solo recuperando la discontinuità delle differenze possiamo sospingerci nel differenziale che anima la stessa categoria del progetto, riconducendoci ai progetti differenziali delle forme della vita. La prospettiva, ancora una volta, è indicata da Bachelard: il reale è un caso particolare del possibile e, dunque, ammette una pluralità infinita di esperienze di senso. Si può dire: gli infiniti mondi possibili costituiscono la realtà della realtà. Il possibile, allora, appare come mutamento reale e, in questo senso, può sbloccare la realtà, contro le regole degli universi policentrici chiusi e autoregolati che l'occupano coercitivamente, su cui fa presa la struttura metapoietica del capitale. Il reale come caso particolare del possibile è sempre reale a più facce: reale aperto alle necessità del possibile e ai possibili della necessità. Questo reale aperto dobbiamo imparare a vedere ed esperire: nel flusso delle sue trasformazioni sta la trasformazione della vita e del mondo. Per far questo, dobbiamo dismettere gli "occhiali" degli incantesimi del logos, della politica e della filosofia.

Le trasformazioni costituiscono lo status e il modus vivendi di ogni fenomeno e processo. Questo tutto il pensiero materialistico e dialettico è disposto a riconoscerlo, senza difficoltà alcuna. Il problema insorge a fronte del passaggio successivo, allorché la continuità delle trasformazioni viene fatta inerire a un tempo dotato di struttura. Ora, il "tempo struttura" segna la messa in crisi definitiva della concezione della reversibilità del tempo: tempo-struttura è immersione nella discontinuità e nell'irreversibilità. Possiamo invenire, qui, un collegamento tra Bachelard e Ilya Prigogine. Discontinuità e irreversibilità del tempo-struttura forzano il medesimo orizzonte epistemologico einsteniano, all'interno del quale un "tempo senza vita", osserva Bachelard, trasforma movimento ed energie cinetiche in movimento ed energie potenziali. L'epistemologia unitaria spopola e disanima spazio e tempo, assoggettandoli ad un'unica "realtà causalizzatrice" e ad un unico ed eterno "sostrato causale materiale", obietta acutamente Bachelard. Qui il materialismo esiste soltanto in forma di determinismo e oggettivismo unificante. Questo genere di materialismo è superato e distanziato dalla linea di sviluppo della struttura metapoietica del capitale. La parabola dei nuovi saperi sopravanza ogni forma residua ed epigonale di materialismo determinista e oggettuale. Essa, se la si legge criticamente, può essere il banco di prova per la elaborazione di un più evoluto materialismo critico. Il primo vincolo da cui affrancarsi, per lo sviluppo di questa linea direzionale, è la rottura del "doppio legame" che vuole i nuovi saperi o "tutti dentro" o "tutti fuori" lo sviluppo del capitale. La storia scritta dai nuovi saperi come non è linearmente inscrivibile nella curva dello sviluppo capitalistico, così non può essere la leva del rovesciamento di esso. In altri termini: (i) come il capitale non si fa in toto scienza e la scienza in toto capitale, (ii) così il sapere non si fa rivoluzione o libertà. A questo ulteriore livello di complessità analitica e tematica va ricondotta la confutazione dei paradigmi della produzione e della riproduzione. Può, a tal fine, giovare effettuare una duplice ma collegata ricognizione: (i) intorno alla "scienza del caos" e (ii) intorno alle "epistemologie della complessità"

14. *I saperi nella morsa del caos e della complessità: un excursus epistemologico-comunicativo*

Osserva J. Gleick, nel suo agile e puntuale libro sul caos: "Dove comincia il caos si arresta la scienza classica". E ancora: secondo i suoi più appassionati fautori, "Il caos ... è diventato la terza grande rivoluzione di questo secolo nelle scienze fisiche", dopo la teoria della relatività e la teoria quantistica. Uno degli assunti principali della nuova scienza è che nei sistemi viventi caos e ordine si producono spontaneamente e simultaneamente. Si danno, pertanto, sempre connessioni tra diversi tipi di regolarità e diversi tipi di irregolarità. Ne discende che il caos viene ritenuta una "scienza di processo" e non "di stato"; del "divenire", anziché dell'"essere". I modelli della scienza del caos prefigurano e configurano il "disordine ordinato", secondo cui anche una lieve perturbazione o una motivazione marginale possono intenzionare, in una data scala spazio-temporale, grandi trasformazioni, talvolta di segno catastrofico. In ogni punto spazio-temporale possono stabilirsi cause e fattori di instabilità, poiché ogni punto è sede specifica di particolari e irripetibili "condizioni di irreversibilità". La turbolenza e l'imprevedibilità, allora, non sono solo condizioni possibili, ma anche e soprattutto condizioni necessarie di "sistemi aperiodici", in cui caos e stabilità, ordine e disordine sono in simultanea le variabili fondamentali. Un punto di crisi può dar corpo a una catena di eventi tra loro differenziati; una catena di eventi può ramificarsi in una catena di punti di crisi non univoci. Ogni punto di ogni sistema è sede possibile e necessaria di caos, ordine e mutamento. L'aperiodicità e l'imprevedibilità di ogni sistema significano la sua non-linearità sistemica e la non-linearità delle sue connessioni interne ed esterne. Secondo la dialettica lineare (della cibernetica) ogni azione è sempre il prodotto coerente e legale del codice binario Sì/No. Qui il senso del gioco sta nel rispetto delle sue regole. La dialettica lineare non prevede mai la messa in questione delle regole del gioco; la dialettica non-lineare della scienza del caos sì. In quest'ultima, nel gioco non rientra soltanto il rispetto delle regole, ma sono espressamente previsti tutti i modi possibili attraverso cui il gioco medesimo può mutare. A loro volta, i modi possibili della variazione del gioco richiamano la possibilità/necessità dell'elaborazione e applicazione di nuove regole del gioco. L'infinità dei giochi possibili e delle regole possibili è una delle risultanze perspicue della dialettica non-lineare; esattamente come nei "giochi linguistici" di Wittgenstein. Tale possibilità va al di là della stessa dialettica circolare informatico-comunicativa, la quale si chiude su se stessa, facendo ruotare da una posizione all'altra l'input e l'output, il parlante e l'ascoltatore, l'emittente e il ricevente, secondo la sequenza globale/locale/globale. Nel gioco che produce, invece, nuove regole e un nuovo gioco non è solo presente il movimento della ripetizione o quello della circolarità, ma anche quello della differenza. Strutture e forme sono come prese da una passione topologica che, in guisa di una architettura proteiforme e mobile, contiene in sé tanto i movimenti causali e finali del caos che quelli della stabilità. Non si tratta più, come nella morfogenesi di Thom, di pervenire ad una nuova stabilità strutturale, per il tramite del moto della catastrofe: tra stabilità strutturale e morfogenesi non si dà più un "prima" e un "dopo", né una relazione lineare causa/effetto e nemmeno un nesso circolare globale/locale. Non si tratta più di passare da un paradigma all'altro, sulla base del movimento descritto dalla struttura delle rivoluzioni scientifiche analizzato da T. Kuhn: la soluzione del "rompicapo" non assicura il "cambio di paradigma", per il semplice fatto che i nuovi modelli del sapere non hanno carattere monocratico. Morfogenesi e struttura delle rivoluzioni scientifiche sono esse medesime afferrate dal demone della non-linearità.

Su questo sfondo epistemico-gnoseologico è stato possibile a B. Mandelbrot descrivere, con la sua "geometria dei frattali", la proteiformità infinita delle forme della natura, entro una progressione di mutamenti pressoché illimitata. Mutamento di forme e mutamenti direzionali di senso e di prospettiva insorgono in ogni punto, disseminando nuovi insediamenti topologici e nuove configurazioni geometriche. Tutto si regge su se stesso e tutto si slarga, muta e varia in se stesso. Come in un mosaico, la cui architettura è costantemente mossa, agitata, messa a soqquadro e riordinata da agenti interni e forze misteriose, viene alla luce l'immensa e terribile bellezza delle forme della natura. La scala del mosaico rimane invariante; ciò che, qui, varia continuamente sono le sue topologie interne che, modificandosi, divengono strutture di forme sempre più complesse e articolate. Il fenomeno dell'invarianza di scala coabita con quello del caos interno. Osserva con acume Gleick: "Per l'occhio della mente, un frattale è un modo per

vedere l'infinito". Invarianza è ricorsione, come già aveva intuito Vico con la sua dialettica corsi/ricorsi. Una forma, nascendo, pianta le sue origini inedite e irreversibili; ma fa anche in un qualche modo ricorrere le origini primigenie del tempo e dello spazio. Le forme, pertanto, pur non smettendo di differenziarsi, non smettono di somigliarsi. I frattali rendono visibili tali somiglianze: essi sono, al tempo stesso, ripetizione e differenza. La visibilizzazione delle strutture di ramificazione e biforcazione dei frattali è oggettivazione in movimento delle strutture non-lineari e non-circolari della ripetizione e della differenza, in una scala che contiene la virtualità della presenza dell'infinito in ogni suo punto. Una forma quanto più si complessifica, tanto più è in sintonia e in risonanza con la natura e la vita. Quanto più si chiude, tanto più è lontana e in dissonanza con la natura e con la vita. Seguire il complessificarsi delle forme vuole dire avviarsi ad esplorare i centri caldi della natura e della vita. Esplorare forme è addentrarsi negli strati più fertili e nobili della vita e della natura. Come dire: i problemi fondamentali sono i problemi non-lineari. La vita appare senza senso, quanto più vicini siamo al senso del logos e della struttura metapoietica del capitale. Quanto più avanza la presa di distanza critica e costruttiva dal logos della struttura metapoietica del capitale, tanto più affondiamo lo sguardo e l'ascolto nelle corde che fanno vibrare la vita dell'universo che ci circonda e che è in noi. Qui è possibile mutare creativamente tutti i rapporti e condurre la vita che soffre e spera alla rinascita della vita che passa per il dolore. Nel rispetto della complessità della vita e della complessità delle sue metamorfosi possono impiantarsi le rivoluzioni più conseguenti e radicali. È la "botanica morfologica" di Goethe, con la sua concezione di Uno come un Molto e con la sua idea di unità partecipe dell'infinito, a fornirci le prime potenti e plastiche anticipazioni per questa prospettiva ancora tutta da costruire e da sperimentare. Partendo da qui, possiamo ricominciare a immaginare ed esperire il più semplice dei fenomeni come il più complesso e l'unità come molteplicità. Realizziamo un profondo e positivo scarto epistemologico, laddove rompiamo le simmetrie e le geometrie del linguaggio. Scarto epistemologico e dissimetria linguistica: ecco il punto di partenza da cui ricominciare. Con il Wittgenstein delle *"Osservazioni sulla filosofia della psicologia"*, non possiamo che concludere: "Se ciò ribalta i nostri concetti di causalità, allora è tempo che vengano ribaltati" (I, 905).

Considerare "il più semplice" come "il più complesso" ci conduce di filato al dibattito sulla complessità. Lo statuto euristico della complessità si è contemplato rigorosamente come crisi irreversibile dei fondamenti e come perdita irrimediabile del centro. Come è sin troppo agevole arguire, ciò ha messo duramente alla prova i modelli epistemologici e politici della modernità. L'universo complesso è quell'universo entro cui avvengono processi irreversibili, non calcolabili, non predicibili e non imputabili causalisticamente e finalisticamente a un ordine motivazionale universalistico, oppure semplicemente univoco. Non esiste più il "punto di vista infinito"; bensì i "punti di vista finiti". Su questo campo problematico si è ultimamente intrattenuto anche D. Dennet, uno dei padri dell'Intelligenza Artificiale. Secondo Dennet, per la precisione, ogni mente cosciente è sede di un "punto di vista". Più esattamente: ogni mente cosciente è un osservatore che prende in considerazione il dato secondo il suo particolare punto di vista. Il punto di vista, allora, è un osservatorio interno all'individuo. Ne deriva che l'osservatore (l'individuo) osserva a partire dal suo osservatorio interno, a più strati e stanze. Questo ragionamento serve a Dennet per confutare il Teatro Unico Cartesiano. Non seguiamolo in questa polemica. Limitiamoci a registrare, qui, come la discussione sul "posto dell'osservatore" si dilati fino a comprendere l'Intelligenza Artificiale.

La pluralità dei punti di vista sostanzia la pluralità degli osservatori; la pluralità degli osservatori declina la pluralità dei soggetti della conoscenza. Ma se la conoscenza è il punto di vista che si sviluppa dal/e nel proprio osservatorio locale, la pluralità dei soggetti della conoscenza significa il localismo dei saperi. Come dire: solo a partire dal/e nel livello locale si danno scienza e coscienza. A questo modello di conoscenza è riconducibile la morfogenesi di R. Thom. E ancora, come non manca di rilevare Carlo Formenti, il modello esplorativo di G. Bateson. Come è noto, per Bateson, la scienza non prova, ma esplora. Non si danno, in Bateson, dimostrazione e proposizione di significato; bensì esplorazione dei significati del dato e del reale, alla cui proliferazione corrisponde la proliferazione linguistica. Non esiste, qui, il paradigma della conoscenza e della scienza; bensì si danno i paradigmi dell'esplorazione scientifica degli oggetti del reale. Non il salto da un paradigma all'altro, dunque; bensì la comunicazione tra i paradigmi esplorativi. E qui, come è intuibile, la confluenza Thom/Bateson subisce un'irrimediabile frattura. A differenza di Thom, le epistemologie della complessità e l'epistemologia di Bateson non si limitano a privilegiare il locale; ma, come è stato unanimemente rilevato (talora anche critica-

mente), dissolvono la differenza stessa locale/globale. Tale dissolvenza appare particolarmente evidente nello sviluppo che ha condotto alcuni filoni delle epistemologie della complessità alle teorie dell'auto-organizzazione del vivente. La qualità essenziale e caratterizzante di ogni sistema auto-organizzato è la progressiva attenuazione della differenza ontologica soggetto/oggetto. Un sistema auto-organizzato è, al tempo stesso, soggetto e oggetto di se stesso. Qui l'auto-organizzazione trascorre in autoreferenzialità. Caduta del fondamento e perdita del centro si enucleano e dispiegano nell'autofondamento di ogni sistema vivente. L'auto-organizzazione come autofondamento spiega per intero le metamorfosi del soggetto/oggetto; non fondabile, proprio perché si fonda e si posiziona da se stesso. Autofondazione e auto-organizzazione sono, dunque, forme particolari di auto-evoluzione; e di auto-evoluzione chiusa, si tratta di aggiungere. Qui il limite precipuo delle epistemologie della complessità. Qui le strutture dell'auto-organizzazione del vivente non riescono ad/e non possono aprirsi alle strutture della poiesi. Conseguenzialmente, mancano l'apertura all'effettualità dell'autopoiesi e si pietrificano e chiudono nell'autoreferenzialità. Le epistemologie della complessità ci fanno più avvertiti e critici, a paragone dei paradigmi della produzione e della riproduzione. Nondimeno, avvitando nelle spirali dell'autoreferenzialità, finiscono con l'essere un'arma spuntata nella critica della struttura metapoietica del capitale, rispetto cui integrano un involontario quanto raffinato caso di neo-evoluzionismo. Anziché uno scarto, le epistemologie della complessità inverano un regresso epistemologico; anziché una dissimetria, una complementarità linguistica.

Non tutte le teorie dell'auto-organizzazione collegate alle epistemologie della complessità, va osservato, concretano un modello neo-evoluzionista. Non lo sono, per quello che ci concerne da vicino, le teorie dell'auto-organizzazione di Bateson. Per G. Bateson, già in "*Verso un'ecologia della mente*", l'informazione è: "una differenza che produce una differenza". L'idea che ci facciamo degli oggetti del dato (per esprimerci col linguaggio di Donnet: il "punto di vista" della "mente cosciente"), pertanto, non è l'equivalente di una proposizione linguistica compiuta e autosufficiente; bensì il movimento delle forme della differenza così come, di volta in volta, lo recepiamo e delucidiamo. Il mondo, cioè, prende forma in noi e fuori di noi, mediante le astrazioni materiali delle differenze che siamo capaci di osservare, interpretare, formalizzare e ritenere. Mondo mentale e mondo fisico — "mente" e "natura", secondo il vocabolario di Bateson — sono egualmente attraversati da differenze. Ma mentre nel mondo fisico le differenze *esistono*, nel mondo mentale esse sono *elaborate*. Se l'informazione è differenza che crea una differenza, la comunicazione è rielaborazione tematico-interattiva delle differenze. Rinveniamo qui la base del teorema cardine della Scuola di Palo Alto: "*non si può non comunicare*". È impossibile assoggettare la comunicazione alla categoria del rifiuto, giacché lo stesso rifiuto di comunicare è una modalità comunicativa. Non ci si può sottrarre alla messa in rapporto comunicativo delle differenze, secondo tutti i modi e i linguaggi possibili e immaginabili. Entro l'infinita gamma della modalità comunicativa e dei linguaggi della comunicazione, un posto a parte occupa, in Bateson, la *comunicazione paradossale*. Qui assistiamo alla messa in gioco di un "gioco linguistico" paradossale, il quale rende possibile e proficua l'uscita dal vincolo del "doppio legame". La comunicazione paradossale prende avvio esattamente dal punto in cui si sviluppa il diniego dei vincoli prescrittivi e comunicativi della logica: il paradosso comunica esattamente ciò che la logica non può assolutamente comunicare e intravedere nemmeno lontanamente. Il "gioco linguistico" paradossale frange l'imperio della logica e gioca liberamente il gioco della vita, secondo inedite e impensabili (dalla logica) regole. Gioco e regole del gioco non sono predeterminati, ma si determinano e codeterminano nel corso dello stesso gioco. In siffatto gioco, il paradosso può (finalmente) comunicare le sue verità e la sua ricchezza di senso, rovesciando il titanismo logico-scientifico (e politico) ed esplorando ricognitivamente il chiaro e l'oscuro della vita. Il torrente agitato della vita non può trovare nella logica una "rappresentazione perspicua": senso della logica e senso della vita stanno tra di loro in una relazione di incommensurabilità. La forza del paradosso sta precisamente nella sua apparente debolezza: la sottomissione alla inspiegabilità, alla imprevedibilità e contraddittorietà del fluido dei fatti e delle forme della vita. Esso è come una sonda gettata nell'apparente insensatezza del gioco della vita, per entrare in contatto intimo, emotivo ed esperenziale con le verità profonde e trascolanti delle sue reti di senso.

Il discorso fin qui enucleato contempla una posizione irriducibilmente altra dai codici della "volontà di potenza" della politica e del logos. Al tempo stesso, disloca una *posizione etica* che cerca di aprirsi al flusso dei significati e delle verità più brucianti della vita. La rinuncia alla "volontà di potenza" apre l'io storico-esistenziale a tutte le direttrici di sviluppo che il gioco delle

forme della vita rende possibili. Nella possibilità storica ed esistenziale di tale sviluppo sta la possibilità della libertà e delle trasformazioni vere e coinvolgenti: qui si possono radicare le autentiche rivoluzioni dell'Io, dell'intersoggettività e della società. Fuori del rispetto etico-politico della libertà delle forme della vita le rivoluzioni collocano in cattività la libertà. L'opzione etico-politica che si posiziona nel libero gioco della vita rompe il titanismo politico-scientifico e, con ciò, si sottrae all'hybris del progetto della "volontà di potenza". Ora, è proprio dentro il "cuore segreto" dei trascendimenti e mutamenti del gioco delle differenze che l'etica si riconquista un respiro e intorno ad esso si ricomincia, per quel che è necessario, a giocare la decisione e la scelta della libertà. Grazie al gioco dell'etica della liberazione più intimamente possiamo far nostra una verità epistemologica sacrosanta: i messaggi più dotati di senso non sono i messaggi più (onni)potenti, ma quelli più complessi; i messaggi più complessi, in quanto più carichi di differenze, sono quelli che implicano il più alto grado e la più larga gamma di libertà e liberazione. Nel gioco di queste varianti e di queste trasformazioni il 'politico' medesimo deve giocare le sue carte, come pratica di libertà e progettualità differenziale aperta alla liberazione. Deve interconnettersi con l'etica della liberazione e la dialogica delle differenze, se vuole investire e vitalizzare il suo carattere autopoietico come sistema dei mezzi/fini della libertà. In tale prospettiva il 'politico' è sempre *aldilà* di tutti i codici possibili della rivoluzione; ma è sempre *ben dentro* tutti i codici possibili della libertà.

15. Territori della metamorfosi: per la critica etica e politica della rivoluzione

Come è ben risaputo, per Alexis de Toqueville quella democratica è una "rivoluzione irresistibile", poiché animata dall'altrettanto irresistibile processo della "eguaglianza delle condizioni". È parimenti noto che Toqueville imputi alle classi politiche dominanti la cecità di aver abbandonato la democrazia a se stessa, contrastandola, anziché cercare di dirigerla e governarla (LA DEMOCRAZIA IN AMERICA, Introduzione, 1835). Secondo Toqueville, il confronto con la democrazia è, invece, imposto dall'esigenza di esplorare il suo "lato buono", dopo aver visto in azione principalmente il suo "lato cattivo". Quello di Toqueville può essere assunto come un paradigma della *rivoluzione democratica senza rivoluzione* o, che è lo stesso, della democrazia come anticipo e superamento della rivoluzione cruenta. Stanno qui le ragioni che alla Rivoluzione francese, "abbandonata nel suo cammino alle sue disordinate passioni", gli fanno preferire la Rivoluzione americana, dove la "grande rivoluzione sociale, della quale parlo, sembra aver quasi raggiunto i suoi limiti naturali, o piuttosto si può dire che questo paese vede oggi i risultati della rivoluzione democratica, senza aver avuto una rivoluzione" (LA DEMOCRAZIA IN AMERICA, Introduzione).

Ma, ora, la questione non è risolvibile, come ancora in Tocqueville, con la sussunzione della rivoluzione sotto la signoria della democrazia; né con l'imperio della rivoluzione sulla democrazia, come nella quasi generalità dei paradigmi rivoluzionari. La soluzione sta, invece, in una coesistenza critica e dialogante tra democrazia e rivoluzione. Se primato si intende disegnare o evocare, è al primato della *metamorfosi* che deve guardarsi. Il movimento della metamorfosi politico-esistenziale apre uno scenario più largo e liberante. Esso ci consente di affrancarci sia dalle continuità/discontinuità della democrazia che dalle continuità/discontinuità della rivoluzione. Non vi può essere trasformazione liberante all'interno dello sviluppo unilaterale della dinamica rivoluzionaria e all'interno dell'unilaterale sviluppo della dinamica democratica. Lo sviluppo della rivoluzione porta ad estremo stridore le contraddizioni e le sfere di ingiustizia della rivoluzione; lo sviluppo della democrazia conduce a letale degrado le contraddizioni e le sfere di ingiustizia della democrazia. Il 'politico', nella sua più arcana struttura motivazionale, è problematica universale della metamorfosi. In quanto tale, è irriducibile allo specifico di questa o quella singola sistemica politica. È l'universalità della metamorfosi che compete ai dilemmi del 'politico'. Di questa complessità, sottoposta agli strappi e agli scatti di un'estensione infinita e sempre nuova e cangiante, la problematica politica rivoluzionaria e la problematica politica democratica non possono venire a capo; tantomeno possono surrogarla. Come la rivoluzione non può sostituire la democrazia e la democrazia la rivoluzione, così rivoluzione e democrazia non possono sostituire il 'politico'. Esattamente come il 'politico' non può sostituire la storia e la storia il 'politico'. Da queste ancestrali stratificazioni germinano i dilemmi del 'politico'. Allo stesso modo con cui dall'insurrogabilità della storia da parte degli esseri umani e degli esseri umani da parte della storia erompe la vertigine dei dilemmi dell'esistenza e dell'anima. Intorno a questa vertigine si posizionano i territori e i linguaggi dell'etica.

Il carattere di apertura universale e interstiziale della problematica del 'politico', in opposizione e superamento delle contrazioni delle problematiche di questa o quella politica, apre un terreno di responsabilità ancora più urgenti e stringenti: la riformulazione del rapporto tra etica e politica. La dilemmaticità costitutiva del 'politico' impone una presa di congedo critica dalla dissociazione etica/politica su cui si è incardinato il 'politico' moderno; senza, per questo, regredire al fondamentalismo etico. La complessità e le metamorfosi del discorso politico meritano e richiedono di essere poste in fecondo dialogo con la complessità dei firmamenti dell'etica. Conflittualità del 'politico' e complessità delle istanze etiche debbono costituire un fertile ambiente comunicativo. Lungo questo crinale, si tratta anche di recuperare e riorientare un filone di pensiero critico della dissociazione moderna tra etica e politica e di cui G.B. Vico è stato geniale e misconosciuto precursore.

Riconducendo i dilemmi del 'politico' al movimento universale della metamorfosi, abbiamo implicitamente imperniato la fondazione epistemologica del 'politico' su una *logica antinomica*. Si deve, ora, esplicitare meglio l'assunto. I movimenti delle antinomie politiche sono la sorgente della metamorfosi, poiché, differentemente da quanto ritenuto da Platone, da essi non si genera il degrado e la corruzione delle forme politiche. Fuori dalla metamorfosi, non esiste vita per il 'politico' e le forme della politica. Ma la metamorfosi non designa riduttivamente la dinamica del ciclo politico, come ancora rinveniamo nel pensiero politico che va da Aristotele a Polibio. La metamorfosi non è solo regolarità e ripetizione; è anche e soprattutto discontinuità e innovazione. La dialettica regolarità/innovazione impedisce che il movimento delle antinomie si incagli nelle secche del pensiero dicotomico e delle prassi ad esso corrispondenti. È il carattere stesso dell'epistemica politica ad essere antinomico, mai chiuso e mai internamente dimidiato. Da qui la natura improrogabilmente aperta e problematica del 'politico'. L'*episteme* politica, correttamente intesa, è la messa in sospensione dei principi di linearità e di continuità. È proprio l'antinomia costitutiva dell'epistemologia politica che ci proietta dalla poiesi alla prassi, dall'essere al fare. La metamorfosi del 'politico' è aperta agli strati abissali e apicali del tempo e dell'essere. Essa, inoltre, è in un rapporto di non coincidenza con la fenomenologia delle prassi politiche e, pertanto, ne vede e recepisce le dissimetrie, senza rimanerne vittima. Da questi luoghi, il 'politico' eleva perennemente la sua critica radicale al potere illegittimo e illegale. È il potere medesimo che, in quanto tale, è sottoposto a una inesausta interrogazione da parte del 'politico'. Le vie di fuga scientiste e decisioniste, in tutte le loro mutevoli e non coincidenti declinazioni, sospendono tale interrogazione. Con esse, il 'politico' rinuncia alla sua autonomia e all'universalità delle sue metamorfosi: in una parola, rinuncia alla sua natura e alla sua libertà. Si pone, conseguenzialmente, in posizione ancillare rispetto al potere; in funzione apologetica e ideologica, fino a divenirne una sottoespressione e un sottosistema. Anziché essere il potere un sottosistema del 'politico', il 'politico' diviene un sottosistema del potere. Il 'politico' si interiorizza e dissolve interamente nel potere, identificandosi senza residui con lo Stato, con la democrazia, con la rivoluzione, ecc. La logica antinomica, nucleo essenziale del 'politico', salta irrimediabilmente in aria.

È G.B. Vico che coglie (e ci riporta al) le antinomie dell'*episteme* politica. Di questa *episteme* antinomica conserviamo preziose tracce già dalle *antilogie* di Protagora. In Vico, il 'politico' non si sussume mai sotto lo Stato e lo Stato non rompe mai le interrelazioni tra diritto naturale e legge positiva, tra comunità naturale, istituzioni civili e socievolezza, fra tradizione e modernità. Il vettore intorno cui lo Stato stesso, in Vico, elabora e rielabora la sua azione e le sue ragioni d'essere è quello della "civile felicità", risultante attiva dell'interazione conflittuale tra socievolezza e "grande selva", libertà e responsabilità, virtù e passione.

Il 'politico' si trova perennemente sospeso tra libertà e liberazione, tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto. Esso, dunque, apre costantemente una finestra sui mondi dell'etica, dell'interiorità e dell'intersoggettività, entro i quali può essere soltanto un ospite e niente di più. Da questa finestra è possibile gettare l'occhio sull'essere e il fare degli uomini e delle donne; sul destino di felicità che è per essi possibile; sull'infelicità che incombe su di essi; sul dolore che si insedia nel loro tempo. Oltre l'orizzonte aperto da questa finestra, il principio di azione della libertà e della storia entra in contatto col principio del possibile e del giusto dell'etica. La scelta di essere e fare, di non essere e non fare non attiene esclusivamente al 'politico'; più propriamente, è opzione eminentemente etica ed, in questo senso, è uno dei momenti fondativi della libertà e della felicità. La politica che si immagina come assoluto e quintessenza della libertà e della felicità si perverte e regge tutto il suo gioco su una menzogna: libertà e felicità debordano la politica, qualunque sia il suo segno e il suo senso. Politica e felicità investono anche altre

e non meno fondamentali sfere di azione, espressione e comunicazione dell'esistenza degli esseri umani, della storia del mondo e dei sentimenti e delle passioni. Felicità e libertà attengono agli ambienti storici ed esistenziali esterni e all'interiorità più riposta, misconosciuta e dolorante delle donne e degli uomini. La politica che si pensa e si costruisce come demiurgo del tempo della libertà e della felicità rompe il dialogo con i sentimenti e con l'etica e subordina il "giusto" e il "bello" alla pura e semplice azione della storia, rispingendo il possibile nei gironi dell'inferno e della dimenticanza. Queste le stigmate della tragedia originaria del 'politico' moderno, di cui il dramma comunista è stata una delle espressioni più dolorose. La sovranità dell'efficacia politica non ha fatto altro che esaltare l'azione efficace della storia, da cui è stato violentemente espulso il possibile alternativo, il diverso, il dolorante. L'interiorità è stata domata e asservita. All'etica è stato messo il bavaglio. Il fare politico si è rappresentato come ricalco fedele della necessità storica, scaturigine geometrica della sua processualità. Ed è partendo da qui che l'agire politico, al suo livello di condensazione estrema, ha posto in essere una titanica e tirannica azione di segno contrario: contro la storia, per sottometterla al suo incondizionato e illimitato dominio, in una pulsione irrefrenabile di onnipotenza. Dominando la storia, ha inteso porre se stesso come *origine cosmica* di tutto. Ha spacciato il tempo del suo dominio come origine del presente. Facendo perno sul suo tempo di dominio, ha inteso eternizzare il suo presente, cancellando il passato delle origini e il futuro possibile. Presentandosi come origine, si è rappresentato come risultato invariabile e immutante del tempo e della storia.

CAP. III
TRAME DEL CONFLITTO:
TRA LIBERTÀ, RIVOLUZIONE E CAMBIAMENTO

1. La dimensione profonda del conflitto

Se è, certamente, vero che la teoria del conflitto nasce in una dialettica serrata con il paradigma teorico marxiano, altrettanto vero è che essa si sia, ben presto, posta come superamento e/o come contraltare del marxismo¹. Gli inizi del XX secolo aprono queste nuove piste di ricerca teorica, di cui Georg Simmel rappresenta il riferimento alto².

Per Simmel, il conflitto è una categoria costitutiva dell'esserci individuale e sociale. Nel suo strato profondo, il conflitto nasce dalla contesa che si insinua tra cultura ed etica. Entrambe, in maniera opposizionale, attraggono a sé l'assolutezza del soggetto, non senza prima averlo ridotto ad assoluta oggettività: la "cultura con l'oggettività di un'opera d'arte, che esige un *abbandono* senza riserve, l'etica con l'oggettività che è insita nel concetto di *assoluto* della 'volontà buona', nel carattere dell'*etica del dovere*. Concepati in tal modo, questi due concetti circoscrivono l'*ambito totale dello spirito*'³. Ed è proprio l'ambito totale dello spirito a produrre, contemporaneamente:

- a) le *figure del conflitto* (Fichte, Tolstoj, Baudelaire, Wilde);
- b) le *figure della conciliazione: il soggetto perfetto* (Goethe)⁴.

Sia le figure del conflitto che le figure della conciliazione richiamano direttamente la relazione etica/libertà. Intorno a questo nodo, Simmel individua una cesura: se nel XVIII secolo le tendenze dell'etica pongono come loro ideale la *libertà* e l'*eguaglianza* (Kant), nel XIX secolo prende luogo una divaricazione: da un lato, l'etica che persegue la *libertà senza eguaglianza*; dall'altro, l'etica dell'*eguaglianza senza libertà*⁵. Simmel è ancora più preciso: "L'eguaglianza senza libertà la rappresenta come istanza il socialismo ... La libertà senza eguaglianza è la tendenza futura molto più forte, qui si forma la nuova *forma ideale*, che pone la *diseguaglianza* come *ideale positivo*"⁶. Di fronte alla crisi dei *diritti di eguaglianza* delle democrazie avanzate, l'analisi di Simmel assume un valore profetico. Ora, è proprio la crisi dei diritti di eguaglianza che vanifica l'esercizio dei *diritti delle differenze*, trasformando la differenzialità delle società complesse in *diseguaglianze formali codificate*. In base a ciò, il richiamo di principio al "valore dei diritti" non riesce più a nascondere quest'evidenza: la razionalità democratica, nel suo complicato rapporto con la "complessità sociale", postula e mette in opera poteri di accesso che si risolvono immediatamente in esclusioni di scala dallo spazio politico e dalle sfere di esercizio dei diritti e della giustizia distributiva. Il discorso di Simmel, di questo esito, fornisce una lettura anticipata, per molti aspetti ancora attuale. In questo, come in numerosi altri punti, rivela la sua infondatezza quella critica che attribuisce una totale mancanza di politicità alla riflessione simmeliana.

L'investigazione di Simmel della relazione contraddittoria tra etica e cultura, dal punto di osservazione della nostra indagine sul conflitto, costituisce il tramite ineludibile, per il perseguimento di un duplice obiettivo:

- a) situare la scala di apicalità del conflitto;
- b) verificare, in epoca contemporanea, uno dei luoghi caldi della critica alla razionalità del moderno: il nesso di coappartenenza tra responsabilità e libertà⁷.

Già questo dice, per intero, della politicità del discorso di Simmel. Forme della vita e forme del conflitto non si lasciano mai catturare, in lui, nell'universo assoluto dell'etica e della cultura⁸. Ciò impedisce, alla radice, che il dispositivo assolutizzante del 'politico' possa mai afferrarle, rinserrandole in soluzioni totali ultimative. Vita e conflitto sgusciano via, si ripetono e rinnovano all'infinito: insensata è la pretesa del discorso etico-culturale e logico-politico di dare soluzioni statiche alla dinamica delle forme della vita e del conflitto. La verità delle forme, nel loro incessante moto, sta nell'apparente, ma creativo, paradosso di rifiutare *una forma data*. La "formabilità" delle forme (della vita e del conflitto) fa sì che esse diano incessantemente luogo a forme nuove, quasi sempre imprevedibili e, tuttavia, animate da una poetica che è quanto di più rigoroso possa immaginarsi. Il *passaggio di forma* e i *passaggi delle forme* divengono, allora, l'oggetto precipuo della riflessione e dell'indagine empirica. Il conflitto è, insieme, un moto dell'animo, una postazione, un'intersezione dello spazio/tempo e una situazione da cui osser-

vare, analizzare e ripensare e rivivere la complessa morfogenesi appena richiamata.

Gli universali logici ed etici, al pari di quelli politici, appaiono qui sfibrati. La base profonda del conflitto non sta unicamente nell'attrito etica/cultura, ma anche e soprattutto nell'impossibile "chiusura del circolo" ad opera della cultura e dell'etica. La "ripetizione" dell'etica da parte dell'etica e della cultura da parte della cultura non assume mai, nell'effettualità, le sembianze del "circolo chiuso"⁹. Il "circolo chiuso" è qui soltanto il parto di un'astrazione che materializza i suoi limiti e le sue pretese. Potremmo dire, coniugando insieme Vico, Goethe, Nietzsche e Simmel: *nell'eterno ritorno tutto muta e si rinnova*; oppure, rifacendoci a Deleuze: *nella ripetizione prende luogo la differenza*. Il che vuole dire: nella riproposizione infinita del gioco della vita, il conflitto è il momento di *apertura e riapertura del gioco*, affinché si adempiano passaggio e mutamento delle forme, non già degli universali dell'etica, della politica, della cultura o della razionalità. Volendo, in prima approssimazione, tentare una definizione, possiamo dire: il conflitto non è una categoria filosofica, etica, politica, culturale, sociologica, ecc.; bensì un *esistenziale* che fissa la sua dimora e la sua azione:

- a) in ogni forma della vita interiore ed esteriore dell'individuo e della società;
- b) ad ogni livello di interazione soggettiva e di organizzazione sociale;
- c) su tutti i piani che ineriscono la possibilità della decisione e l'indecidibilità stessa delle scelte;
- d) lungo i tornanti dell'indicibile e dell'inesprimibile.

Possiamo aggiungere, precisando e, allo stesso tempo, complicando le cose: l'esistenziale conflitto abita e sprofonda nel cosmo interiore e nel cosmo esteriore: li squarcia e li attraversa, li pone in comunicazione e dialogo, li fa collidere con asprezza, li ricombina in una nuova architettura e rappresentazione del mondo e della vita. Il conflitto è il punto di appoggio e di passaggio di ogni mutamento di forma e della resistenza stessa delle forme viventi al mutamento.

Inseguire e descrivere le tracce e gli itinerari del conflitto, proseguendo su questa direttrice di analisi, consente di smontare e decostruire in positivo i punti concentrazionari in cui l'etica e la cultura stringono e costringono le forme della vita. Ora, una delle sorgenti profonde del conflitto è proprio rappresentata dal titanismo etico consistente nel voler concentrare la vita intera in un unico punto: il *punto etico*. Tale fenomeno, come osserva Simmel, fa sorgere "naturalmente un gran numero di conflitti; infatti non appena un punto viene stimato il più alto, non è naturalmente più possibile una *pacifica convivenza*. Ma si può, forse, dire: anche il conflitto è una *forma di unità*, infatti l'*unità della lotta* è spesso più grande di quella di una pacifica convivenza"¹⁰. Ed è quale "forma di unità" e come "unità della lotta" che il conflitto "è forse un momento *più alto* della vita"; da qui deriverebbe l'"originaria suddivisione" della vita nel "dover essere", nel "conveniente" nel "ciò che si deve"; da qui, ancora, il *conflitto dei doveri*¹¹. La morte dell'eroe nella tragedia greca, conclude Simmel, drammatizza all'estremo il conflitto, per il motivo che lo rende *insolubile*; se questo costituisce il "tragico del dramma", ne consegue che, al punto estremo della riflessione simmeliana, il conflitto si configura come la forma tragica attraverso cui viene alla luce la decisione, nell'impossibilità di realizzare il suo ideale¹².

L'"unità della lotta" espressa dal conflitto non necessariamente muove verso la drammatizzazione della vita e della decisione, come traspare dalle conclusioni a cui perviene Simmel. Al contrario, pone continuamente il soggetto e le forme sociali organizzate di fronte alla scelta della *libertà* e alla *responsabilità* di tale scelta. La realizzazione di "ciò che è idealmente richiesto" non sta nella mera dinamica del conflitto; bensì nel confronto che aprono con il conflitto il soggetto e le forme sociali che si assumono la responsabilità della vita, per la costruzione e ricostruzione della libertà. La tragedia ha un esito fatale, poiché sottrae la libertà al soggetto e lo consegna inerme nelle mani del destino; poiché neutralizza il conflitto tra vita e destino, dando per presupposta la soccombenza della prima nei confronti del secondo. Nella tragedia, l'"unità della lotta" espressa dal conflitto appare come una particolare forma di pacificazione del soggetto e della vita. La vita senza libertà e il soggetto senza libertà sono gli attori principali della tragedia; ma il loro è un protagonismo passivo, poiché votato alla scacco. Così non è nella vita reale. Qui la libertà è sempre in gioco: è il possibile della scelta e della responsabilità. L'esito non è predeterminato, ma dipende unicamente dai modi con cui avviene la messa in gioco della responsabilità in cerca di libertà. Nella tragedia il conflitto è rovina; nella vita reale, *anche* occasione di libertà. Smarrendo le vie del conflitto, occultandole od ostruendole, si smarriscono le vie della libertà; cioè: ci sottraiamo alla responsabilità. Come ci ricorda Simmel, con una sorprendente assonanza col discorso etico-filosofico di G. B. Vico: "Noi siamo liberi, perché dobbiamo essere responsabili"¹³.

Concepire il conflitto come un esistenziale vuole dire rilevarne il significato di universalità e differenzialità, di globalità e capillarità; di immedesimazione intima con i fatti e i problemi veri della vita; di trascendentalità dalla datità immanente. Significa riconoscergli fluente e relazioni di empatia e contesa con tutte le forme della vita. Significa che niente è presupponibile e spiegabile, soggiornando nel "circolo chiuso" (etico, politico, filosofico, scientifico, ecc.). Significa che nulla è dimostrabile; ma tutto è da mostrare e da descrivere. Significa che l'"osservatore" e l'"osservato" non sono dimensioni dicotomiche; ma, più precisamente, due dislocazioni dell'essere e del vissuto.

Aver ancorato il conflitto ad una "struttura profonda" non fa da ostacolo alla rilevazione delle sue *fenomenologie*, per ogni campo di tensione e per ogni dominio della vita sociale. Al contrario, costituisce una piattaforma da cui è possibile osservare, inseguire e descrivere le sue infinite forme di espressione. Al tempo stesso, consente di misurarsi con equilibrio critico con i vari paradigmi teorici che l'hanno approcciato. Nei prossimi paragrafi si tenterà di tener fede a questi assunti

2. Il mutamento tra conflitto e rivoluzione

Ha fatto osservare C. Mongardini che nella teoria di Simmel il conflitto, concepito quale *interazione*, rientra in una più generale teoria del *mutamento sociale*¹⁴. Le conseguenze rilevanti di questo approccio sono due e soltanto apparentemente in contrasto tra di loro:

- a) in quanto *interazione*, il conflitto non è soltanto fattore di "disordine", ma anche di "ordine";
- b) in quanto portatore di *mutamento*, il conflitto è un fattore di "scardinamento" dell'equilibrio sociale dato.

La prima caratteristica del conflitto contrasta la teorica marxiana della lotta di classe; la seconda si muove ancora nel suo alveo. Ma le due caratteristiche non sono legittimamente dissociabili. La coappartenenza di ordine e mutamento rende la teoria simmeliana del conflitto più estensiva ed elastica del paradigma marxiano della lotta di classe (ma anche più "dolce") e più avanzata delle teoriche della stabilità sociale e politica. Possiamo dire: in Simmel, la critica del paradigma marxiano si accompagna ad una confutazione anticipata delle teoriche funzionaliste dell'integrazione sociale. Questa specificità della posizione simmeliana non è stata sempre colta e adeguatamente valorizzata. Da qui un'interpretazione altalenante del contributo di Simmel alla "sociologia del conflitto". Dalla cesura delle componenti di senso del conflitto, ancora, discende la dicotomia surrettiziamente creata dal funzionalismo e dalle "teorie del conflitto" tra "società puramente morale" e "società puramente coercitiva", con la parallela recisione dei legami simbiotico-critici esistenti tra norme e potere e tra istituzioni e società¹⁵.

Il campo primario di esistenza e insistenza del conflitto, per Simmel, è l'unità: l'acutizzazione dei conflitti non fa altro che allargare il campo dell'unità: "Tanto più acuti saranno i contrasti, tanto più contrastata sarà la vita del singolo, ma anche tanto più grande la coscienza dell'unità. Se questa non ci fosse in misura notevole come si giungerebbe alla coscienza di un conflitto; il conflitto è possibile solo nell'unità. Il conflitto è anche la scuola in cui l'io si forma, e quanto più unitariamente vogliamo formare l'io, tanto più sarà ricco di conflitti"¹⁶. E ancora: "Tanto più profondamente ogni impressione affonda nella vita interiore, tanto più conflitti sorgeranno, ma tanto più anche l'uomo si sentirà unito. Il conflitto è appunto la forma in cui l'io si forma e si contrappone al mondo"¹⁷. Ciò non esclude il legame d'amore; all'opposto, lo coinvolge intensamente: tra l'io e il tu degli amanti "sorge per la coscienza umana il primo dei suoi conflitti e la prima delle sue unificazioni"¹⁸.

Come questa dinamica, apparentemente intimistica e soggettivistica, implica società e mutamento sociale?

La società, in quanto intersezione di microcosmi tra di loro in rapporto di connessione e distinzione, ha una forma data (e non un'altra), un determinato (e non un altro) grado di formazione e formabilità, in correlazione alle modalità attraverso cui dà risoluzione:

- a) ai conflitti che la generano;
- b) ai conflitti che essa genera.

Non esiste la società *prima* del conflitto; né un conflitto *al di fuori* della società. Nemmeno i microconflitti interiori si danno fuori della sfera di vigenza del "sociale", poiché nessun individuo, per quanto sradicato, emarginato e/o ribelle possa sembrare e/o autorappresentarsi, può essere situato e concepito fuori della società. Analogamente, il legame comunitario e le con-

traddizioni sociali sono anche relazioni tra individui col loro carico di aspettative, interessi, pulsioni, frustrazioni, angosce e desideri che non costituiscono il mero ricalco coscienziale delle condizioni e dei limiti del "sociale".

Le fenomenologie del conflitto interessano tanto la società che l'individuo. La forma società è una forma di interazione che ha tra i suoi agenti costitutivi il conflitto; l'individuo è una forma di vita che ha nel conflitto una delle sue matrici originarie. L'interazione sociale è tanto una forma di integrazione che una forma di conflitto: il conflitto stesso è una forma di integrazione, così come l'integrazione è una forma di conflitto. Dalle trame del conflitto e dell'integrazione discendono sempre cerchie di inclusione e di esclusione nell'appropriazione, distribuzione e uso dei beni materiali e immateriali, dei diritti di autonomia e libertà. A seconda delle condotte dell'inclusione/esclusione, il conflitto "integra" alcuni beni e alcuni diritti e ne esclude altri; lo stesso deve dirsi per l'integrazione.

Certo, differenti sono:

- a) le specie di diritti e di beni che rispettivamente conflitto ed integrazione garantiscono e smentiscono.
- b) gli strati sociali che rispettivamente conflitto ed integrazione collocano in posizione di primato e di potere.

L'unità del conflitto non elimina le ragioni, i motivi e i soggetti (sociali e individuali) del conflitto; tantomeno vi riesce l'unità ordinamentale dell'integrazione.

Sulla scorta del dettato simmeliano, possiamo inventare:

- a) il *limite pacificatorio* del paradigma della lotta di classe: Marx, causalizzando l'antagonismo sociale alla contraddizione tra rapporti di produzione e forze produttive, finisce coerentemente col concepire il comunismo come una forma di *società ultimativa*, armonica e riconciliata, non più abitata dalle classi e non attraversata da conflitti di classe;
- b) il *limite spoliatorio* del funzionalismo: l'equilibrio funzional-sistemico si rivela, in verità, come unità fittizia, a misura in cui potenza e nasconde i processi di emarginazione, taglia le cerchie della decisione politica e della selezione dei problemi oggetto di scelta e risoluzione, con un dimagrimento ininterrotto dell'area dei diritti e delle sfere di libertà.

Nel primo caso, la teleologia del mutamento sociale si rovescia, paradossalmente, in una teleologia simbolica e politica dell'assenza di mutamento; nel secondo, l'integrazione sociale si preoccupa più di imbrigliare e destrutturare il mutamento sociale che di assecondarlo, fino al punto di configurarsi come una puntuale strategia dell'anti-mutamento. Nell'impianto di Marx — e ancor più nel marxismo —, l'impossibile della libertà preme sul possibile, frangendone il movimento per linee interne; in quello funzionalista, il necessario dell'ordine si dilata fino all'inverosimile: costringe nel suo giogo il possibile ed espunge la rivoluzione dal campo della riflessione e dell'esperienza. In entrambi, per quanto in modi assai diversi tra di loro, irrimediabilmente compromesso appare il rapporto dell'individuo e della società con la libertà.

Il conflitto come interazione, transitante in perpetuo per l'"unità della lotta", è il punto forte dell'impianto simmeliano, sia rispetto al paradigma marxiano che a quello funzionalista. Il mutamento come portato naturalistico del movimento delle forme del conflitto, con la conseguente espulsione del soggetto e della relazione soggetto/oggetto dalla dialettica storica e politica, è il punto debole della concezione del conflitto di Simmel, a confronto della posizione marxiana. Quello simmeliano può essere definito il paradigma del *conflitto senza soggetto*, sul cui sfondo la storia è imprigionata in un destino tragico, senza possibilità di riscatto alcuno. La libertà diviene, così, un oggetto irrepresentabile, impensabile e inespugnabile. Privata della libertà, la storia resta un *movimento senza oggetto*. Il mutamento sociale, in questa cornice, finisce con l'essere la nuda e cruda evoluzione sociale, coincidendo in toto con le novità e le rielaborazioni da essa implicate. Qui il "mutamento" prescinde dalla qualità: che sia un regresso o un progresso poco importa. E siccome sempre c'è qualcosa che cambia, si dovrebbe, su queste basi, concludere che sempre c'è mutamento sociale.

Così non è.

Il mutamento sociale rimanda indissolubilmente ad una:

- a) trasformazione delle funzioni politiche dello Stato e delle funzioni economiche delle istituzioni della proprietà;
- b) ridefinizione dei "modi del produrre", delle forme e degli oggetti del produrre;
- c) generazione di nuove figure sociali e nuovi attori;
- d) messa in campo di istituti simbolici che innovano le reti della comunicazione sociale, degli stili di vita, dei costumi e dei consumi¹⁹.

Alla luce di questo schema argomentativo, appare limitata la concettualizzazione che Lockwood dà del "mutamento sociale": "cambiamento nella struttura istituzionale di un sistema sociale; più in particolare ... trasformazione dell'ordine istituzionale profondo di una società, tale che si possa parlare di un cambiamento del tipo di società"²⁰. Con tutta evidenza, il concetto di "mutamento sociale" ha in Lockwood un limite politicista, nel senso che a fondamento del cambiamento del *tipo* di società viene posta la trasformazione dell'*ordine istituzionale profondo*. La conseguenza inevitabile è che quest'ultimo diventa una sorta di "fondamento senza fondamenti", sottratto al movimento storico e alle fenomenologie del "sociale", interamente spiegabile con i fenomeni e i processi che avvengono nella sfera politico-istituzionale. Siffatta concettualizzazione, più che una classificazione categoriale del "mutamento sociale", finisce con l'essere l'involontaria linea di disvelamento della frattura tra le scienze politico-sociali e ciò che è vivo e si muove nel "sociale" e nella stessa "società politica". Ulteriore spia di tale limite è l'apriori di Lockwood, secondo il quale viene postulato come non necessario "raggiungere un accordo su cosa si intenda per 'ordine istituzionale profondo' di una società o su come una tipologia di società vada enucleata, prima che ci possa essere una discussione dotata di senso sul come il processo di mutamento abbia luogo"²¹. In questo modo, una premessa indimostrata funge da motore e da risultato non solo della riflessione, ma dei processi reali, erigendosi come fondamento e, insieme, finalità modellatrice del processo oggetto di ricerca e di definizione. Una discussione "dotata di senso" sulle modalità del "mutamento sociale" non è separabile dalla discussione sul senso dell'"ordine istituzionale profondo", essendo entrambe le cose vettori agenti e, nel contempo, riflessi del mutamento. Né è ipotizzabile un cambiamento nella "struttura istituzionale", al di fuori dell'interazione conflittuale tra società e istituzioni; tra dimensioni del "sociale" e ambiti dell' "economico"; tra sfere dell'"azione collettiva" e ambiti di persistenza dell' "interiorità"; tra "struttura materiale" e "struttura etico-culturale" dei contesti storico-sociali. E, infine, nell'argomentazione di Lockwood va ravvisato un non irrilevante "vizio logico". Se l'insignificanza della definizione di "ordine istituzionale profondo" viene supportata teoricamente dalla non necessità di un rinvio a priori ad una qualche teoria del "mutamento sociale"²², è proprio questa presunta insignificanza a fungere quale apriori che "regge" e "tiene" l'analisi e le sue risultanze teoriche e politiche.

A dire il vero, una teoria organica del "mutamento sociale" manca; di ciò la ricerca sociologica si è a più riprese lamentata²³, essendosi creato uno sdoppiamento tra teorie del mutamento per via consensuale e teorie del mutamento per via rivoluzionaria che, a sua volta, ha indotto una sottoduplicazione tra teorie del mutamento per via conflittuale e teorie del mutamento per via rivoluzionaria²⁴. Dal nostro punto di osservazione, però, questa ulteriore articolazione non ipostatizza una relazione di coincidenza tra "mutamento sociale" e "rivoluzione"; né crediamo che questo isomorfismo possa trovare un supporto teorico in Marx e nel marxismo; anzi. Di ciò ci occuperemo specificamente più avanti.

Le condizioni del mutamento non si realizzano linearmente e meccanicamente; implicano, al contrario, l'intervento volontario di istituzioni, soggetti sociali, gruppi di interesse, individui isolati, masse organizzate e non. Grandi mutamenti sociali non costituiscono unicamente la base di irradiazione di grandi conflitti; sono, del pari, il risultato dirompente di rilevanti e determinati nodi conflittuali. Uno dei limiti più vistosi delle "teorie del conflitto" è proprio quello di porre il "mutamento sociale" alla base del conflitto e non anche il conflitto alla base del mutamento sociale²⁵. Ciò in un duplice senso: non sempre il mutamento è cagione di conflitto; non tutti i conflitti sono causa di mutamento. Il merito di Marx sta esattamente nell'aver tentato di individuare:

- a) le *forme storiche* e i *soggetti sociali* portatori di conflitto;
- b) le *tipologie* di conflitto portatrici di mutamento reale.

Che le sue identificazioni, col tempo, si siano rivelate poco cogenti, nulla toglie a queste sue intuizioni "metodologiche" ed "epistemologiche". In un certo senso, sono proprio queste identificazioni a costituire la "base cognitiva" del trascorrere, in Marx, della "teoria della lotta di classe" in "teoria della rivoluzione". Ed è la debolezza di questa "base cognitiva" a spiegare molti dei punti deboli della "teoria della rivoluzione" in Marx.

3. La teoria della rivoluzione in Marx ²⁶

Quello di "rivoluzione" è uno dei cardini concettuali del sistema teorico marxiano e si caratterizza specificamente per la sua multicontestualità, insistendo su tutto l'arco dell'essere e del

fare dell'individuo e della società. Tale multicontestualità è stata, solitamente, interpretata come ambiguità di discorso o, addirittura, come carenza teoretica ed epistemologica.

Indubbiamente, scarti e oscillazioni sono presenti nel discorso di Marx sulla rivoluzione; ma essi vanno sempre ricondotti entro il contesto globale della progressiva maturazione della sua elaborazione. Sotto questo riguardo (*soprattutto* nel caso di Marx), non pare lecito ipostatizzare, mediante la metodologia parziale della periodizzazione, diverse concettualizzazioni della rivoluzione. Ne risulterebbe lo scardinamento dell'incedere teorico marxiano, il quale si caratterizza, al contrario, come *work in progress*, in cui le categorie concettuali vengono continuamente messe alla prova, riprese tra le mani e ridefinite ad una soglia di senso via via più larga e profonda. Le cesure tra i "prima" e i "dopo" della riflessione e delle definizioni, le stesse "svolte teoriche" che, sovente, l'analisi marxiana determina sul campo sono, in ogni caso, tenute insieme da un "filo" discorsivo, etico, politico e filosofico che non può essere reciso e che va dal "giovane Marx" al "Marx maturo", dal "Marx umanista" al "Marx scienziato", dal "Marx storico" al "Marx politico". Anzi, sono proprio tali cesure e svolte a reggere e a modellare/rimodellare, in gran parte, il "filo" dell'argomentare e del definire marxiani. Tra il contesto argomentativo-definitorio e il "filo" discorsivo, etico, politico e filosofico di Marx sussiste una relazione di indissociabilità.

È, particolarmente, la categoria di rivoluzione a rivelare questo modo d'essere dell'elaborazione teorica di Marx. In lui, la rivoluzione è una *categoria totale*, nel senso che investe tutte le sfere della "struttura" e della "sovrastruttura"; tutte le dimensioni della "vita sociale" e della "vita umana". Allo stesso tempo, però, quella di rivoluzione è, in Marx, una *categoria capillare*, nel senso che in ogni dominio dell'essere e del fare umano-sociale assume forme determinate, in relazione di interattività e non di omologia/analogia. Volendo, in prima approssimazione, definire lo statuto epistemologico-metodologico marxiano, possiamo qualificarlo come l'interazione delle *dialettiche della globalità* con le *dialettiche della puntualità*. Tutto questo è vero, nonostante il potente freno esercitato:

- a) dal retaggio meccanicistico-positivista, a partire dal causalismo base materiale/apparati simbolico-ideologici;
- b) dal sostanzialismo organicista, disvelato in maniera esemplare dall'escatologia comunista, intesa come assoluto intrascendibile della storia umana.

Ma la dialettica globale/puntuale, pur dentro i limiti appena cennati, non è che il corrispettivo del rapporto di implicazione e coappartenenza tra teoria e prassi, il quale costituisce l'altro elemento specifico assolutamente marxiano, sin dal distacco giovanile dalla "sinistra hegeliana". Qui Marx non si limita a capovolgere la dialettica di Hegel, "rimettendola con i piedi per terra"; ma scopre per teoria e prassi nuove "funzioni": la liberazione integrale della storia e dell'umanità. Quantunque variamente esposta ora alle tentazioni della previsionalità teoretica e ora ad esiti prasseologici, Marx elabora una originale *dialettica interazionale* tra globalità e puntualità e tra teoria e prassi.

Se quanto siamo venuti dicendo ha un senso, ne consegue che quello marxiano è un *sistema teorico-pratico di relazioni analitico-comunicative* tra il piano multidimensionale della soggettività alienata e il piano multidimensionale della realtà alienante, in vista della:

- a) disalienazione del soggetto ad opera della prassi;
- b) trasformazione della realtà ad opera del soggetto disalienato.

Ne esce ulteriormente confermato che i livelli di definizione della teoria della rivoluzione di Marx sono molteplici. Non tutti hanno un'origine coeva; piuttosto, a misura dell'approfondirsi e dell'allargarsi dell'analisi marxiana, la loro elaborazione è andata maturando e precisandosi nel corso del tempo. Più che esistere in diverse interpretazioni e concezioni, in Marx, la teoria della rivoluzione va costantemente complessificando e allargando il suo orizzonte di senso. Le formulazioni giovanili e quelle della maturità, quelle storiche e filosofico-politiche vanno iscritte in un ambito unitario; non sono, pertanto, giocabili dicotomicamente l'una di contro all'altra. Solo procedendo in siffatto modo, è possibile avvicinare, con un grado di precisione apprezzabile, il complesso ambito definitorio della teoria della rivoluzione di Marx.

Iniziamo col dire che quella di Marx non è una teoria strutturale della rivoluzione, poiché — contro tutte le apparenze e qualche tentennamento — il comunismo, in lui, non è mera risultante "strutturale" della crisi irreversibile della formazione sociale capitalistica. Più precisamente ancora: in Marx, il comunismo non è una "formazione sociale"; bensì una diversa allocazione dello spazio/tempo socio-umano, promossa da radicali processi di liberazione del genere umano e della società tutta intera. Essendo qui il comunismo sinonimo di libertà, la rivoluzione di-

viene la forma storico-sociale finalmente svelata della libertà. Non c'è sfera dell'umano agire e dell'organizzazione politico-sociale dell'esistente che venga risparmiata dalla libertà che si va disvelando e dispiegando come rivoluzione.

Il comunismo come portato teleologico della critica dell'economia politica significa, in Marx, il ribaltamento dell'assiologia monetaria borghese. Non più "misera" e "ricchezza" economiche al centro degli "interessi" umani, sociali e politici; bensì *l'uomo ricco* e il *bisogno umano ricco*: qui l'uomo avverte che il bisogno umano più ricco è il bisogno dell'*altro uomo*. Il comunismo può essere qui concettualizzato come la *comunità dell'altro uomo*. La rivoluzione, al fondo, è proprio quel processo che trasforma in atto le virtualità dell'"altro uomo". Essa è, pertanto, fin dall'inizio una trasformazione radicale della vita umana e sociale che avviene nel segno della libertà, per il tramite della liberazione. Se nella società capitalistica la produzione è lo scopo degli uomini, la rivoluzione per il comunismo rende l'uomo scopo all'uomo e la vita dell'"altro uomo" diviene il motore primo dell'essere e dell'operare. Il mondo della modernità borghese-capitalistica, osserva Marx, è *volgare* proprio per questo: la produzione si presenta come scopo dell'uomo; la ricchezza, come scopo della produzione. L'economia è la scienza sublime di tale volgarità. Essa è il centro assiale della monetizzazione della ricchezza; vale a dire, l'agente ideologico-culturale e simbolico della devalorizzazione del suo senso, a misura in cui la capovolge in penuria, risparmio, rinuncia, alienazione. L'*ascesi* è l'idealtipo culturale perfetto della scienza economica del capitale; logico che il salariato debba essere lo schiavo ascetico produttivo. L'essere si capovolge nell'avere; il fare, nel tesaurizzare; il tesaurizzare, nell'accumulo di alienazione. La messa in valore dell'avere è svalorizzazione dell'essere; la svalorizzazione dell'essere è messa in valore dell'alienazione. Il mondo delle cose e dei prodotti/merce si allarga; il mondo umano e dei sentimenti umani langue in catene. Qui il pregio e l'enorme limite, sostiene Marx, della "missione civilizzatrice" del capitale: aver costituito la base materiale per la liberazione integrale di tutte le qualità sociali e individuali e, al tempo stesso, inibire e impossibilitare, con la sua stessa esistenza, tale liberazione. Ecco una delle motivazioni fondanti che, secondo Marx, fanno del capitalismo il "regno della necessità" e del comunismo "il regno della libertà". La contraddizione fondamentale del modo di produzione capitalistico non sta tanto nell'antinomia tra "carattere sociale" della produzione e "carattere privato" dell'appropriazione", quanto nello scarto incolmabile tra la socializzazione crescente della produzione e la crescente interdizione della soddisfazione di *bisogni umani ricchi*. Ecco perché il "punto di vista" comunista deve essere quello della *società umana*, dell'*umanità sociale*. Ancora meglio: il comunismo è l'inveramento storico-culturale di tale "punto di vista". È "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti", esattamente perché realizza storicamente l'orizzonte della società umana, costituendo e "organizzando" la comunità libera come umanità sociale.

Con ciò Marx effettua un capovolgimento teleologico a confronto della tradizione della modernità: riassorbe il *fine* nella *prassi* e nella *storia* degli esseri umani. Prassi e storia si arricchiscono di tutte le componenti culturali, simboliche, filosofiche, etiche e politiche che siamo venuti enumerando. Inoltre, divengono il *fondamento* di una *realtà intersoggettiva* inverata da una socializzazione non più infeudata sotto la patogenesi del capitale. La perspicuità della relazione intersoggettiva comunista risiede, in Marx, nella circostanza che i "presupposti" della vita sociale e comunitaria sono ora *costruiti coscientemente*; non già *imposti* dalla natura o dalle relazioni sociali preesistenti. Anzi: il *potere* degli *individui riuniti* (comunisti) assoggetta tanto i "presupposti naturali" quanto i contesti socio-umani ereditati dalla storia. E tutto ciò, precisa Marx, avviene per la prima volta nella storia. Ecco perché, in Marx:

- a) la società borghese-capitalistica è l'ultimo atto della *preistoria* dell'umanità;
- b) il comunismo, invece, l'atto nascente della *storia* dell'umanità.

L'avanzare dell'analisi marxiana mette in risalto il grado di totalità dell'alienazione capitalistica, da cui consegue il necessario carattere di totalità della rottura rivoluzionaria comunista. Tra i due poli si dispiega il discorso sulla "classe rivoluzionaria" e sulle "condizioni" politico-sociali della rivoluzione.

Sono, per l'appunto, le condizioni di totalità dell'alienazione a togliere al proletariato, perfino, una *parvenza di umanità*. Osserva Marx: nel *proletariato* l'uomo perde *ogni umanità* e, nel contempo, acquisisce la completa *coscienza* di questa *perdita*. Sicché, per liberare se stesso, deve abolire le condizioni che lo opprimono. Abolendo le condizioni dell'alienazione e dell'oppressione, procede alla liberazione dell'umanità intera, attraverso la dislocazione di rapporti sociali umani.

L'alienazione, in Marx — come si vede —, è matrice di *politicalità*; la politicalità dell'alienazio-

ne, del pari, determina la ricomposizione del soggetto sociale della trasformazione radicale dell'esistente. Il passaggio marxiano da "classe in sé" a "classe per sé" trova nell'alienazione uno dei suoi punti di snodo: il patimento assoluto dell'assoluto grado di alienazione si converte in possibilità storico-politica della soppressione cosciente della situazione alienata. Tale coscienza, a sua volta, è uno dei momenti interni fondativi della:

- a) ricomposizione del soggetto rivoluzionario, secondo l'asse politico del rovesciamento del dato;
- b) prassi rivoluzionaria della liberazione.

La coscienza della condizione alienata e la prassi della disalienazione trasformano:

- a) la lotta di classe in rivoluzione comunista;
- b) il conflitto "classe contro classe" in abbattimento e superamento della disumana volgarità capitalistica, in una presa di posizione pratica radicalmente favorevole alla politicità ed eticità dell'orizzonte intersoggettivo e sociale del comunismo.

L'organizzazione politica di classe del proletariato si regge su questa base ed è animata da questi orizzonti; immaginarla come un fatto essenzialmente politicista di "accumulo" della propria forza e di "distruzione" della forza altrui non è dato: è quanto di più anti-marxiano sia possibile postulare. L'istanza strettamente politica ha lo scopo precipuo di "organizzare" storicamente e socialmente il *rovesciamento* di tutti i rapporti che *degradano*, *assoggettano* e *spoliano* non solo e non tanto la condizione del proletariato come *classe universale*, ma anche e soprattutto la *socialità* dell'essere umano e l'*umanità* dell'essere sociale. La "positiva soppressione della proprietà privata" è il nucleo fondamentale attorno cui ruotano la prassi della liberazione e l'azione politica della rivoluzione, in quanto *soppressione* di tutte le relazioni alienate, *riappropriazione* della vita umana, *conversione* dell'umanità alla sua propria esistenza umana. Se, nella prospettiva marxiana, la perdita totale dell'uomo significa la possibilità della riconquista dell'uomo, il programma politico della trasformazione e l'organizzazione politica della classe rivoluzionaria non sono altro che le articolazioni della coscienza di un *passaggio di società* avvertito come *svolta necessaria* e, insieme, *salvezza* del genere umano e della società. Più in particolare, programma e organizzazione costituiscono i "mezzi" di diffusione di tale passaggio materiale salvifico. Nell'organizzazione e nel programma politico la classe rivoluzionaria "organizza" il *bisogno della società libera*; in questo senso, i "mezzi" diventano "scopi". La *proletarizzazione* delle condizioni dell'umanità e del lavoro vivo rende pressante quest'urgenza di società libera. Intanto, perché getta nelle condizioni di schiavi salariati la grande maggioranza della popolazione; in secondo luogo, perché rende *totali* le condizioni dello scontro di classe. Lungo questi tornanti, la *guerra civile occulta* va sempre più apertamente direzionandosi verso una *rivoluzione totale*.

Tuttavia, precisa Marx, il rovesciamento necessario dell'ordine dato e la dislocazione dell'ordine possibile sarebbero pure esercitazioni "donchisottesche":

- a) se le condizioni della società comunista non si trovassero, in un qualche modo, occultate nei rapporti di produzione materiali;
- b) se il motore perpetuo del conflitto tra rapporti di produzione e forze produttive non rendesse progressivamente obsoleta la formazione sociale capitalistica e le corrispondenti sovrastrutture.

In Marx, la base oggettiva della rottura rivoluzionaria comunista sta nell'automovimento contraddittorio del capitale che, al ciglio estremo della sua parabola, appronterebbe le condizioni materiali della sua soppressione e del suo oltrepassamento, non essendo più in grado di padroneggiare e governare in termini di sviluppo:

- a) l'integrazione funzionale nel ciclo produttivo del lavoro vivo, ormai non più agente principale della valorizzazione;
- b) lo scarto tra la riduzione del tempo di lavoro necessario e la dilatazione del tempo di lavoro sociale reso disponibile dal progresso del macchinismo;
- c) la regolazione politica del consenso, per la progressiva restrizione dei margini del profitto.

Al terminale, osserva Marx, nella società borghese capitalistica:

- a) il capitale non è più capitale individuale, ma "capitale sociale", impersonalità allo stato puro (in questa direttrice di analisi egli esamina la centralizzazione capitalistica e la concentrazione finanziaria, le società per azioni, le forme della cooperazione della produzione sociale);
- b) i produttori vengono spogliati di ruolo attivo, trasformandosi, da agenti di valorizzazione

ne, in "appendice della macchina" (prima) e in meri "controllori" del sistema di macchine intelligenti (dopo).

Il paradosso è qui dato dal fatto che ci troviamo di fronte (i) ad un capitale che è privo di capitalisti e (ii) a produttori che non sono più produttori. Col che il "carattere di feticcio" delle merci si corona. Ora, Marx inviene proprio nella sublimazione e derealizzazione feticistica dei rapporti capitalistici la base di ancoraggio e, insieme, germinazione della rottura rivoluzionaria comunista. Dove il rapporto sociale di capitale, argomenta Marx, socializza i suoi punti di crisi estrema, senza potersene più affrancare, lì si insedia storicamente la possibilità della *separazione* del destino del lavoro vivo e dell'umanità dalle sorti dello sviluppo capitalistico. Se il movimento autocontraddittorio del capitale torna *utile* al lavoro emancipato, dice Marx, è precisamente perché è la *condizione* della sua emancipazione. La rivoluzione qui non è semplicemente la reazione soggettiva ad una crisi sociale epocale; più esattamente, è l'unica via di uscita concreta dalla crisi (cioè: dalla società del capitale), capace di coniugare il mutamento in termini di libertà. Il comunismo è, in Marx, il mutamento che libera la storia; meglio: col comunismo inizia, per Marx, la vera storia della libertà. Come si vede, ancora una volta, non siamo al cospetto di un mero rovesciamento della dialettica hegeliana; ma all'incarnazione delle prassi della libertà in un soggetto sociale, in un fine etico-politico, in un movimento storico.

Per effetto della sua multicontestualità, che abbiamo appena finito di investigare nelle sue linee portanti, la rivoluzione è — marxianamente — irriducibile alle forme del 'politico' e ad una discussione circoscritta alle varietà di siffatte forme. Possiamo dire: la rivoluzione, in Marx, più che una forma del 'politico', è uno degli elementi fondamentali della critica del 'politico'. Ciò non equivale a sottolineare l'"impolicità" della categoria o la sua indifferenziazione connotativa sul piano politico. Al contrario, tende a cogliere l'aspetto alto del *detournement* a cui il nesso rivoluzione/'politico' è sottoposto da Marx.

La strutturazione politica ferrea della società è, secondo Marx, un elemento coattivo primario dell'oppressione del lavoro salariato e della libertà, più in generale. Il 'politico' è — marxianamente — un ambito sovraimposto continuamente dalle logiche e dagli interessi di dominio che hanno nella base economica il loro canale di alimentazione e irradiazione sorgivo. In linea di ulteriore esplicitazione, possiamo dire che il 'politico', in Marx, è sempre un *mezzo* e mai un *fine*. In quanto mezzo, serve sempre strategie che hanno altrove il loro originario ambito di imputazione e decisione. Per la stessa rivoluzione comunista, il 'politico' è un mezzo subordinato al fine della liberazione.

Marx osserva che la genesi e la genealogia di tutte le rivoluzioni precedenti, in particolare quella borghese, si prestano magnificamente a mettere in forma questo impiego del 'politico': esse sono non già il sovvertimento radicale del dato, ma la dispiegata realizzazione delle tendenze innovatrici di contro ai sussulti preagonici dell'*ancien régime*. In quanto tali, aggiornano e perfezionano le logiche del dominio e dell'oppressione, anziché confutarle ed eliminarle alla base. La posta in palio di tutte le rivoluzioni finora realizzatesi, per Marx, è stata l'assicurazione della:

- a) libertà massima alla classe insediatasi al potere;
- b) libertà minima alla classe esclusa dal potere.

Da qui l'esigenza marxiana di segnare un profondo discrimine: la conquista del potere al proletariato, in quanto classe universale, apre l'epoca del tramonto di ogni forma di dominio e di oppressione di una classe su un'altra; inaugura la storia dell'umanità sociale e della società umana. Il 'politico', in Marx, è e rimane una costellazione del potere; ma la rivoluzione comunista ne fa un uso improprio: lo subordina allo scardinamento di tutte le forme del potere. Nell'impianto marxiano, la "rivoluzione politica" avviene contro il 'politico': si serve del 'politico', ma lo piega ad un discorso normativo che si pone come superamento e abbandono progressivi della politica quale assialità centrale dell'essere e del fare socio-umano. Con ciò una delle pietre miliari su cui si è andato edificando e rielaborando tutto il pensiero politico occidentale (perlomeno, dal pensiero presocratico in avanti) salta in aria. Inoltre, questo uso sovversivo-dissolvente del 'politico' elimina alla radice tutti i dislivelli categoriali e gli scarti semantici, letti in Marx, tra "rivoluzione politica" e "rivoluzione sociale". Se è vero che dal lato dei produttori alienati, per Marx, non è possibile parlare di una "rivoluzione politica" in senso stretto, altrettanto vero è che senza l'impiego della risorsa politica e l'insediamento del proletariato al potere nessuna "rivoluzione sociale" può mai vedere la luce del sole.

Ricordiamolo: per Marx, la rivoluzione è la *genesì* dello *Stato moderno*. Questo vale sia per il Marx dei "*Manoscritti parigini*" che per il "Marx storico" (nella fattispecie: "*Il 18 brumaio di*

Luigi Bonaparte"). La rivoluzione francese, da questa angolazione di analisi, diviene il *coronamento* della "storia plurisecolare" dello *Stato* (francese). Ma in che senso si svolge il coronamento della rivoluzione borghese? La risposta di Marx (sia del "giovane Marx" che del "Marx maturo") è netta: la trasfigurazione della "società civile"; o, per meglio dire: l'autonomizzazione crescente delle sfere "civili" dalle sfere "politiche". Si spezza, a questo livello, il cordone ombelicale con la compattezza del macrocosmo medioevale, entro il seno del quale la "società civile" ha una dimensione immediatamente politica. L'universalismo medioevale, osserva Marx, innalza gli *elementi della vita civile ad elementi della vita dello Stato*. La rivoluzione borghese si qualifica come *rivoluzione politica* giustappunto per il fatto di *sopprimere* il carattere politico della "società civile", tratto distintivo dell'epoca medioevale. Diversamente da quanto era dato aspettarsi, ciò non ha costituito il fattore di liberazione della "società civile"; al contrario, è stato l'acceleratore dell'autonomizzazione della politica, per l'innanzi dispersa nei mille "vicoli ciechi" della "società civile". La politica si compie, prendendo le distanze dal gretto materialismo del *bourgeois* e si definisce come astratta sfera dei diritti del *citoyen*. L'emancipazione politica costituisce l'ambito separato del 'politico'; l'autonomia del 'politico', a sua volta, diviene il centro di governo della società. In tutto ciò, la "società civile", dapprima dissipata tra gli elementi della statualità, viene ora gettata in pasto alla "volgarità" della razionalità economica e alle destrutturazioni del mercato. Si ingenera, a questo punto, una superstizione doppia:

- a) sul piano politico: la fede superstiziosa in principi politici di libertà ed eguaglianza che, per quanto di grande valore etico e civile, non sono verificati puntualmente sul versante storico-sociale;
- b) sul piano civile: la fede superstiziosa nelle funzioni di progresso della razionalità economica.

Cosicché la "società politica" viene regolata dal decisionismo democratico, nelle sue cangianti forme; la "società civile", dalle regole di stabilizzazione e universalizzazione del mercato. Dall'analisi puntuale di questi esiti e delle loro premesse, Marx ricava il suo modello di rivoluzione, entro il quale — come abbiamo visto — il "sociale" recupera il 'politico' come sua componente interna. La rivoluzione, in Marx, è sia *politica* che *sociale*. È sociale, poiché l'*emancipazione umana* resta la sua base motivazionale e il suo orizzonte strategico; è politica, perché i diritti di eguaglianza, questa volta attuati e verificati, continuano ad essere parte rilevante del programma rivoluzionario. Marx, contrariamente a quanto a tutta prima potrebbe sembrare, non gioca il "sociale" *contro* il "politico". Al contrario, pensa a nuove *forme dirette* di espressione e gestione della politica, in cui l'"interesse di classe" sia consustanziale alla realizzazione della transizione comunista. È in questo senso che intravede nella Comune di Parigi la *forma politica svelata* dell'emancipazione del lavoro salariato e, per questa via, dell'umanità. È in questo senso che pone l'obiettivo della *conquista della democrazia* quale primo atto dell'organizzazione del proletariato come classe dominante. Ma cosa significa qui, per il proletariato, "conquista della democrazia"? Significa:

- a) critica e superamento dei modelli della rappresentanza politica borghese;
- b) esercizio diretto dell'azione politica di governo e di controllo;
- c) revocabilità immediata di tutte le cariche elettive;
- d) riconduzione alla "sovranità popolare" della titolarità dei poteri e della loro suddivisione.

In Marx, l'*atto politico* con cui si insedia il processo rivoluzionario, pertanto, è indivisibile dalla *costruzione sociale* della rivoluzione. Meglio ancora: il *primo* atto politico con cui si installa il processo rivoluzionario è anche l'*ultimo* atto che alla politica è storicamente affidato. Se la costruzione sociale della rivoluzione dipende dalla "conquista della democrazia" è, altresì, vero che questa costituisce l'*ultima battaglia politica* che la lotta di classe deve combattere. Qui, sostiene Marx, si apre la fase finale dello scontro: il periodo della *trasformazione rivoluzionaria* della società capitalistica nella società comunista. La forma di Stato che corrisponde a questa epoca di transizione, precisa Marx, è la *dittatura rivoluzionaria del proletariato*. Questa è l'ultima forma possibile del 'politico' che, secondo Marx, articola e ricongiunge due processi:

- a) la fase inferiore del comunismo, sintetizzata dalla parola d'ordine: "ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo il suo lavoro";
- b) la fase superiore del comunismo, racchiusa nella linea: "ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni".

In Marx, dunque, l'ultimo atto del 'politico' corrisponde all'esaltazione massima della costruzione sociale della rivoluzione. Ma, ora, cosa vuole dire costruzione sociale della rivoluzione, se non ricombinazione dialettica tra 'politico' e "sociale" all'interno di quella che Marx definisce la

rivoluzione in permanenza? Che cosa è la dittatura di classe del proletariato, se non un organo e, insieme, un momento politico-sociale della marxiana rivoluzione permanente? A questo ulteriore livello di precisazione del discorso, ancora più infondate si rivelano le letture unilineari della teoria della rivoluzione di Marx. In lui, l'uso del 'politico' è finalizzato alla soppressione di tutte le barriere e gli antagonismi sociali. Ma il "sociale", fertilizzato da questo impiego sovversivo del 'politico', costituisce la realizzazione compiuta delle *politiche della libertà*. Allora, la politica rivoluzionaria, a misura in cui strappa alla borghesia tutte le sue prerogative di dominio e abolisce tutte le condizioni dell'antagonismo di classe, si pone come vettore della costruzione sociale della libertà.

Nel corso della sua "missione civilizzatrice", il capitale funge quale *rivoluzione permanente* di tutte le relazioni e tutti i rapporti sociali e si pone come portatore di un *nuovo modo di vivere*. Nell'epoca della costruzione sociale della rivoluzione, solo il proletariato organizzato come classe universale cosciente è investito di una "missione civilizzatrice" che ora, osserva Marx, consiste:

- a) tanto nel rivoluzionamento della "società civile", del modo di produrre e del modo di pensare e vivere;
- b) quanto nel rivolgimento dell'involucro politico ed ideologico della dittatura di classe esercitata dalla borghesia.

Ciò attribuisce qualificazioni assolutamente originali alla "rivoluzione permanente". A differenza delle rivoluzioni borghesi, non si tratta più, precisa Marx, di coronare sul piano della conquista del potere *politico* un mutamento *sociale* già in corso e, per larga parte, inavvertito; all'opposto, si tratta di dare *l'incipit politico* a un'opera di *rimodellazione sociale* che resta tutta da costruire ed esperire. Di questo *incipit* la dittatura rivoluzionaria del proletariato è la forma perspicua: la forma politica dell'organizzazione sociale del passaggio dal capitalismo al comunismo.

In linea conclusiva, possiamo affermare che la teoria della rivoluzione di Marx spezza sia i paradigmi dell'autonomia del 'politico' che quelli dell'autonomia del sociale, essendo un composto assolutamente indissociabile di elementi politici e sociali. Questa "conclusione" ci pare una premessa ineludibile:

- a) per restituire l'interna complessità e la valenza che le è più propria;
- b) per sottoporla ad una adeguata investigazione critica.

4. Elementi di critica della struttura della rivoluzione in Marx

L'intreccio di totalità e capillarità costituisce uno degli elementi forti della categoria della rivoluzione in Marx. In pari tempo, questo intreccio rappresenta la prima scala di espressione di quella multicontestualità tra (i) dialettiche della globalità e dialettiche della puntualità e tra (ii) teoria e prassi con cui Marx pensa e qualifica la rivoluzione. Lungo queste condotte, interagiscono ed entrano in confliggenza i piani multidimensionali della soggettività alienata e della realtà alienante. L'esperibilità della possibilità della rottura comunista si insedia a questo strato profondo delle pulsioni sociali e individuali.

Ora, nella teoria della rivoluzione di Marx, questa multidimensionalità viene governata da una dialettica selettiva che ne compromette la carica liberatoria. Lo spazio multidimensionale della categoria marxiana di rivoluzione è minato da selettori interni che ne riducono la complessità potenziale. Si tratta di selettori di natura euristico-cognitiva dal forte contenuto culturale e con immediata ricaduta politica.

Il selettore culturale di maggiore rilevanza che rinveniamo in azione è quello che identifica la libertà col comunismo. L'identificazione sottrae il comunismo ad ogni tipo di verifica storica e politica, proprio perché postulato, a priori e per definizione, come il "regno della libertà". Saltano, così, le fondamentali e irrinunciabili messe in questione dello spazio politico e sociale in termini di apertura e fluente della libertà. Imprigionata nel codice comunista, la libertà perde la sua autonomia di senso, cessando d'essere categoria ontologica primaria dell'universo politico-esistenziale.

L'isomorfismo culturale comunismo/libertà funge da premessa per il dispiegarsi del discorso marxiano sull'estinzione del 'politico' e dell'antagonismo sociale. La rivoluzione comunista, in quanto virtualità in atto della socialità ricca e dell'umanità libera, rompe il continuum della storia conosciuta: cioè, la "preistoria". In un movimento avvolgente e complesso, il comunismo si fa storia, esattamente perché la storia qui coincide col comunismo. Il *farsi storia* da parte del

comunismo è soltanto l'altra faccia necessaria del *farsi comunismo* da parte della storia. Il comunismo prende qui possesso della storia, per concederle la libertà; concedendole la libertà, finalmente la priverebbe della necessità della politica, non essendovi più alcun antagonismo sociale da regolare.

Il comunismo, in Marx, essendo riassorbimento del *fine* nella *prassi* e nella *storia* degli esseri umani, è la forma disvelata della libertà. Se più niente è estraneo alla prassi e alla storia della comunità umana, lo scarto tra attività pratica e orientazione teleologica e le fratture interne alle scale della temporalità vengono meno. Si dissolverebbe, così, la base del "fare politico": l'autoconsapevolezza del "fare sociale" e del "fare individuale", il riassorbimento del tempo e delle sfere del senso nell'unicum significato dal comunismo estinguono qui lo spazio politico, essendo quest'ultimo raccordo continuo dei tempi del decidere al senso della decisione.

La multicontestualità della rivoluzione si frange e sclerotizza per linee interne. Alcune dimensioni interne fondative determinano il loro essere comunicativo, surdeterminandone altre, non meno fondanti. Nell'essenziale, la mappa delle compressioni interne può essere, così, raffigurata:

- a) il comunismo sovraimprime la libertà: fuori del campo di espressione del primo non v'è per la seconda alcuna possibilità di essere pensata ed esperita, a nessun livello;
- b) la rivoluzione sussume il 'politico', fino ad estinguerlo; estinguendo Stato e 'politico', essa si ipostatizza come metapolitica e metaetica; vale dire, come un universale intrascendibile della condizione della storicità e dell'umanità;
- c) il fare pratico incorpora il fare poetico, annullandolo in sé; col che segno, simbolo e senso sono abbassati alla condizione di prodotti e mai assunti nella loro perspicuità di soggetto/oggetto della esperienza, della creazione, della trasmissione e della memorizzazione umana e sociale dello spazio/tempo;
- d) l'attività di creazione scioglie direttamente in sé l'attività di orientazione, dando luogo ad una confluenza tra una forma singolare di immanentismo assoluto e di trascendentalismo immediato, entrambi invalicabili e ultimativi;
- e) il soggetto rivoluzionario, in quanto soggetto integralmente libero e totalmente consapevole, assorbe e "fa" la storia, assumendone il governo indiscusso e incondizionato: rotto con essa ogni rapporto di causalità e dipendenza, il soggetto è la fonte della storia che, in quanto totalmente dominata ed amministrata, è impotente rispetto ad esso.

Possiamo definire l'orizzonte comunista concettualizzato da Marx come la secolarizzazione della liberazione della storia. Solo che, per effetto di una dialettica controintenzionale, ma non per questo meno effettuale, la *costruzione* del comunismo si enuclea come *autoconsumzione* della libertà, la quale vede contrarsi il proprio spazio. Il comunismo è qui *fine della storia*. Ciò nel duplice senso di *scopo* e *limite ultimo*. Non solo, in Marx, la rivoluzione è salto dalla "necessità" alla "libertà", ma anche dal *tempo dell'istante*, con i suoi limiti e le sue angustie, al *tempo senza confini*, in cui l'attimo stesso scorre fino agli estremi limiti del possibile e sperimenta la luce della perfezione umano-sociale. Una luce escatologica afferra l'attimo e lo getta nell'eternità del continuum comunista. Questo spazio escatologico subordina a sé i percorsi della libertà e, nel farlo, rimane senza articolazioni interne. La medesima frattura tra attimo ed eternità si perde: l'attimo diviene eternità; l'eternità, un unico attimo eterno.

Il compimento del comunismo dovrebbe segnare la fine della preistoria; in realtà, nel suo teleologismo ultimativo, configura una versione particolare dei paradigmi otto-novecenteschi della fine della storia, regolati, ognuno a suo modo, dalle figure mitopoietiche della "resurrezione", della "riconciliazione" e/o dal "ristagno livellante". Nell'orizzonte di senso della rivoluzione comunista, inoltre, "resurrezione" e "riconciliazione" si ricombinano con la figura della "disalienazione" totale dei mondi della storia ad opera dei mondi degli esseri umani liberi. La cattiva infinità della storia viene qui mondata e salvata dall'infinità virtuosa della soggettività disalienata. Il comunismo, in Marx, converte la storia umana in storia della salvezza, recuperando, così, lo scarto tra terreno e ultraterreno che ancora caratterizza la filosofia della storia fino a tutto Hegel. Paradossalmente, ne consegue che il comunismo soltanto nell'insediamento iniziale assume le forme della "rottura rivoluzionaria"; immediatamente dopo è la linearità incrementale delle logiche della "salvezza" a governare il processo. La dialettica della rottura installa il comunismo; la dialettica del progresso lo implementa. La rivoluzione è, insieme, *rottura* e *progressione*: rottura dell'universo dato; progressione lineare dell'universo insediato. Uno dei miti della classicità vede rovesciarsi la sua prospettiva di senso: Prometeo si libera dalle catene ed incatena la storia. Il titanismo della ribellione prometeica contro le ingiustizie e le in-

sufficienze del dato si rovescia, attraverso la rottura rivoluzionaria e l'implementazione progressiva della prospettiva comunista, nel controllo prometeico del tempo e dello spazio. Il controllo prometeico del tempo storico e dello spazio dell'esistenza configura un tipo di *integrazione* particolare: il comunismo trascorre dal mutamento della rottura rivoluzionaria all'integrazione totalizzante del mondo umano e della storia. Da *Prometeo incatenato* a *Prometeo che incatena*: ecco il salto tragico che, in Marx, la rivoluzione comunista percorre.

L'intersoggettività comunista si libera, sì, della patogenesi del capitale, ma al grave prezzo di dare cominciamento ad una nuova patologia. La storia tenuta sotto il ferreo comando degli uomini consapevoli diviene uniformità indifferenziata, totalmente amministrata: alba e, insieme, tramonto del tempo. L'estinzione del 'politico' e degli antagonismi espelle il conflitto e le sue forme dal teatro del comportamento umano e dell'azione sociale. L'aconflittualità è il contrassegno dell'universo comunista. La progressione delle figure della "riconciliazione", della "resurrezione" e della "disalienazione" non può che spingere e recintare i soggetti e le forme nel mare morto dell'aconflittualità. Il conflitto di classe della società capitalistica si evapora nel vortice dell'aconflittualità sociale della società comunista, nuovo modello di società riconciliata e pacificata, in cui l'ordine è presupposto talmente virtuoso da rendere obsoleto il conflitto. Le virtù del comunismo reintroducono i paradigmi hobbesiani dell'ordine, con una sostanziale differenza. Qui non è lo Stato a frangere, scombinare e ricondurre a unità di controllo le trame del conflitto; ma è la società senza Stato e senza 'politico' a sospendere le ragioni fondanti del conflitto, certificandone la morte irrimediabile con la sua semplice esistenza. Qui l'ordine è presupposto virtuoso con un procedimento assiomatico che, in quanto tale, non è verificabile. La destituzione del 'politico' e delle trame del conflitto rende impraticabile una possibile verifica delle virtù della società riconciliata, che quanto più ripiega su se stessa e riduce a sé la storia e l'esistenza, tanto più è incapace di riflettere su se stessa, sulla storia e l'esistenza.

L'aconflittualità che ammantava la società comunista è in una linea di discendenza diretta con un altro nucleo forte della teoria della rivoluzione di Marx. Quello secondo cui la base oggettiva della rottura rivoluzionaria starebbe nell'automovimento contraddittorio del capitale, in forza di cui le condizioni della società comunista sarebbero immanenti nei rapporti di produzione materiali dati. Nelle intenzioni di Marx, ciò avrebbe dovuto essere un elemento di forza per la critica del socialismo utopistico e del "donchisciottismo", a favore di una prospettiva scientifica del comunismo. In realtà, si rivela come un elemento di grande debolezza teorica e cognitiva.

Intanto, perché se le condizioni della società comunista, ad un livello dato dello sviluppo delle forze produttive, sono contenute in fieri nel movimento autocontraddittorio del capitale, la necessità della rottura rivoluzionaria si problematizza e media in superamento pacifico del capitalismo, attraverso lo sviluppo ultimativo del capitale. In virtù di questa non secondaria aporia, Marx non è solo il padre legittimo di Lenin, ma — come già rilevato nel capitolo precedente — anche di Kautsky e Bernstein. L'aporia trova una matrice di tipo cognitivo nella segnalata commistione fra dialettica della rottura e dialettica del progresso che squaderna per linee interne la "filosofia della storia" in base alla quale Marx tematizza la rivoluzione.

In secondo luogo, la pressione dell'elemento oggettivo sull'elemento soggettivo, ben lungi dal rimuovere la scena dai rischi del volontarismo, investe il soggetto rivoluzionario di un illimitato potere di "fare" e "agire". Il proletariato rivoluzionario è titolare di una sovranità assoluta, attribuitagli dall'oggettualità della storia, in quanto unico e legittimo soggetto della trasformazione rivoluzionaria della società capitalistica in società comunista. La ricomposizione del soggetto rivoluzionario, in costanza della maturazione delle condizioni del comunismo entro il seno del capitalismo, non è altro che l'anticipazione della società riconciliata, in lotta contro la società divisa in classi. Inoltre, costituisce la prefigurazione della morte del conflitto e della politica e, per questa via, della pianificazione dell'aconflittualità comunista amministrata.

Qui la rivoluzione è/e resta via di uscita dalla crisi del capitale; ma è/e resta, altresì, sbocco in un società totale, a bassa soglia di complessità e differenziazione interna, che non conosce e non tollera il conflitto. Il volontarismo estremo entro cui si incaglia l'intersoggettività comunista sta proprio nella rimozione e nella soppressione del conflitto.

L'origine di questa deriva va rinvenuta nell'irriducibilità, in Marx, della rivoluzione alle forme del 'politico'. Da un lato, ciò costituisce il substrato concettuale di un tremendo *detournement* del nesso rivoluzione/'politico', le cui linee essenziali abbiamo esaminato nel paragrafo precedente; dall'altro, fa deflagrare i limiti e le aporie della marxiana teoria della rivoluzione.

Contrariamente a quanto assunto da Marx, il 'politico' non inerisce unicamente alle sfere del dominio, in una sorta di prolungamento ortogonale degli interessi economici. È, sì, mezzo del

potere; ma anche (e soprattutto) *fine* che modella e verifica il potere. Se Marx può frangere l'universo concettuale dei classici greci, con la sua teoria della rivoluzione come estinzione dello Stato e della politica, lo può esattamente perché dei classici greci perde il concetto di 'politico' quale *discorso, progetto, orizzonte* della "vita retta" e della "vita buona". La semantica politica, in Marx, si rattrappisce, perché non vi è riconoscimento alcuno di uno spazio autonomo per il 'politico'. La genesi e la genealogia di tutte le rivoluzioni borghesi non sarebbero altro che la storia della sussunzione del 'politico' negli interessi o della classe ascendente che aspira al dominio o della classe dominante che difende il dominio sino agli estremi del possibile. Non è il 'politico', allora, a fungere quale base della "vita retta" e della "vita buona"; bensì il soggetto rivoluzionario ricomposto che si ribella al 'politico' e che, per il conseguimento di questo fine, fa un uso strumentale, circoscritto e ultimativo della politica, per lo scardinamento di tutte le forme di potere.

Le forme del 'politico' sono un termine di relazione essenziale per le forme della libertà: sia perché la libertà non è indipendente dalle forme e dai codici del 'politico'; sia perché il senso del 'politico' va costantemente messo in questione dal senso della libertà²⁷. Il *detournement* con cui Marx sovverte la relazione tra rivoluzione e 'politico' sopprime la dialogica comunicativa tra libertà e 'politico'. Vengono, conseguentemente, meno una teoria appropriata del 'politico' quale ineliminabile fondamento della libertà e una teoria della libertà come verifica e ragione ultima del 'politico'. Da qui un'aporia letale: il comunismo, significato come la forma della libertà, diviene il regno in cui la libertà, costantemente narrata e invariabilmente impossibilitata a verificarsi, è destinata a mancare. Da qui, parimenti, l'azzeramento del ruolo fondante del 'politico' quale esercizio della critica dei poteri: non solo e non tanto nella società capitalista, ma anche e soprattutto nella società comunista. Niente più del 'politico' orientato dalla libertà può dispiegare una critica acuminata e risoluta delle infinite forme del potere. La rivoluzione politica, pertanto, non va indirizzata, in preda ad uno strabismo cognitivo ed epistemologico, contro il 'politico'; bensì contro il potere e gli usi alienanti ed oppressivi che del 'politico' questo fa.

Possiamo, a questo punto, concludere: nel suo essere politica, la rivoluzione, in Marx, più esattamente è *antipolitica*. In quanto tale, rivela una insanabile aporia interna: il suo carattere irrisolto in termini di libertà. La rivoluzione comunista, socializzandosi, socializza la sua mancanza di libertà. In tale mancanza si risolvono, con effetto immediato, le sue strategie di rimozione del conflitto e di azzeramento del 'politico'.

5. Il nodo consenso/conflitto: alcuni approcci teorici

Le teorie del conflitto, diversamente dalla teoria marxiana della lotta di classe, ammettono l'integrazione non già come un effetto controintenzionale, bensì come una regolarità finalizzante e funzionale dello stesso conflitto. In Simmel, p. es., il conflitto non è solo fattore di mutamento, ma anche di equilibrio; inoltre, in quanto esistenziale, esso ha un carattere, insieme, sociale e pre-sociale²⁸. Se, in Simmel, nessun ordine o società riconciliata elimina le trame del conflitto e nessun mutamento può valere a istituzionalizzarle in linea definitiva e stabilizzante, è per la ragione che, in lui, il conflitto, pur non cessando mai di essere relazione, non rinuncia mai alla sua autonomia. L'attualità di Simmel quale pensatore "conflittualista", a nostro avviso, sta nel suo non appiattare mai la pluralità e l'autonomia di senso del conflitto o sul polo delle funzioni di coesione del sistema, o sul polo opposto delle funzioni di antagonizzazione al sistema. In questo senso, egli non è soltanto il capostipite dei teorici del conflitto del XX secolo; ma anche colui che pensa il conflitto secondo un'ermeneutica complessa che sarà progressivamente smarrita dai successori (da Coseriu a Dahrendorf). Il riferimento primo della sociologia di Simmel, diversamente dagli altri teorici del conflitto, non è il "sistema" o la "struttura", con le loro regolarità e le loro esigenze di equilibrio funzionale; bensì le "irregolarità" da cui continuamente prendono le mosse tutte le unità sociali, nel loro incessante mutare e variare di forma. Il conflitto è una delle forme precipue di tali irregolarità; anzi, è quella forma attraverso cui il disfacimento/rifacimento dell'unità viene meglio messo in luce. Il conflitto come forma ha, secondo Simmel, una natura doppia: è, insieme, associante e dissociante, convergente e divergente, positivo e negativo. Ciò come non rende i conflitti sociali canalizzabili e istituzionalizzabili nella struttura sociale data, così non trasforma tutte le forme di conflitto in problemi risolvibili. Il fatto è, osserva Simmel, che il conflitto è: "... una sintesi di elementi che, su un piano più elevato, lavorano entrambi contro e a favore l'uno dell'altro ... I suoi aspetti positivi e negativi, cioè, sono integrati in una unità; si possono separare concettualmente, ma non

empiricamente²⁹.

Nell'approccio di Simmel, la coppia consenso/conflitto rinvia ad un'interazione indissociabile, sia perché l'accumulo di consenso è causa di conflitto, non appena le vecchie unità socio-culturali vanno deperendo; sia perché il conflitto è portatore di un "sistema" e di una "struttura" che, costituendo delle alternative reali, finiscono con l'essere gli attrattori, i regolatori e gli organizzatori di nuove forme di consenso. Non altrettanto può dirsi per gli esponenti, assieme a Simmel, più illustri delle teorie del conflitto: L. Coser e R. Dahrendorf. Coser formalizza un approccio funzionale al conflitto, il cui orizzonte è la riproduzione del consenso intorno all'ordine: la sua può essere definita una teoria consensuale del conflitto³⁰. Dahrendorf, per parte sua, intende collocarsi agli antipodi ed elabora un modello di società conflittuale, in cui la mappa del consenso discende direttamente dal grado di istituzionalizzazione dei conflitti nella "struttura" data³¹.

In questa sede, soffermeremo la nostra attenzione sulla posizione di Dahrendorf.

Come ben si sa, il presupposto da cui Dahrendorf muove, per tipizzare una adeguata teoria del conflitto sociale nelle società industriali avanzate, è la confutazione della teoria della lotta di classe di Marx. Egli individua, in premessa, i punti di crisi rilevanti della posizione marxiana. Si tratterebbe, per un verso, di limiti di previsione e, per l'altro, di limiti di analisi.

Per quanto concerne i limiti di previsione, egli fa osservare che il modello euristico centrale dell'impianto marxiano è stato falsificato dallo sviluppo del capitalismo: le società industriali avanzate, fa notare, non hanno assunto una struttura classista dicotomizzata, ma, al contrario, sono andate declinando verso forme di elevata mobilità sociale. Dahrendorf è ancora più secco: la mobilità sociale sarebbe stata "istituzionalizzata nella struttura della società postcapitalistica, ed è divenuta quindi un fattore che deve essere tenuto presente da ogni analisi in tema di conflitto e di mutamento sociale"³².

Per quel che riguarda i limiti di analisi, egli sostiene che la base cognitiva della rivoluzione, in Marx, risiede nella teoria dell'impossibilità da parte della società borghese-capitalistica di venire a capo del conflitto di classe³³; per cui, laddove la struttura sociale data riesce ad istituzionalizzare il conflitto, viene meno il presupposto teorico fondante della rivoluzione.

C'è del vero in tutte e due le notazioni critiche di Dahrendorf; ma, da un lato, l'impianto marxiano viene impropriamente decontestualizzato e, dall'altro, viene perduto il carattere di rottura che il conflitto di classe ha in Marx, nella prospettiva della messa in mora della struttura sociale data e della costruzione di un'altra, più avanzata e connotata nel senso della liberazione dell'umanità e della storia.

Ma vediamo meglio.

Le società industriali avanzate è vero che non assomigliano alle società duali: proletari contro capitalisti, previste da Marx. Nondimeno, è altrettanto vero che la natura di classe della società (post-capitalista) non viene meno. Il carattere classista delle relazioni sociali e dei rapporti di potere viene ora occultato dai processi della differenziazione sociale e della complessità. La stessa composizione di classe perde la sua compattezza e si frammenta in molteplici figure (vecchie e nuove), lungo le linee di quel profondo processo costituito dalla perdita di vigenza delle funzioni valorizzanti attribuite, per l'innanzi, al lavoro vivo. Ma se la differenziazione e la complessità offuscano il carattere classista della società, i crescenti fenomeni dell'emarginazione politica e sociale si incaricano di rimetterlo in scena. Sotto molti aspetti, le "teorie della cittadinanza" rispondono a questo deficit e, nello stesso tempo, ne offuscano i processi causali.

È, parimenti, rispondente al vero che, in Marx, il conflitto di classe, su base capitalistica, non può ricevere soluzione definitiva. Ma ciò non nel senso che la società borghese-capitalistica non sarebbe capace di istituzionalizzare il conflitto sociale; basterebbe, del resto, la semplice analisi marxiana dell'intervento dello Stato (contro i singoli capitalisti) per la riduzione della giornata lavorativa a dimostrare il contrario. Piuttosto, in quello ben diverso che è la rivoluzione, non già l'istituzionalizzazione del conflitto, ad essere interdotta alla società capitalistica e alle sue strutture istituzionali, essendosi esaurita la loro "missione civilizzatrice".

La nozione di conflitto, in Dahrendorf, perde il richiamo marxiano della necessità di costruire un nuovo ordine. La teoria del conflitto, conseguentemente, è finalizzata non al ricambio del "sistema" e della "struttura"; bensì al loro mutamento per linee interne, mediante l'istituzionalizzazione dei conflitti sociali. Possiamo definire quella di Dahrendorf una teoria dell'internalità del conflitto. Da qui la sua esigenza di richiamarsi e di recuperare gli asserti e i postulati della teoria politica liberale e socialdemocratica sui diritti di eguaglianza e sulla giustizia redistributi-

va.

Il successivo passaggio di revisione critica di Marx compiuto da Dahrendorf è quello di incardinare i processi di formazione e descrizione delle classi sul potere, anziché sui rapporti di produzione e sulle corrispondenti forme di proprietà. Il richiamo a Weber è qui evidente. Assunto che "il criterio più generale della divisione in classi della società è quello dell'autorità", egli passa senz'altro ad un'argomentazione che, nelle sue intenzioni, dovrebbe essere demolitoria del dettato marxiano: "Se pure si può dire che esistano ancora nella società postcapitalistica borghesia e proletariato, non sono più blocchi uniformi di individui che si trovano nella medesima situazione e hanno gli stessi orientamenti ... nella società moderna i gruppi di conflitto sembrano dover assumere la configurazione di aggregati non molto compatti, che si sono costituiti per scopi particolari e in associazioni particolari"³⁴.

Analizziamo con ordine gli argomenti di Dahrendorf.

Come è noto, in Weber, il principio di autorità (*Herrschaft*) attiene alle probabilità che un ordine riceva obbedienza, secondo i suoi propri contenuti immanenti, da parte di un gruppo specifico di persone. Esso, pertanto, divide i gruppi sociali in due classificazioni fondamentali: l'associazione titolare dell'autorità e l'associazione titolare dell'obbedienza. Ora, il gruppo che ha autorità su un tema, un argomento o una sfera di beni può non averla su un altro tema, un altro argomento o un'altra sfera di beni; e viceversa. Sicché la mappa degli aggregati associativi e delle transazioni di autorità è assai mutevole e mobile. Applicando tale principio, Dahrendorf intende dare conto adeguatamente del problema della mobilità sociale e, nello stesso tempo, dare soluzione alla questione della stratificazione sociale. Nella società industriale avanzata le classi, formandosi e stratificandosi in maniera mobile intorno alla risorsa del potere e alla gestione (attiva o passiva) dell'autorità, si comporrebbero e scomporrebbero, assocerebbero e dividerebbero secondo gerarchie di comando che non corrispondono alle forme della produzione e della proprietà.

Questo schema può risultare utile, per lumeggiare le lotte di potere che si consumano per il possesso e la gestione dell'autorità; ma niente ci dice sulla posizione sociale complessiva di una classe o di uno strato di classe e sui processi che l'hanno determinata.

Innanzitutto, le transazioni di autorità non si limitano al livello delle relazioni intergruppuscolari. Esse, in primo luogo, ineriscono alla posizione dei gruppi (e delle classi) rispetto al potere pubblico e alle sue sfere di decisione e azione. La struttura del potere pubblico, nei suoi meccanismi decisionali, è di natura inclusiva o escludente in rapporto alle classi e ai gruppi che formano la decisione o che le debbono esclusivamente obbedienza. Tutte le transazioni di autorità fra i gruppi sono in relazione di continuità o di scostamento nei confronti della struttura pubblica fondamentale delle decisioni e delle azioni politiche. In quanto tali, sono più o meno un supporto o un momento di disgregazione dei poteri pubblici, da cui sono, conseguentemente, incoraggiate e attivate, oppure depotenziate e neutralizzate. Insomma, intorno al potere e all'autorità le classi e i gruppi non si formano; bensì confliggono o cooperano.

Inoltre, in generale, le transazioni di autorità non intervengono direttamente nel mercato, regolato dalle logiche dello "scambio eguale", laddove in maniera formalmente ineccepibile, ma sostanzialmente discriminatoria, il contraente forte (non per la sua autorità, ma per il suo status economico) stipula contratti vantaggiosi, da cui ricava uno status economico più florido, il quale si converte in un surplus di partecipazione al potere politico. Ovviamente, è anche vero che (i) nelle transazioni di mercato non è indifferente lo status politico dei soggetti contraenti e che (ii) l'esercizio (diretto o rappresentativo) di dosi più o meno forti di potere politico è una variante che concorre a determinare le condizioni generali dello scambio. Ma anche in questa circostanza, tuttavia, rimane il dato indubitabile che l'"accumulazione originaria", le proiezioni implementate e la riverberazione del potere politico nelle transazioni di mercato dipendono da una complessa interazione di fattori non solo politici e che si ancorano nella struttura profonda dei fenomeni e dei fattori sociali, economici, simbolici e culturali della società.

Lo scambio lavoro/capitale, in Marx, è la cellula elementare di questo tipo di transazione di mercato: il possesso dei mezzi della produzione e il comando sul processo complessivo della produzione fanno del capitalista un capitalista; il possesso della mera forza-lavoro e la subordinazione nel ciclo produttivo fanno dell'operaio uno schiavo salariato. Come ben dimostra Marx, l'operaio vende la propria forza-lavoro, non perché deve obbedienza al capitalista, ma per il motivo che è l'unico modo che ha a disposizione per entrare nel mercato e trarre i mezzi del proprio sostentamento. Si può discutere intorno alle rigidità di tipo classista e al riduzionismo che spesso accompagnano l'analisi marxiana delle classi; ma ciò non inficia un punto fer-

mo del discorso di Marx: le classi e i gruppi sociali si formano e disfano nel caleidoscopio dei processi che scuotono la struttura profonda della società; non già intorno alla mera distribuzione e assegnazione dell'autorità. Il più grande inconveniente della revisione operata da Dahrendorf è proprio quello di postulare, di fatto, un legame di coincidenza tra classe e potere, in cui le uniche partizioni possibili si risolvono nel classificare e distinguere "chi comanda" e "chi obbedisce" lungo tutta quanta la trama delle relazioni sociali. Solo una società altamente gerarchizzata e verticalizzata sarebbe conforme a tale modello ermeneutico; giammai la società capitalistica analizzata da Marx e meno che mai la società post-capitalistica che Dahrendorf intende illuminare con il suo sguardo analitico.

In perfetta coerenza con la revisione della posizione marxiana da lui portata avanti, Dahrendorf arriva alla conclusione che il conflitto ammette solo e sempre *due attori*: ad un polo, chi ordina; al polo opposto, chi è chiamato ad eseguire gli ordini. La classe che impartisce gli ordini, continua Dahrendorf, ha un preminente interesse alla stabilità; al contrario, la classe che riceve gli ordini e deve eseguirli è animata da un preminente interesse al cambiamento. Da qui discende, come è agevole intuire, una teoria del mutamento che passa per il conflitto animato dalla classe in posizione esecutiva rispetto all'autorità. Il conflitto qui non è che il ribaltamento della titolarità dell'autorità; tale ribaltamento non significa altro che l'istituzionalizzazione di quei conflitti che in precedenza non trovavano accesso nel circuito attivo dell'autorità. La teoria del conflitto di Dahrendorf si specifica, dunque, non come un mutamento di società; bensì come un mutamento di autorità. Se consideriamo che il potere è risorsa scarsa per eccellenza³⁵ (nel senso che il potere quanto più è "prodotto" tanto più si consuma e scarseggia), comprendiamo ancora meglio come il discorso di Dahrendorf vada inclinando verso un conflittualismo massimale nei presupposti e minimale negli esiti. Il conflitto, alla fine, deve redistribuire una risorsa scarsa: il potere. Con ciò, esso si posiziona ed è posizionato solo e sempre in funzione del potere³⁶.

Ma l'accesso alle sfere dell'autorità degli attori prima esclusi è anche una forma di controllo dei conflitti: qui il potere viene impiegato per il mantenimento delle istituzioni che, a loro volta, integrano il conflitto per il mantenimento del potere. Da questo lato, la teoria del consenso conflittuale di Dahrendorf presenta un'indubbia complessità. Inoltre, il conflitto per il possesso dell'autorità costituisce, in Dahrendorf, l'essenza delle società libere ed è, di per sé, garante dell'alternanza dei soggetti al potere: "Una società libera incoraggia la diversificazione delle sue istituzioni e dei suoi gruppi al punto da promuovere effettivamente una divergenza: il conflitto è il soffio vitale della libertà. Una società totalitaria insiste invece sull'unità al punto di realizzare una uniformità: il conflitto viene ad essere una minaccia alla sua coesione e alla sua sopravvivenza"³⁷. Al di là dell'internalità degli esiti della sua posizione, la critica di Dahrendorf colpisce nel segno e mette a nudo alcune delle carenze costitutive del pensiero totalizzante e delle società totalitarie.

La mobilitazione dei gruppi di conflitto, in Dahrendorf, ammette ulteriori piani di specificazione, a partire dalla distinzione fra *conflitto latente* e *conflitto aperto*. Il conflitto latente designa la situazione del *quasi-gruppo*; è solo la mobilitazione aperta che costituisce il *gruppo di conflitto*. La mobilitazione dei gruppi di conflitto delinea uno scenario di contrasti politici e sociali in piena maturazione. Entro tale contesto, i gruppi mobilitati per il conflitto cercano, invariabilmente, di stabilire un grado crescente di autorità gli uni sugli altri. I mezzi e le risorse del conflitto sono qui finalizzati al conseguimento di questo obiettivo strategico. Dahrendorf è consapevole che la sua teoria, a questo punto, va ad imbattersi nel problema della violenza. La mobilitazione conflittuale per il possesso dell'autorità, difatti, non esclude il ricorso a mezzi violenti, per quanto la sua strategia sia quella di istituzionalizzare il conflitto. La soluzione che Dahrendorf appronta in merito alla questione della violenza consta nella distinzione tra il *livello di violenza* e il *livello di intensità* dei conflitti. I conflitti violenti sono quelli che passano per "l'uso della forza" e la, conseguente, distruzione fisica di uomini e cose; i conflitti intensi sono quelli fortemente radicati nel tessuto sociale ed estesi nel tempo. Secondo questa ermeneutica, un conflitto può essere intenso senza essere violento e violento senza essere intenso. In democrazia, conclude Dahrendorf, i conflitti si distinguono per essere intensi, anziché violenti. Inoltre, stabilita questa prima gerarchia qualitativa della democrazia, i conflitti nelle società democratiche, precisa ancora Dahrendorf, si caratterizzano per la loro decrescente carica di intensità.

Ne discende che, nella teoria di Dahrendorf, i conflitti aperti sono meno violenti dei conflitti latenti, in quanto prevedono una mobilitazione e organizzazione degli obiettivi calibrate nel

tempo. La mobilitazione e l'organizzazione dei gruppi sradica le ragioni della violenza, nel mentre le rende visibili; visibilizzandole, le intensifica e, nel contempo, le rende dirimibili e istituzionalizzabili. Sicché, secondo Dahrendorf, la violenza matura unicamente in condizioni di latenza del conflitto e di corrispondente "deprivazione assoluta" delle risorse; la situazione democratica, per effetto di una "deprivazione relativa" delle risorse, scongiurerebbe alla radice l'esplosione di conflitti violenti. Gli argomenti di Dahrendorf, se consentono, in un qualche modo, di approcciarsi alle rivoluzioni comuniste per antonomasia del XX secolo (quella russa: 1917; quella cinese: 1911-1949), lasciano irrisolti alcuni quesiti storici e politici:

- a) perché i regimi autocratici, caratterizzati dalla "deprivazione assoluta" delle risorse, non alimentano, per solito, conflitti violenti?;
- b) perché i regimi democratici, caratterizzati dalla "deprivazione relativa" delle risorse, non riescono a scongiurare la deflagrazione periodica di conflitti (o cicli conflittuali) più o meno violenti?

L'esperienza storica inclina verso direzioni contrarie agli asserti di Dahrendorf: da un lato, l'alto tasso di oppressione sociale e politica ha smorzato i processi di formazione del conflitto violento; dall'altro, proprio dove più avanzate sono risultate le condizioni delle libertà civili e sociali, là i gruppi di conflitto si sono mobilitati in forma, più o meno, violenta³⁸. Sotto quest'ultimo riguardo, basta porre mente ai cicli della mobilitazione collettiva che negli anni Sessanta e parte dei Settanta hanno attraversato e messo sottosopra tutte le democrazie avanzate occidentali. La teoria del conflitto di Dahrendorf risulta, così, spiazzata nell'analisi del rapporto conflitto/potere, con riferimento sia alle autocrazie moderne che alle democrazie avanzate.

Concludendo questo primo percorso di analisi, in Dahrendorf, la critica della posizione marxiana fa da premessa per una lettura enfaticamente della modernità e della democrazia, spesso cumulate nel concetto popperiano di "società aperta"³⁹, a cui egli si dedica particolarmente dalla seconda metà degli anni Settanta in avanti; come vedremo più avanti. In questo senso, non può propriamente parlarsi di una "svolta" nella formulazione del suo pensiero.

Però, l'enfaticamente dahrendorfiana della coppia modernità/democrazia, pur con tutti i suoi limiti, ha il duplice pregio di:

- a) rimarcare l'esigenza di una lettura laica e adeguata della società industriale;
- b) sottolineare alcuni ritardi e inconclusioni culturali del discorso di Marx e dei marxismi.

Indubbiamente, il problema del ripensamento della posizione marxiana e della riformulazione dell'analisi sociologica, a fronte del dispiegarsi del capitalismo sviluppato, si pone con urgenza e drammaticità. A Dahrendorf va riconosciuto il merito di aver colto queste necessità. Ciò che non convince nella riflessione dahrendorfiana è:

- a) il criticismo non sempre rigorosamente orientato nei riguardi del dettato marxiano, di cui sono spesso fraintese e/o perdute acquisizioni vitali;
- b) l'acriticismo con cui viene descritta e concettualizzata la situazione democratica: se, in Marx, è il comunismo a fungere quale intrascendibile del conflitto di classe, in Dahrendorf è la democrazia conflittuale della società post-capitalistica a costituire il nuovo intrascendibile politico-sociale.

I "problemi di democrazia" che proliferano nello specifico dello "sviluppo metropolitano" e contrassegnano i rapporti tra gli Stati, soprattutto ora dopo la dissoluzione dell'ordine imperiale sovietico, sono condannati a rimanere inindagati. In ragione di questi estremi esiti, possiamo qualificare l'approccio di Dahrendorf come *conflittualismo chiuso*⁴⁰, rispetto cui, ancora una volta, si lascia preferire il *conflittualismo aperto* di Simmel. Nel primo, il nodo consenso/conflitto è chiuso dalle istituzioni della democrazia; nel secondo, le istituzioni democratiche si qualificano proprio per mantenere aperto il nodo. In Simmel, nessun conflitto può chiudere il consenso, precisamente perché nessun consenso può chiudere il conflitto.

L'approccio teorico al conflitto da Dahrendorf definito nel suo lavoro "classico" del 1957 risulta confermato e arricchito nell'opera che al tema egli dedica 31 anni dopo: nell'occasione, allarga il campo di analisi, connettendo il conflitto ai diritti di cittadinanza e al post-Welfare⁴¹. Per questa via, l'intreccio di teoria del conflitto e teorie dei diritti di cittadinanza costituisce una sorta di propedeutica ad una ritematizzazione del concetto di libertà, in cui la *transizione alla democrazia* viene configurata come transizione alla *società aperta*, il modello di società entro cui Dahrendorf, sulle orme del tracciato popperiano⁴², posiziona gli unici possibili livelli di libertà autentica.

Lo sconfinamento dalla situazione di conflitto alla società aperta è garantito, per Dahrendorf, unicamente dalla *politica della libertà*. Il conflitto consensuale chiuso, in un certo senso,

viene ritematizzato. Uno degli elementi di maggiore novità è dato dalla comparsa della diade *entitlements/provisions*⁴³. La consensualizzazione e l'istituzionalizzazione dei conflitti vengono ora poggiate da Dahrendorf su un articolato movimento triadico fra:

- a) *entitlements*: il quadro circoscritto delle giustificazioni e delle legittimazioni etico-giuridiche che includono nella sfera dei diritti, abilitando al loro godimento;
- b) *provisions*: il quadro circoscritto dei beni materiali, delle risorse economiche, dei beni e i mezzi strumentali, dello "sviluppo economico".
- c) *diritti di cittadinanza*: vale a dire, la sintesi ritrovata tra *entitlements* e *provisions*⁴⁴.

La relazione tra le prime due dimensioni è di carattere opposizionale/escludente, nel senso che ognuna di essa, per essere, tende a negare l'altra. Da qui la necessità di una sintesi (di tipo hegeliano e marxiano) che le rimetta in comunicazione, attraverso la stipulazione di un accordo politico-normativo. I diritti di cittadinanza fungerebbero come un *metapatto* che raccorderebbe:

- a) le sfere materiali con quelle immateriali;
- b) le sfere motivazionali con quelle strumentali;
- c) le sfere di legittimazione con quelle di normazione;
- d) le sfere del significato con quelle dell'agire;
- e) le sfere di produzione con quelle della comunicazione;
- f) le sfere del conflitto con quelle del consenso;
- g) le sfere dei differenti oggetti/soggetti del conflitto.

Da una cosiffatta impostazione nasce anche una ermeneutica storica delle rivoluzioni. Per Dahrendorf, mentre la rivoluzione industriale sarebbe stata una rivoluzione di *provisions*, quella francese, al contrario, sarebbe stata una rivoluzione di *entitlements*⁴⁵. Nel far questo, Dahrendorf rielabora la categoria di *chances di vita*, da egli impiegata originariamente in lavori degli anni Settanta⁴⁶ e ripresa nel suo testo degli anni Ottanta sul "ripensamento" del liberalismo⁴⁷, ritematizzandola con una significativa apertura ai diritti di cittadinanza.

Il conflitto consensuale chiuso, insomma, viene "aperto" per trovare, attraverso la recezione dei diritti di cittadinanza, una più articolata, flessibile e funzionale "chiusura" nella società aperta. Col che la monade conflitto trascorre nella monade società aperta; cioè: la monade si allarga, per essere più pervasiva, allargando il campo delle sue chiusure.

Il conflitto consensuale chiuso del Dahrendorf degli anni Cinquanta e Sessanta diventa ora un *metaspazio socio-normativo* in cui trovano riconoscimento simbolico-esistenziale esclusivamente i diritti di cittadinanza già ritenuti legittimi. La società aperta popperiana, con l'innesto dei diritti di cittadinanza coniugati da Marshall⁴⁸ ed implementati dal Welfare, diviene la nuova monade chiusa, entro il seno della quale i criteri di verificabilità e fallibilità empiristi (e neo-empiristi) e i principi della giustizia distributiva, secondo quel mix di teorie liberali e democratiche tipico del paradigma su cui si è retto il consenso socialdemocratico⁴⁹.

Con il trionfo delle politiche di Welfare, negli anni Sessanta, si ha, secondo Dahrendorf, la piena affermazione della socialdemocrazia nel mondo industrializzato: il *Welfare State* non è che l'espressione formale e normativa di questo dato politico. Nel sistema delle società avanzate, gli assi di regolazione del funzionamento del governo e/o della politica, per Dahrendorf, sono tre:

- a) *l'ordine e/o la burocrazia o la legge*;
- b) *la partecipazione democratica*;
- c) *la leadership*: vale a dire, le capacità di *innovazione*⁵⁰.

Nel 1968, in tutte le società occidentali avanzate, sostiene Dahrendorf, giunge a completa maturazione la deflagrazione tra la partecipazione democratica e l'organizzazione burocratica del sistema politico-normativo del Welfare: l'espansione della spesa pubblica non si traduce più in aumento dei benefici dei cittadini e la classe politica si rivela sempre meno capace di produrre innovazione.

Negli anni Settanta, per Dahrendorf, il quadro peggiora ulteriormente: gli *entitlements* si disgiungono dalle *provisions*, in un contesto economico dominato dall'intreccio di stagnazione e inflazione, viepiù destrutturato dagli effetti dirompenti delle due crisi petrolifere del 1971 e del 1973. È, questa, la fase in cui gli economisti, i sociologi e i politologi occidentali discutono catastroficamente dei "limiti dello sviluppo"⁵¹. Ma, come osserva A. de Gennaro: "La catastrofe però non avviene. Al contrario, agli anni Settanta succedono il rinnovato sviluppo o la crescita degli anni Ottanta, in alcuni dei quali la crescita sfiora addirittura tassi da anni Sessanta. Ma si tratta di una crescita che non ha più nulla a che fare con quella del *Welfare State* o dell'era

socialdemocratica". Se gli anni Settanta avevano infatti conosciuto l'anomalia della "stagflazione", quelli Ottanta conoscono la non meno grave anomalia di una crescita a spese dell'occupazione⁵². Il contesto storico generale è qui quello reaganiano-thatcheriano della "politica dell'offerta"⁵³ che rimpiazza la keynesiana "politica della domanda", antica preconditione in virtù della quale lo Stato fungeva quale "volano" dello sviluppo⁵⁴.

Ma lo *sviluppo senza occupazione*⁵⁵, rendendo strutturale e di massa la disoccupazione, importa la compressione degli entitlements a tutto vantaggio delle provisions che, a loro volta, si vanno oltremodo accentrando nelle mani di ristrettissime élites. Ciò, conclude Dahrendorf, fa crollare i *diritti sociali di cittadinanza* incarnati dal Welfare State⁵⁶.

Le conseguenze politiche legate a questi nuovi assetti sociali, a queste nuove configurazioni normative e agli inediti immaginari collettivi collegati, per Dahrendorf, sono dense di pericoli estremi. Non solo e non tanto per la esilissima linea di confine che va ora separando le soggettualità inserite nel mondo della produzione dalle soggettualità da esso emarginate, quanto perché la negazione dei diritti sociali di cittadinanza crea delle vere e proprie *sottoclassi* sociali, aprendo il terreno alla formazione di fenomeni massificati e inquietanti di disidentificazione e anomia (disoccupati, donne, giovani, anziani, minoranze etniche, ecc.), entro i quali possono agevolmente attecchire e prosperare nuove forme di tirannidi⁵⁷.

La soluzione del problema, secondo Dahrendorf, starebbe nella riunificazione degli entitlements con le provisions, allargando i diritti sociali di cittadinanza, dal *campo Ocse*, alla stragrande maggioranza dell'umanità⁵⁸. Si tratterebbe, in definitiva, di estendere a scala mondiale i diritti civili e sociali di matrice occidentale, in modo che il mondo possa rinascere a una epoca di libertà mai sperimentata prima.

Il quadro storico-teorico entro cui si muove la ricerca di Dahrendorf è il seguente:

- a) il Welfare è la forma Stato che, imperniata sulla domanda, privilegia gli entitlements a danno delle provisions;
- b) al contrario, lo Stato post-welfaristico, esaltando l'offerta, valorizza le provisions a detrimento degli entitlements;
- c) il nuovo Stato deve, invece, garantire la libertà di tutti, a tutti riconoscendo diritti civili e diritti sociali.

La modernità e il conflitto della modernità qui si coronano come trasferimento all'intero pianeta delle forme politiche e statuali dell'Occidente. La nuova sintesi tra entitlements e provisions sarebbe ora garantita dalla fuoriuscita dal "mondo Ocse", per applicare in tutto il pianeta i principi di libertà, giustizia civile e distributiva e i diritti di cittadinanza sociale predicati dalla filosofia politica occidentale, nel percorso che va dalla teoria liberale a quella democratica. In altri termini, con la caduta del consenso socialdemocratico, per la scissione operata tra entitlements e provisions, si tratterebbe di inverare nuove, più inclusive e globali, forme di consenso, incardinate sulla diffusione generalizzata ai cittadini e ai popoli dell'intero pianeta dei diritti sociali e civili di cittadinanza.

Che i diritti di cittadinanza e le relative teorie, con i sottostanti codici e paradigmi scientifici, siano anche forme estreme, complesse e sofisticate di controllo repressivo, di socializzazione dell'esclusione, di esclusione politica, di emarginazione culturale e simbolica⁵⁹ non viene coerentemente preso in considerazione.

Che proprio la realizzazione, più o meno compiuta, organica e conseguente, di siffatti principi e diritti sia tra le concause della discriminazione sociale tra classi e ceti forti e classi e ceti deboli, tra Nord e Sud del mondo non viene nemmeno lontanamente sospettato.

La politica della libertà che sconfina nella società aperta sarebbe, per definizione, il regno della libertà di tutti. In realtà, essa somiglia più ad un universo flessibile di microsistemi chiusi, in cui la gamma dei mezzi e dei fini dell'azione umana viene destrutturata e mutilata, nel tentativo dispotico di ricondurla e ingabbiarla entro i codici della razionalità, delle metodiche e delle strategie della fallibilità che, al di fuori di se stesse, non riconoscono alcunché.

L'applicazione su scala planetaria dei diritti civili e sociali di cittadinanza, così come sono stati elaborati, rappresentati e modellati dal pensiero politico e dai sistemi politici occidentali sarebbe il passaggio alla società aperta mondiale libera. In realtà, non faremmo altro che assistere all'estendersi e al perpetuarsi di quei processi di occidentalizzazione e colonizzazione simbolica del pianeta principati nel 1492 con la "scoperta" dell'America. Dopo aver assistito alla pretesa fondamentalista dell'Occidente di imporre al mondo i propri interessi politici ed economici, le sue visioni del mondo e i suoi stili di vita, dovremmo ora essere spettatori della sfrenata hybris con cui l'Occidente intende assimilare il mondo intero ai suoi codici culturali e,

perfino, alle sue teorie descrittive della libertà e alle sue teorie normative della giustizia.

Negli schemi euristici di Dahrendorf, in realtà, v'è ben poco spazio per il conflitto inteso in maniera problematica e aperta.

L'esistente e le esistenze non riconducibili alla/e non spiegabili dalla razionalità fallibilista non hanno alcuna legittimità esistenziale e scientifica; meglio, non esistono. Altrettanto deve dirsi per i diritti di cittadinanza, i quali esistono solo nelle "forme teoriche" e nelle "costruzioni reali" elaborate e dislocate dall'Occidente. La libertà sarebbe ora niente altro che l'estensione illimitata delle dislocazioni occidentali dei diritti di cittadinanza. Vale a dire: una delle *cause* del problema dell'ingiustizia e della discriminazione a livello planetario viene assunta e agita come *risoluzione* del problema.

L'approccio metodologico apparentemente "minimalista" (la fallibilità) funge da precondizione per pilotare un processo dal profilo apertamente "massimalista", tendente alla sintesi politica tra entitlements e provisions che, a sua volta, è l'essenziale punto di passaggio per la realizzazione della società aperta. Ma, ora, questa intersezione politico-epocale dell'organizzazione socio-umana appare, piuttosto, come la nuova monade chiusa.

La premessa minimale sconfinante nella società aperta sventaglia effetti destrutturanti massimali, a misura in cui le differenze e i differenti, a cui i diritti dovrebbero sempre essere ricondotti, vengono azzerati dai selettori della razionalità strumentale verificazionista e dalle ventose spoliatrici dei diritti di cittadinanza, la cui costante storica è stata quella di tradursi non in *più*, ma in *meno* libertà e *meno* democrazia, soprattutto a carico delle fasce sociali e delle etnie deboli. Ciò appare particolarmente vero oggi, a fronte dell'ordine/disordine localmente guerreggiato in cui versano le relazioni internazionali, all'interno delle quali le identità più deboli sono oppresse e schiacciate con tutti i mezzi simbolici e fisici di intimidazione e coercizione.

Se insistiamo con maggiore attenzione sui concetti di "libertà" e di "politica della libertà" coniugati da Dahrendorf, apparirà più palesemente in luce l'hybris progettuale che abbiamo dianzi individuato. Tale hybris progettuale funge, all'altezza dello snodo storico del presente e delle sue finestre aperte sul futuro, come dilatazione "esplosiva" dei processi di secolarizzazione e complessificazione e, nel contempo, come nuovo punto forte di (ri)avvio della *rioccidentalizzazione* del pianeta.

In un testo significativo compreso in un libro del 1979, recentemente tradotto in italiano, sulle orme delle analisi di Popper che abbiamo già esaminato, Dahrendorf collega il concetto di libertà a quello di società aperta e tutte e due alle condizioni dell'umano⁶⁰. Il legame appare ancora più intenso in quanto egli, poi, riconnette il concetto di libertà a quello di *chances di vita*⁶¹. Nel discorso di Dahrendorf, è proprio il collegamento con le "chances di vita" che fa della libertà un concetto *attivo*⁶². Nel senso che l'accrescimento delle chances di vita, modellando contenutisticamente e direzionando teleologicamente il conflitto sociale, si costituisce come percorso specifico dell'ampliamento della libertà nella società post-industriale. Se originariamente — come abbiamo visto — la teoria del conflitto, in Dahrendorf, si incardinava sul potere in quanto asse cruciale di ogni formazione sociale, ora il conflitto per il potere appare, piuttosto, finalizzato alla gestione e al miglioramento delle chances di vita. Quel conflitto sociale che muove e trasforma il potere in direzione dell'arricchimento dei contenuti delle chances di vita, sembra dire ora Dahrendorf, realizza la politica della libertà.

Per Dahrendorf, se è chiaro che chances di vita e libertà non sono la stessa cosa, rimane altrettanto indubbio che il rapporto di implicazione che esiste tra di loro può "contribuire a chiarire il concetto di libertà"⁶³. Ma seguiamo da più vicino l'argomentazione di Dahrendorf. La libertà è un concetto *normativo*; chances di vita, invece, una categoria *analitica*⁶⁴. Da questa differenza costitutiva discendono non minori differenziazioni. Vediamole:

- a) non per tutti l'esistenza di maggiori chances di vita è un fatto positivo;
- b) la libertà ammette necessariamente un ampliamento delle chances di vita;
- c) al contrario, l'ampliamento delle chances di vita non significa necessariamente ampliamento della libertà⁶⁵.

Non poteva essere diversamente, vista la divaricazione costitutiva tra entitlements e provisions. Un aumento delle possibilità di vita materiali non è automaticamente aumento di quelle immateriali; il miglioramento delle condizioni economiche in senso stretto non è, di per sé, indicativo di una maggiore libertà⁶⁶.

Il concetto prescrittivo di libertà, a sua volta, ammette una rilevante distinzione tra:

- a) *le* libertà (*liberty*): vale a dire, le "condizioni necessarie" della libertà, le quali "definiscono lo stato in cui determinate chances di vita devono trovarsi";

- b) *la libertà (freedom)*: vale a dire, le "condizioni sufficienti" della libertà, che "denotano un comportamento che può essere definito come tentativo incessante di ampliare le chances di vita; tentativo che però non contiene nessun elenco di chances di vita necessarie"⁶⁷.

Più avanti Dahrendorf, commentando positivamente un'affermazione di von Hayek, precisa: "Le condizioni necessarie della libertà sono, nella realtà, le condizioni di una società aperta ... Il che significa intangibilità della persona, libertà di parola e di opinione, un minimo di partecipazione politica ... Dove le chances di vita che abbiamo così indicato non esistono, non c'è libertà, per quanto alto sia il livello materiale di vita degli uomini. Le condizioni necessarie della libertà sono letteralmente irrinunciabili"⁶⁸. Le libertà perimetrano, quindi, un campo minimale ed elementare, il quale presuppone il *contratto sociale* e/o lo *Stato minimale*, il cui compito è proprio quello di porre un *limite* alla coercizione e, con essa, alle "potenzialità teoricamente illimitate dell'agire"⁶⁹.

Ritorniamo un attimo indietro. Nella versione originaria della teoria del conflitto di Dahrendorf, il potere era la variante indipendente, in funzione del quale si disponeva e agiva il conflitto. Nella versione autocorretta, il conflitto per il potere viene, in un certo senso, subordinato all'accrescimento delle chances di vita e, per questa via, alla libertà. Ora la libertà diviene il *contenuto del conflitto* e l'*indirizzo del mutamento*. I presupposti teorici di fondo e le categorie analitiche rimangono intatti; si allarga il campo descrittivo e si specifica meglio l'orizzonte di senso.

La categoria chances di vita diviene il punto cruciale dell'autocorrezione teorica, in quanto essa, per Dahrendorf, nella sua dinamica storica e sociale, racchiude come *movimento complessivo* tanto gli entitlements che le provisions⁷⁰. Il "nuovo liberalismo", si specifica, appunto, per cercare ininterrottamente nuove opportunità, tese all'allargamento delle chances di vita per un numero progressivamente crescente di persone. Per Dahrendorf, siffatto liberalismo è nuovo anche perché si propone programmaticamente di capovolgere quella tendenza storica che ha bloccato l'ampliamento delle chances di vita alla *classe di maggioranza*, escludendone, a livello di "mondo sviluppato" e, ancora più, di "mondo sottosviluppato", tutte la *sottoclasse* a cui i diritti di cittadinanza sono (soltanto) formalmente riconosciuti.

Il passo avanti compiuto è innegabile. Purtroppo, dobbiamo registrare quattro limiti:

- a) il primo: l'approfondimento del campo teorico descrittivo e la precisazione di quello denotativo restano soffocati nello spazio prescrittivo chiuso della "società aperta";
- b) il secondo: la categoria analitica di chances di vita resta troppo schiacciata sui campi normativi dei diritti di cittadinanza;
- c) il terzo: anche nelle società avanzate, la massa non inclusa *materialmente* nell'arena dei diritti civico-politici tende costantemente a crescere⁷¹, per cui non può rigorosamente parlarsi, in proposito, di una "sottoclasse"; ne discende che il concetto medesimo di "classe di maggioranza" vada profondamente rivisto;
- d) il quarto: l'automatismo associativo tra la "sottoclasse" e la figura *dell'outsiders*, assunta ideologicamente come ribelle, violenta e dispersiva⁷²; in quanto tale "nemica della democrazia e della libertà.

Le condizioni necessarie *delle* libertà, così come definite da Dahrendorf, ammettono un menu di chances di vita che finisce col coincidere con il paniere *già esistente* dei diritti civili e sociali. Con la conseguenza che tutte le incongruenze, le discriminazioni e le disfunzioni normative collegate alla teoria e prassi dei diritti di cittadinanza rimangono pienamente operanti. Quello che qui fa difetto a Dahrendorf è una radicale svolta teorica e, insieme, una puntuale considerazione storica delle forme di conflittualità affermate dai nuovi movimenti sociali degli anni Sessanta e Settanta, i quali introducono nel paniere di chances di vita *necessarie* nuove possibilità, quali il *senso*, l'*identità*, la *pace*, la *qualità della vita*, ecc.⁷³. Proprio la lettura dei cicli conflittuali innescati dai "nuovi movimenti" consente di comprendere che il rapporto tra *liberty* e *freedom* è meno meccanico di quanto postulato teoreticamente, mostrando, del pari, quanto l'automatismo associativo esclusione sociale = ribellismo violento e antidemocratico sia inconcludente e fuorviante. I "nuovi movimenti", pur manifestando enormi e significativi limiti, hanno definitivamente chiarito che:

- a) il paniere delle condizioni necessarie della libertà è suscettibile di ampliamento quantitativo e mutamento qualitativo;
- b) il dispiegamento e l'arricchimento delle condizioni sufficienti della libertà, a sua volta, non è senza effetti sulle condizioni necessarie.

È in questo senso più proprio, allora, che quello di libertà è un concetto attivo e in movimento continuo, definitivamente sottratto alle pastoie del *vademecum* prescrittivo liberale entro cui la libertà, in Dahrendorf come nei grandi pensatori liberali del Novecento, rimane schiacciata e depotenziata⁷⁴. È vero che il concetto classico di libertà dei liberali è un *concetto negativo*, in quanto non si accontenta delle condizioni esistenti⁷⁵; ma è altrettanto vero che tenta continuamente di adattare ai suoi contenuti prescrittivi l'esistente, anziché aprirsi ad esso. L'insoddisfazione per l'esistente si torce nel tentativo di addomesticarlo e dominarlo; quando, invece, è proprio nelle fenditure dell'esistente che occorre ricercare la materia prima con cui ampliare ed arricchire continuamente il *vocabolario minimo* delle libertà. Per essere ancora più precisi: le opzioni e le chances di vita nuove non debbono limitarsi a conservare la semantica delle condizioni necessarie; all'opposto, debbono mutarla e arricchirla. Infine, quanto fin qui argomentato significa che l'orizzonte aperto dalle nuove libertà non è misurabile da quello delle libertà esistenti, poiché tutte le "misure" e i "rapporti", in questo gioco, vengono incessantemente metamorfosati. Solo così la libertà può essere attivamente in continuo movimento.

6. Il paradigma egualitario: ovvero la critica del dominio e delle discriminazioni

L'intreccio tra *liberty* e *freedom* ci conduce ad uno dei nodi più intricati delle società avanzate: il rapporto tra complessità sociale ed eguaglianza. Il quale nodo, con tutta evidenza, immediatamente si riverbera sull'idea e sulla prassi della democrazia e del conflitto.

Investigheremo il campo di queste problematiche, assumendo come riferimento critico alcune linee di analisi proposte da M. Walzer in "*Sfere di giustizia*"⁷⁶.

Assieme ad "*Una teoria della giustizia*"⁷⁷ e ad "*Anarchia, Stato e utopia*"⁷⁸, "*Sfere di giustizia*" può essere considerato uno dei testi chiave della filosofia politica di ambito anglo-sassone, in questi ultimi decenni. Ma se, a lungo, si è dibattuto intorno alle tesi di Rawls e Nozick, non altrettanto si è fatto attorno a quelle di Walzer. Eppure, il testo di Walzer che si prende qui in considerazione, come lo stesso autore informa nei "Ringraziamenti", costituisce la seconda parte di un corso tenuto all'università di Harvard, nell'anno accademico 1970/1971, assieme proprio a Paul Nozick, sul tema "Capitalismo e socialismo". Dice Walzer: "Il corso era in forma di discussione, e si può trovare metà di questa discussione in *Anarchy, State and Utopia* del professore Nozick; l'altra metà è questo libro"⁷⁹.

Entriamo subito nel merito. Cominciamo col chiederci, con Walzer, cosa è da intendersi con l'ideale di eguaglianza: "Intesa alla lettera, l'eguaglianza è un ideale fatto per essere tradito; uomini e donne impegnati la tradiscono, o sembrano tradirla, non appena organizzano un movimento per l'eguaglianza e spartiscono fra di loro potere, posizioni e influenza"⁸⁰. È con queste precise parole che inizia il libro di Walzer.

Chiediamoci: il tradimento investe la lettera del concetto e dell'ideale dell'eguaglianza?; la sostanza ne rimane, in ogni caso, impregiudicata e fatta salva? Negli enunciati di Walzer è solo e sempre l'impegno collegato alla lettera del concetto e dell'ideale che prevede l'inganno e il tradimento. Il profilo decisionale della messa in atto del concetto e dell'ideale si discosta dal profilo delle garanzie che costituiscono il contenuto sostanziale dell'eguaglianza. L'ideale dell'eguaglianza, così, si sdoppia (i) in una messa in atto letterale e (ii) in un sistema di garanzie sostanziali. La decisione formale e l'impegno pratico collegati al primo momento si contrappongono, in un certo senso, al processo evolutivo del secondo momento. Mentre in capo al secondo incombe l'obbligo di "complessificarsi", fa obbligo al primo la necessità di semplificarsi. La semplificazione del primo è di ostacolo alla complessità del secondo. Ne deriva che in un sistema complesso, quale indubbiamente sono le società avanzate, la nozione di eguaglianza non può che essere una nozione complessa. Così, già in avvio, cogliamo una delle ragioni giustificative e, insieme, uno degli obiettivi del programma di ricerca di Walzer. Non casualmente, il primo capitolo dell'opera ha per titolo: "L'eguaglianza complessa". Un discorso *pro* eguaglianza non può che essere discorso "complessivo" che proprio nella complessità sociale dev'essere capace di ricercare e rifondare le proprie radici e la propria "ontologia sociale". Altrimenti l'eguaglianza, persino nell'ipotesi liberale progressista, va a incardinarsi sul momento repressivo della produzione e fruizione delle risorse. Di questa repressione lo Stato è cerniera ed ambito redistributivo: è su questo crinale cruciale che Walzer esercita una critica puntuale alla concezione dell'eguaglianza di Frank Parkin⁸¹. Nella concezione repressiva dell'eguaglianza è insito un equivoco teorico che ne struttura la semantica, facendola coincidere con omologazione e uniformità sociale e, dunque, costruendola come l'antitesi della differenza sociale. Così non è. Il

concetto di eguaglianza è un concetto complesso. Ecco un motivo in più che consente, come dice Walzer, di non prendere alla lettera l'eguaglianza. Ammiccando a una celebre e fortunata espressione di Dworkin, possiamo dire: l'eguaglianza non va presa alla lettera, ma sul serio. Ma l'eguaglianza presa sul serio non è che l'eguaglianza complessa.

Iniziamo a scavare nella semantica del concetto. Afferma Walzer: "Alla radice, il significato dell'eguaglianza è negativo: l'egualitarismo ha origine come politica abolizionista. Mira ad eliminare non tutte le differenze ma un insieme particolare di differenze, che varia secondo l'epoca e il luogo. I suoi obiettivi sono sempre specifici: il privilegio aristocratico, la ricchezza capitalistica, il potere aristocratico, la supremazia razziale o sessuale. Tuttavia, in ognuno di questi casi la lotta ha quasi la stessa forma; è in gioco, infatti, la capacità di un certo gruppo di dominare i propri simili"⁸².

Abolire la differenza, in un approccio egualitario sostanziale, vuole più esattamente dire abolire o, perlomeno, ridurre le discriminazioni; non già soffocare la differenziazione sociale. Il genere di differenze che qui il paradigma egualitario intende abolire sono le discriminazioni di classe, di ceto, di censo, di razza e di sesso che caratterizzano, in negativo, un'epoca storica data. Il che, come indica Walzer, significa mettere in questione le capacità e le prassi di dominio di un gruppo su di un altro. Ci siamo meglio avvicinati al cuore del concetto: eguaglianza è rottura critica delle forme del dominio, qualunque sia il loro involucro politico-sociale.

Dice Walzer: "La politica egualitaria non nasce perché esistono ricchi e poveri, ma perché i ricchi 'camminano sulle teste dei poveri', impongono loro la povertà, e pretendono da loro un comportamento deferente. Analogamente, la richiesta popolare dell'abolizione delle differenze sociali e politiche non è dovuta all'esistenza di aristocratici e popolani, o di funzionari e cittadini comuni, né certamente all'esistenza di razze o di sessi diversi, ma a ciò che gli aristocratici fanno ai popolani, o i funzionari alla gente comune, a ciò che chi ha il potere fa a chi non l'ha. Dietro al sogno dell'eguaglianza c'è l'esperienza della subordinazione, soprattutto personale"⁸³.

Approssimatici ai fuochi del tema dell'eguaglianza, emerge che essa è l'alternativa non già della differenziazione sociale, bensì della subordinazione e del dominio. Il discorso dell'eguaglianza è imposto dall'affrancamento dalla subordinazione e dal dominio. Il sogno dell'eguaglianza è, pertanto, segno della emancipazione e della epurazione dei poteri dalla spirale del soggiogamento che avvolge ampie quote della cittadinanza, strati emarginati, minoranze etniche e la comunità femminile. Per Walzer: "Lo scopo dell'egualitarismo politico è una società libera dal dominio. Questa è l'eterna speranza nominata dalla parola eguaglianza... Gli esseri umani sono uguali (sotto tutti gli aspetti politici e morali importanti) quando nessuno possiede o controlla gli strumenti del dominio... Il dominio è sempre mediato da un insieme di beni sociali, sebbene sia esperito personalmente, non c'è nulla nelle persone stesse che ne determini il suo carattere. Dunque per l'eguaglianza che noi seguiamo non è necessaria la repressione; dobbiamo capire la natura dei beni sociali e controllarli, e non costringere gli esseri umani a essere quello che non sono"⁸⁴.

Il programma dell'eguaglianza, quindi, è programma di una società sempre diversa da quella data: è indicazione della possibilità di questa diversità sociale. La complessità della nozione di eguaglianza si porta dentro il suo corpo semantico l'organizzazione di un possibile sociale diversamente allocato e modellato, a confronto del presente. L'eguaglianza è critica del presente del dominio e, nel contempo, cifra di un tempo senza dominio. Il sogno egualitario giace tra le risorse dei beni sociali prodotti dalla comunità umana e sociale, poiché di essi prevede e ipotizza un diverso impiego politico-istituzionale. Questo sogno è esso stesso prodotto sociale, memoria e testimonianza dell'evolvere della società e dei modelli culturali. Il paradigma egualitario è, in prima istanza, concepibile come risorsa politica ed etico-simbolica che configura un differente assetto sociale, richiamandone le ragioni giustificative fondamentali. Quanto più l'assetto sociale dato si complica, tanto più si complica la sua semantica. In ogni caso, l'istanza egualitaria agisce in vista di una riformulata appropriazione delle risorse, emendata dalla maledizione del dominio. Produzione e riproduzione di dominio è anche redistribuzione discriminatrice delle risorse: la scala della discriminazione fonda la scala del dominio; e all'opposto. Aggredire alle radici le forme e gli strumenti di produzione del dominio non può che condurre ad una messa in questione delle forme e degli strumenti dati con cui avviene la produzione dei beni sociali. Ciò significa: in questa società e a cominciare da questa società, parlare di *un'altra* società. Quella in cui "nessun bene sociale serve e possa servire da strumento di dominio. Non cercherò di descrivere come sia possibile realizzarla; sarà già abbastanza difficile descrivere un egualitarismo senza il letto di Procuste, che sia vitale ed aperto, fedele non al senso letterale

della parola ma alla ricchezza di contenuti del sogno e compatibile con la libertà. Ma non è neanche mia intenzione delineare un'utopia che non sta in nessun luogo o un ideale filosofico applicabile ovunque. Una società di eguali è realizzabile, è una possibilità effettiva qui e ora, ed è già latente, come cercherò di dimostrare, nelle nostre concezioni comuni dei beni sociali. Le nostre concezioni comuni: si tratta, infatti, di un sogno pertinente al mondo sociale in cui si è sviluppata, e non, necessariamente, a tutti i mondi sociali; ed essa corrisponde ad una certa concezione di come gli esseri umani stanno in relazione e di come usano le cose che creano per dare la forma alle loro relazioni⁸⁵.

Sorvoliamo, in questa occasione, sul senso indebitamente restrittivo che Walzer attribuisce al concetto di utopia: il non-luogo di Utopia, a partire perlomeno da Tommaso Moro, se non addirittura da Platone, vale come critica della storicità e, nel contempo, quale disvelamento dei suoi contenuti profondi più veritieri e, perciò, di difficile decifrazione e costruzione. Solo una tradizione di pensiero superficiale e ideologicamente interessata ha scavato attorno al concetto di utopia il fossato di una semantica dell'ipersemplificazione e della fuga nel sovrastorico, facendone illegittimamente una sorta di *topos* metafisico, astratto e inconcludente del 'politico'. Stringiamo l'analisi intorno alle categorie concludenti di Walzer.

Ciò che interessa Walzer non è la descrizione della realizzazione della società giusta. La sua teoria della società, in questo senso, non è una teoria descrittiva. La descrizione è circoscritta alla teoria egualitaria, nel quadro delle compatibilità della libertà. La teoria è qui descrittiva in riferimento all'ideale egualitario; non già all'attuazione della società giusta. Oggetto della descrizione è, nella fattispecie, la *latenza* della società giusta, anziché il suo *atto*. Più che come realizzazione, la società giusta è indagata al livello di possibilità effettiva del qui e dell'ora, il cui potenziale si sprigiona esattamente dalle concezioni che abbiamo dei beni sociali. Ciò vuole dire, come precisa lo stesso Walzer, che la latenza della società giusta attecchisce sui mondi sociali in cui viviamo e che noi conosciamo, di cui ci facciamo un'idea e diamo un giudizio di valore; non mai su mondi anteriori o futuribili, originari o finalisti che siano.

La possibilità effettiva della società giusta si attaglia sul dato storico che noi esperiamo e sulle credenze di cui questo esperire ci fa portatori. Qui Walzer opera una radicale rottura col patrimonio consolidato della tradizione della filosofia politica in generale e della tradizione della filosofia morale in particolare. Sentiamolo: "La mia analisi è radicalmente particolaristica: non pretendo di essere distaccato dal mondo sociale in cui vivo. Uno dei modi, forse quello originario, di iniziare a fare filosofia consiste nell'uscire dalla caverna, abbandonare la città, scalare una montagna e creare per se stessi, cosa impossibile per la gente comune, un punto di vista oggettivo ed universale; e allora il terreno della vita di tutti i giorni sarà descritto da lontano, perderà ogni tratto particolare e assumerà una forma generale. Io, invece, voglio restare nella caverna, nella città, al livello del terreno. Un altro modo di fare filosofia è di interpretare per i nostri concittadini il mondo dei significati che abbiamo in comune. Se la giustizia e l'uguaglianza possono risultare costrutti filosofici, lo stesso non vale per una società giusta e egualitaria. Se una simile società non esiste già nascosta, per così dire, nelle nostre categorie e nei nostri concetti, non la conosceremo mai in concreto e non la realizzeremo mai nei fatti⁸⁶."

Ora, un atteggiamento di tal fatta — restare nella città, per interpretare il mondo dei significati che gli uomini hanno in comune — è un atteggiamento utopico più di quanto Walzer non creda. Tra realismo e particolarismo (da un lato) e utopia (dall'altro) non esiste una incolmabile parete divisoria. Anzi: il realismo dell'utopia, con le sue capacità di trasformazione pratica, è una delle più possenti e profonde leve del mutamento sociale. Non distaccarsi dal mondo sociale in cui si è gettati e, nondimeno, ricercarne un diverso orizzonte di senso, una diversa allocazione dei beni sociali, partendo proprio dalle concezioni emancipanti che quel mondo sociale ha reso possibile e racchiuso in sé, corrisponde a un atteggiamento etico-politico a forte valenza utopica. Tanto più acquisisce rilievo l'impossibilità da Walzer postulata di ridurre qualsivoglia modello di società a un costrutto filosofico. Nei costrutti possono rientrare eguaglianza e giustizia; non già le forme di sviluppo della società. Queste ultime sono indipendenti e hanno uno svolgimento relativamente autonomo dai costrutti filosofici. La filosofia politica, pertanto, può fissare e mettere in forma l'ideale di eguaglianza e di giustizia; non già il processo sociale. Essa è, in Walzer, teoria descrittiva delle concezioni dei beni sociali che, nel processo sociale, gli uomini si fanno come cittadinanza. Il processo sociale, nella sua complessità, rende possibile la formazione di diverse concezioni dei beni sociali. Le scelte della cittadinanza, nel caso, avvengono come selezione nella rosa di una generalità di concezioni. Nel paniere di tali concezioni occorre individuare — questo il compito che si prefigge Walzer — quelle che meglio e più

rigorosamente si muovono dalla società data verso la società giusta. Il che prova, a fortiori, che la società giusta è, contemporaneamente, dentro e fuori la società data: nasce dal suo seno; eppure solo fuori di essa costituisce i propri luoghi. Ciò indica, ancora — come il buon Marx aveva appreso dal vecchio Hegel —, che qualunque riferimento ai mondi reali e alle possibilità connesse al processo sociale, in un certo qual modo, prende cominciamento nella nostra testa e solo dopo si proietta storicamente o si isola in una prassi, in un sapere, in una azione. La comunità umana progetta e opera dentro il quadro dei fini del progetto: è il progetto che qui media il rapporto con la storia e gli eventi della trasformazione. Osserva, al riguardo, Walzer: "Noi creiamo il mondo sociale con la testa, oltre che con le mani e quel particolare mondo che abbiamo fatto si presta a interpretazioni egualitarie. Ma non a un egualitarismo preso alla lettera, perché le nostre concezioni, pur mostrando una sistematica tendenza ad escludere l'uso delle cose per scopi di dominio, sono troppo complesse. L'origine di questa esclusione è, credo, non una concezione universalistica della persona, ma piuttosto una concezione pluralistica dei beni"⁸⁷.

Non prendere alla lettera l'egualitarismo vuole, più propriamente, significare svilupparvi intorno un'ermeneutica; vale a dire: dare luogo a interpretazioni complesse e pluralistiche del concetto di eguaglianza. Le concezioni dei beni sociali testimoniano della pluralità di senso dell'egualitarismo, la cui ermeneutica non può che essere di tipo locale. Ora, dare priorità alla ermeneutica complessa delle concezioni e interpretazioni dei beni significa spostare il baricentro della riflessione, dall'universalismo dei diritti personali e naturali, alla concezione e interpretazione pluralistiche dei beni. Afferma Walzer: "Se di tutto ciò che secondo noi la gente dovrebbe avere, diciamo che la gente ha diritto di averlo, non diciamo poi molto. Certo, gli uomini e le donne, oltre a quelli della vita e della libertà, hanno altri diritti, che però non derivano dalla nostra umanità, ma da concezioni collettive dei beni sociali e hanno un carattere locale e particolare"⁸⁸.

L'ermeneutica locale e pluralistica di Walzer non intende occuparsi dei diritti naturali che derivano dalla nostra umanità, distaccandosi, sul punto, dalla tradizione giusnaturalista e dal filone neo-contrattualista e anche dall'indirizzo utilitarista; bensì si concentra sulle concezioni collettive dei beni sociali, le quali connotano l'essere sociale degli uomini, piuttosto che il loro essere naturale. Il punto di forza di tale orientamento sta in quello spunto epistemologico, specificatamente caratterizzante la posizione di Walzer, che fa tradurre eguaglianza come assenza di dominio. Ora, il riferimento al diritto naturale reintrodurrebbe, in un qualche modo, ideologie e pratiche dominanti, non importa se postulate a fin di bene. Ciò che conta, per Walzer, è che, in quanto portato di una azione di modellazione coercitiva, sarebbero lesive dell'eguaglianza. La redistribuzione dei beni sociali secondo un programma, quello esemplificato dal piano utilitarista, non farebbe altro che concretare un caso di coordinazione di progetti e pratiche aventi un contenuto di dominio. Dice Walzer: "Benché questo piano possa dare luogo a qualcosa di simile all'eguaglianza, tuttavia non si tratterebbe di quella che ho descritta, priva di qualsiasi sorta di dominio, dato che il potere dei pianificatori sarebbe dominante. Se dobbiamo rispettare i significati sociali, le distribuzioni non possono essere coordinate, né in rapporto alla felicità generale né in rapporto a niente altro. Il dominio è escluso solo se i beni sociali vengono distribuiti per ragioni differenziate ed 'interne'... la giustizia distributiva non è una scienza integrata (come è di sicuro l'utilitarismo) ma è un'arte della differenziazione"⁸⁹.

Fuori di se stessa, l'eguaglianza non ha giustificazione o termine di paragone: l'esterno non la fonda; bensì la pianifica e, dunque, la contamina con pratiche di dominio. All'esterno le ragioni dell'eguaglianza e della corrispettiva allocazione dei beni sono sempre di tipo universalistico: il significato sociale dello scambio universalistico fa primato sul significato sociale delle ragioni interne dell'eguaglianza. L'esterno è qui inclusione del dominio; l'interno, invece, critica del dominio, zona franca dal dominio. Le ragioni distributive interne costituiscono la regola attraverso cui la zona franca si allarga. Differenziare: questa la parola d'ordine della redistribuzione. Il che può essere solo *arte*; non già *scienza*. E con ciò l'impianto teorico di Walzer, nei suoi presupposti portanti, può dirsi a grandi linee schematizzato.

7. Il muro degli interessi

Secondo i dettami della giustizia distributiva, ci ricorda Walzer, ogni soggetto deve agli altri quello che è/e quello che ha, fondandosi la collocazione del cittadino sul posizionamento dei beni, sul loro possesso e sul loro scambio. Dice Walzer: "La società umana è una comunità di-

tributiva: non è l'unico, ma è un aspetto importante: noi ci mettiamo insieme per condividere, spartire e scambiare delle cose... Si può dire che abbiamo quello che abbiamo a ragione o a torto, giustamente o ingiustamente, ma data la varietà delle distribuzioni e il numero degli interessati, dare questo giudizio non è mai facile⁹⁰. E ancora: "L'idea di giustizia distributiva riguarda sia l'essere e il fare sia l'avere, sia la produzione sia il consumo, sia l'identità e lo status sia i capitali, i possedimenti, e i beni personali"⁹¹.

Il carattere plurioffensivo, se così può dirsi, della giustizia distributiva e delle corrispettive teorie dei beni fonda, in Walzer, la categoria del pluralismo: "... il pluralismo non esige l'approvazione di tutti i criteri distributivi proposti o l'accettazione di ogni sedicente agente distributivo"⁹². Al contrario: "L'assunzione di fondo di quasi tutti i filosofi che, da Platone in poi, si sono occupati della giustizia è invece che esiste uno ed uno solo sistema distributivo che, a ragione, la filosofia può accettare"⁹³. L'idea di un pluralismo che tiene in conto la complessità dei beni e dei modi della redistribuzione si pone, dunque, come esplicita deviazione dall'univocità della ragione filosofica classica. Tuttavia, Walzer riconosce piena legittimità a tale ragione: "... il primo impulso del filosofo è di resistere alla varietà della storia, al mondo delle apparenze, e di cercare una unità sottostante: una rosa di candidati di beni fondamentali da cui ricavare immediatamente un unico bene; un unico criterio distributivo, o un unico insieme di criteri interconnessi, e inoltre pone se stesso, almeno simbolicamente, in un punto di decisione unico. Io credo, invece, che cercare l'unità significhi fraintendere il problema della giustizia distributiva; tuttavia l'impulso filosofico, in un certo senso, è inevitabile"⁹⁴.

D'altro canto, la conversione di un univoco sistema distributivo in un unico punto di decisione è collegata, come già in Rawls, alla configurazione razionale di un ideale e astratto individuo (a un polo) e di un ideale e astratto sistema di beni (all'altro). Le opzioni che ne scaturiscono dovrebbero costituire l'ottimo della razionalità e dell'imparzialità. Giustizia e riduzione del margine di errore sarebbero, così, sovralimentate. Il problema società, per questa via, si avvierebbe a equilibrata ed equa soluzione. Opportunamente, S. Veca individua in ciò uno dei punti cardine della prospettiva contrattualistica, ripensando il rapporto Stato/anarchia, a monte di quei processi che hanno condotto alla formazione dello Stato moderno e alla sua territorializzazione di scala fra il XVII e XVIII secolo: "Nella prospettiva contrattualistica, la società è un problema. La soluzione di questo problema coincide con la scelta razionale degli individui di entrare in Stato politico. A sua volta, quest'ultimo finisce, da fatto naturale, per divenire (o essere giustificato come) un esito di scelta, un costrutto volontario. I termini base dell'accordo o del "trattato di pace" coincidono con i criteri alla luce dei quali valutare l'assetto delle istituzioni di una società"⁹⁵.

La scelta razionale in ambito contrattualistico, come si vede, è una delle basi di sostegno non soltanto della teoria dei beni, ma anche della costruzione dello Stato politico moderno. Ebbene, è in relazione a questa tradizione di pensiero e alle corrispondenti dottrine che la posizione di Walzer si staglia nella sua originalità. Egli solleva un'obiezione di rilevanza al "punto focale" su cui si reggono le teorie della scelta razionale: "Se si definiscono in modo adeguato sia le restrizioni sul sapere e sulle richieste, sia i beni, si può probabilmente ottenere una conclusione univoca: individui razionali, con queste restrizioni, sceglierebbero uno, ed uno solo, sistema distributivo. Ma quanto vale questa conclusione? C'è senz'altro da dubitare che quegli stessi individui ripeterebbero quella scelta ipotetica o addirittura la riconoscerebbero come propria, una volta diventati gente comune, con un forte senso della propria identità, in possesso dei propri beni e alle prese con i problemi quotidiani. Il problema più importante non è il particolarismo degli interessi, che i filosofi hanno sempre supposto mettere da parte senza correre rischi (cioè senza obiezioni). Anche la gente comune può farlo per amore, poniamo dell'interesse generale. Il problema più rilevante è il particolarismo della storia, della cultura e dell'appartenenza"⁹⁶.

Possiamo, così, avviarci all'identificazione dei nuclei del problema. Le dottrine della scelta razionale intorno a una gamma idealtipica di interessi si innestano, loro malgrado, su una restrizione del campo epistemologico: al particolarismo storico degli interessi subentra l'uniformità astratta delle opzioni. La nozione dell'interesse viene come evirata della sua anima differenziatrice e si astrattizza in costrutti razionali. Nascono da qui teorie dell'identità e dell'appartenenza che operano scelte per diversificazione negativa, rimuovendo dal campo epistemologico la differenza. La contrazione selettiva della differenza, attraverso uno scambio analogico in cui l'equivalente fa primato sul difforme, dà luogo a teorie che tra interessi e beni presuppongono una coincidenza. A ogni genere di interesse corrisponde un genere di beni. Lo scambio tra un

interesse e l'altro non è che il passaggio, la permutazione, tra un genere di beni e l'altro. Ma, senza il sostrato di un comune riferimento di identità e appartenenza, nessun bene può qui permutarsi nell'altro e nessun interesse è proiettabile nell'orbita dello scambio equivalente. Ne sortiscono identità e culture tanto forti quanto univoche, in un rapporto di esclusione scalare dell'Altro. La restrizione del campo epistemologico a monte corrisponde a teorie universalizzanti a valle. Baricentro del tutto è l'universalizzazione dell'interesse, da cui si ingenerano comunità di interessi i cui *patterns* e *partners* sono omologanti verso l'interno e di natura delegittimante verso l'esterno. La localizzazione dell'appartenenza, fondata su interessi omologhi si enuclea come delocalizzazione delle identità diverse, rimosse ed espulse. L'autocentrarsi dell'interesse sul Sé procede in uno col dilatarsi del disinteresse per l'Altro. L'epistemologia del riconoscimento convive qui con quella del distanziamento. La localizzazione del centro sul Sé avviene in parallelo con la delocalizzazione dell'Altro come periferia. Il restringersi del campo epistemologico include il Sé ed esclude l'Altro. Lo scambio che ne consegue, per un versante, legittima l'inclusione e, per l'altro, ratifica l'esclusione. Ferme permanendo le sue cause e le sue radici, l'esclusione tende a essere subordinata alle ragioni dell'inclusione, la quale cerca di renderla compatibile, entro un quadro più o meno elastico di tolleranza, al suo sistema di valori e di opzioni. Il rientro dell'Altro qui prefigurato e ammesso è, in realtà, sua omologazione, oppure suo insediamento in un'area di marginalità istituzionale.

Le tesi di fondo sulla giustizia di Walzer si scontrano con questo muro. Per valicarlo: "Non si tratta soltanto di realizzare un singolo principio o insieme di principi in contesti storici diversi; nessuno potrebbe negare l'esistenza di una varietà di realizzazioni moralmente ammissibili. La mia tesi va oltre, è che i principi stessi della giustizia hanno una forma pluralistica, che beni sociali diversi devono essere distribuiti per ragioni diverse, secondo procedure diverse, e che tutte queste differenze derivano da concezioni diverse dei beni sociali stessi, risultato inevitabile storico e culturale"⁹⁷.

In sintesi, tutto ciò indica che la teoria della giustizia e dei beni va sottratta alle categorie dell'interesse e alle procedure della scelta razionale. Su tale base epistemologica, Walzer fonda la sua nozione di giustizia e la sua definizione di pluralismo. In generale, nella recezione dell'opera di Walzer, ciò non è stato adeguatamente messo fuoco. È ben vero che Walzer stesso, nell'elaborazione della sua teoria, salta il momento specificatamente epistemologico, tentando di ancorare lo spazio teoretico ai contesti storici e alla dimensione culturale. Nondimeno, un discorso epistemologico sulla sua teoria è consentito, per l'appunto, dagli enunciati da cui parte e dalle conclusioni cui perviene.

Intorno a questo registro interpretativo, pertinentemente, E. Diciotti identifica la presa di distanza che Walzer opera rispetto a quelle teorie politiche che hanno una relazione fondazionale con le origini⁹⁸. V'è una osservazione, in particolare, di Diciotti che ribadisce assai precisamente una delle tensioni che attraversano più profondamente la posizione di Walzer e che noi stessi abbiamo precedentemente rilevato: "Il suo esplicito atteggiamento è infatti rappresentato dal rifiuto di uscire dalla città degli uomini e dalle loro concezioni locali di giustizia per inerparsi sulla montagna e, come tanti hanno già fatto, legiferare al riparo dai falsi idoli della tribù"⁹⁹. Di rilievo un'altra constatazione di E. Diciotti: "il carattere informale del discorso di Walzer, il suo apparato teorico volutamente dimesso, la sua mancanza di definizioni rigorose, il privilegiamento, per spazio e valore assegnatoli, dell'indagine descrittiva dei significati sociali su quella teorica, rendono difficoltosa l'individuazione della struttura della logica interna della sua costruzione"¹⁰⁰.

Ancor più decisivo pare, allora, identificare questa logica interna, fare luce sulla rete nascosta della trama teorica.

Se così stanno le cose, il punto di partenza è obbligato: la descrizione della teoria dei beni. Ora, in che misura una teoria pluralistica dell'eguaglianza sfugge alla "retorica del pluralismo dei valori"¹⁰¹. E qual è, ancora, il correlato con il politeismo dei valori di Weber? Trattasi di due nodi teorici di fondo, con i quali nessuna teoria politica con proiezioni verso la filosofia morale e la giustizia distributiva può omettere di fare i conti. Soltanto la puntuale messa a nudo del retroterra teorico ed epistemologico della posizione di Walzer può consentire di venire a capo di questo confronto, spesso non detto o avvenuto per linee implicite e sotterranee. Ogni teoria dei beni, a misura in cui sfugge o rimane impigliata nella pluralità politeista dei valori, è indirettamente un discorso sulla modernità e ineludibilmente va comparata a quella ricostruzione del "moderno" elaborata da Max Weber. Weber è la punta culminante del "moderno" e, nel contempo, la reazione disincantata e tragica contro di esso. Egli, ancor più di Heidegger, pare

"immagine del tempo". Le componenti destinali e tragico-drammatiche della posizione di Weber tendono ad arretrare costantemente dietro il palcoscenico dell'avalutatività rappresentativa. Si pone, a questo livello di indagine, un ulteriore interrogativo: politeismo dei valori e disincanto in che termini sono anticipazione storico-concettuale della teoria e della situazione della complessità? E, ancora, in quali termini, invece, quest'ultima, con una prepotente azione di ritorno, finisce col mandare in frantumi proprio lo specchio del disincanto?

Uno dei punti deboli della prospettiva pluralista di Walzer sembra proprio quello di aver mancato di riferire e di connettere la sua teoria dei beni e dell'eguaglianza al fondo risposto del "moderno" nelle sue estreme evoluzioni. Mancando, in sostanza, il confronto con l'anima hegel-weberiana che impregna la tardomodernità: proprio in rapporto di continuità e di rottura con questa anima, si sono insediate alcune delle più importanti filosofie e teorie del Novecento. Nel campo specificamente politologico è, invece, venuto meno un confronto stringente con le *forme* del 'politico'. Nei primi cinque paragrafi di questo capitolo e nei due capitoli che precedono abbiamo tentato una ricognizione critica proprio su queste "forme" e sui relativi "codici".

8. Pluralità dei beni e aree distributive

Distribuzione, ricorda Walzer, è distribuzione di beni concepiti e prodotti. Sicché si deve concludere che il momento della produzione anticipa e controlla quello della distribuzione¹⁰². La produzione, quindi, ribadisce Walzer, è il *prius* e ha "carattere sociale"¹⁰³. Qui egli si distingue da Nozick che, pur partendo dalla primarietà della produzione, la curva, secondo Walzer, verso un esito individualistico. È a questo punto che Walzer articola una teoria dei beni in sei punti¹⁰⁴.

Vediamoli dappresso:

a) *il primo*: la giustizia distributiva sempre e solo "ha a che fare" con i beni sociali. Ciò indica che l'apprezzamento, il giudizio di valore e di disvalore sui beni partono sempre da una scala sociale. Le "ragioni private e sentimentali", le "idiosincrasie" personali, per Walzer, non hanno un'influenza nella concezione, definizione e creazione dei beni sociali. Cosicché si staglia uno scarto tra beni apprezzati in pubblico e beni apprezzati in privato. Questi ultimi, per Walzer, sono "ovviamente, oggetto di valutazione culturale". Walzer afferma, con precisione: "Nel mondo i significati dei beni sono condivisi perché il concepimento e la creazione sono processi sociali, e proprio per questo i beni assumono significati diversi secondo la società"¹⁰⁵. È, questo, un punto decisivo nella teoria di Walzer: un bene ha significati condivisibili, in quanto "prodotto sociale", determinato storicamente proprio da quei soggetti e da quelle comunità che li condividono. Il portato di senso dei beni è, dunque, riposto proprio nella sua condivisibilità, nella sua messa in valore come riferimento sociale generalizzabile. Il senso dei beni sta nella loro generalizzazione come valori, prima ancora che come oggetti della produzione. I significati sociali dei valori rimandano qui a una filosofia monoteistica dei beni. Monoteismo ben particolare, poiché si specifica sul piano sociale. La pluralità dei beni non si sottrae a questa caratterizzazione e non è linearmente convertibile in pluralità dei valori. Il pluralismo qui, piuttosto, si configura come appropriazione e distribuzione pluralistica dei beni sociali, anziché comparire nelle vesti del politeismo dei valori. La critica (sociale) della giustizia distributiva subentra, allorché viene meno il carattere sociale della produzione dei beni. È questa critica medesima che, in Walzer, si posiziona come bene sociale. E difatti: "Difficilmente un individuo solitario potrebbe comprendere il significato dei beni o afferrare motivi per cui vanno considerati piacevoli o spiacevoli. E se è alla folla che piacciono le cose, per i singoli diventa possibile distinguersi, indicare significati latenti o sovversivi e aspirare a valori alternativi — compresi, per esempio, quelli della celebrità e dell'eccentricità. La più facile eccentricità che è stata, a volte, uno dei privilegi dell'aristocrazia è un bene sociale come un altro"¹⁰⁶. Un valore alternativo si richiama ineliminabilmente a un significato di bene la-tente e sovversivo e, per questo, è attivabile dal singolo o dai singoli, piuttosto che dalla comunità. I valori alternativi si innestano precisamente sulla distinzione tra individuo e comunità; nondimeno, è sui valori della comunità che rimane fondata l'interazione sociale. La critica individualistica al legame sociale dato è, però, un prezioso bene sociale: una rimessa in questione del carattere di cogenza e pervasività dei significati e dei valori condivisi. Non solo ogni società ha una determinata rosa di valori particolari, più o meno divaricati da quelli condivisi; nella condizione dei valori generali esiste, altresì, un margine per cercare, concepire e creare valori individuali. La cura dei valori individuali non è, di per sé, in linea di collisione con i valori generali accreditati. Il monoteismo dei

valori della comunità convive qui col politeismo dei valori dell'individuo. Il pluralismo della posizione di Walzer ha di peculiare questo rapporto flessibile e comunicativo tra individuo e comunità. La lezione di Weber, per questa via, è recuperabile, sgravandola del suo carico drammatico e drammatizzante;

b) *il secondo*: la questione dell'identità è data dalla soluzione del problema del possesso, della concezione e della creazione dei beni sociali. Walzer riporta, al riguardo, un celebre enunciato di William James: "Il confine tra ciò che sono io e ciò che è mio è molto difficile da tracciare"¹⁰⁷. Questo incerto confine è ancora meglio esplorabile, se teniamo ferma la distinzione epistemologica (di fatto, mantenuta da Walzer) tra significato dei beni e valore. Il primo attiene alla collocazione sociale dei beni e alla posizione particolare che la comunità dei possessori e dei fruitori assume nei loro confronti; il secondo, alla valutazione culturale, alla concezione del mondo e all'uso dei beni che caratterizzano la posizione dell'individuo. Il confine tra ciò che ho e ciò che è mio si pone, in pari tempo, come confine tra i significati dei beni e i valori. Qui risiede la frontiera tra ciò che è/e ha la comunità e ciò che sono e ho io. Lo scambio e lo scarto tra l'essere e l'avere sono, in una qualche misura, equivalenti a quelli che si insinuano tra comunità e individuo. Essi consentono di identificare una sintomatologia più vasta delle correlazioni e delle distinzioni tra l'essere e l'avere della comunità e l'essere e l'avere dell'individuo. Ciò fa rientrare in un colpo d'occhio meglio comprensivo tanto le cesure interne (tra essere e avere *nell'individuo*; tra essere e avere *nella* comunità), quanto sugli scarti esterni (tra l'essere/avere *della* comunità e l'essere/avere *dell'individuo*). Ogni persona come ogni comunità, ricorda Walzer, ha sempre "in mente o in mano beni specifici"¹⁰⁸. Difatti: "In realtà, gli individui sono già in rapporto con un insieme di beni, hanno una storia di transazione, non solo fra di loro, ma anche col mondo materiale e morale in cui vivono. Senza questa storia, che comincia alla nascita, non sarebbero uomini e donne in nessun senso e non avrebbero la minima nozione di come affrontare l'attività di dare, assegnare e scambiare beni"¹⁰⁹. La storia dell'identità di ogni uomo e di ogni donna, la storia della comunità sono inestricabilmente avvinte alla storia dei beni, alle transazioni che si attivano col mondo materiale e quello morale. L'identità di ogni uomo, di ogni donna e di ogni comunità è fortemente segnata dall'attività di assegnazione e scambio dei beni, dalla riflessione intorno ai beni, dal "pensare i beni". Intorno ai beni si gioca una delle più importanti partite della formazione e variazione dell'identità. Pensare, dare, assegnare, scambiare beni (materiali e immateriali) sono momenti costitutivi, per non dire fondanti, dell'identità: incluso è lo stesso mondo morale con le sue categorie e le sue costellazioni di senso;

c) *il terzo*: mondi dei beni primari e fondamentali, mondi materiali e mondi morali non sono tra di loro in rapporto di simmetria. Nel senso che a un univoco insieme dell'uno non corrisponde un univoco insieme degli altri. Sostiene Walzer: "Non esiste un insieme singolo di beni primari e fondamentali per tutti i mondi materiali e morali — o comunque, un tale insieme dovrebbe essere concepito in modo talmente astratto che poco servirebbe a pensare alle distribuzioni specifiche. Persino l'insieme delle cose necessarie, se consideriamo le necessità morali oltre a quelle fisiche, è molto ampio e ammette ordinamenti gerarchici diversissimi"¹¹⁰. Una teoria dei beni, pertanto, non può rimanere impigliata in astrazioni universalizzanti e deve prevedere, invece, aree distributive diversificate. Le situazioni distributive non sono mai univoche, perfino con riferimento ai beni necessari;

d) *il quarto*: "Ma è il significato dei beni a determinare il loro movimento. I criteri e gli assetti distributivi non sono intrinseci al bene in sé ma al bene sociale. Se capiamo che cosa è e che cosa significa per quelli per i quali è un bene, capiamo come, da parte di chi e perché vada distribuito. Ogni distribuzione è giusta o ingiusta rispetto ai significati sociali dei beni in gioco. Questo è ovviamente un principio di legittimazione, ma anche un principio critico"¹¹¹. La situazione distributiva è rigorosamente correlata alla situazione produttiva: dalla seconda, seppure in modo non palese, discendono i criteri della giustizia distributiva. Il significato di un bene nasce dal momento produttivo e muove verso il momento distributivo. I significati muovono i beni, nel senso che ne sono il contrassegno, il motore. Significati produttivi e significati distributivi si incrociano nella loro autonomia. Peccato che, in Walzer, manchi un discorso sul doppio fondamento dei significati, in movimento nella marea della duplicità di senso che si intercala tra produzione e distribuzione. Gli uomini e le donne che producono e distribuiscono i beni si organizzano in istituzioni, comunità, aggregazioni sociali, gruppi, ecc. Così facendo, muovono i significati. Pluralismo del senso, antropocentrismo, centralità dei tempi delle istituzioni, vischiosità delle sfere della produzione e della distribuzione costituiscono i componenti di un cri-

stallo assai complesso, difficilmente aggredibile dall'analisi. La nozione di bene sociale fuori da questo cristallo perde di coerenza e i "beni in sé" non sono mai ultimativamente rescindibili dai beni sociali. Produzione, scambio e distribuzione non paiono riconducibili al concetto e alla conoscenza che dei beni hanno i soggetti dello scambio e della distribuzione. Sul rapporto di consapevolezza che con questi singoli temi è possibile avere fanno sempre e ovunque pressione i flussi dei condizionamenti e delle credenze sociali, i quali disegnano attorno ai beni una sorta di psicologia della domanda e dell'offerta, quando non una psicopatologia del possesso e dell'alienazione. I beni si producono, scambiano e distribuiscono anche in virtù di una eteronomia delle coscienze e delle volontà. Il concetto che ogni soggetto ha dei beni non necessariamente corrisponde alla natura e alle ragioni produttive e distributive dei beni; così come il concetto che ogni attore sociale ha del suo interesse personale non è, perciò stesso, coincidente con quello più propriamente suo nella realtà. Su questi punti, la critica all'utilitarismo e al neo-utilitarismo si è rivelata pienamente fondata. I significati sociali sono sempre attribuzione di senso, aggiunta operata da chi ha il monopolio dei saperi e delle culture: una sorta di significazione *ex post*. Su questa significazione addizionale va esercitato il controllo, attraverso un'opera di deideologizzazione culturale e un vero e proprio spostamento semantico ed epistemologico: dall'*attribuzione* del senso, occorre spostarsi verso la *ricerca* del senso. A questo stadio, l'accordo da Walzer stesso auspicato tra principio di legittimazione e principio critico sarebbe veramente fecondo e gravido di risultanze. La legittimazione non sta nel monopolio culturale sapienziale; così come la critica non riposa meramente nella demistificazione degli involucri ideali con cui è rivestita la materialità del dominio. Legittimazione è apertura al senso; critica è apertura a una ricostruzione ideale e storica;

e) *il quinto*: "La natura dei significati sociali è storica: perciò col tempo cambiano le distribuzioni e le distribuzioni considerate giuste (o ingiuste). Certi beni chiave hanno, a dire il vero, una sorta di struttura normativa caratteristica che si ripete (ma non sempre) nel tempo. È questa ripetizione che consente al filosofo inglese Bernard Williams di sostenere che i beni dovrebbero essere sempre distribuiti per "ragioni pertinenti", dove la pertinenza sembra riferirsi non ai significati sociali, ma ai significati essenziali"¹¹². Ma la stessa natura della distribuzione ha un ascendente storico. Inoltre, al pari dei significati sociali, le distribuzioni ammettono una extrastoricità; la storia, di per sé, non vale a permeare lo statuto e la genesi. Significati sociali e distribuzioni, anzi vanno anche a caratterizzarsi come rivolta contro la storia. Tra la loro storicità e la loro natura storica non v'è, perciò, corrispondenza. Ancora: la considerazione del carattere giusto o ingiusto delle distribuzioni rinvia al giudizio etico-politico, non apparendo interamente spiegabile con il rinvio all'accadimento storico. Ed è la dimensione etico-politica che, per larga parte, modella la struttura normativa dei beni. Infine, è il reticolo etico-politico che struttura i beni come "ripetizione"; vale a dire: come categorie normative che strutturano una parte cospicua del fare sociale, del pensare e dell'immaginare. L'invariante vera è questa struttura; non tanto il ripetersi più o meno puntuale di alcune e determinate teorie dei beni, di alcuni beni chiave piuttosto che altri. V'è, per così dire, un *background* normativo posizionato come stabilità nascosta su cui allignano fluttuazioni di superficie. La pertinenza distributiva, a cui Walzer si richiama con Williams, non consente di ridiscendere congruamente al *background* normativo, rimanendo incagliata nelle fluttuazioni di superficie. Riporre in circolo la stabilità del *background* con la fluttuazione della superficie consente di iniziare a dipanare il filo tra *essenzialità* e *socialità* dei beni. Le ragioni pertinenti, facendo uso di questo suggestivo lessico, sono prese in mezzo proprio tra beni sociali e beni essenziali e devono darsene ragione. Il tutto con equilibrio, senza far deflagrare la frattura ineliminabile tra il carattere individuale e quello collettivo che connota i beni e le corrispettive teorie;

f) *il sesto*: "Se i significati sono diversi, le distribuzioni debbono essere autonome. Ogni bene sociale, o insieme di beni sociali, costituisce, per così dire, una sfera distributiva nella quale sono appropriati solo certi criteri e certi assetti... Ovviamente, i significati sociali non sono completamente distinti in nessuna società. Ciò che accade in una sfera distributiva influisce su ciò che accade nelle altre; possiamo cercare, al massimo, un'autonomia relativa. Ma questa, come il significato sociale, è un principio critico, anzi è, come sosterrò in questo libro, un principio radicale"¹¹³.

9. Monopolio, dominanza, conflitto

È interessante rilevare come Walzer su questa teoria radicale dei beni impianti una teoria

distributiva del conflitto: "Il conflitto sociale riguarda esclusivamente la distribuzione. La pesante sottolineatura marxiana dei processi produttivi non deve nasconderci la semplice verità che il conflitto per il controllo dei mezzi di produzione è un conflitto che riguarda la distribuzione"¹¹⁴. Secondo questa teoria, il conflitto è configurabile politicamente come ribellione della distribuzione alla produzione, allo scopo di stabilire nuovi criteri per la distribuzione dei mezzi di produzione. Abbiamo esaminato nelle pagine precedenti il posto occupato dal conflitto nella teoria della rivoluzione in Marx; ad esse rinviamo per rilevare l'approssimazione con cui Walzer interpreta questo versante della posizione marxiana. Qui limitiamoci a seguire dappresso l'argomentare walzeriano, nel cui schema la messa in contesto di nuovi criteri distributivi collide con quelli vigenti. Il conflitto, per Walzer, non è che questa intermittenza, questa sospensione tra criteri distributivi innovativi e criteri distributivi dati. La posta in gioco dei criteri distributivi sono i beni dominanti, di cui si ricerca il monopolio¹¹⁵. L'inclusione o l'esclusione dal monopolio dei beni dominanti viene ritenuta giusta o ingiusta, a seconda del criterio distributivo a cui si ancora la propria posizione. Così: "Il conflitto sociale può essere intermittente oppure endemico; prima o poi qualcuno avanzerà delle controrivendicazioni, che possono essere le più diverse"¹¹⁶. Walzer delinea tre posizioni chiave:

- a) *l'ingiustizia della dominanza*: quando vige l'impossibilità della distribuzione autonoma di tutti i beni sociali;
- b) *la simultaneità di dominanza ingiusta e monopolio illegittimo*: quando un nuovo bene, monopolizzato da un nuovo gruppo, deve subentrare al bene dominante, favorendo l'ascesa di un nuovo monopolio di gruppo;
- c) *il monopolio illegittimo*: quando il bene dominante o l'insieme dei beni dominanti non è condiviso equamente da più persone¹¹⁷.

Sostiene Walzer che per Marx il secondo tipo di rivendicazione "è il modello di ogni ideologia rivoluzionaria, tranne forse l'ultima, quella proletaria. Così per la teoria marxista, la Rivoluzione francese è la fine della dominanza della nobiltà di nascita e di sangue e della proprietà terriera feudale, e la sua sostituzione con la ricchezza borghese"¹¹⁸. Va, però, ricordato l'ordine delle preferenze di Walzer, per il quale la prima delle rivendicazioni "è quella che coglie meglio la pluralità dei significati sociali e l'effettiva complessità dei sistemi distributivi"¹¹⁹. Ne deriva che, se ingiusta pare solo e sempre la dominanza, altrettanto non può dirsi per il monopolio. È possibile ipotizzare un monopolio legittimo, come previsto dal terzo ordine di controrivendicazioni. La conseguenza politica è tagliente: sarà il monopolio dello Stato e del potere politico quello più ricercato. Dice Walzer: "La politica è sempre la via più diretta alla dominanza e il potere politico (non i mezzi di produzione) è probabilmente il bene più importante, e sicuramente il più pericoloso di tutta la storia dell'umanità"¹²⁰. In nota Walzer precisa: "... il potere politico è un bene di tipo particolare. Ha una doppia natura: da una parte è come tutte le altre cose che gli uomini e le donne creano, valutano, scambiano e condividono: a volte dominante e a volte no, a volte lo possiedono in molti a volte pochissimi. Ma d'altra parte è diverso da tutte le altre cose, perché, comunque sia posseduto e chiunque lo possieda, è l'istanza regolatrice dei beni sociali in generale. Viene usato per difendere i confini di ogni sfera distributiva, compresa la propria, e per sancire le concezioni comuni della natura dei beni e delle loro finalità. (Ma è chiaro che può anche essere usato per invadere le altre sfere e per calpestare tali concezioni). In questo secondo senso potremmo dire che il potere politico è sempre dominante sui confini, ma non nei confini. Il problema centrale della vita politica è la salvaguardia di questa cruciale distinzione fra 'su' e 'in'"¹²¹.

Vediamo di stringere su un terreno più squisitamente politico, anche a rischio di indebite schematizzazioni. Non prima, però, di aver riportato la conclusione a cui perviene Walzer: "Per questo è necessario limitare chi limita e introdurre controlli ed equilibri costituzionali: sono limitazioni del monopolio politico, ancora più importanti una volta spezzati i vari monopoli sociali ed economici"¹²².

La spina dorsale politica di una teoria distributiva del conflitto risiede nel porre il monopolio del potere come la meta delle controrivendicazioni conflittuali. La dominanza del conflitto, in questo caso, è il rovescio in luce della lotta per il monopolio politico. La duplicazione del potere, come bene sociale e come risorsa politica, viene posta drammaticamente in evidenza. Come risorsa politica, il potere è istanza regolatrice, baricentro normativo della distribuzione dei beni, centro di garanzia della separazione di una sfera distributiva dall'altra. Ma qui l'autonomia garantita ad ogni sfera produttiva è sottomissione alla gerarchia del potere, il quale estende la sua sovranità a tutte le sfere distributive: dominando su tutti i confini si domina sul "tut-

to", così strutturato e organizzato come "totalità" (appunto). La difesa dei confini di ogni singola sfera si rovescia in un illimitato potere politico centralistico su di loro, garantendo la riproduzione assoluta del potere e del suo monopolio. Il potere, dice Walzer, domina su tali confini. E continua: qualora il suo dominio si introietta all'*interno* di essi, va fortemente limitato e controllato. Ma anche il dominio assoluto *sui* confini richiede un controllo e una limitazione. Un monopolio politico illegittimo è quello che interviene *nei* confini delle sfere distributive o che dall'esterno tenta di sussumerle sotto le proprie logiche. Conseguenzialmente, legittimo è quel monopolio politico che garantisce l'autonomia e il significato sociale di ogni singola sfera distributiva. Si tratta, in sintesi, di un monopolio controllato e, in una qualche misura, autolimitato. Se questo è l'asse del conflitto, la posta in gioco non è meramente il potere politico e il gioco non è meramente la lotta per il potere. Bensì si tratta della limitazione del potere e della lotta per il monopolio politico legittimo.

Le controrivendicazioni conflittuali che meritano d'essere privilegiate sono quelle che come *gioco* scelgono la *limitazione del potere* e come *posta in gioco* assumono il monopolio politico legittimo. Stando così le cose, il conflitto paradossalmente (ma non troppo) si pone come controllo e bilanciamento del potere: costituzionalizzare il conflitto è, dunque, garanzia dagli illimiti del potere. La costituzionalizzazione del potere per mezzo del conflitto capovolge, per un momento, il principio della legittimazione e della critica: il conflitto non è attentato all'ordine politico, ma sua critica legittimante. Ciò che qui il conflitto legittima non è solo e non tanto la sua propria critica, bensì il potere, il quale si costituzionalizza in direzione dell'autolimitazione del proprio monopolio. Per queste vie, è possibile prolungare la teoria distributiva del conflitto di Walzer in una teoria conflittuale della costituzionalizzazione del potere. Proprio il particolare e, per molti versi, originale rapporto tra conflitto e potere costituisce la base forte della nozione di pluralismo in Walzer. Ed è sempre questa base che salva la posizione di Walzer dalla critica, particolarmente dirompente, in questi ultimi anni condotta contro le "teorie del conflitto" e contro le teorie del potere come "bene di possesso"¹²³.

Il nesso tra conflitto e potere ripone al centro della discussione politica la questione dell'autorità democratica fondata sul consenso e sull'equità, disancorando la nozione e la prassi del pluralismo dalle discriminazioni apportate dalla logica gruppuscolare, le quali hanno condotto ad una cospicua compressione dell'area della democrazia nelle società avanzate. Pluralismo dei beni e dei criteri della giustizia distributiva è, in Walzer, consenso verso quelle forme politiche che non rovesciano la loro sovranità in dominio e che si pongono, per questo, quale garanzia di una eguaglianza complessa. Le ragioni della complessità non menomano lo spazio politico del potere, piuttosto, lo depurano da dinamiche di pura e semplice dominanza. *Complessità più democrazia*: ecco i fuochi di una nuova nozione di pluralismo, approssimabile transitando per Walzer. Il monopolio politico legittimo è, in questo senso, *potere complesso*, poiché l'eguaglianza, i diritti di cittadinanza e i beni fondamentali non risultano sacrificati sull'altare della dominanza. La vicinanza col principio della differenza di Rawls e con la teoria dei beni primari di Dworkin, come esplicitamente ammette Walzer, è evidente; altrettanto palesi sono gli scostamenti.

Che sul terreno del rapporto tra conflitto e potere la questione della democrazia sia una questione cruciale è ben chiaro a Walzer: "il pericolo maggiore per un governo democratico è di essere debole nell'affrontare i monopoli riemergenti nella società e la forza sociale di plutocrati, meritocrati e via dicendo. In teoria, in una democrazia il potere politico è il bene dominante ed è convertibile in qualsiasi modo scelgano i cittadini; in pratica, però, anche nel caso del potere, la rottura del monopolio neutralizza la dominanza. Il potere politico non può essere largamente condiviso senza subire le pressioni di tutti gli altri beni che i cittadini hanno già o sperano di avere. Perciò, come vide Marx, la democrazia è essenzialmente un sistema riflettente, che rispecchia la distribuzione prevalente ed emergente dei beni sociali"¹²⁴. Nasce proprio qui un dilemma che Walzer ritiene difficilmente risolvibile nelle situazioni di "eguaglianza semplice", in cui tutti i beni sono in vendita e tutti i cittadini sono, nei confronti dei beni, dotati della stessa quantità monetaria¹²⁵. Il monopolio legittimo del "bene" potere non assume le sembianze fragili e dimagrite del "governo debole" e, pertanto, non indebolisce la democrazia. Per Walzer, richiamandosi a Marx, il nodo sta nel fatto che la democrazia è una forma politica puramente rispecchiante: riflesso dei criteri distributivi prevalenti ed emergenti. Come dire: la democrazia non ripartisce i beni, ma li colloca sul mercato politico, secondo i modi e le proporzioni che già emergono nella sfera distributiva. La democrazia politica, pertanto, viene ritenuta un riflesso della distribuzione, una proiezione della giustizia distributiva sul piano delle forme

politiche: una sorta di estroversione politica della distribuzione.

Ma, ora, questo stesso modo di argomentare la democrazia ha un esito, la cui portata sfugge a Walzer; mentre, invece, non era sfuggito a Marx. In Marx, la natura riflettente della democrazia fa sì che la lotta politica, il mutamento e il rovesciamento delle forme politiche siano il luogo centrale delle trasformazioni e, dunque, della revisione possibile degli stessi assetti distributivi. La mutazione delle forme politiche compare come il *prius* del mutamento dei criteri distributivi. La forma politica principe individuata da Marx, come abbiamo, a più riprese, visto in questo e nel capitolo precedente, è lo Stato della transizione al comunismo: punto sul quale ritornerà a riflettere Lenin nel 1917, alla vigilia della rivoluzione¹²⁶.

Questa è la prospettiva marxiana e leniniana. Che, però, non pare l'unica approssimabile. Anzi. Qualora si ponga come effettiva redistribuzione dei beni prodotti, concepiti e creati, la forma politica della democrazia, da *riflesso* dei criteri distributivi, si trasforma in *causa* irradiante. Esiste, dunque, un luogo politico interno di critica della democrazia, la cui confutazione non si risolve automaticamente in un suo rovesciamento finalistico dall'esterno¹²⁷. Il che, inoltre, significa che la stessa opera di "rovesciamento esterno" della democrazia reca scritti nella sua "tavola dei valori" la salvaguardia e il potenziamento degli ideali democratici. Concepire la democrazia come redistribuzione pluralistica dei beni importa una insistenza tutta particolare sullo spazio di irradiazione delle forme politiche, considerate nella loro autonomia di senso e nella loro piena sovranità. Del resto, nello stesso Marx esiste un non sufficientemente indagato rapporto tra teoria dello Stato e democrazia, su cui si è felicemente soffermato F. Sidoti¹²⁸ e su cui abbiamo insistito nei §§ 3 e 4 di questo capitolo. E Lenin, pur confutando radicalmente la teoria e la prassi dello Stato parlamentare borghese, non disconosce le "istituzioni rappresentative e il principio di eleggibilità"¹²⁹; fuochi politici attorno cui ruotano le forme della democrazia. Anzi, per Lenin: "Noi non possiamo concepire una democrazia, sia pure una democrazia proletaria, senza istituzioni rappresentative, ma possiamo e *dobbiamo* concepirla senza parlamentarismo"¹³⁰.

Ciò che manca nella teoria politica di Marx e Lenin — e lo abbiamo già visto — è una adeguata consapevolezza critica della politica come *forma di irradiazione, come causalità*. In forza di tale deficit, la politica viene concettualizzata come leva, come strumento al servizio della realizzazione di scopi sociali. Ed è, per l'appunto, per il conseguimento di scopi sociali che Lenin conserva la rappresentanza, gettando via il parlamentarismo.

Ora, la critica del parlamentarismo a mezzo della rappresentanza non è senza gravi inconvenienti: nella proposta di Lenin, la "democrazia proletaria", nel mentre critica l'istituzione parlamentare, ipertrofizza la forma di Stato, conferendo una particolare enfasi al ruolo di comando e di mediazione del sistema del partito unico; nella proposta pluralista tradizionale, l'arena della decisione politica, dal parlamento, si trasferisce ai gruppi di interesse. In tutti e due i casi limite, inesplorata rimane quella possibilità di critica politica che unisce alla confutazione della democrazia la contestazione del parlamentarismo. Ciò, malgrado le volontà contrarie, fa permanere dei limiti all'interno delle forme politiche tanto della democrazia che del parlamento. Per poter uscire da tali limiti, la critica della democrazia (esaltando le funzioni del parlamento) e la critica del parlamento (con esaltazione della democrazia) possono e debbono supportarsi a vicenda. In questo caso, democrazia e parlamento costituiscono degli universali e, insieme, costrutti semantici e topologici da riposizionare costantemente. Ciò può essere esclusivamente effetto del movimento delle forme politiche e della critica inoltrata alle forme politiche. Il conflitto è, giustappunto, ben dentro questo movimento critico delle forme politiche, con ascendenze e risultanze di tipo sociale. Tanto più che, come forma politica, la democrazia pare il luogo più avanzato per l'enucleazione e la risoluzione del conflitto. A patto che, col complicarsi ed espandersi del secondo, la prima si complessifichi. Il forte richiamo alle funzioni delle istituzioni elettive e alle dinamiche della rappresentanza può fungere da base irradiante della *democrazia complessa* che, come l'eguaglianza complessa, non può che essere: *democrazia delle differenze*. Il che, a sua volta, si regge sulla precondizione che le strutture politiche e gli istituti della rappresentanza costituiscano un produttivo angolo dialogico con la complessità della domanda sociale e delle aspettative della cittadinanza. La nozione di pluralismo elaborata da Walzer muove in questa direzione e, in questo senso, costituisce uno stimolante termine di confronto critico, facendo di eguaglianza e democrazia un correlato di forme e di movimento sul piano politico.

Una democrazia politica, effettivamente redistributiva dei beni e delle risorse, "scardina" il sistema politico dato e lo innova totalmente dall'interno, transcendendo la democrazia formale

borghese. Lo shock della rivoluzione, nell'ipotesi così allusa, convive con l'imperativo della stabilità: mutamento e continuità non compaiono nelle forme del trauma o nelle figure speculari della neutralizzazione e del sovvertimento autodistruttivo. La *rivoluzione* è qui un *fatto politico pubblico*, nel senso indicato ed elaborato da H. Arendt, prima ancora che *orizzonte etico* o *discorso* sulla trasformazione sociale. Il che implica, a monte, un recupero del 'politico' e della politica, a partire dal loro "senso greco" fino ad arrivare alla polisemia che loro compete nelle società complesse. Particolarmente rilevante appare, pertanto, la rete delle connessioni tra le forme politiche e il teatro di senso del conflitto. Ciò soprattutto nell'area di quelle controrivendicazioni della cittadinanza che pongono con forza l'accento su una più puntuale legittimazione del potere, disancorandolo progressivamente dalla metafora, dai simboli e dalla realtà del dominio.

9. Tra democrazia e complessità: il primato dei diritti

Passiamo a individuare la nozione di eguaglianza complessa fornita da Walzer: "L'eguaglianza è una relazione complessa fra persone, mediata dai beni che creiamo, condividiamo e spartiamo; non è l'identità dei possessi. Perciò essa richiede una varietà di criteri distributivi che rispecchi la varietà dei beni sociali¹³¹. Ed è veramente suggestivo e impensabile l'ascendente teorico che qui Walzer assume: i "Pensieri" di Pascal e i "Manoscritti economico-filosofici" di Marx¹³².

Per Pascal: tirannia è equivalenza di un desiderio sfrenato di dominio universale. Attingendo l'universalità e tentando di sussumerla sotto di sé, la tirannia fuoriesce dal proprio ordine, entro il quale solo ha sovranità. Qui: "La tirannia sta nel voler ottenere per una via quel che si può avere solo per un'altra. Noi abbiamo diversi doveri verso i differenti pregi ..."¹³³. Ogni ordine ha una sua legittimità e sovranità e la varietà degli ordini implica una varietà della legittimità e della sovranità. Legittimità e sovranità, dunque, sono degli universali dotati di varietà interna, intreccio di universalità e varietà. Dove tale intreccio viene meno, sopravviene il dominio, la tirannia universale, il delirio di onnipotenza. Stolta è, per Pascal, la lotta di un ordine di contro a un altro: "Ecco diverse assemblee: di forti, di belli, di intelligenti, di pii e ciascuno di essi regna nel proprio ordine, e non negli altri. Qualche volta essi s'incontrano, e il forte e il bello stoltamente, per la supremazia dell'uno sull'altro: stoltamente, ché il loro pregio è di diverso genere. Essi non si comprendono e il loro errore è di voler regnare dappertutto"¹³⁴.

La questione vera non è rappresentata dalla supremazia di un ordine sull'altro, bensì dalla collocazione del *multiversum* degli ordini, stabilendone la sovranità legittima. Sovrana qui è la complessità; legittima è l'eguaglianza complessa.

Per Marx, in un celeberrimo passaggio dei "Manoscritti del '44": l'amore richiama amore; la fiducia richiama fiducia; la relazione col mondo richiama influenza legittima e autorevole. Ogni sfera dell'agire umano e sociale è un *gioco* che ha sue proprie *regole*, suoi *linguaggi* e suoi *modi d'essere*. Fuori da ciò nessun gioco vero è realmente giocabile: alterati risultano i suoi significati e mistificatori i suoi attori. Nel gioco che rispetta le regole sta la libertà e sta l'autonomia dei giocatori. I giocatori che rispettano le regole sono portatori della libertà del gioco. Se cadono queste condizioni, irrompono soggiogamento e sventura. Persino nell'amore, tiene ad affermare Marx: "quando tu ami senza provocare amore, quando cioè il tuo amore come amore non produce amore reciproco, e attraverso la tua *manifestazione di vita*, di uomo che ama, non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è una sventura"¹³⁵. È qui evidente, in Marx, un residuo influsso scambista che trattiene il potenziale liberatorio presente nella sua posizione. Quando tu ami, ami l'amore ed è l'amore che provoca in te amore per l'amata; ed è l'amata che mette un corpo e un'anima nuovi addosso e dentro l'amore. Quando tu ami, compi una provocazione verso l'amore; non già verso l'amata, la quale ti ama, non perché ama l'equivalente del tuo amore. L'amore che ha per te l'amata non sei tu a provocarlo direttamente; ma lei. Come il tuo per lei, ancora prima di lei, lo provochi tu. Perciò, l'amore è autonomia e libertà. La sventura non sta nel non provocare amore reciproco; bensì nel non essere oggetto di amore libero, autonomo, fuori dalle equivalenze e dalle reciprocità. La sventura vera sta nel rimanere deprivati del palpito interiore che suscita *amore per amore*: in questa sventura si fa scempio della ricerca vera dell'amata e di se stessi. Come ricorda Pascal, stolto è voler regnare dappertutto. La metafora e l'avventura sublime dell'amore, così, ancor più della disavventura della tirannia, servono a rappresentare il nucleo profondo della situazione dell'eguaglianza complessa, dentro cui sono l'amore, la solidarietà e la libertà a essere in gioco contro la tiran-

nia. In questo senso, come dice Walzer, l'eguaglianza complessa è "l'opposto della tirannide"¹³⁶. Estrapolato in enunciato, ciò significa: "In termini formali, l'eguaglianza complessa significa che la posizione di un cittadino in una sfera, o rispetto a un bene sociale, non può essere danneggiata dalla sua posizione in un'altra sfera, o rispetto a un altro bene"¹³⁷. Ovviamente, non si possono danneggiare nemmeno le posizioni altrui, in forza delle proprie. Detto altrimenti: la situazione di eguaglianza complessa è quella in cui il potere e l'autorità non si convertono mai in dominanza e tirannia, tanto nelle funzioni pubbliche che nello spazio privato e intersoggettivo. Una società egualitaria è una società *contro* ogni forma di dominanza e *per* una eguaglianza complessa. I criteri della giustizia distributiva ricordano qui l'eguaglianza con la complessità, affermando, del pari, una vitale pragmatica della libertà. Ogni bene ha il suo significato e deve essere distribuito pertinentemente alle ragioni interne del suo significato; non già perché se ne è possessori o monopolizzatori. Walzer formula qui quello che definisce un principio distributivo aperto: "*Nessun bene sociale X deve essere distribuito a uomini e donne che possiedano un altro bene Y solo perché possiedono Y e senza considerare il significato di X*"¹³⁸. L'eguaglianza complessa, in un certo qual modo, apre la scatola dei beni, scoprendoli nella loro pressoché infinita varietà. In questa veste, li costituisce come possibilità della cittadinanza, come fruizione autonoma di significati sociali di progresso ed emancipazione. Più del potere politico, l'eguaglianza complessa ha il compito di rispettare i confini dei beni sociali, di situarsi sui confini di ogni sfera, senza invaderli indebitamente. Dice Walzer: "... se c'è un solo bene dominante largamente distribuito, c'è una società egualitaria. La complessità, invece, è meno semplice: quanti beni dovranno essere concepiti autonomamente prima che le relazioni da essi mediate diventino delle relazioni fra eguali? Non c'è una risposta certa e pertanto nemmeno un regime ideale. Ma non appena incominciamo a distinguere i significati e a differenziare le sfere distributive, siamo già imbarcati in un'impresa egualitaria"¹³⁹.

Sul piano più autenticamente politico, l'impresa egualitaria deve fare i conti con la teoria della sovranità. Nel penultimo capitolo dedicato al "Potere politico", Walzer così esordisce: "Partirò dalla sovranità, dal comando politico, dall'autorità decisionale — dal fondamento concettuale dello Stato moderno. La sovranità non esaurisce assolutamente l'ambito del potere, ma richiama la nostra attenzione sulla forma più significativa e pericolosa che il potere può assumere. Esso non è, infatti, semplicemente un bene fra i tanti perseguiti dagli uomini e dalle donne: in quanto *potere statale*, è anche mezzo attraverso il quale vengono regolate tutte le attività, compresa quella di perseguire il potere stesso. E l'agenzia cruciale della giustizia distributiva e vigila sui confini entro i quali ogni bene sociale è distribuito e dispiegato. Perciò è necessario che il potere sia contemporaneamente sostenuto e contenuto — organizzato, diviso, controllato e bilanciato. Il potere politico ci protegge dalla tirannia... e diventa tirannico esso stesso. Ed è per entrambe le ragioni che è tanto desiderato ed così eternamente contestato"¹⁴⁰. Ma la sovranità è un "termine-concetto" ambivalente: nel senso generale indica la autorità suprema, associata all'idea di "vertice preposto a una scala gerarchica di poteri"; nel senso specifico richiama quel processo di "razionalizzazione del potere politico, che consiste nel 'trasformare' la forza in *legge*, il *fatto* in *diritto*, e che mette capo a una *auctoritas* dotata delle prerogative dell'assolutezza (vale a dire: dell'autonomia e dell'esclusività), della *perpetuità* (vale a dire: dell'indipendenza della persona fisica che incarna, e dunque dell'impersonalità) e dell'indivisibilità"¹⁴¹.

Il rapporto sovranità/potere, al di là degli esiti di svuotamento concettuale dei termini legati all'opera di Weber e Kelsen¹⁴², si palesa di decisiva importanza. Ridiscendendo ai nuclei essenziali del potere, difatti, appare il suo doppio volto di comando legittimo e di tirannide. Ora, il termine-concetto di sovranità è una sorta di rete topologica che disegna e circoscrive la legittimità e la legittimazione del potere; fino al caso limite rappresentato da C. Schmitt, in cui la sovranità rompe il reticolo della normalità e si pone come istanza regolatrice, struttura normativa dell'eccezionalità. Al tempo stesso, il termine-concetto di sovranità, particolarmente grazie al lavoro di scavo demistificatorio di Foucault¹⁴³, è individuabile come copertura giustificazionista della scala gerarchica del potere politico e delle sue invadenze nelle sfere distributive. Il potere politico, giusto quanto ricorda Walzer, è bene e mezzo. In ballo nell'interconnessione sovranità/ potere, allora, non solo è la questione della distribuzione dei beni, ma anche il problema cruciale della libertà. Se, come dice Walzer, qualora il potere politico (come qualunque altra forma di monopolio) si estroflette dalla propria sfera, prende luogo una forma di autorità illegittima che si trasforma in dominanza e tirannia, sembra chiaro che il concretarsi di tale circostanza va a collocare in sofferenza la libertà. L'esercizio della sovranità non può ridondare

dal campo in cui si estrinseca il codice genetico che ne modella la forma. La legittimità della sovranità è sempre legittimità di un codice specifico su di un territorio specifico, oltre i quali si profilano altri codici e altri territori, altre forme di espressione della sovranità. La sovranità del potere politico, p. es., niente può nei campi artistico, culturale, scientifico, comunicativo, ecc., dove vigono forme di sovranità impiantate su un codice genetico artistico, culturale, scientifico, comunicativo, ecc. Pluralismo è anche differenziazione dei codici espressivi della sovranità. Da qui un problema cardine: come mantenere la coesione politica e sociale, a fronte del proliferare di codici che esprimono forme non univoche di sovranità? E, dunque, quale il rapporto di bilanciamento, di integrazione e scostamento tra i diversi monopoli legittimi? Intorno a quale idea e prassi di sovranità costituire e mantenere il luogo dell'autorità suprema? E come questo, nella società complessa, si flette, spezza, articola e ricompone? In che termini i passaggi forza/legge, fatto/diritto, autorità/perpetuità, comando/consenso, obbligazione/libertà ritessono il loro ordito? Ecco verso quali vertici e quali interrogativi radicali ci spinge la riflessione di Walzer. Una volta attestatisi su questo crinale, altre e non meno coinvolgenti domande è possibile formulare. Quali nessi è possibile immaginare tra vita interiore e libertà individuale, tra spazio pubblico e libertà collettiva? Può soccorrere qui la disincantata speranza di K. Polanyi: "La vita interiore dell'uomo sta per estinguersi perché egli ha perso la fiducia nella libertà individuale che nutriva quella vita. La sopravvivenza interiore ed esteriore richiede un realismo che ancora non possediamo. Non c'è soluzione in vista senza una riforma della nostra coscienza che postuli la libertà di fronte alla realtà della società"¹⁴⁴.

La centralità del problema della libertà impone, ancora di più, di prendere seriamente in considerazione le forme politiche della democrazia. Sulla base della sua teoria dei beni, del pluralismo e dell'eguaglianza, Walzer perviene alla seguente nozione di democrazia: "La democrazia è un modo di distribuire il potere e di legittimare l'uso — meglio: è il *modo* politico di distribuire il potere. Qualsiasi ragione estrinseca è esclusa e quello che conta è la discussione tra cittadini... I cittadini entrano nel foro portando con sé i propri argomenti: tutti i beni non politici armi e portafogli, titoli e gradi — vanno lasciati fuori... La democrazia è un monopolio dei politici"¹⁴⁵. Sicché si può concludere che, in Walzer, la democrazia è quella forma di sovranità dei beni politici, regolante una distribuzione pluralistica dei beni sociali, in una situazione di eguaglianza complessa.

Nella distribuzione democratica del potere il monopolio politico non fuoriesce dai suoi limiti. In questo suo spazio autonomo di sovranità si costruisce la sua "forza" e la sua legittimità, dando con successo risoluzione ai problemi dell'ordine politico e alle questioni sociali che hanno un'implicazione politica. Il monopolio democratico, così, non si specifica come tecnica o come professione; pur dovendosi salvaguardare e migliorare sia le tecniche che le professioni. In esso fa accesso la cittadinanza, a misura in cui inoltra una domanda politica o è portatrice di una aspettativa che reclama una soluzione politica. Il "monopolio democratico dei politici" è solo uno dei fuochi della situazione democratica complessa; l'altro fuoco è il monopolio della cittadinanza intorno alla formulazione di quesiti politici e domande pertinenti che concernono il senso del vivere pubblico. Nella nozione di pluralismo elaborata da Walzer è possibile reperire la presenza di questi due fuochi. La sovranità politica è proprio il flusso produttivo e comunicativo che li riconnette e li autonomizza. Non è pensabile, pertanto, sottrarre il monopolio dei politici al controllo democratico della cittadinanza; né le aspettative della cittadinanza sul senso del vivere pubblico possono valere come comando imperativo sul sistema della rappresentanza democratica. Come le competenze, l'efficacia e l'efficienza del sistema politico democratico non devono impennarsi su una tirannica sottomissione della cittadinanza, così le aspettative dei cittadini non debbono svuotare competenze, funzioni e saperi del personale politico. Secondo questo approccio, la democrazia è tanto la risposta al caos e all'anarchia, quanto il valicamento della sclerosi oligarchica e del precipizio della tirannide. Ribadisce Walzer: "La democrazia esige l'eguaglianza dei diritti, non del potere. Qui i diritti consistono nell'avere delle occasioni garantite di esercitare un potere minimo (diritto di voto) o di cercare di esercitare un potere più grande (diritto di parola, riunione e petizione)"¹⁴⁶. Alla simmetria dei diritti fa eco la dissimetria del potere: quello dei gruppi è più grande di quello dei singoli; quello dei gruppi forti è più solido di quello dei gruppi più deboli; quello di comunità fortemente integrate è più forte di quello di comunità emarginate; quello delle istituzioni politiche più forte o più debole, a seconda dei casi, di quello di nuove e vecchie oligarchie, nuovi e vecchi monopoli; e così via.

La situazione democratica, pluralistica nel senso che ora abbiamo appreso da Walzer, non consente che il potere, inteso e praticato come bene di possesso e come strumento di coman-

do, penalizzi l'esercizio dei diritti codificati dalla eguaglianza complessa. Il "tutti eguali" è riferito al godimento dei diritti della cittadinanza politica e alla distribuzione dei beni fondamentali; non già alla allocazione rispetto al potere. Anzi, la sovranità democratica, come già appare con particolare intensità in Rousseau, piega l'uso dei poteri all'esercizio dei diritti. In tal modo, si delinea un circuito politico che vede l'area dei diritti di eguaglianza come destinataria della estrinsecazione del potere politico; e, reciprocamente, il potere politico come correttivo sovrano e legittimo delle discriminazioni e della varietà delle forme della dominanza. Senza l'intermediazione attiva della democrazia qui i diritti di cittadinanza resterebbero lettera morta e, conseguentemente, il potere assumerebbe le sembianze della tirannia. Il cittadino, dice Walzer: "Se è privato in permanenza del potere, è privato anche della propria identità. E qui che viene il rovesciamento della massima di Lord Acton attribuita a molti politici e autori di questo secolo: "Il potere corrompe, ma la mancanza di potere uccide". Questa intuizione è possibile, a mio avviso, solo in un contesto democratico, nel quale l'idea di un potenziale potere può essere vista come una forma di salute morale (anziché come una minaccia di sovversione politica. Sono i cittadini senza rispetto di sé a sognare una vendetta tirannica"¹⁴⁷. Ma qui la perdita del proprio potere è da leggersi soprattutto come perdita dei propri diritti: è la perdita dei diritti che alimenta la spirale del dominio e della tirannia. A un sistema politico che ha perduto il rispetto di se stesso corrisponde, così, la perdita del rispetto di sé da parte del cittadino. La qual cosa chiude il circolo vizioso del potere tirannico.

A ben guardare, la lotta per i diritti dell'eguaglianza e per la traduzione del potere in diritti è la più radicale forma di rivoluzione politica che è dato immaginare, la più completa opera di depurazione del potere politico dal nucleo cancerogeno della dominanza. Per converso, e proprio per questo, è la più radicale metamorfosi del potere che sia possibile pensare. Scrive Walzer: "La politica democratica, una volta sconfitte tutte le dominanze "ingiuste", è un invito costante ad agire in pubblico e a considerarsi cittadini capaci di scegliere delle destinazioni e di accettare dei rischi per sé e per altri, nonché di pattugliare i confini distributivi e di promuovere una società giusta... il dominio della cittadinanza al contrario di quello della grazia (o del denaro, della carica, dell'istruzione, della nascita e del sangue) non è tirannico: è la fine della tirannia"¹⁴⁸. Con una sola precisazione: qui dominio della cittadinanza è monopolio legittimo dei diritti di eguaglianza.

Vale la pena riportare in conclusione questa chiara affermazione di Walzer: "L'eguaglianza complessa è il contrario del totalitarismo: differenziazione massima contro massima coordinazione"¹⁴⁹. Sostiene S. Veca, nel risvolto editoriale del libro di Walzer, che con "*Sfere di giustizia*" la "nostra utopia di valore politico e morale connette l'idea di eguaglianza complessa all'idea di libertà come assenza di dominio". Riflettere su questa connessione è utile, per pensare e sperimentare una nuova idea e una nuova prassi di democrazia, al di là dei ritardi del passato e ben oltre i limiti del presente.

CAP. IV PARADOSSI DEL TEMPO E FRONTIERE DEL CONFLITTO

1. La rimozione delle trame del conflitto

In un celebre testo del 1915, Freud definisce l'essenza della rimozione come espulsione e allontanamento di fenomeni, processi, desideri e pulsioni della propria coscienza¹. La rimozione è rappresentata come distanziamento dalla propria natura, la quale viene rifiutata. Il rifiuto della propria natura dà formazione al "regno dell'inconscio"². Eventi, desideri e scopi rimossi restano, trincerandosi proprio nell'inconscio, il quale costituisce una sorta di natura negata che, nondimeno, rimane e si evidenzia attraverso tutta una fenomenologia sintomatica che, non di rado, assume aspetti nevrotico-ossessivi. La dinamica nascosta dell'inconscio si palesa attraverso fenomenologie nevrotiche e i sogni.

Che tutto questo non resti circoscritto alle patogenesi dell'individuo è chiaro allo stesso Freud, il quale lo associa alla guerra, alla guerra civile e all'azione di polizia³. La *rimozione* occupa, dunque, un posto di rilievo sia nella genesi e nello sviluppo della personalità umana, sia nella genesi e nello sviluppo di fenomeni sociali e politici. Si può concludere che come siamo tutti nevrotici, così la vita delle relazioni socio-politiche è fittamente popolata da processi di rimozione.

Sicché è proprio la rimozione, correttamente analizzata e interpretata, che ci spiega molti dei gesti, delle rappresentazioni e delle opzioni nella relazione intersoggettiva e nella sfera della produzione e comunicazione simbolica della politica. L'imperativo socratico: *conosci te stesso*, si coestende a tutta intera la società. L'assunto "conosci te stesso" si intreccia con l'altro assunto: *conosci la società*; quella società in cui la vita personale e relazionale è calata. L'analisi dei conflitti psichici non può procedere separatamente dall'analisi dei conflitti interpersonali e sociali e da un'investigazione della rete psicologica che avviluppa le relazioni di potere. In tutte queste forme di conflitti, i sentimenti e le passioni giocano un ruolo decisivo e assolutamente autonomo. Solo apparentemente i conflitti psichici assurgono a terreno elettivo, se non esclusivo, dei sentimenti e delle passioni, per il fatto che vengono qui alla luce in maniera più diretta e meno mediata. Nella sfera dell'intersoggettività e della comunicazione politica, sentimenti e passioni sono come celati dal filtro di sistemi di mediazioni e normazioni assai proteiformi e sofisticati e, a volte, quasi invisibili. Addirittura, esistono concezioni e prassi che intendono la politica come sospensione e disciplinamento dei sentimenti e delle passioni. In questi casi, l'analitica e la pragmatica della rimozione trovano una specie di traslitterazione nel campo della politica e in quello delle politiche del controllo sociale.

Acutamente, N. O. Brown rileva che Freud, su questo terreno, opera un rovesciamento di alcune delle tradizioni fondazionali del pensiero occidentale e, precisamente, quelle incardinate su Platone, Aristotele e Cartesio⁴. Per Freud, l'essenza della posizione dell'uomo nel cosmo è data dal *desiderio*. Per Platone e Aristotele, seppur differenziatamente, dalla *contemplazione*. Per Cartesio, invece, dal pensiero sotto forma di *cogito*. È noto che, per Freud, la nostra attività psichica è regolata dal *principio di piacere*, il quale stabilisce lo *scopo* della vita: la *felicità*⁵. È, parimenti, noto che, per Freud, la vita dell'io cosciente è regolata dal *principio di realtà*. Da qui un contrasto, spesso insanabile e insolubile, tra principio di piacere e principio di realtà, tra sogno e adattamento. V'è, dunque, un collegamento diretto tra processo di rimozione e principio di realtà⁶.

Ma il processo di rimozione, combinandosi col principio di realtà, produce delle *culture*: vere e proprie discipline sentimentali e iniziazioni adattive. Attraverso questo particolare uso della cultura, gli esseri umani smentiscono se stessi, poiché rimuovono la loro vera natura e la natura propria della cultura medesima: rimuovono i loro segreti desideri e ne razionalizzano la perdita. Questo uso dissipativo della cultura adatta e convince a vivere senza sogni e desideri, trasformando la vita in un adattamento a una lotta asprissima, la cui chiave risiede unicamente nella bruta realtà della sopravvivenza. Lo sviluppo della cultura è qui direttamente funzione dell'essenza nevrotica degli esseri umani⁷. Quello che qui ci interessa cogliere dell'analisi freudiana è il *ritorno* costante del rimosso al luogo *originario* da cui è andato allontanandosi. Per Freud, questa è un'invariante del comportamento umano⁸. L'impulso originario, per quanto

Freud, questa è un'invariante del comportamento umano⁸. L'impulso originario, per quanto inibito, interdetto e rimosso, non può essere mai cancellato dal vissuto e dalle biografie personali. Il passato della storia dell'umanità e della nostra storia personale non ci abbandona mai, non cessa mai di dimorare con noi: come ci aveva insegnato già il grande G. B. Vico. Non solo: nell'attualità di ogni atto, gesto, desiderio, pulsione e progetto rivivono in maniera folgorante e infranta gli *archetipi* che gli esseri umani, dall'orda selvaggia all'umanità incivilita, hanno creato e rielaborato: come ci hanno insegnato, su registri dissimili, C. G. Jung ed E. Canetti. Da qui la necessità, per avvicinare una felice espressione di Marx, di indagare i *grandi misteri del cuore umano, in un mondo senza cuore*. La rimozione di questo cuore ha sovente, se non sempre, trasformato la storia e la vita in un inferno, a un singolare incrocio tra incubo e ipnosi. L'"Ulisse" di Joyce è un viaggio in questo moderno inferno dantesco e tutto il pensiero di Nietzsche è il soccombente tentativo di prenderne commiato. Tutta la migliore poesia europea, perlomeno dal XVIII secolo in avanti, si è duramente cimentata con questa verticalità aspra dell'esistenza di e della storia, quanto più la storia e l'esistenza la scacciavano dalle loro pieghe e dai loro respiri essenziali. Solo i poeti hanno potuto scorgere la dipartita degli Dei e la morte di Dio. Soprattutto i poeti sono stati maledetti dalla storia che li ha, così, ripagati per la loro infelice veggenza.

Si può, allora, dire: una delle rimozioni ancestrali, continuamente riprodotta in forme nuove, è quella che elimina surrettiziamente la trama conflittuale che avviluppa in unitarie forme di vita Eros e Morte, attività psichica e coscienza, desiderio e realtà, liberazione ed educazione, libertà e storia. La rimozione del conflitto e delle sue unità aggregate e disaggregate ipostatizza il tempo esclusivamente come *tempo reale* in contrapposizione ai *tempi del desiderio*. Conseguenzialmente, il tempo è visto e vissuto unicamente come *tempo di lavoro*. Con la formazione e l'affermazione del capitalismo, questa antica maledizione biblica si esalta, fino a sublimarsi nella estensione del dominio delle macchine e degli automatismi cerebrali, pulsionali e sociali sugli esseri umani in carne ed ossa. Il *tempo come lavoro* e il *lavoro come tempo* dovrebbero riscattare il peccato atavico di aver gustato la mela proibita. La storia come inferno è soltanto l'altra faccia del tempo per intero ridotto a lavoro. Il girone infernale più ribollente della storia è diventato proprio il lavoro: in esso gli esseri umani sono stati trascinati ai livelli più intensi dell'alienazione di sé, dei propri sogni e dei propri desideri. Il tempo di lavoro si è progressivamente costituito e dilatato come negazione storico-materiale del tempo di vita; come soprattutto Marx ci ha insegnato.

Questo albero genealogico mostra la corda, allorché il "bisogno economico", già sulla base del massimo sviluppo del tempo di produzione capitalistico, è divenuto il problema secondario della nostra società. Lasciamo, per un momento, da parte le geniali analisi marxiane sull'estensione del tempo disponibile a danno del tempo di lavoro socialmente necessario⁹. Ricchiamiamoci, nell'occasione, ad un autore non, certo, sospettabile di colludere col pensiero utopico. In un testo del 1930, J. M. Keynes ipotizza che, per i nostri, nipoti, il "problema economico" non sarà più "il problema permanente della razza umana ... la nostra evoluzione naturale, di tutti i nostri impulsi e di tutti i nostri istinti più profondi, è avvenuta in funzione di risolvere il problema economico. Ove questo fosse risolto l'umanità rimarrebbe priva del suo tradizionale scopo ... saranno solo coloro che sanno tenere viva, e portare a perfezione, l'arte stessa della vita, e che non si vendono in cambio dei mezzi della vita, a godere dell'abbondanza, quando verrà"¹⁰. Come ben vede Keynes, tale svolta storica richiede profonde revisioni culturali, riadattamenti degli stili di vita, mutamenti dei comportamenti individuali e collettivi, in una vera e propria "rivoluzione dei valori". Lo spettro intero dei rapporti tra virtù e vizi subisce una torsione multipla. Per dirla ancora con Keynes, ritornerà chiaro: "che l'avarizia è un vizio, l'esazione dell'usura una colpa, l'amore per il denaro spregevole, e che chi meno s'affanna per il domani cammina veramente sul sentiero della virtù e della saggezza. Rivaluteremo di nuovo i fini sui mezzi e preferiremo il bene all'utile. Renderemo onore a chi saprà insegnarci a cogliere l'ora e il giorno con virtù, alla gente meravigliosa capace di trarre piacere diretto dalle cose, i gigli del campo che non seminano e non filano"¹¹. Come ha osservato con acume il compianto I. Adorizio, anche in Keynes emerge il carattere di transitorietà del capitalismo¹². Nella sua opera maggiore, del 1936, Keynes pronostica i vantaggi derivanti all'umanità da "un maggior tempo di riposo e di svago contro la possibilità di ottenere un maggior reddito"¹³. La razionalità dell'autoreferenzialità economica riposa, dunque, su una *irragionevolezza di fondo* accuratamente occultata: l'autocentrimento sui lati peggiori degli esseri umani, sui loro vizi e sui loro limiti, in una mutilazione impressionante delle loro virtù e delle loro potenzialità creative; come

genialmente anticipato dalla parabola di Mandeville sulle api. Come rileva pertinentemente Adorizio, Keynes risolve il problema, rappresentandolo come *paradosso del tempo*, la cui soluzione è differita nel *futuro*¹⁴.

2. Il problema del tempo di fronte al ritmo, all'unità e alle differenze del conflitto

Il problema del tempo ritorna, così, a campeggiare. Una delle tare originarie del processo di rimozione sta proprio nella eclisse con cui si coprono le problematiche della temporalità, della successione e dell'articolazione del tempo. La rimozione scarta il tempo come problema e lo insedia e cristallizza come perdita; come trama da razionalizzare e depurare da sogni, desideri e progetti desideranti. Nella teleologia della rimozione, il tempo diviene figura che deve sciogliersi nella sopportazione del fardello dell'infelicità. La paura della ricerca espressiva della felicità e il travaglio della libertà si sublimano nel realismo che rende sopportabile e accettabile l'infelicità del tempo e i suoi mali, contro cui, rassegnati, si cessa di lottare. Estirpando la necessità di questa lotta, la rimozione ossifica le dimensioni del tempo, i sentimenti e le passioni degli esseri umani: è come un inceneritore che non smette mai di bruciare e che, nel continuare, si costringe senza posa a tornare daccapo. Il rimosso non è prodotto volatile ed etereo, completamente e definitivamente espulso dalla realtà. Al contrario, è una determinazione costante e inquietante dell'esistenza e della politica. Il *tempo senza conflitto*, che l'escatologia ripiegata della rimozione tenta di segnare, è rotto proprio dalla irruzione del rimosso come presenza conflittuale e arcana, irrisolta e indomata. Il rimosso è esso stesso luogo della resistenza e tempo del conflitto. Gli esseri umani medesimi resistono al tempo e il tempo resiste loro. Il conflitto non è soltanto nel tempo; ma nella relazione mutevole che ogni mortale ha col tempo. Niente più e meglio dell'arte ha saputo seguire e inseguire l'arcaicità del rimosso e l'arcaicità del tempo, ridando parola e visibilità a ciò che i processi di razionalizzazione e sussunzione alla disciplina e alle convenzioni avevano tacitato e occultato. Ha felicemente sostenuto R. M. Rilke, in un importante testo del 1899 (SULL'ARTE): ciò ha fatto sempre dell'arte una "*Weltanschauung* del fine ultimo"¹⁵. Come da lui genialmente intuito, l'arte non è meramente un prodotto dei tempi; bensì una determinazione essenziale della temporalità che, nello snodarsi, è anche produttività di tempo e della dimensione metacritica del tempo dell'espressione artistica. Ciò la fa configurare, per esprimersi ancora nell'immaginario vocabolario di Rilke, come una "sensuosa possibilità di nuovi mondi e di nuovi tempi"¹⁶. Configurazione che, tuttavia, si impianta sempre in un *oggi*, di cui è la *risposta*. Il tempo, ci ricorda Rilke, è *resistenza*. L'arte è, allora, *risposta alle domande della resistenza*: la risposta di mondi nuovi e tempi nuovi. Pur conficcata nell'oggi, l'opera d'arte forza il tempo e le sue prigioni. Nell'oggi ci parla del domani: nel presente ci parla del futuro; in un solo punto/istante del tempo, ci parla di un altrove e delle correnti eterne del tempo. Essa avvicina l'oggi al domani e penetra il presente col futuro. Ecco perché Rilke, a proposito dell'artista, conclude: "attraverso lui parla spietatamente il futuro". Ecco perché l'arte incarna perennemente l'infanzia perenne del tempo; la ricchezza che si alimenta mediante ricchezza, fedeltà e innocenza, non attraverso accumulazioni. Nella sua risposta all'oggi, l'opera d'arte parte sempre da un ieri ancestrale, dalla natalità primigenia del tempo. Felicità e innocenza, pur interne alle più intime correnti e controcorrenti del tempo, vanno costantemente oltre il tempo, la sua freccia e le sue dimensioni. Esse sono coesistenza articolata, non unicamente conflitto, di attimo ed eternità. Entro queste linee di movimento e oltre di loro, il conflitto conserva e cura il ritmo delle unità e delle fusioni; non è mero specchio delle differenze. Qui le linee e il gioco delle differenze cessano di ripiegare eternamente in se stessi. L'ignoto cessa di costituire il nostro terrore arcaico; bensì stimola la nostra fantasia, la nostra creatività, la nostra audacia e la nostra esperienza.

V'è, dunque, un che di misterioso e di indecifrabile che preesiste al nostro pensiero e che resiste alla razionalizzazione logica del linguaggio e al disciplinamento del patire. Esiste qualcosa prima del linguaggio e che, per il linguaggio, costituisce un'entità inafferrabile. Verso questo elemento ineffabile il linguaggio si può e ci può avvicinare; ma di fronte ad esso, direbbe Wittgenstein, deve inalberare la propria insensatezza. Non per questo si può concludere, col mistico Jacob Boehme, che il linguaggio naturale è quello dei sensi e che, conseguentemente, non il linguaggio umano, ma quello degli animali è il solo linguaggio naturale, in quanto privo di distorsioni e di menzogne e immediatamente dato. Per J. Boehme, il problema è far ritorno al "linguaggio di Adamo"; per noi, invece, si tratta di ripartire da questo ritorno, eccederlo ed edificare felicità, innocenza e libertà. E ciò, diversamente da Adamo, al di là delle spirali del senso

di colpa e dell'occultamento dei processi di rimozione. Noi abbiamo bisogno costantemente di un altro linguaggio; di un linguaggio che, differentemente da quanto avviene per gli animali, non è mai dato una volta per tutte, esattamente perché sperimentiamo, in ogni attimo della nostra esistenza, la nostra vita e la nostra morte in condizioni che non sono mai le stesse. Il conflitto è la chiave a doppia direzionalità che si situa permanentemente in mezzo alla (nostra) vita e alla (nostra) morte. A misura in cui rimuoviamo il conflitto, perdiamo questa doppia direzionalità: affoghiamo nelle acque tronfie e stagnanti della sola vita e, così, viviamo di troppa morte. Se il linguaggio, di per sé, non può arrivare ad esprimere e rappresentare lo stupore e il silenzio rispettoso di fronte alla vita e alla morte, vi può riuscire il conflitto.

Il conflitto è la forma incarnata dello stupore di fronte alla vita e alla morte; il silenzio espressivo e primigenio che rispetta regole e incedere del tempo; lo sguardo che mantiene fermi e aperti gli occhi sulle costellazioni identità/differenza ed essere/tempo; lo spazio che ricerca instancabilmente i rumori e i problemi della vita. Esso rivolta il guanto della rimozione e pone di nuovo in confronto, dialogo e contrasto gli esseri umani coi loro problemi e la loro storia coi propri temi e tempi. È il rimosso che qui installa il conflitto e solo il rimosso può terapeuticamente risalire e riattraversare le nostre lande rimosse, guadagnandole all'espressione e redimendole dall'oblio. Se il linguaggio e i processi della rimozione costituiscono, in un certo senso, il dramma del vivere umano, il conflitto, sollevato dall'oblio, può esserne la cura e la salvezza, dopo esserne stato il "male oscuro". Il conflitto è la base dei fenomeni nevrotici e dei fenomeni di rimozioni e, al tempo stesso, la via d'uscita dai mali e dai problemi della vita. Più in generale ancora, esso è un principio primario; come ci ha insegnato Empedocle, per il quale il conflitto tra odio e amore era il "principio primo" dell'universo. Non a caso, lo stesso Freud, pur entro frequenti oscillazioni, si richiama alla concezione di Empedocle¹⁷. Un altro grande filosofo presocratico, Eraclito, era stato geniale cantore di *polemos*.

3. Senso della vita tra revoca e dilazione di tempo

Secondo il paradosso che vuole il tempo come differimento del tempo, il futuro compare eternamente come eterno rinvio, anziché come eterno ritorno. Ma il paradosso del tempo può acquisire un'altrimenti sofferta e pregnante raffigurazione, assumendo il conflitto come uno dei principi primi dell'autoregolazione e del movimento dell'universo. La trama infranta del tempo, i suoi andirivieni caotici e opachi allestiscono una mappa del dolore umano e del sofferto e irto rapporto tra umanità e storia. Questa mappa è intensamente e plasticamente espressa dalla categoria del *tempo dilazionato*, elaborata da Ingeborg Bachmann nella suo omonima e prima raccolta di versi, pubblicata nel 1953¹⁸. Per I. Bachmann, il tempo è dilazionato, poiché *concesso a ore*, sfibrato e lacerato irrimediabilmente nelle sue strutture interne e nel suo flusso storico-esistenziale. La struttura del tempo è negata; da questa struttura negata vengono estrapolati i giorni, come *resto* di un conto che ci lascia soltanto le briciole. Nella *negazione del tempo* si dispiega la frustrante *concessione dei giorni*. Il tempo dilazionato è proprio la coatta e immiserita "sintesi ritrovata" della storia dimidiata tra tempo e giorni. "Tutti i giorni" scocca l'ora del "tempo dilazionato"; tutti i giorni "s'avanzano giorni più duri"; tutti i giorni "la guerra non viene dichiarata, / ma proseguita. L'inaudito / è divenuto quotidiano"¹⁹. Il tempo dilazionato è, tutti i giorni, revocato. Tempo dilazionato e tempo revocato si stringono in un unico e letale abbraccio: nella morsa l'umanità resta soffocata e stritolata. La revoca dell'orizzonte del tempo rende duri i giorni. E i giorni più duri sono sempre quelli che restano da venire: i prossimi giorni. Il tempo dilazionato è tempo "proclive all'addio / dopo ogni amplesso"; proprio come l'amata che la sabbia del tempo "trova mortale" e a cui, per questo, "tronca la parola" e "comanda di tacere"²⁰. Giorni dilazionati (e dilazionabili) e tempo revocato (e revocabile) costituiscono i poli intercomunicanti di un paradosso lacerante e spossessante. Come amanti delusi, insoddisfatti e intristiti, i giorni perdono la parola: il tempo senza parole d'amore vere e senza veri atti d'amore comanda loro di tacere. Quanto più obbediscono a tale ordine, tanto più i giorni — come gli amanti — si inselvaticiscono e infiacchiscono. Il territorio primario in cui si consuma la separazione degli amanti è quello in cui si è dato e procede il trauma della scissione tra struttura del tempo e decorso dei giorni. Scissione e separazione restano, così, fenomenologie della morte, tragicamente distanziate e contrapposte alle fenomenologie della vita. Le prime rimuovono le seconde e le seconde sublimano le prime. Lo svolgimento di questa linea di frattura conduce la vita a sublimare la morte e a rimuovere la vita. È un esito che, per molti aspetti, inverte quasi i ruoli della rimozione e della sublimazione, così come sono stati analizza-

ti da Freud; ma che, nel contempo, ci obbliga a ripartire da due radicali interrogativi: come si vive? come si muore? Vita e morte sono il corrispettivo e il sigillo l'una dell'altra; così come lo sono il dolore e la speranza. Il *come* si vive è esplicativo del *come* si muore; e viceversa. Allo stesso modo con cui il *come* si soffre è indicativo del *come* si spera; e viceversa. Tutto il reticolo di questi *come* si regge, a sua volta, sulle strutture che concorrono a formare il percorso e il moto pulsionale del *come si ama*; strutture, a loro volta, inseparabili dal *come si odia*. È assai difficile discernere cosa si ama da cosa si odia e perché. Altrettanto arduo è arrivare alla trasparente comprensione del *perché* si ama la persona che si ama e le cose che si amano. Un possente e misterioso trasporto nasce nelle segrete del nostro cuore e della nostra vita e ci consegna in mano a sentimenti, passioni, oggetti e persone con cui aneliamo ardentemente fonderci, per incarnare con loro i respiri primordiali ed eterni del tempo. Dai quali respiri, spesso, ci ritraiamo subitaneamente, trasecolati, smarriti e intimiditi: paradossalmente attratti dall'ansia di far ritorno indietro, al grigiore delle prigioni dei giorni da cui eravamo pur evasi. Il paradosso esprime con chiarezza che ancora non siamo riusciti a perforare le prigioni che noi stessi ci siamo costruiti addosso. Il tempo che ci aggioga è anche il tempo a cui noi aggioghiamo la nostra stessa vita e il nostro stesso destino. Così, ci capita di incatenare il tempo ai nostri ceppi. La liberazione dalle prigioni del tempo non può che partire dalle prigioni in cui ognuno ha costretto se stesso. Solo rompendo queste sbarre un altro essere può essere finalmente e veramente scorto: dentro e fuori le stesse sbarre. In ogni contatto noi tocchiamo la carne, le catene e le sbarre dell'altro. Ad nostro abbraccio noi abbracciamo la sua libertà e le sue catene. E tutto avviene tra realtà e sogno, i quali si ergono a codeterminanti principali del sogno.

4. Dalla solitudine alla libertà

Nel suo testo sull'interpretazione dei sogni (pubblicato nel 1900, ma ultimato nel 1899), Freud dipinge l'inconscio come una sorta di paese straniero²¹. Ma in che senso l'inconscio è un paese straniero? Nel senso che non ci appartiene? Nel senso che è da visitare e, dunque, ci appartiene e non è ancora nostro? Se prendiamo per valida la seconda ipotesi, il sogno non appare più — come ancora in Freud — l'appagamento allucinatorio di un desiderio. Ne consegue che tra realtà e sogno non si dà una relazione dualista; o, se si preferisce, un rapporto di reciproca esclusione. Due sono le forze contrastanti da cui — in Freud — è risultante il sogno:

- a) il *rimosso*: le pulsioni cancellate durante la veglia, in quanto incompatibili col sistema delle regole sociali e che nel sogno sono appagate;
- b) la *censura*: le pulsioni che introducono l'autocontrollo e smorzano i desideri inconfessabili o anticonvenzionali.

Nel sogno il desiderio si prende la rivincita: sguscia dalla chiusa delle rimozioni e delle censure; ma resta incomprensibile e indecodificabile per il sognatore. Quello del sogno è un linguaggio cifrato che "cifra" le privazioni e, a suo modo, le rende pubblicamente "comunicabili". Il linguaggio cifrato dei sogni è il linguaggio privato delle privazioni pubbliche. In questa forma, esso è anche linguaggio pubblico dell'assenza e dell'assente. Pur riconducibile al sognatore e alla peculiarità dei suoi desideri, esso rimane un linguaggio senza chiave. Tale dimensione esprime l'impenetrabile e insostenibile "incertezza dei sogni"²². Più che essere rivelatore, il sogno è occultatore. La sua natura risulta non comunicabile, diversamente dalle opere d'arte. La comunicazione che si sottrae alla manipolazione consta sempre di un che di nascosto a cui inerisce in maniera palese o disvelante; il sogno, mentre li rivela, nasconde il rimosso e il pulsionale desiderante tra una miriade di segni indecifrabili. Il significato del sogno è un testo latente, a cui l'opera di decodifica deve approssimarsi. Ora, per Freud, il passaggio dal testo manifesto a quello latente e, con ciò, la risalita al messaggio nascosto costituiscono specificamente l'interpretazione del sogno. Ma l'interpretazione non può risalire, come dire, all'ombelico del sogno, poiché questo è sempre sovraccarico di significati. Il sogno vive una tipica situazione di saturazione di senso.

Nell'interpretazione dei sogni si esplicherebbe una traslazione linguistica, accompagnata da una sorta di sintassi trasformazionale. Risalire alla sintassi del sogno dovrebbe servire a risalire alla sintassi del rimosso e, per questa via, alla sintassi della realtà. Qui il sogno costituisce l'ultimo ricettacolo del rimosso, l'ultimo filamento di nebbia in cui la realtà tenta l'occultamento di sé. Qui tra sogno e realtà non è possibile comunicazione alcuna. La realtà è derivata dal sogno per deduzioni sintattiche e differenze semantiche: è estratta dal sogno come ricalco nega-

tivo. A questo punto della ricostruzione critica, la dinamica dualistica che Freud inserisce tra realtà e sogno affiora con particolare evidenza: ciò che la realtà esclude il sogno include. Dal dualismo si ingenera un circolo chiuso: il sogno reintroduce di soppiatto il rimosso nella realtà, con tutta la catena immutata e immutante delle sue pulsioni frenanti e repressive. Qui il sogno diviene la terapia di supporto della realtà, attraverso la produzione onirica di desideri fantasmatici e incubi proiettati o sublimati. Ovviamente, questo, è un risultato involontario, essendo la teoria freudiana dell'interpretazione dei sogni volta al raggiungimento di obiettivi positivi e liberanti.

Se questo è lo stato delle cose, si trattava e si tratta di spezzare la ragnatela delle dicotomie pulsionali inserite e coltivate tra realtà e sogno. In Freud, il sogno vale come ritorno del rimosso; ma, in questo ritorno, reperiamo sublimato tutte le trincee e il filo spinato della realtà. La rottura dei divieti che, col loro scudo, proteggono la realtà stenta qui a coniugarsi nella liberazione dal doppio vortice che drammaticamente separa il sogno dalla realtà. Liberazione che reclama con urgenza il superamento basale che Freud intercala tra sogno e realtà. Egli cerca di venire a capo di tale dualismo, elaborando un'interessante teoria dell'arte. Per Freud, a differenza del sogno, l'arte è l'incarnazione della totale e radicale rottura dei divieti: il rimosso non solo ritorna; ma vince. L'arte supera qui e scavalca ogni residuo legame dualistico con la realtà: è libera da essa e rispetto ad essa. Non ne è la negazione disperante o desiderante; bensì (e aristotelicamente) la *catarsi*. Si spiega, così, il profondo interesse di Freud per la tragedia greca; e per Sofocle, in particolare. Solo nell'arte tragica il ritorno del rimosso, pensa Freud, riesce a distrarre da sé tutti gli eventi distruttivi e traumatici che nel sogno ancora si conservano. Solo l'arte può essere liberatoria, pare dire Freud, in quanto in essa il sogno e la realtà pervengono all'unità della fusione. Nell'arte, addirittura, il sogno ha valore di veggenza: preconizza la realtà, l'anticipa e si conferma come oscuro e indecifrabile fato. Il valore catartico dell'arte suggella la creatività umana: l'arte può dove gli esseri umani non possono. Dove un sogno si infrange e un sognatore naufraga, lì l'arte riscatta sogno e sognatore, salvandoli catarticamente.

A tale snodo, però, irrompe una ben altrimenti lacerante rottura: quella tra arte e vita, intenzionante una patologia classificabile come liberazione *dalla vita*. L'arte cessa di essere pulsanza interna alla liberazione *della* vita. Non trascina i luoghi e i tempi vecchi della vita verso luoghi e tempi nuovi; bensì fugge dalla vita. La *catarsi* artistica, se vale a prendere le distanze dai continenti smorti e plumbei della vita, non riesce ancora ad avvolgere il tempo/spazio della vita, contrarlo e dilatarlo, per una "fuga senza fine" nella libertà. Conferire il massimo di onnipotenza all'arte e il massimo di impotenza alla vita: ecco, in schema, la controfinalità della *catarsi*. Caro è il prezzo che qui l'arte paga, per domare il principio di realtà; caro è il prezzo che il principio di piacere paga, sublimandosi artisticamente. La felicità e la libertà diventano poco più che seduzioni, facendo zampillare promesse tanto rilucenti quanto mutilate.

Perveniamo ad esiti diversi, se colleghiamo il sogno e l'infinito dolore della condizione umana ad una microcellula della realtà: la *solitudine*²³. La connessione tra dolore, sogno e solitudine ci fa allontanare dal presente, per rivivere i tempi della nostra vita. Non più ricavati, questi ultimi, semplicemente dal racconto degli altri. Vogliamo e dobbiamo mettere in dialogo l'unità molteplice del nostro essere con l'unità molteplice del nostro tempo, tra i molteplici esseri che costituiscono la nostra integrità e la nostra identità, tra i molteplici tempi che solcano e compongono il nostro tempo di vita e di morte. Il sogno e il dolore sono proprio un racconto dei nostri molti tempi e delle nostre molte vite. Essi stanno in un rapporto di differenza e unità con la realtà; sono un viaggio nel mutevole e oscillante essere e farsi della nostra identità a confronto con la vita e la morte del tutto e di noi stessi. Non è più il rimosso che ritorna; bensì il dolore e il sogno che partono dal cuore dei nostri tempi, se ne allontanano e vi riaccedono. Il sogno e il dolore restituiscono alla realtà la sua multiformità e la sua multitemporalità. La prospettiva freudiana è rovesciata.

Ma non è ancora tutto. Il sogno stesso non è un mero raccontare, un racconto semplice. È un raccontare ben particolare e assai più di un racconto. Esso consente di vincere la resistenza del tempo, sfondare le catene della storia, liberandocene dal cappio opprimente. Come dice Bachelard: esistono *rêveries*, grazie alle quali penetriamo abissalmente in noi stessi, fino al liberarci della storia. Sconvolgentemente soli, veniamo restituiti al nostro nome profondo e alla nostra profonda vita. La *rêverie* non solo conosce il prezzo della solitudine; ma, pagandolo, ci fa familiari a noi stessi, fedeli al tempo arcano della vita²⁴. Essa spezza l'incantesimo del tempo e libera la nostra identità per viaggi innominabili. È libertà allo stato puro: libertà della vita

contro le catene e le resistenze della storia. La *rêverie* è uno scatto originario e inabissante e, al tempo stesso, fa progredire le origini dentro squarci di tempo e di vita più liberi. Ci liberiamo dei nostri nomi di superficie, dismettendo le armature della storia, le reti nervose dentro cui siamo intrappolati. Ritrovare il fondo della propria solitudine vuole dire incontrare la purezza e l'innocenza dell'infinito, con le sue lontananze oceaniche e la prossimità dei suoi possibili generosamente dischiusi. Al fondo della nostra propria solitudine riposa la possibilità della nostra libertà, senza ancora un nome. Dare e avere nomi diviene esperire la libertà del tempo e dell'ignoto. Solo la storia richiede in continuazione nomi che si trasformano fulmineamente in trappole, camicie di forza. La vita vera è una continua esperienza dell'indicibile; un varcare continuamente soglie che mai parola, sogno e storia hanno valicato. Questi transiti ci restituiscono a noi stessi e alla vita, ben oltre e al di là dei riflessi riverberati dallo specchio della memoria. Laddove la memoria storica assembla, fissa e cancella tracce, la vita vera rimuove calcinacci, asporta la polvere a caccia delle *tracce indelebili* delle nostre molte vite e dei nostri molti tempi. Sta qui incuneata la speranza di richiamare in vita e richiamarsi in vita, restituendo noi al cammino interrotto dei possibili uccisi dal reale. Solo così possiamo continuare a sperare, pur nel dolore. Solo così il conflitto che ci addolora può farci ancora sperare e amare. Le trame del conflitto ci fanno risalire, addentrare, sprofondare e attraversare, con rigore e passione, questi strati abissali delle interruzioni e delle rimozioni. Il viaggio della solitudine paga il suo prezzo a questi strati della profondità dell'essere e del tempo. Esso diviene il transito necessario, per riconoscere l'altro, toccarlo e sentirlo come alimento indispensabile, per la nostra vita e la vita di tutto. La *rêverie* è la *poetica della vita* eretta contro il determinismo della storia: la vita è *rêverie* e la *rêverie* è vita; la vita è una poetica e la poetica è vita. Da questa confluenza, Bachelard avverte l'urgenza di aprire la strada ad una *poetico-analisi*, tesa a farci ricostruire dentro di noi l'essere delle *solitudini liberatrici*, per restituirci a tutta l'immensa forza dell'*immaginazione* e ricondurci ai nuclei della nostra anima incrostati dalla storia²⁵. Una *immaginazione conflittuale* ripensa e rivive i tempi delle nostre vite e del tempo, lacerando le superfici indurite della storia e facendo luce nella nebbia dei nascondimenti. Ma solo ciò che già veramente esiste, per quanto indurito e annebbiato, può essere veramente ripensato, reimmaginato e rivissuto in un cammino di libertà e come cammino della libertà. Solo chi già spera e anela può essere afferrato dalla speranza e procedere ammantato di libertà. Da qui è possibile trascendere la stessa *rêverie*. Se la vita è esistenza senza limiti, si può volare oltre il volo dell'immaginazione. Nel volo c'è e si muove l'infinito. Se il poeta può reincontrare soltanto l'infanzia, un'esistenza senza limiti incontra, in volo, l'infinito e la libertà. L'eccesso di infanzia è l'inizio dell'infinito, il ricominciamento costitutivo della libertà. Se poema e poeta stanno e restano nell'eccesso dell'infanzia, la vita e la poetica della vita si staccano dall'infanzia, pur conservandola e custodendola gelosamente. *Sono più-che-vita*, direbbe Simmel. L'eccesso dell'infanzia è l'inizio della vita. Ma dall'infanzia e *oltre l'infanzia* prendono cominciamento e germogliano tutte le stagioni della vita degli esseri umani. Oltre l'infanzia la vita vera nasce, soffre, cresce. La vita dell'infanzia è l'inizio della vita ed è sempre la vita l'eccesso del poema e del poeta. Ciò che nemmeno al poema e al poeta è dato, solo la vita può. E può solo quella vita che non si scinde dalla morte. Solo la vita in dialogo con la morte può quello che non sa. Essa non si limita a conoscere e a restare nella conoscenza; è anche in volo: è continuamente oltre i suoi propri limiti. L'agglomerarsi di vita e morte, dolore e speranza può, perché *non sa*; ed è per questo che *deve sapere*.

5. Destino e forme: le frontiere della vita

Se ogni cosa, nel suo movimento, non è che particella della cosmica *trama del caos*, il ricordo medesimo è esperienza dell'immemorabile. Come dice Bachelard: un ricorso non si *ritrova*; bensì si *prova*. Ogni ricordo è un'esperienza originaria; non un semplice tornare indietro. Col ricordo si va avanti e si resta fermi. Nelle ore di *questo* ricordare il tempo non ha più nome: come ancora dire, con precisione, passato, presente, futuro? Il mondo, noi e il tempo, così come veramente sono, stanno oltre la storia; sono esperienza immemorabile del cosmo. Se questo è vero, il ricordo è oltre la memoria: ricerca non soltanto il vissuto, il memorizzabile e il memorizzato inconsciamente. Si spinge fino a cercare il contatto e sentire il respiro di ciò che non ha goduto vita piena, duramente scontrandosi con le barriere della storia. L'esperienza dell'immemorabile è oltre e sotto il vissuto: prova sentimenti nuovi anche afferrando quelli vecchi, interdetti o rattrappiti. Essa uccide l'indifferenza: quella passata e quella dell'ora pre-

sente. Ci consente di vivere l'impossibile non-vissuto del (proprio) passato, squarciando il possibile delle ore passate e di quelle future. Ha ragione Rilke: il destino esce da noi; non già *viene* da fuori²⁶. Siamo noi la terra che si muove nel cosmo; il futuro è il sole che ci illumina e sta fermo, al centro galattico della nostra vita e della nostra morte²⁷. Sospinti a queste altezze e a queste profondità, ci accorgiamo che il tempo dilazionato non è più revoca dell'orizzonte del tempo e i giorni non sono più contrapposti al tempo. I giorni irrompono nella dilazione e il tempo apre i giorni, vivificandoli. I giorni più duri restano quelli di domani; ma nel cuore dei giorni più duri, nel loro nucleo più aspro, ora abita l'indelebile linguaggio della speranza. La struttura del tempo si riassocia al divenire dei giorni, senza per questo coinciderci. Le trame del conflitto sono di carattere unitario e molecolare: rovesciano i paradossi del tempo, riscrivendone geografia e genealogia. Gli esseri umani fanno ritorno al loro destino e da lì ripartono: dal destino che è in loro stessi e nell'intimità dei movimenti dell'universo. Il paradosso primordiale del tempo sta nel movimento tra libertà e servitù, tra vita e morte, tra speranza e dolore, tra infinito e povertà. Il conflitto è esperienza cruciale e bruciante di queste polarità, essendone l'intersezione. Come già sapevano, tra gli altri, Simmel, Freud e Musil, le forze distruttive che aggrediscono più velenosamente entità soggettive e oggettive erompono dalle loro stesse viscere. Il destino di ognuno sta anche nella distruzione di se stesso ad opera di se stesso e nella rinascita di se stesso ad opera di se stesso. La zona fluida tra vita e morte e morte e vita resta il fenomeno più arcano e indecifrabile del destino di ogni cosa e degli esseri umani. Questo straordinario e insondabile movimento si può designare come moto della "perfezione interiore" che cerca e *crea* la "propria forma", per usare la bellissima espressione con cui Musil esemplifica l'atto di nascita e di sviluppo della poesia di Rilke, nel discorso del gennaio del 1927 con cui ne celebrò la morte²⁸. Ma la "perfezione interiore" altro non è (per restare a Musil e, in particolare, al suo "schizzo" sulla conoscenza del poeta del 1918) che *inventare l'uomo interiore*: insegnare all'uomo come essere uomo²⁹. In questo sottosuolo rovente e accidendato si incontra il proprio destino: lo si trae fuori dalle proprie viscere, per costruirvi intorno le strutture del (nostro) tempo e della (nostra) vita. Secondo questa prospettiva, noi siamo simultaneamente figli e genitori del tempo; figli e genitori di noi stessi. Essere creature e generatori del tempo vuole dire, prima di tutto, essere causa e risultato di se stessi. Generiamo tempo, in quanto siamo fattori di noi stessi e di qualche cosa d'altro da cui proveniamo originariamente e che giammai riusciamo a riprodurre fedelmente. L'alterità è una polarità che è tanto dentro quanto fuori di noi. Il conflitto è la *forma di vita* gettata tra questo "dentro" e questo "fuori"; ed è dentro quanto fuori. È una forma di vita *di frontiera*; meglio: è una delle più perspicue forme di vita *delle frontiere* che sono dentro e fuori di noi. Attraverso queste forme di vita, noi possiamo andare oltre la vita, nel gioco e nel movimento dell'universo. Ci ricorda Enzo Paci: "Solo chi va oltre la vita la conquista: chi invece vuole restare nella vita, la perde"³⁰. L'irreversibilità del tempo ci impedisce il ritorno storico all'indietro; ma andando, attraverso il movimento della nostra rinascita, riacquistiamo le nostre origini più arcane: è facendoci nuovi che ci scopriamo antichi ed esperiamo emotivamente e passionalmente le voragini primordiali delle nostre origini.

Il movimento della nostra rinascita è quella massa conflittuale che ci colloca oltre il bordo della storia e la sua coerenza.

6. 'Politico' senza dilemmi e invisibilizzazione del conflitto

Ma, ora, la cifra del movimento della storia è, per molti versi, anche cifra della politica, in quanto modello di intervento nel 'sociale' nel medio-lungo termine e nel quotidiano. Essendo la politica inseparabile dalla lotta, gli "investimenti affettivi" e lo "sviluppo libidico" della personalità, di cui abbiamo sondato alcuni itinerari, hanno una ricaduta inevitabile nelle regioni in cui si formano e addensano i dilemmi del 'politico'. Gli effetti di ricaduta appaiono più acuti proprio nelle zone dove sono ubicati i paradossi del tempo e le frontiere del conflitto. Cogliendo queste intersezioni, possiamo quasi disegnare i "contorni" della drammaturgia della storia e dell'alienazione della politica. Il dato che immediatamente risalta è l'esemplificazione della seguente situazione tipo: *recita senza attore*.

Contenuto del dramma e sostanza dell'alienazione si incardinano proprio sul progressivo evaporarsi delle *parti vive* e sulla contestuale ridondanza dello stereotipo dei *ruoli*. Il copione prosciuga la scena, la quale rimane deprivata dei mezzi di produzione e azione soggettivi. Storia e politica finiscono per incombere e gravare sugli esseri umani come meccanismi seriali,

evacuanti e glaciali. Nietzsche è supremamente consapevole della terribilità di questo esito: (i) laddove eleva una critica profonda delle culture archetipiche della storicizzazione che vanificano la possibilità di operare — in maniera “inattuale” — “contro il tempo e, in questo modo, sul tempo e, speriamo, a favore di un tempo a venire”³¹; (ii) laddove disvela la menzogna suprema del supremo mostro gelido: “Io, lo Stato, sono il popolo”³². Signoria del tempo, attraverso la storia, e signoria sull’umanità, attraverso la politica, convergono in un nodo fatale: i signori del tempo sono anche i signori dell’umanità. La sovranità politica sull’umanità è, insieme, un prolungamento e una variazione della sovranità sulla storia da parte dei detentori del tempo. Il tempo come potere e il possesso del tempo come possesso del potere costituiscono le strutture profonde e primordiali da cui il pensiero politico e le forme di governo non hanno mai saputo affrancarsi. Anzi, la rivoluzione scientifica e politica con cui si inaugura l’epoca moderna si è espressa anche come padronanza del tempo. Ciò è particolarmente evidente nella teoria politica dello Stato e della sovranità di Thomas Hobbes. Sin dalle epoche arcaiche, la figura del sovrano è immediatamente associata a quella del conquistatore e del padrone del tempo.

Dai primi “imperi universali” dell’antichità ai viaggi transoceanici della modernità al colonialismo e imperialismo dell’Otto-Novecento fino all’integrazione planetaria dei mercati e degli ordinamenti politici dell’epoca presente, conquista e possesso del tempo si sono intimamente intrecciati con conquista e possesso dello spazio. Non v’è potere sul tempo che non sia immediatamente potere sullo spazio. La sovranità, nelle tradizioni che vanno dallo *Jus Publicum Europaeum* alla teoria della decisione e al relativo concetto di ‘politico’ di Carl Schmitt, è andata configurandosi come misura eccezionale del tempo e regolatore sistemico straordinario dello spazio/tempo dell’azione umana e dei comportamenti sociali. In questa figurazione, essa non è altro che la cristallizzazione della trama della sicurezza e dell’ordine di contro alla trama dell’incertezza e del caos. Gli effetti di insicurezza sprigionati dai paradossi del tempo, in questi modelli, vengono contrastati e neutralizzati dalla sicurezza illimitata della sovranità: il ‘politico’ è qui proprio la sovranità illimitatamente sicura. Razionalizzando e neutralizzando i paradossi del tempo, il ‘politico’ tenta di sgravarsi dai suoi dilemmi e si concepisce e rappresenta come trama compatta dell’ordine perfetto, perfettamente autofondato e autolegittimantesi. La struttura che di sé tesse arriva alla rarefazione assoluta, laddove immagina e rappresenta se stesso come controtendenza assoluta del caos e del conflitto, come assoluta controfinalità e assoluta controfattualità della storia.

Attraverso questa autorappresentazione di sé, il ‘politico’ si separa dal conflitto e configura il consenso come assenza dei differenziali del tempo. La situazione stereotipica a cui si accede è così rappresentabile: *‘politico’ senza dilemmi e tempo senza storia*. Il conflitto sarebbe stato irreversibilmente caducato da un movimento descritto come “fine della storia”³³, nel cui campo tutto sarebbe intrascendibile e “sempre eguale”. Il ‘politico’ cessa di essere qui discorso, progetto, rete di senso problematica, per convertirsi interamente in tecnica e/o tecnologia di governo dell’immutante storico-sociale. In luogo dei *dilemmi del ‘politico’*, reperiamo la *doppiezza* della politica, secondo una sistematica che ha i suoi natali nel pensiero politico moderno e che trova i suoi più alti rappresentanti nei teorici della sovranità e della Ragion di Stato, estendendo la sua influenza fino alle democrazie contemporanee³⁴. Alla ragnatela costitutiva di tale sistematica non sfugge nemmeno Machiavelli che, pure, va considerato il maggior teorico del conflitto in epoca moderna³⁵.

Su questa linea di sviluppo, nelle società complesse la messa in oblio del conflitto e la sua contaminazione mimetica hanno trovato ulteriori e più solidi punti di presa. Dagli anni Cinquanta a tutta la prima metà degli anni Settanta, in tutte le società capitalistiche avanzate, ai modelli e alle strategie delle politiche pubbliche — le cosiddette “politiche keynesiane” — è stata assegnata la funzione precipua di istituzionalizzare il conflitto di classe³⁶. Ora, siffatta funzione e il soggiacente modello strategico sono venuti meno, al cospetto dei processi di planetarizzazione dei modi di produzione, consumo, informazione e comunicazione. Hanno fatto irruzione storica gli scenari della globalizzazione e dell’interdipendenza, i quali hanno distribuito in maniera diffusivo-interstiziale le ragioni e i motivi dei conflitti sociali, rendendoli sempre meno visibili. Ma il contributo più consistente al processo di *invisibilizzazione del conflitto* l’hanno fornito tutti quei fenomeni che i sociologi hanno definito “omogeneizzazione degli stili di vita”. Tutto ciò è avvenuto sia sul piano transnazionale, tagliando nazioni e ordinamenti politici diversi, sia sul piano transclassista e transgenerazionale, attraversando classi sociali e generazioni differenti.

7. Etica e conflitto: il tramonto delle macroetiche soggettive e del minimalismo etico

Al depauperamento della percezione del conflitto hanno fatto eco l'atrofizzazione delle sue condotte di intelligibilità, espressione e comunicazione, dal piano socio-linguistico a quello politico e interpersonale. R. Bodei ha letto in ciò una insanabile frattura fra logos e polemos, tra i quali si sarebbe eretto un terreno drammaticamente vuoto e giammai colmabile³⁷. Qui logos sospende polemos, aggirandolo e liberandosi dei suoi vincoli. P. Nozick, su questi segnali e segni dei tempi, ha teorizzato un'etica tutt'affatto nuova: l'*etica delle decisioni aggiranti*³⁸. Attraverso tale etica, l'individuo ritiene di poter fertilmente "aggirare i conflitti e di riformulare le sue scelte liberandosi dai vincoli precedenti"³⁹.

La separazione logos/polemos compone un'azione di sgravamento morale e di attenuazione delle responsabilità: al minimo degli impegni dovrebbe qui corrispondere il massimo dei godimenti. Anzi: godere diviene vivere fuori dall'impegno. *Minimalismo etico* e *massimalismo edonistico* fungono quali terminali di avvio e arrivo, elementi complementari ed indispensabili di questo movimenti circolare fondato su se stesso e replicante se stesso all'infinito. La figura/mito vincente diventa quella di Narciso; quella perdente, Prometeo. Dall'io prometeico trascorriamo all'io minimo narcisistico⁴⁰. Narciso, con la trama delle sue pulsioni desideranti auto-referenziali, si protegge da Prometeo, distaccandosene con una sorta di dichiarazione di guerra. L'io minimo narcisistico erige una cintura protettiva desiderante nei confronti di qualunque dinamica conflittuale. La sintomatologia stessa del conflitto viene rimossa e un desiderio derealizzante, sublimato in composti mercificati, diviene la nuova pragmatica dei paradossi del tempo. Il tempo appare qui senza frontiere interne e senza orizzonti, poiché deprivato del conflitto. Rimane un'immensa sovrapposizione di scatole cinesi, tra grovigli disanimati e desideri derealizzati.

Il conflitto depauperato è un conflitto disossato e svilito, depozionato rispetto alle sue cause, alle sue ragioni e alla sue finalità. Al dramma e alla tragedia delle etiche teleologiche e fondazionali, all'impegno delle etiche della responsabilità (comunque orientate: a) all'azione e/o al fine; b) alla rappresentazione e/o alla creazione) subentra il consumo seriale del piacere edonistico che scarnifica e corrode i corpi, facendoli orfani dell'anima, in una rutilante quanto spettrale replicazione. Una delle manifestazioni perspicue delle società capitalistiche avanzate è data dal superamento dell'*etica del rigore* ad opera dell'*etica del consumo*⁴¹. Ma l'etica edonistica, al pari dell'etica rigorista del lavoro e di quella sacrificale dell'impegno, rimane prigioniera della griglia fondazionale dei bisogni socio-economici, i cui meccanismi la sovraimpressionano e surdeterminano. A suo modo, l'etica edonistica rimane una macroetica e delle macroetiche vive la crisi specifica e irreversibile. È il consumo che essa eleva a *macrosoggetto collettivo*. L'io minimo narcisistico è soffocato nella camicia di forza della soggettività edonistica di massa, sovradeterminata dalle regole produttivo-simboliche della mercatizzazione del desiderio. Niente come la macrosoggettività diffusa dell'etica edonistica è ferreamente agiogata ai ceppi della produzione materiale di merci e della produzione immateriale di simboli/segni. L'io minimo narcisistico, in proiezione, consuma una massa progressivamente crescente di simboli/segni. Ogni prodotto/merce è consumato più per esigenze segnico/simboliche che per necessità immediatamente economiche. Lo status dell'io minimo narcisistico è quello di essere lo schiavo privilegiato della *produzione di senso dominante* e della dominazione del senso del consumo. L'io minimo è consumatore di simboli per eccellenza, fino ad ossificare la materialità e carnalità della propria vita nell'immaterialità e serialità edonistiche. La desoggettivizzazione degli individui e la soggettivazione massima del consumo, portato imprescindibile della razionalità strumentale dell'edonismo, intenzionano esasperati e drammatici dimidiamenti: *individualismo senza individuo* e *collettivo senza collettività*. L'individuo assume qui le sembianze della *morte dell'individuo* e, per questa via, della *morte del conflitto*. L'etica individualistica non è, di per sé, contrapposta al conflitto; così come l'etica collettiva non è, in quanto tale, allineata alle ragioni della solidarietà. Vi sono etiche collettive che si inverano come *morte della collettività* e, per questa via, come *morte del conflitto*: tutte le dittature e i regimi totalitari che hanno ricercato e ottenuto un consenso di massa costituiscono, in proposito, una tragica testimonianza storica.

Il carattere aconflittuale di un'intera, per quanto varia, famiglia di modelli etici è data da una doppia azione comprimente, direzionata a danno dell'individuo e della collettività. Un'etica a garanzia dell'individuo e della collettività è, perciò, un'*etica conflittuale*.

Individualismo conflittuale (non già individualismo edonistico/proprietario) e solidarismo

conflittuale (non già collettivismo statale) costituiscono i poli indisciungibili eppure autonomi di una dialogica della libertà e di un'etica della liberazione. Le trame del conflitto costituiscono l'ordito e il discorso della dialogica insopprimibile e continuamente rideterminata tra individuo e individualismo, tra collettività e collettivo, tra individuo e collettività. La vita storico-simbolica e politico-sociale del conflitto è tanto vita dell'individuo quanto vita della collettività. Il conflitto è la dialogica di frontiera che rende possibile e profondo il contatto e l'interscambio tra le forme della vita dell'individuo e le forme di vita della collettività; tra individuo e individualismo; tra collettivo e collettività.

8. Tra now e no future: etiche conflittuali e soggetti conflittuali

La caduta di tensione di quelli che sono stati unanimemente definiti i "modelli proiettivi" dell'etica, però, non importa soltanto la gemmazione seriale del consumismo. Questa stessa caduta si regge sulla perdita di vigenza di quei processi storico-sociali sui quali il conflitto, per il passato, si è eretto come temporalità della "lunga durata" e come spazialità e ridondanza simbolica di interessi strategici⁴². Nelle nuove condizioni storiche sembra lecito concludere: "Ciò che il conflitto perde in verticalità lo guadagna in orizzontalità"⁴³. La quotidianizzazione orizzontale del conflitto deve indurre un nuovo quadro di consapevolezze culturali, storiche e politiche: "... ora mobilitazione e conflitto si giocano su tempi brevi e spazi ristretti. Le "onde lunghe" del passato non sono che un ricordo ... Conflitti e mobilitazione collettiva si sgravano, liberandosi dalla zavorra paralizzante di radici teleologiche e finalismi ingombranti. Le domande di senso inoltrate dai conflitti e dalla mobilitazione collettiva reclamano risposte su orizzonti temporali brevi e su una spazialità locale. Nel breve tempo e nello spazio corto la società politica è posta in questione, in prospettiva di una adeguata fluidificazione del tasso di complessità sociale e ambientale"⁴⁴.

E dunque: da dove ripartire?

"Alla superficie del sociale nelle società complesse le pulsioni dell'irriducibile affettivo e passionale non trovano spazio. Ciò ne fa un tema particolarmente caro alla ricerca della 'comunità felice' e della 'democrazia vera'. Sono, queste, problematiche che si situano al centro degli interrogativi con cui investigare e cambiare la politica"⁴⁵. Ciò per avviarsi a dare l'estremo e definitivo commiato al pensiero politico moderno e contemporaneo, alle loro strutture categoriali e alle loro aporie.

L'epoca si guadagna nuove parabole e ragioni conflittuali. Si tratta, ora, di guadagnare il conflitto all'epoca. Il tramonto delle etiche teleologico-fondazionali e rigoriste-sacrificali offre al conflitto la possibilità di scrivere e disegnare nuove mappe di senso, in un itinerario duramente critico dell'individualismo edonistico. E abbiamo cominciato a vederlo. Se il tempo della vita non è più possibile pensarlo come differimento o revoca, i paradossi del tempo, non per questo, sono riducibili al *now* e al *no future* della protesta creativa e giovanile di alcuni filoni del movimento punk. Il tempo senza spazio (il *now*) e lo spazio senza tempo (il *no future*) riproducono su scala esistenziale allargata le doppiezze della politica, con la loro pretesa di operare per scissioni progressive ed estreme e di vivere attraverso dimidiamenti che nascondono il loro volto oscuro e terribile. Di fronte al *doppio* della politica, il *now* e il *no future* soccombono fatalmente, essendone una sottomanifestazione espressiva e comunicativa. Spezzare la trama articolata dei tempi e del tempo non è dato. Il qui e ora non è possibile tranciarlo dall'altrove e dal domani; esattamente come il così non è rescindibile dall'altrimenti. Il "qui e ora" dell'individuo è simultaneamente e reciprocamente l'"altrove" e il "domani" del collettivo. Il "così" dell'individuo è simultaneamente l'"altrimenti" della collettività. Solo l'io minimo perde tutte queste determinazioni e scansioni dello spazio/tempo. Il *no future* è la rappresentazione eterea di questa perdita a livello subliminale: pensa se stesso come catarsi dell'istante eterno; mentre si immerge totalmente in un mondo senza cuore, dentro cui crocifigge il proprio, senza avvedersene. Attraversando punto a punto i paradossi del tempo e le frontiere del conflitto, l'agonia irreversibile delle macroetiche, delle macrosoggettività e del minimalismo etico rende possibile immaginare e vedere in azione etiche conflittuali e soggetti conflittuali, definitivamente disancorati dagli "universi morali" della modernità e dagli "universi amorali" della società complessa.

Il far perno sul presente non rimuove il passato e non estingue il futuro: il presente come irreversibilità è anche punto di transito della continuità/discontinuità dello spazio/tempo. Il passato stesso e il medesimo futuro sono tempi irreversibili. Solo un pensiero dicotomico e li-

nearizzato può fermarsi allo scarto tra le differenze, senza prolungare e approfondire lo sguardo verso la dialogica delle differenze. Soltanto a metà il *no future* è immanentismo e immediatismo; per l'altra metà è metafisica trascendentalista dell'unilateralità. La morte del futuro nella permanenza assoluta del solo presente è morte di tutti i tempi, incluso il presente. Passato e futuro vengono qui vissuti solo e quando sono presente: prima e dopo non esistono ancora o non esistono più. Un'aporia trascendentalista e metafisica cambia nome al passato e al futuro: ora, li denomina presente. Con questo nome mutato, passato e futuro vivono sempre e, al tempo stesso, non vivono mai. Quando debbono essere, non sono; quando non sono, dovrebbero essere.

I paradossi del tempo, ben presenti ad Agostino, diventano qui liofilizzanti che svuotano il tempo. Il presente diventa esattamente il tempo senza tempo. E il tempo avrebbe ora soltanto questo tempo che non è più tempo: questo nulla enfatizzato e consumato. Di solo e di troppo presente si può anche morire: non c'è, infatti, vita nel tempo senza tempo. La difficile decifrazione della successione storico-esistenziale del tempo, all'opposto, dimostra proprio la vitalità del tempo e delle sue determinazioni interne: il suo *now* e il suo *future*. Tra *now* e *future* sta l'assunzione di un nuovo campo di responsabilità: al di là e al di qua della catarsi mitico-tragica e del differimento sacrificale. Catarsi e differimento sacrificale sono due forme di rimozione. Rimozione è il *no future*; così come rimozione è il *no present*. Nell'orizzontalizzazione dei conflitti e nella crisi epocale delle macroetiche, delle macrosoggettività e dei minimalismi si può cercare di essere per il *now* e per il *future*. Tra Prometeo e Narciso sta la scoperta di una nuova terra vergine solo oggi affiorante.

Il *no future* è un pensiero che nega. Si tratta di spingere la negazione verso il suo vertice superiore: la critica utopica e la prassi del cambiamento radicale. Al vertice inferiore della negazione vi sono il gioco edonistico e le tattiche dell'individualismo senza individuo. A questo vertice l'*hybris ludica* si consuma e converte nel simulacro della creatività e della libertà. L'illibertà e la servitù ai dispositivi della derealizzazione consumistica del desiderio sono le ventose che risucchiano il *no future* nell'eccitazione istantanea e fantasmatica che, incapace di durare e trascendere i limiti dei propri confini, si condanna ad inanellare spasmi di orgasmo seriale. Ma anche questo nulla, questa nientificazione esaltata del desiderio, occorre saper traversare. Dal nulla in atto, dalla nullificazione quotidiana dell'esistenza nascono la ribellione e la rivoluzione. Ed è qui che la "potenza del negativo" — come già sapeva Hegel — diventa possibilità e atto supremo di creazione e libertà, risalendo le correnti del dolore e dell'ingiustizia. Ci ricorda D. Formaggio: "Il nulla diventa così il carattere distintivo, l'indice metodico dell'uomo: dell'uomo in generale ed in particolare dell'uomo in quanto arte e in quanto rivoluzione"⁴⁶.

Si può e si deve essere per il *now* ed il *future*, partendo dal *no* al *now* e al *future* dell'io minimo narcisistico e dell'io prometeico. Se possiamo parlare di *no future* è esattamente per relativizzare e storicizzare la critica dispiegata all'io minimo e all'io prometeico. Da qui prende principio una rivoluzione per l'individuo e dell'individuo nella comunità e per la comunità. Rivoluzione che deve recuperare anche Prometeo e Narciso, non più facendoli valere come caratterizzazioni scisse della personalità o strutture caratteriali oppozionali. Una nuova integrità interiore ed esteriore e una personalità matura passano anche attraverso la messa in contatto critica tra io prometeico ed io narcisistico. Ma, a questo fine, si richiede lo scandaglio e la rielaborazione dell'esperienza del dolore che, così diversamente l'uno dall'altro, Prometeo e Narciso fanno.

Prometeo e Narciso sono frammenti scomposti della forza e del dolore della condizione umana. Interrogati a fondo ed a fondo riattraversati, possono far balenare tracce per un cammino di liberazione e di libertà. Per noi, abitanti della contemporaneità, sembra particolarmente urgente interrogarci e interrogare il dolore di Narciso⁴⁷.

9. Doppiezza della politica: oltre il Centauro della democrazia (Gli elementi del problema)

Sospinto fino a queste sponde, l'esercizio critico-negativo può essere congruamente riorientato verso il disvelamento delle doppiezze della politica. L'io minimo narcisistico si trova affiancato da un sistema politico disposto unicamente a concessioni minime, in una restrizione senza fine e costantemente occultata degli spazi dei diritti, delle sfere di libertà e degli ambiti delle garanzie. La stessa democrazia si minimalizza ed è minimizzata: la *democrazia minima* è il nuovo idealtipo messo in codice. Nemmeno i diritti e le libertà fondamentali trovano adeguata e sollecita protezione. L'attenuazione dei diritti costituzionali diventa teoria e prassi. Il *minima-*

lismo costituzionale assurge a nuovo modello archetipico delle teorie della sovranità in tutta l'area delle società avanzate; e l'Italia, di questo fronte, è una delle postazioni d'avanguardia⁴⁸.

Le teorie e le pratiche della sovranità si esercitano sempre più sul popolo e sempre meno sono espressione del popolo. In questo capovolgimento va individuata la crisi delle teorie classiche della sovranità popolare. La situazione è, così, descrivibile: sovranità *sul* popolo in un quadro di progressiva restrizione della democrazia e della problematica democratica, ad opera di élites politiche che riproducono se stesse direttamente come *ceto di potere*. Democrazia minima e minimalismo costituzionale costituiscono le modalità di espressione dei dilemmi del 'politico' nella contemporaneità, nel loro farsi doppiezza del gioco democratico. La democrazia si riduce sempre più ad un simulacro: una parvenza estenuata e, insieme, una tela piena di strappi prossima, ormai, alla lacerazione irrimediabile.

Allora: *no future* per la democrazia?

Alla crisi della democrazia contemporanea, sembra certo, non si può rispondere col ritorno alla democrazia diretta dei classici.

Quale il futuro della democrazia, dunque?

Quello pensato da Bobbio che, dal piano interno di procedura atta alla risoluzione dei conflitti senza il ricorso alla violenza⁴⁹, la estende al piano delle relazioni internazionali, nei termini cosmopolitici della "democrazia internazionale", con ciò aderendo ad un consistente ed importante indirizzo etico-politologico⁵⁰?

Oppure quello semantizzato da Luhmann, per il quale la governabilità, selettività e rapidità delle scelte sono gli unici veri contrassegni della democrazia oggi⁵¹?

Tanto per fare due delle tante ipotesi tra di loro in competizione.

Debordando da questo gioco competitivo, il futuro della democrazia pare riposare nel superamento della democrazia, definitivamente oltre il quadro formale e sostanziale della democrazia elettivo-rappresentativa, pluralista e corporatista.

Solo il trascendimento della democrazia può, hegelianamente e marxianamente, conservare la democrazia. Tutto ciò, ben lungi dal semplificarle, complica tremendamente le questioni, richiedendo un surplus di elaborazione critica e di proposizione costruttiva. Si tratta di riflettere e ragionare su quelli che Zolo definisce "i rischi evolutivi della democrazia"⁵². Ancora più profondamente, urge lavorare ad una ricostruzione storico-metodologica, teorico-interpretativa ed epistemico-concettuale della democrazia come "valore", "forma" e "sistema"⁵³.

Occorre costruire le condizioni e gli strumenti della demistificazione della doppiezza entro la quale, nella complessità sociale, la dilemmaticità della democrazia si occulta nelle forme di un moderno Centauro: la testa si presenta sotto le spoglie deontologiche delle procedure e delle regole; il corpo, sotto le sembianze tecnologiche del governo extraregole, non di rado autoritario e perennemente in crisi di legittimità. La doppiezza di questo Centauro è oggi il "mostro gelido" ed al suo disincantamento occorre lavorare. Le nuove frontiere del conflitto costituiscono un possibile punto di avvio per questo itinerario, tutto ancora da delineare e percorrere per una problematica, densa e liberante esperienza dei paradossi del tempo.

10. Metaconflitti: etica, pace e guerra

Volendo e dovendo concludere con una escursione critica, per così dire, pluriassorbente, dobbiamo spostare l'indagine verso altre e non meno essenziali frontiere del conflitto: quelle che, all'interno del sistema delle relazioni internazionali, interessano la guerra, la pace e l'etica. Più esattamente, siffatte frontiere delimitano il territorio dei metaconflitti, così come è venuto disegnandosi dalla formazione dello Stato moderno in avanti.

È largamente noto che la fondazione del pensiero politico moderno è avvenuta ruotando, in gran parte, intorno alla dissociazione tra etica e politica. Il carattere dissociativo della fondazione del 'politico' moderno unisce all'interno dello stesso filone pensatori come Machiavelli ed Hobbes, per altri versi assai dissimili tra di loro⁵⁴. Lo sviluppo di tale dissociazione ingloba nel suo seno pensatori contemporanei come Weber, pure polarmente distante dal ceppo originario della modernità. Ciò suggerisce alcune immediate considerazioni.

La dissociazione tra etica e politica ha avviato il 'politico' moderno su una rotta di navigazione non certamente unilineare, caratterizzata da una molteplicità di costellazioni teoriche e problematiche, aprendo 'politico' e 'moderno' a un multiverso storico-concettuale. Si tratta di prendere visione sia di una multiversità di modelli interpretativi che di una varietà di interventi di modellazione e di governo della società e di sistemi sociali.

L'azione di sgravamento del 'politico' è uno dei dati costitutivi dell'idea e della prassi dello Stato moderno. Secolarizzazione del 'politico' e costituzione dello Stato, da questo angolo di osservazione, fanno tutt'uno. Va, del pari, osservato che la stessa etica, sgravandosi dal vincolo politico, fin dalla nascita dell'epoca moderna ha compiuto un immane processo di emancipazione. Morte dello Stato etico e nascita dello Stato artificiale, *machina* congegnata per la regolazione dei conflitti emersi con l'insorgere della modernità, hanno importato una profonda rimessa in questione dei principi dell'etica classica. Se la dissociazione tra etica e politica è andata impiantandosi sulla linea di costituzione dello *Jus Publicum Europaeum* e della ragion di Stato, facendo irrompere sulla scena della razionalità politica una frattura epistemologica nei confronti del patrimonio classico concettualizzato da Platone e Aristotele e di quello medioevale e umanistico, è pur vero che da Spinoza, Hume e Kant in avanti il principio motore dell'etica ha descritto una dinamica di processo distanziante rispetto al ceppo classico e a quello teologico. Si può certamente dire, da questo lato, che l'etica medesima si sia "secolarizzata", divenendo un pluriverso che più non assomigliava al "foro interno" agostiniano; al quale lo Stato-macchina hobbesiano era ancora disposto a riconoscere libertà e sovranità, a patto che rimanesse un concentrato inespresso di privato. Gli stessi paradigmi libertini e manieristi, del resto, rimanevano prigionieri di questa impostazione, nella misura in cui trinceravano nella "dissimulazione" la libertà e la potenza dell'Io storico ed esistenziale: resistevano, più che cercare di affermare, in una proiezione storico-esistenziale, la libertà del "privato" in una costruzione del "pubblico"⁵⁵. Sicché alla dissociazione tra etica e politica se ne affiancava un'altra tra pubblico e privato. Su opposte sponde, le virtù andavano inesorabilmente separandosi dalle necessità e dai fini.

Ebbene, è già con Spinoza, Hume e Kant che prende avvio quel dispiegamento etico che si ribella al ripiegamento nel privato cui lo Stato-macchina, la Ragione illuministica e l'Utopia della rivoluzione (americana e francese) volevano costringere. Su questo troncone nascono e proliferano la filosofia pubblica e la filosofia morale, fino a pervenire, nella contemporaneità, a modelli altamente evoluti di teorie dei beni pubblici, inestricabilmente avvinti a teorie della giustizia, in cui la presenza, talora anche sotterranea, della dimensione etica è molto di più di un semplice propellente. Basti, in proposito, fare riferimento all'opera paradigmatica di due pensatori come Rawls e Dworkin⁵⁶.

Se questa genealogia, invero molto rapidamente schizzata, ha un valore effettivo, ne discende che la ripresa del dibattito etico, perlomeno a partire dalla fine degli anni Ottanta, e il particolare concentrarsi della discussione pubblica sulle aporie della modernità si inscrivono entro un unitario orizzonte di senso. Intendiamo, inoltre, dire che il pensiero ecologico, quello ambientalista, la rinascita della filosofia pubblica e la ripresa (nella seconda metà degli anni 'Ottanta e a metà dei Novanta) del pensiero femminista hanno momenti di intersezione assai rilevanti col dibattito politico contemporaneo che va ripensando l'idea di pace e guerra, di libertà ed emancipazione; che cerca di ridisegnare il nesso tra Stato e conflitto e quello tra cittadinanza e politica.

Certo, siamo ancora a un incerto e faticoso inizio, le cui linee di prosecuzione non appaiono chiare e in cui sovente affiora un'ingenuità di fondo che semplifica e costringe la complicatezza e la complessità dei problemi in gioco all'interno di un modello neo-fondamentalista. Un modello che ripropone l'impossibile ritorno alla centralità assolutistica del 'politico'; oppure intende ricostruire la storia e l'utopia del cambiamento attorno al primato dell'etica. Si tratta, invece, di prendere atto che, con il subentrare dell'epoca del disincanto, della tecnica, dell'informazione e della comunicazione videodigitalizzata, il mondo e gli essere umani vanno costruendo un'immagine di sé sulla consapevolezza del crollo dei primati: dalla "fuga degli Dei" alla "morte di Dio" fino alla consunzione degli "idoli" della modernità. La "morte di Dio" e la "morte dello Stato" moderno gettano l'umanità e il mondo in un'epoca completamente nuova. Un'umanità e un mondo zavorrati da millenni, eppure stupefacentemente giovani, immessi in un nuovo e, per molti versi, "giovane" circolo storico ed esistenziale, per lo spirito come per la materia. Solo che ai nuovi enigmi si diano risposte nuove e che ai problemi dell'epoca siano cercate le soluzioni dell'epoca. Senza perdere lo sguardo sul passato e gli occhi del passato; ma senza nemmeno ridipingere al passato presente e futuro.

Crediamo che la contemporaneità abbia, su molte questioni, trasformato la dissociazione originaria tra etica e politica in una disgiunzione totale. Anche in tal senso ci spieghiamo Auschwitz, Hiroshima il Gulag e Cernobyl; temi su cui abbiamo diffusamente gettato lo sguardo nel primo capitolo. Pur non essendo possibile omologare tutti questi eventi terribili, è, forse,

lecito fare di Auschwitz e di Hiroshima la metafora di una crisi epocale. Non tanto nel senso del freudiano "disagio della civiltà", quanto in quello dell'incapacità di un'epoca di uscire dalle sue aporie, ricercando risposte nel trascendimento di se stessa. Questa incapacità si fa, a volte, impossibilità. Più lo sbocco in un "esterno" risulta incerto e più si cercano soluzioni in un "interno" indigente. Ogni cosa si ammanta di terribilità. Il tempo della decisione scocca nel vuoto spinto di un contesto e di una problematica già dati come predeterminazione fatale. La decisione non è qui la scelta che libera e che raccorda tempo e progetto, storia e destino, esistenza e libertà; bensì l'assioma che meccanizza il mondo e le passioni, immettendoli e risospingendoli di continuo sull'orlo della catastrofe. Questa decisione, a cose fatte, giustifica la necessità degli errori e degli "orrori"; così come, a priori, ne aveva ventilato possibilità e necessità.

Dire che tale forma di calcolo politico sia completamente scissa dall'etica è, tuttavia, un rimaner fermi a mezza strada. È ben vero, infatti, che si sprigiona da qui un'etica negativa, organizzata in forme, in norme, in comportamenti e schemi mentali estremamente positivizzati e ad elevato contenuto di diffusività. Non poteva essere diversamente. Nelle società di massa si offrono possibilità impensate ai progetti di evacuazione dello spirito e della critica dal corpo materiale delle qualità sociali, individuali e collettive. Auschwitz e Hiroshima rappresentano non semplicemente un'escrescenza, ma un passaggio tremendo di questo itinerario. Costituiscono il risvolto demoniaco che, come una spada di Damocle, grava perennemente sul destino dell'umanità e della società; risvolto oscuro delle forme dell'omologazione e uniformità sociali che, in cospicua dose, costituiscono il tratto distintivo dell'epoca contemporanea. Niente più dell'uniformità elevata a teorema sociale e a normazione seriale soffre la critica, il dissenso, l'alterità simbolica e la stessa diversità etnica. Contro questa ossessione azzerrante e questa "regola sociale" la politica da sola può ben poco. A fronte della persistenza degli equivoci legati all'uso estensivo della politica occorre adeguatamente attrezzarsi. Ed è veramente singolare che un equivoco di tal fatta sia stato alimentato:

- a) nella fase del "nuovo corso" gorbacioviano, dalle politiche di "concertazione imperiale" tra Usa e Urss;
- b) successivamente alla caduta del "muro di Berlino", dall'attrazione del vecchio sistema sovietico nell'area di influenza occidentale.

Per una specie di ironico gioco di specchi, a cui la storia spesso costringe oppure più semplicemente fa da teatro, la fine della "guerra fredda" è stata vissuta, nella cronaca politica e in alcuni dei più accreditati indirizzi politologi, come un rovesciamento speculare del dettato clauswitziano sulla guerra. Se per il generale prussiano — e, a partire da lui, per una variegata e difforme tradizione contemporanea — la guerra era da pensarsi come la "continuazione della politica con altri mezzi", i nuovi teorici della "pace mondiale" hanno semantizzato la guerra come morte della politica, da cui, per derivazione logica, hanno derivato un teorema strategico che postula la politica come fine della guerra. Da qui discende, inoltre, un corollario così rappresentabile: dove la guerra diviene distruzione dell'umanità intera, la politica deve porre fine alla guerra. Tra guerra e politica vengono, così, incuneate una dicotomia radicale e una irconciliabilità assoluta che coniugano il primato della politica con la soccombenza della guerra.

Questo incedere dell'argomentare politico non pare convincente. Intanto, perché ridisegna antiche aporie della modernità, come l'antinomia tra politica e guerra, 'politico' e conflitto. Inoltre, perché tiene di nuovo ferreamente fuori dal calcolo politico e dal gioco strategico l'autonomia poetica della guerra e le costellazioni di senso dell'etica. Infine, perché la guerra — checché se ne dica — permane scenario, segno e cifra che lo stesso 'politico' e la stessa politica cooperano ad innescare. Come può la politica da sola aver ragione della guerra:

- a) se tra le cause scatenanti della guerra continuano ad operare anche ragioni politiche?;
- b) se la guerra ha regole e dinamiche autonome che travalicano l'ambito politico?

Sostenere il contrario equivale ad ammettere che la politica può, in una lunga catena schizofrenica, fare e disfare se stessa e infeudare tutto ciò che fuoriesce dalle/o si ribella alle sue cerchie di comando. Gli scenari di guerra, sempre più estesi e sempre più violenti, che, dalla fine degli anni Ottanta a questa prima metà dei Novanta, hanno letteralmente fatto deflagrare il teatro delle relazioni internazionali: essi alla confutazione critico-teorica hanno affiancato una cruda demolizione empirica⁵⁷.

Padroneggiare la guerra o costruire la pace, in un'ottica di liberazione umana e sociale, richiede un raccordo inedito tra politica ed etica. Questo nesso va ripensato e riscritto. Il problema non è dato dal raffreddamento del conflitto politico, a mezzo del vincolo etico, frenandolo e governandolo alle soglie dell'esplosione della belligeranza. Occorre, anzi, dare lena e cre-

sciente espressività al conflitto politico. Si tratta di aggredire le logiche imperiali e la volontà di potenza che si annidano nella struttura profonda della razionalità politica. Logiche e volontà che si perfezionano e sublimano in forme evanescenti e, perciò, risultano meno individuabili, qualora si disegni la padronanza assoluta della politica sulla guerra. Il primato assoluto della politica non è costruttore della pace; ma è rischiosamente vicino a forme evolute di dispotismo, per il quale la pace stessa diviene coazione, accordo e spartizione all'interno dell'ordine imperiale mondiale. Quasi coniugando, sul punto, in un'unica figura assorbente il potere assoluto del Leviatano di Hobbes (totalmente indisponibile al conflitto) e le utopie negative contemporanee (che, per prime, ci hanno parlato con raccapriccio di ordini totalitari, totalmente e "pacificamente" amministrati).

La guerra è anche crisi della politica, non soltanto suo prolungamento (con altri mezzi). Dalla crisi della politica, intervenuta con l'apparizione della guerra, non se ne esce con la messa a punto di argomenti e strumenti di esclusiva pertinenza politica. La stessa rifondazione della politica non interessa soltanto la politica: ne investe, sì, lo statuto, ma lo trascende, verso una nuova semantica e un nuovo senso. Introdurre l'etica come termine attivo e autonomo tra pace e guerra ha un duplice significato. Innanzitutto, combatte l'illusione modernista che sia la politica, sempre e comunque, a reggere il filo della guerra. Secondariamente, contrasta la tendenza contemporanea che attraverso le "guerre civili" e le "guerre locali" (e/o "conflitti regionali") ha fornito la soluzione provvisoria e devastante alla crisi della politica, ridisegnando gli equilibri internazionali. In conclusione, le domande non possono essere che queste: quale etica per quale politica? Solo da qui si può fronteggiare quell'altro fenomeno tipicamente contemporaneo che vede la crisi della guerra funzionare come fattore di regolazione e riconversione delle relazioni internazionali.

Ora, il nodo relazioni internazionali/principio etico, con in mezzo il triangolo pace/politica/guerra, è di scottante attualità, sia sul piano storico-empirico che su quello teorico-metodologico. Non a caso, costituisce uno dei crocevia più attraversati dal dibattito politico-filosofico contemporaneo e uno dei territori più manipolati dai codici simbolici dei media.

Secondo l'approccio realista, come è largamente noto, la sfera di applicabilità dei principi morali al concetto di interesse nazionale e la loro pratica attuazione nelle scelte di politica estera è assai ristretta, se non nulla. Per tale approccio, sostanzialmente rilevante è il "fine empirico" perseguito dalla politica di potenza. Rispetto ad esso, le scelte di politica estera divengono azioni razionali necessarie. La razionalità dell'interesse nazionale funge qui quale architrave di una politica estera realista; vale a dire: empiricamente e razionalmente necessaria. Le scelte e i principi morali, a priori, non vi possono interferire e interagire. La razionalità è qui la corazza che protegge i concetti politici e le prassi politiche dal giudizio etico. Non si tratta della semplice sottolineatura della pur necessaria distinzione tra etica e politica. Piuttosto, siamo di fronte alla sospensione della prima ad opera della seconda, la quale si autocentra e proietta come asse gravitazionale di tutto l'universo sociale entro cui si gioca il nesso interesse nazionale/relazioni internazionali e, in buona sostanza, la difficilissima e sfuggente interazione conflittuale tra pace e guerra.

In definitiva, l'approccio realista inclina verso un giudizio di valore scettico sulla fondatezza e sulla congruità del principio etico quale elemento esterno di regolazione e limitazione del concetto di interesse nazionale e del campo di vigenza del diritto internazionale⁵⁸. La scempi empiristica e razionale è la leva che qui viene manovrata di contro all'alternativa configurabile in campo morale. Dove sicurezza, sopravvivenza, interesse e pretese sovranazionali dello "Stato nazionale" non lasciano spazio a opzioni tra alternative possibili, si estinguono la possibilità e la necessità di riferirsi a direttive morali. Lì il 'politico' e la politica di potenza erigono il loro trono assoluto. L'autonomia del 'politico' si fa limitatezza della politica che, dal proprio limite e nonostante esso, pretende di regolare e ridurre tutto a sé. Elementi in tale direzione sono rinvenibili già nel laboratorio di Machiavelli, Hobbes ed Hegel; ma qui vengono unilateralmente estrapolati e fatti rovinosamente esplodere. Pare, questo, particolarmente il caso di Morgenthau, di cui ci accingiamo a "leggere" criticamente le posizioni⁵⁹.

Nella prospettiva realista enunciata da Morgenthau, lo Stato nazione sospende l'etica, non riconoscendole diritto di cittadinanza sull'estrema linea di frontiera delle relazioni internazionali. Le aspettative e le istanze di pace, pur avanzate da movimenti internazionali e da consistenti fette di "società civile", vengono bollate semplicemente come manifestazioni e pretese irrazionali, poiché non conformi al fine empirico della sicurezza. Qui lo Stato non può venir criticato, in base all'evidenza che attui o meno scelte "giuste" o "sbagliate"; ma soltanto se pone in

essere politiche e scelte irrazionali: cioè, non conformi al fine empirico. Come dire che lo Stato risponde soltanto a critiche ispirate a criteri empirici di razionalità; vale a dire: non risponde a critica alcuna, giacché fondamento della sua opera è la razionalità ed esso medesimo diviene il fondamento della razionalità. Questi percorsi di allucinazione per sovraccarico di razionalità costituiscono il grumo profondo e, nel contempo, il meccanismo terribile su cui si impianta il processo decisionale dello Stato post-nucleare. Soprattutto dopo il crollo del bipolarismo, le forme della statualità si vanno articolando tra Stato-macchina e Stato-mondo, nel senso che in ogni angolo remoto del pianeta i criteri empirici dell'interesse sovranazionale dello/degli Stato/i forte/i accampano diritti di sovranità assoluta. Qui la politica internazionale si ancora strettamente sulla potenza e il 'politico' sul potere. Questo processo, inaugurato con Yalta ed esploso con la caduta del "muro di Berlino", si trova perfettamente descritto nella sistematica coniugata da Morgenthau.

Ma, ora, ciò che appare infondato nella posizione di Morgenthau è l'assioma secondo cui il potere sarebbe l'essenza della politica. L'assioma non lo reperiamo in Machiavelli; non è presente nello stesso Hobbes, se non in questa o quella singola costellazione del suo discorso; non è rinvenibile in Hegel. Vero è che il 'politico', da Socrate, Platone e Aristotele in avanti, vale quale profonda critica del potere. Vero è che questa cruciale partizione è stata smarrita dalla politologia contemporanea, soprattutto quella di ispirazione "decisionista" (contravvenendo, sul punto, l'originaria distinzione schmittiana tra Stato e 'politico'), "realista" e "funzionalista".

Morgenthau sostituisce al paradigma russoviano e utilitarista, imperniato sulla socievolezza e bontà della natura umana, un modello di segno opposto, derivato da quello hobbesiano, facente asse sulla natura malvagia dell'uomo, assillato da un'insaziabile ed indomabile fame di potere. All'antropocentrismo ingenuo e ottimista subentra l'antropocentrismo pessimista razional-disincantato. Ogni uomo, per Morgenthau, è ossessionato dall'aspirazione maniacale di controllare le azioni e le menti degli altri uomini. Comandare le azioni degli uomini è qui comandarne le menti. Ecco gli scopi, le determinanti e le articolazioni psicologiche della relazione di potere, secondo Morgenthau. Sistemizzando entro un quadro normativo compiuto, in cui le relazioni tra gli individui vengono storicizzate e politicizzate nel flusso di esistenza che si dipana tra conflitto e sicurezza, si potrebbe dire che l'impegno sia questo: come fare in modo che Leviathan addomestichi Behemoth e lo asserva psicologicamente; e tutto ciò in proiezione dall'ordine interno verso le relazioni internazionali. Nemmeno Hobbes era arrivato a tanto. Per Morgenthau, la potenza è il valore che la politica internazionale riconosce come supremo. Risiederebbe qui, dunque, il contenuto della ragion di Stato e dell'interesse nazionale. La politica come potere (all'interno) e come potenza (all'esterno): ecco i valori che un'assiologia politica sostituisce all'etica. Qui la politica di potenza raggiunge le sue estreme conseguenze, fino a farsi una sorta di etica di seconda natura.

Gli unici principi etici qui accettabili sono quelli derivati dalla realtà politica. Il principio etico è motore secondo rispetto a questo motore primo, nonostante qualche formale riconoscimento di priorità in senso inverso che pure Morgenthau formula. Sicurezza e sopravvivenza nazionale sono considerate come imperativi morali primari: sia che si tratti della difesa che dell'offesa e dell'intervento internazionale. Immorale è qui tutto ciò che incrina le forme del potere nell'ordine interno e la manifestazione della potenza nelle relazioni internazionali.

Tuttavia, resta positivo il contributo fornito da Morgenthau alla demistificazione di quei costrutti logici che, dal comportamentismo all'analisi dei sistemi, dalle teorie dei giochi a quelle della simulazione, tendono a ridurre la politica a mera scienza, a razionalità ossea al riparo dell'accadimento storico e dell'irrequietezza e imprevedibilità dei conflitti e dei fenomeni sociali. Anche se, pure su questo crinale critico, le sue posizioni non appaiono fino in fondo legittime. In particolare, non convince l'analogia da lui introdotta tra natura umana e natura sociale che assimila e subordina la seconda alla prima. L'antropocentrismo pessimista di Morgenthau si converte ed esprime qui con chiarezza come una forma di volontarismo politico, teso alla interpretazione e docilizzazione dei recalcitranti "volontarismi sociali". Il suo è un volontarismo decisionista e un decisionismo volontarista che fa uso della razionalità come mezzo della politica di potenza e del potere che persegue il fine empirico.

È all'altezza di tali questioni che tenta di situarsi il pensiero pacifista contemporaneo più avveduto. La circostanza che le risposte fornite siano o no all'altezza dei problemi integra già il caso di un ulteriore dilemma.

Limitiamoci qui all'essenziale.

L'angoscia che parte dalla possibilità della minaccia imminente dell'olocausto nucleare e

della manipolazione genetica e dell'ambiente costituisce uno dei fulcri del pensiero pacifista. Non vogliamo qui sottolineare, come pure è stato correttamente e da più parti fatto, che in autori come G. Anders, R. Jungk e H. Jonas l'angoscia è stata trasformata e assunta come risorsa etica, politica ed esistenziale⁶⁰. Piuttosto, intendiamo soffermarci su quella che Jonas definisce "etica del futuro", costruita e concettualizzata di contro a quella del presente. In questa posizione, centro dell'etica tradizionale era l'uomo e il suo rapporto col mondo e la natura, dal cui giogo intende affrancarsi costantemente, per costruire l'epoca del suo dominio. Centro dell'etica del futuro, invece, è il pianeta. Sicurezza dell'uomo e delle sue costruzioni artificiali era l'antico imperativo categorico; sicurezza del sistema terra, entro la sicurezza dell'universo dato, è l'imperativo categorico nuovo. Per molti versi, si assiste ad una sorta di traslitterazione ecologica dei paradigmi hobbesiani e, più in generale, seicenteschi di "pace e sicurezza". Il fare poetico, la produzione/creazione in senso lato e profondo, è ora in grado di riprodurre l'essere umano e alterare la sua natura, la sua stessa conformazione ed evoluzione biologica. A questi livelli, secondo gli assunti dell'etica del futuro e, aggiungiamo, secondo un'analisi materialistica complessa, la produzione scalza l'azione e il produrre (inteso in senso poetico), si rivela ontologicamente primario e ben più assorbente rispetto all'agire⁶¹.

Dunque, come conclude Jonas, bisogna comprendere che se la sfera del fare poetico è, ormai, penetrata nello spazio dell'agire essenziale, la moralità deve penetrare nella sfera del fare poetico. L'etica della responsabilità non è più un'etica dell'azione e del fine; bensì un'etica della creazione e della rappresentazione. Qui si inserisce l'andersiano "dislivello prometeico" tra l'agire e il creare; tra l'azione e la rappresentazione. E si potrebbe aggiungere: tra la rappresentanza e, quindi, la politica (da un lato) e l'immaginazione e, quindi, l'etica (dall'altro). La crisi e la critica dell'antropocentrismo si riconnettono, in Anders, con il carattere di antiquatezza e antiquarietà della condizione umana, pervenuta al ciglio alto e tragico del suo destino e della sua storia. Si consuma l'estrema agonia del mito rinascimentale dell'*homo faber* e del mito modernista dell'*homo descrittoriale/decisionale*, con l'apparizione dell'*homo creator*. Qui diviene possibile creare una seconda natura umana (si pensi all'ingegneria genetica e simili) che come la "seconda Elena" (del frammento di Euripide sulla "doppia Elena") è più vera dell'Elena vera, proprio perché artificiale. Così come accade all'immaginario nei confronti del reale nell'ermeneutica di Gadamer⁶². Così come il rapporto tra linguaggio e corpo, tra oggetto e simbolo si capovolge incessantemente⁶³. Il monito rivolto da Mefistofele ad Homunculus, nel "Faust" di Goethe, viene fatto proprio dalla scienza che fa rinascere gli esseri umani non dalle mani degli esseri umani, ma dalla vita in vitro della creazione scientifica e biologica. La "vita che non è ancora vita" di Homunculus, ancora puro e incerto spirito, diventa qui vita artificiale attribuita dalla scienza. Non è più l'abbraccio di Eros, come ancora in Lawrence, a partorire e suggellare la vita da ciò che ancora si dimena e tormenta nei gironi dell'indecisione e dell'informe.

Le forme della guerra e del conflitto si spingono fin dentro queste nuove ed impensate frontiere. Averlo evocato e posto come problema cardine è merito di non poco conto del pensiero pacifista e ambientalista contemporaneo. Pace è pure ricerca di interazioni e combinazioni non asservite ben dentro queste frontiere. Le categorie della sicurezza e della libertà, come intuibile, restano totalmente scompagnate. La rigenerazione etica va riferita ad un corpo biologico e sociale, a un corpus politico che vedono al loro interno incunarsi profonde cesure. Rispetto a tutto questo la serialità del dibattito intorno al "post-moderno" rivela tutta la sua insufficienza.

Tuttavia, da questa base pur argomentata e fondata, l'approssimazione successiva costruita dal pensiero pacifista e ambientalista non appare rigorosa e non convince. Non pare lecito postulare la scienza come il rischio destinale del presente degli esseri umani, il loro destino avverso e crudele, da cui soltanto un'etica geocentrica potrebbe salvarli. Ancora meno persuasivo sembra il corollario politico immediatista che ipostatizza come legittima soltanto una politica moralizzatrice, dall'ambito produttivo a quelli poetico, informativo e comunicativo.

Queste risposte iper-etiche, al pari di quelle iper-politiche, risultano tremendamente semplificatrici e pericolosamente esposte al rischio "totalitario". Il punto non è moralizzare la politica, il sistema sociale o la terra, divenendo paladini o cavalieri di una novella moralità salvifica. Tutta l'esperienza della modernità, che pure è stata significativa e pure è stata ricorrentemente attraversata da tragedie storiche e drammi collettivi e individuali, verrebbe azzerata. La perdita fondamentalista del rapporto non lineare che la modernità, nel bene e nel male, ha istituito tra decisione e tempo, tra progetto e utopia risospingerebbe la storia e i destini degli esseri umani in una nuova e lunga notte. L'eclissi dell'accadimento storico ad opera delle iper-etiche

della contemporaneità collegherebbe in maniera artefatta il presente ad un futuro simulato e costruito unicamente con categorie etiche. Si tratta di ricercare e sperimentare nuovi modi di essere della politica e dell'etica, ritrovando i puntuali assi di intersezione.

Note al primo capitolo

¹ Su questo punto e sulle tradizioni filosofiche che da qui prendono corpo, cfr. l'agile, ma esplicativo V. Subilia, *Il problema del male*, Torino, Claudiana, 1987.

² Per un'efficace sintesi del pensiero di Empedocle, si veda la sua opera *Poema fisico e lustrale*, Milano, Mondadori, 1975; di grande aiuto sono l'introduzione e il commento all'opera di C. Gallavoli.

³ V. Subilia, *op. cit.*, pp. 15-18. Sui rapporti tra il platonismo e la filosofia cristiana, cfr. E. Hofmann, *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna, Il Mulino, 1967.

⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaka Book, 1986, p. 289. A Ricoeur si debbono osservazioni penetranti sulla gnosi; ma i testi fondamentali sull'argomento restano, H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino, SEI, 1973, 1991; H. Ch. Puech, *Storia delle religioni*, 8, *Gnosticismo e manicheismo*, Bari, Laterza, 1977; Id., *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985. Per analisi più recenti, si rinvia a due lavori di G. Filoramo: *L'attesa della fine*, Bari, Laterza, 1983; *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Bari, Laterza, 1990.

⁵ Sul complesso e intricato rapporto tra cristianesimo delle origini e filosofia, fondamentali rimangono: W. Jager, *Cristianesimo primitivo e Paidea greca*, Firenze, La Nuova Italia, 1966; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze, Sansoni, 1969; E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia, 1970; A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Bari, Laterza, 1978; H. A. Wolfson, *La filosofia dei padri della Chiesa*, Brescia, Paidea, 1978. Sul punto, cfr. l'agile, ma puntuale P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982.

⁶ Per l'approfondimento della tematica manichea, si rinvia a H. Ch. Puech, *Storia delle religioni*, 8, cit.

⁷ Su questi temi, cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976. Per la "tradizione mistica" ebraica, si rimanda specificamente a G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Milano, Edizione CDE, 1989.

⁸ Per questo lato della posizione benjaminiana, cfr. soprattutto le *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1982. Su questo lato della riflessione di Benjamin si sono acutamente soffermati R. Solmi, *Introduzione a W. Benjamin, Angelus Novus*, cit.; G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, Sellerio, 1980; G. Agamben, *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, "aut aut", n. 189-190, 1982. Questa linea di interpretazione, unitaria e al tempo stesso articolata, del pensiero di Benjamin, si distingue dal ritratto critico che di lui hanno inteso tramandare G. Scholem e T. W. Adorno che, seppur su registri divergenti, separano traumaticamente il Benjamin "teologo" e "metafisico" dal Benjamin "politico", il quale sarebbe stato ingenuamente vittima del comunismo e del materialismo storico (Scholem) e del marxismo adialeitico, filtrato dall'infausta influenza che su di lui avrebbe esercitato Brecht (Adorno): sulla questione cfr. le belle osservazioni critiche di Schiavoni, *op. cit.*, pp. 72-95.

⁹ N. Cohn, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹² Nell'alto Medioevo, in un contesto che media intensamente "cristianesimo primitivo" e "comunismo primitivo", il tema del dominio viene ripreso e coniugato in un rapporto di implicanza diretta con Dio da Wyclif. Cfr., sul punto, il pregevole lavoro di Mariateresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Wyclif: il comunismo dei predestinati*, Firenze, Sansoni, 1975. Il lavoro comprende anche una significativa serie di estratti dalle opere di Wyclif.

¹³ Su questi due punti, cfr. N. Cohn, *op. cit.*, pp. 58-136.

¹⁴ Sul tema specifico della "guerra giusta" si rinvia alle pagine successive e, in particolare, alla nota n. 22.

¹⁵ N. Cohn, *op. cit.*, pp. 163-190.

¹⁶ Sullo stoicismo greco, cfr. M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Bologna, Pàtron, 1965; M. Pholenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1967. Sullo stoicismo romano, cfr. E. R. Dodds, *op. cit.*

¹⁷ Per un'agile, ma esaustiva introduzione alla filosofia di Eraclito, si rinvia a R. Mondolfo-L.

Tàran, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1972; R. Laurenti, *Introduzione a Eraclito*, Bari, Laterza, 1974; M. Marcovich, *Frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

¹⁸ Per l'introduzione alla filosofia di Senofane, si rinvia a M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

¹⁹ V. Subilia, *op. cit.*, pp. 25-40.

²⁰ *Ibidem*, p. 38.

²¹ Per una disamina dei più rilevanti approcci alla dialettica, cfr. AA.VV. *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1969; G. Sommovilla, *II pensiero non è un labirinto. Dialettica e mistero*, Milano, Jaka Book, 1981.

²² Sul tema della "guerra giusta", in occasione della "guerra del golfo" del 1990-91, si è riaperta un'approfondita discussione pubblica, in gran parte come manifestazione di assenso/dissenso rispetto agli interventi di Norberto Bobbio, successivamente raccolti in *Una guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, Venezia, Marsilio, 1991. Osservazioni polemiche, intorno a questo dibattito si trovano in L. Bonanate, *La rivoluzione internazionale. Invito al dialogo*, "Teoria politica", n. 2, 1991. Sulle varie posizioni del dibattito innescatosi intorno alla "guerra del golfo", cfr. l'argomentato G. Salio, *Le guerre del golfo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1991. Più in generale, sul tema cfr. M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Napoli, Liguori, 1990. Per un'approfondita disamina critico-concettuale della categoria, si rinvia all'interessante J.-F. Kervegan, *Diritto, etica e politica. Riflessione storica sull'idea di guerra giusta*, "Filosofia politica", n. 2, 1992.

²³ Intorno a questo nodo problematico si discute nell'ultimo paragrafo del quarto capitolo.

²⁴ Per una ricostruzione delle linee strutturali della posizione cristiana sulla violenza, cfr. G. Sommovilla, *II pensiero non è un labirinto...*, cit., pp. 220-230.

²⁵ A titolo esemplificativo, per la ricostruzione delle articolazioni della posizione marxista sulla violenza, si rinvia agli scritti di Marx, Engels e Lenin citati alla successiva nota n. 29; per una sintetica disamina critica, si rinvia al successivo paragrafo.

²⁶ Per il rapporto tra marxismo e non-violenza, cfr. Movimento nonviolento (a cura di), *Marxismo e nonviolenza*, Genova, La Lanterna, 1977; AA.VV., *Nonviolenza e marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1981 (Atti del Convegno "Nonviolenza e marxismo nella transizione al socialismo", Perugia, 1978); G. Pontara, *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Roma, Editori Riuniti, 1990. Per una ricostruzione, in termini sociologici ed epistemologici, delle tematiche della non-violenza, cfr. A. L'Abate, *Consenso, conflitto e mutamento sociale. Introduzione a una sociologia della non violenza*, Milano, Angeli, 1990.

²⁷ Sulla figura ed il pensiero di Socrate, cfr. H. Maier, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1970; F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari, Laterza, 1978; A. Banfi, *Socrate*, Milano, Mondadori, 1990.

²⁸ Vediamo come il lessico arendtiano definisce/differenzia queste categorie:

Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua ad esistere soltanto finché il gruppo rimane unito. Quando diciamo di qualcuno che è "al potere", in effetti ci riferiamo al fatto che è stato messo al potere da un certo numero di persone per agire in loro nome nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale (*potestas in populo*, senza un popolo o un gruppo non c'è potere), scompare, anche il "suo potere" scompare. Nell'uso corrente, quando parliamo di un "uomo potente" o di una "potente personalità", noi usiamo già la parola "potere" metaforicamente; quello a cui ci riferiamo senza metafora è la "potenza".

Potenza indica in modo inequivocabile qualcosa al singolare, un'entità individuale; è una proprietà inerente a un oggetto o a una persona e appartiene al suo carattere, che può dar prova di sé in rapporto ad altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse. La potenza del più forte degli individui può sempre essere sopraffatta da molti, i quali spesso si mettono d'accordo senza avere altro scopo se non quello di abbattere questa potenza proprio a causa della sua peculiare indipendenza ...

La *forza*, che spesso nel linguaggio quotidiano usiamo come sinonimo di violenza, specialmente se la violenza serve da strumento di coercizione, dovrebbe essere riservata, a rigor di termini, per le "forze della natura" o la "forza delle circostanze" (*la force des cho-*

ses), cioè per indicare l'energia sprigionata da movimenti fisici e sociali ...

L'*autorità*, che si riferisce al più inafferrabile di questi fenomeni e che quindi, in quanto termine, è quello che più frequentemente usato a sproposito, può risiedere nelle persone - c'è una cosa come l'autorità personale, come, per esempio, nel rapporto tra genitore e figlio, fra insegnante e allievo- oppure può risiedere in cariche, come, per esempio, nel Senato romano (*auctoritas in senatu*) oppure nelle funzioni gerarchiche della Chiesa (un prete può impartire un'assoluzione valida anche se è ubriaco). La sua caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coercizione né persuasione ...

La *violenza*, infine, come ho già detto, si distingue dalla forza per il suo carattere strumentale. Fenomenologicamente, è vicina alla forza individuale, dato che gli strumenti di violenza, come tutti gli altri strumenti, sono creati e usati allo scopo di moltiplicare la forza naturale finché, nell'ultimo stadio del loro sviluppo, possono prendere il suo posto (H. Arendt, *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo, 1985, pp. 196-197).

Sul punto, il lessico della Arendt si muove, anche per ragioni non dipendenti strettamente dalla volontà dell'autrice, in una prospettiva diversa da quella di W. Benjamin (*Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, cit.). In Benjamin, anche perché (come ci ricorda R. Solmi nella sua traduzione: cfr. p. 5, nota n. 1) il termine tedesco "gewalt" è polisemico, violenza è sempre combinazione inestricabile anche di "autorità" e "potere". Su questo aspetto della critica benjaminiana si è, ultimamente, intrattenuto F. Tolledi, *Per la critica della violenza*, "Invariante", n. 11, 1989-1990.

²⁹ Per la posizione marxista sullo Stato, cfr. le seguenti opere:

a) K. Marx:

- *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1968;
- *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Roma, Editori Riuniti, 1964;
- *La guerra civile in Francia*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1971;
- *Critica del programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti, 1978;

b) Engels:

- *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1979;
- *Antidühring*, Roma, Editori Riuniti, 1968;

c) Lenin:

- *Stato e rivoluzione e lo studio preparatorio. Il marxismo sullo Stato*, Roma, Samonà e Savelli, 1963;
- *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, in *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1965.

Per la concezione dello Stato quale titolare del monopolio della violenza legittima, cfr. i classici lavori di M. Weber: *Economia e società*, vol. I, Milano, Comunità, 1968; *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1987; per il rapporto tra élites e potere, cfr. un altro classico: C. Wright Mills, *La élite del potere*, Milano, Feltrinelli, 1986.

³⁰ H. Arendt, *op. ult. cit.*, p. 189. Le carenze degli "approcci teorici allo studio della violenza politica" sono messe in luce anche da Donatella della Porta, *Il terrorismo di sinistra*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 20-28. In particolare, la della Porta passa in rassegna:

- l'approccio psico-sociologico: ricerca delle "psicologie individuali" presuntivamente alla base dell'adesione alla violenza politica;
- l'approccio strutturalista: riconduzione della violenza politica a "squilibri di sistema";
- l'approccio modernista: causalizzazione della violenza politica alle tappe (medie e intermedie) della modernizzazione;
- l'approccio disfunzionalista: spiegazione della violenza politica con le disfunzioni del sistema economico e politico-istituzionale;
- l'approccio contingentista: alimentazione della violenza politica per opera delle risposte errate o ritardate fornite dal sistema politico e dalle relative élites;
- l'approccio omeostatico-gruppuscolare: riconduzione della violenza politica a opzioni di "gruppi esterni" alla società, con-siderata in condizione di equilibrio permanente;

- l'approccio agonale: specificazione della violenza politica co-me collisione tra soggetti duellanti, l'uno per entrare nel sistema politico e l'altro per non esserne sospinto fuori.

Precisiamo che, nell'esemplificazione di questi approcci, non sempre abbiamo fatto uso delle categorie definitorie impiegate dalla della Porta.

M. Kaase, per parte sua, articola una lettura della violenza politica come modalità particolare di "partecipazione politica": *Partecipazione, valori e violenza politica*, in R. Catanzaro (a cura di), *La politica della violenza*, Bologna, Il Mulino, 1990.

Rimane da aggiungere, per quanto concerne l'approccio psico-sociologico, che l'interpretazione psicologista dei fenomeni collegati alla violenza politica non è un fatto nuovo. Nel caso della lotta armata, inoltre, non si risolve, purtroppo, nelle frettolose "ricostruzioni" di alcuni "opinion makers" e di quasi tutti i pronunciamenti giurisprudenziali. Volendosi limitare all'epoca moderna, è possibile reperire illustri precedenti nel filone alienista-psichiatrico dell'800 che spiega il ribellismo, l'anticonformismo e il sovversivismo nei termini della "malattia mentale" (la psichiatrizzazione coattiva del dissenso operata dal "socialismo reale" è una delle più conseguenti e perverse applicazioni di scala di siffatta posizione). L'elaboratore organico di questo approccio è il dottor J. E. D. Esquirol che tra i suoi pazienti annoverò anche A. Comte, uno dei padri della sociologia (cfr. M. Galzigna, *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Venezia, Marsilio, 1988, p. 195 ss.). Il testo che, in grande stile, trasferisce l'approccio alle scienze storiche e sociali è la grande opera conservatrice di H. Taine, *La rivoluzione. Il governo rivoluzionario*, Milano, Treves, 1912. Questo indirizzo si qualifica per la sua tendenziosità politica, in quanto l'attacco al Terrore si configura capziosamente quale grimaldello della confutazione della rivoluzione: "Nel secolo scorso, in ogni caso, un approccio 'psicologista' al problema del terrorismo ... si accompagnò sempre ad una valutazione critica sia dell'esperienza rivoluzionaria e giacobina, sia dei nuovi regimi costituzionali, che di quella esperienza rappresentano, in un certo modo, l'articolazione storica conseguente (M. Galzigna, *op. cit.*, p. 281). Emblematiche, in proposito, le posizioni di E. Burke (REFLECTIONS ON THE FRENCH REVOLUTION, 1790): prima contro la rivoluzione dell'89; dopo contro il terrore giacobino; infine contro la democrazia parlamentare. Un'eguale, se non smisuratamente maggiore tendenziosità si deve registrare nella critica ricorrente espressa contro la lotta armata: l'equivalenza lotta armata/terrorismo ha fatto da premessa per l'equivalenza terrorismo/rivoluzione e terrorismo/conflitto sociale. Lo stesso atteggiamento culturale e politico di gran parte della sinistra, nel negare ogni valenza politica alla lotta armata e approcciandola con i concetti definitori del terrorismo, ha inconsapevolmente agevolato quest'operazione manipolativa. A dire il vero, per concludere il discorso, l'opera di manipolazione è stata, in generale, favorita, anche dalle opzioni degli ex protagonisti della lotta armata. Pur in un'estrema differenziazione di posizioni e di comportamenti, la maggioranza dei soggetti prima attivi nell'esperienza armata:

- a) o ha troppo acriticamente assimilato le equazioni terrorismo/lotta armata, terrorismo/rivoluzione, terrorismo/conflitto sociale;
- b) oppure ha troppo acriticamente conservato i moduli culturali portanti dell'impianto politico della lotta armata: (i) attraverso esasperate forme di continuismo culturale, (ii) oppure rimuovendo il problema dall'orizzonte della riflessione e dell'esperienza.

³¹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 191.

³² *Ibidem*, p. 194.

³³ Qui si integra la lettura di Hannah Arendt con quella di T. Parsons e N. Luhmann. Ovviamente, il filo ermeneutico-analitico che regge l'operazione si muove secondo una chiave critica sia del funzionalismo sistemico di Parsons e Luhmann che degli aspetti regressivi e conservativi della, pur geniale, filosofia politica di Hannah Arendt.

³⁴ Così si esprime acutamente F. Papi, *La pace ambigua tra dialettica e storia*, "Paradigmi", n. 11, 1986, p. 210.

³⁵ Per una discussione articolata della problematica, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Catastrofi del 'politico'. Teatro di senso, razionalità e categorie della lotta armata*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 8, 1995.

³⁶ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 169. Si sofferma su questo passaggio arendtiano anche Luisa Passerini, *La metodologia dell'indagine*, in R. Catanzaro (a cura di), *Ideologie, movimenti, terrorismi*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 44.

³⁷ Per una lettura anticonvenzionale, ma fedele, della posizione di Engels sulla guerra, cfr.

W. B. Gallie, *Filosofie di pace e di guerra*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 109-153; si rinvia a tale opera per il richiamo ai testi engelsiani in materia.

³⁸ *Ibidem*, p. 169.

³⁹ La critica di questi aspetti della posizione di Hannah Arendt, viene svolta nell'ultimo paragrafo del capitolo.

⁴⁰ H. Arendt, *op. cit.*, p. 170. L'opera di Engels in questione è l'*Antidühring*, cit.; cfr., segnatamente, la parte II, cap. 3.

⁴¹ F. Engels, *op. ult. cit.*, p. 177.

⁴² *Ibidem*, p. 170.

⁴³ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit.; sul discorso benjaminiano ritorneremo più avanti.

⁴⁴ F. Engels, *op. ult. cit.*, parte II, cap. 4.

⁴⁵ Tutta l'opera marxiana, dai testi filosofici a quelli storici e politici, senza escludere (anzi) quelli che si concentrano nella critica dell'economia politica, è come vivificata e percorsa da questo "filo rosso". Il che, ovviamente, non fa di Marx un teorico della "violenza per la violenza"; ma dimostra, piuttosto, l'attenzione estrema da egli mostrata verso il ruolo e le funzioni giocati dalla violenza nella storia, nell'economia, nella politica, nella società, nei costumi e nella cultura.

⁴⁶ K. Marx, *Konzept der Reichstagsdebatte über das Sozialistengesetz*, (16-17 settembre 1878), in *Marx-Engels Werke*, vol. XXIV, p. 498, corsivo nostro; citato in R. Massari, *Marxismo e critica del terrorismo*, Roma, Newton Compton, 1979, p. 21. Si tratta di note per un articolo non pubblicato, a immediato ridosso delle "leggi eccezionali" promulgate da Bismarck nel maggio-giugno 1878.

⁴⁷ K. Marx, *Recensione* a "Les Conspirateurs" di A. Chenu, in *NRZ*, aprile 1850; raccolta in *MEW*, vol. VII, corsivi nostri; citato in R. Massari, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁸ La discussione del tema si trova nel cap. II.

⁴⁹ Una più articolata discussione della tematica è reperibile nell'ultimo paragrafo del capitolo.

⁵⁰ W. Benjamin, *op. cit.*

⁵¹ *Ibidem*, p. 5.

⁵² *Ibidem*, p. 5; corsivo nostro.

⁵³ La trattazione estensiva dell'argomento è articolata nel più volte citato ultimo paragrafo del capitolo.

⁵⁴ W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 23-30.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁹ Sul punto specifico, si rinvia al cap. IV.

⁶⁰ W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁶¹ È ritornato su quest'assialità teorica M. Tronti, *Con le spalle al futuro*, Roma, Editori Riuniti, 1992. Tronti si rifà esplicitamente alle opere di C. Schmitt (*Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972) e di J. Freund (*L'essence du politique*, Paris, Edition Sirey, 1965) e al "*Lexicon totius latinitatis*" di Forcellini, dal quale riporta la seguente citazione: "*hostis* è colui col quale combattiamo pubblicamente una guerra..., *inimicus* è colui col quale abbiamo odi privati" (cit. p. 17). L'inferenza esplicativa di Tronti è la seguente: "E dunque: *inimicus* è colui che ci odia; *hostis* colui che ci combatte" (pp. 17-18). Come è noto, C. Schmitt, in un'opera matura del 1950 (*Il nomos della terra nel diritto internazionale del "Jus Publicum Europaeum"*, Milano, Adelphi, 1991), introduce l'ulteriore distinzione dell'*hostis* giusto: "Il diritto internazionale europeo dell'epoca interstatale era riuscito ad ottenere, nei secoli XVII e XIX, una limitazione della guerra. L'avversario bellico era riconosciuto come *justus hostis* e fu differenziato dal ribelle, dal criminale e dal pirata. La guerra aveva perduto il suo carattere penalistico e, con esso, le sue tendenze punitive, nella misura stessa in cui era venuta a cessare la discriminante tra una parte giusta e una ingiusta" (pp. 410-411). Ultimamente si è soffermato su questo topos, non solo schmittiano, N. Bobbio: "Via via che il diritto internazionale, prodotto dalle potenze europee nell'età della formazione dei grandi stati, ha riconosciuto come diritto sovrano il diritto alla

guerra, così eliminando ogni criterio di distinzione fra guerre giuste e ingiuste, la funzione limitatrice del diritto si è spostata dalla legittimità alla legalità della guerra, per usare la terminologia di C. Schmitt, dal *bellum justum* all'*hostis justus*" (*Guerra civile?*, "Teoria politica", n. 1-2, 1992, p. 302).

⁶² Va ricordato che, all'opposto della lettura che si sta qui prospettando, alcuni filoni, vicini al "realismo politico" e alla storiografia "critico-concettuale", interpretano "stasis" come "guerra civile"; da qui la derivazione possibile della "stasiologia" come scienza da affiancare alla "polemologia".

Un tentativo, invece, di lettura critico-integrata di "stasis" (conflitto politico) con "metabolè" (mutazione/trasformazione di costituzione) è fornito da L. Bertelli, *Metabolè politeiòn* "Filosofia politica", n. 2, 1989. Bertelli, imperniando la sua lettura incrociata su Platone ed Aristotele, si rifà esplicitamente alla definizione di 'metabolè' di C. Meier: "Metabolè è un mutamento introdotto più o meno consapevolmente nell'agire politico che si condensa, rispetto alla costituzione, in nuovi rapporti di forza ed in nuove istituzioni; non è, perciò, una forma intransitiva di mutamento" (*La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 326).

⁶³ Di avviso contrario M. Tronti, per il quale il 'politico' è animato da una logica selettiva, avente lo scopo precipuo: (i) di regolare la guerra; (ii) di ricondurla alle forme del conflitto. In virtù di questa logica, il 'politico' afferma il suo primato tanto sulla guerra che sul conflitto; anzi: cura costante del 'politico' sarebbe quella di estendere la "grammatica" del conflitto alla "forma" della guerra. Coerentemente con questi presupposti, Tronti inviene nelle origini costitutive di Stato e 'politico' una "teoria politica della guerra e una teoria bellica della politica". I luoghi originari di questo paradigma sono, per Tronti, Machiavelli (IL PRINCIPE, cap. XIV; L'ARTE DELLA GUERRA, Proemio), Hobbes (DE CIVE, cap. XII; LEVIATHAN, cap. XXIX; BEHEMOTH, Dialogo II); Aristotele (LA POLITICA, Libro V). Su questa base concettuale-analitica, Tronti legge il passaggio dalla "situazione pre-liberale" a quella "liberale" come *trasformazione della guerra in politica*; il luogo teorico di questo "scatto", per Tronti, si trova in Locke (SECONDO TRATTATO SUL GOVERNO, cap. III). Da qui, continua Tronti, un ulteriore salto: la "dimensione del potere come politica", la quale, laddove lo Stato "perde il monopolio del 'politico'" (inizio del XX secolo), proietta la "crisi della politica" nella "ritraduzione della politica in guerra". Tale situazione è esemplarmente coniugata, secondo Tronti, dalla teoria politica di C. Schmitt. A questo punto, conclude Tronti, non resterebbe altro che l'interdizione del passaggio della politica in guerra che, metaforicamente parlando, significa, per lui, passare di nuovo da Hobbes a Locke (*Guerra, conflitto, politica*, in AA. VV., *Della guerra*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1982, pp. 21-27).

⁶⁴ Cfr. , sulla questione specifica e sull'insieme del discorso platonico su "guerra" e "pace", U. Curi, *Alle origini delle categorie di guerra e pace nel pensiero antico*, "Critica marxista", n. 1-2, 1984; successivamente in *Pensare la guerra. Per una cultura della pace*, Bari, Dedalo, 1985.

⁶⁵ Cfr. R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972. Sul punto, cfr. pure P. P. Portinaro, *op. cit.*, p. 11 ss. Si rinvia sempre a queste opere per le successive mutazioni di senso del concetto di rivoluzione. Per una disamina complessiva dell'evoluzione storico-concettuale del termine, si rimanda a G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983 e bibliografia ivi richiamata.

⁶⁶ Valga per tutte la seguente affermazione di P. P. Portinaro: "Ma è un fatto che, ad una considerazione oggettiva dei processi concreti, rivoluzione e guerra civile non si lasciano distinguere se non nel senso che la prima, come concatenazione di trasformazioni sociali e politiche distribuite in un "lungo periodo" - quello che si potrebbe chiamare il ciclo rivoluzionario -, include la seconda come fase specifica e determinata, nella quale la polarizzazione conduce allo scontro cruento e, tendenzialmente, al "terrore" (*op. cit.*, p. 11).

⁶⁷ F. Ingravalle, *Conflitti e trasformazioni costituzionali nella "Costituzione degli Ateniesi" di Aristotele*, "Filosofia politica", n. 2, 1989, p. 349.

⁶⁸ L. Bertelli, *op. cit.*, p. 292.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 292.

⁷⁰ Ciò è riconosciuto dalla stesso Bertelli, *op. cit.*, p. 315 ss.

⁷¹ C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 25.

- ⁷² Il complesso di questi temi verrà più articolatamente discusso nei prossimi capitoli.
- ⁷³ K. Jaspers, *Verità e verifica*, Brescia, Morcelliana, 1986, p. 44.
- ⁷⁴ Una recentissima riproposizione di questo punto di vista si trova in un articolo di P. M. Tosca, *Il supermercato universale*, "Democrazia e diritto", n. 3, 1989.
- ⁷⁵ Sul condensato di questi temi, cfr. l'esemplare e acuto L. Bottani, *Storia, violenza e metafisica. Per un'ermeneutica del sospetto come decostruzione della tradizione della violenza*, "Fenomenologia e Società", n. 1, 1989, pp. 57-104.
- ⁷⁶ Ingeborg Bachmann, *Il caso Franza*, Milano, Adelphi, 1988.
- ⁷⁷ Cfr., sul punto, l'eccellente L. Longhin, *Sapere psicoanalitico e natura umana*, "Fenomenologia e Società", n. 1, 1987, pp. 170-191.
- ⁷⁸ N. Lipari, *La pace e i "beni inclusivi"*, "Critica marxista", n. 1/2, 1984, p. 141.
- ⁷⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano, Jaka Book, 1977, p. 314.
- ⁸⁰ *Ibidem*, p. 60.
- ⁸¹ E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 17-18.
- ⁸² J. J. Rousseau, *Scritti politici*, II, Bari, Laterza, 1971, pp. 353-354. Per una lettura d'insieme dei vari progetti di "pace perpetua" si rinvia ad AA.VV. (a cura di D. Archibugi-F. Voltaggio), *Filosofi per la pace*, Roma, Editori Riuniti, 1991; nel libro sono contenuti i progetti di pace di W. Penn (1693), dell'Abbé de Saint Pierre (1713-1717), di J. J. Rousseau (1758-1759), J. Bentham (1786-1789), J. Madison (1792). I. Kant (1795), J. Fichte (1796). Di grande interesse l'"Introduzione" al volume di D. Archibugi-F. Voltaggio, *Dai progetti per la pace perpetua ad un modello cosmopolitico di relazioni internazionali*.
- ⁸³ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 359.
- ⁸⁴ V. Strada, *Guerra e pace*, "Critica marxista", n. 1/2, 1984, p. 166.
- ⁸⁵ L. Bottani, *op. cit.*, pp. 88-89.
- ⁸⁶ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 157.
- ⁸⁷ *Ibidem*, p. 159.
- ⁸⁸ *Ibidem*, p. 161.
- ⁸⁹ *Ibidem*, p. 162.
- ⁹⁰ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Comunità, 1983.
- ⁹¹ *Ibidem*, p. 11.
- ⁹² Uno dei più acuti osservatori di questo lato oscuro del 'politico' è stato E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Mondadori, 1950, p. 233.
- ⁹³ H. Arendt, *op. cit.*, p. 12.
- ⁹⁴ *Ibidem*, p. 13.
- ⁹⁵ *Ibidem*, p. 25.
- ⁹⁶ *Ibidem*, pp. 31-32.
- ⁹⁷ R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 245, nota n. 98.
- ⁹⁸ *Ibidem*, p. 247.
- ⁹⁹ R. Koselleck, *Futuro passato*, Genova, Marietti, 1986, p. 70.
- ¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 71.
- ¹⁰¹ *Ibidem*.
- ¹⁰² Per una recente ricognizione storico-concettuale, da un'angolazione multilaterale, sulla nozione di guerra e guerra civile, cfr. G. Ranzato (a cura di), *Guerre fratricide*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1994; P. Ortoleva-Chiara Ottaviano (a cura di), *Guerra e mass media. Strumenti e modi della comunicazione in contesto bellico*, Napoli, Liguori, 1995; D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, Bari, Laterza, 1995. La linea di indagine e di scavo che si sta cercando di proporre in queste pagine presenta, comunque, non lievi divergenze rispetto agli approcci e alle conclusioni verso cui tendono i diversi contributi ospitati nei volumi appena citati. Il riferimento critico-teorico più importante in tema di guerra civile resta, in ogni caso, R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Milano, Giuffrè, 1986; di cui vedasi anche la pregevole "Introduzione" di P. P. Portinaro, *Preliminari ad una teoria della guerra civile*.
- ¹⁰³ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., p. 71.
- ¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 71.
- ¹⁰⁵ R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1979, p. 53.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 48 ss.
- ¹⁰⁷ Il tema è più diffusamente discusso nel cap. III.

- ¹⁰⁸ G. Simmel, *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989. Per l'esame della posizione di Simmel sul conflitto, si rinvia al cap. III.
- ¹⁰⁹ B. Accarino, *La casamatta della dignità umana nella sociologia di Georg Simmel*, "Talpa-libri", "il manifesto", 13-7-1989.
- ¹¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹¹ *Ibidem*.
- ¹¹² Per la discussione dei temi politico-esistenziali qui semplicemente allusi, si rinvia inizialmente al cap. 4. Più diffusamente, sia consentito rimandare ad A. Chiochi, *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, di prossima pubblicazione: Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1996.
- ¹¹³ J. Sémélin, *Per uscire dalla violenza*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1983, p. 138 ss. Una delle maggiori fonti ispirative di Sémélin è R. Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983.
- ¹¹⁴ *Ibidem*, p. 138.
- ¹¹⁵ *Ibidem*.
- ¹¹⁶ Cfr. A. L'Abate, *Nonviolenza e lotta politica nonviolenta*, "a sinistra", n. 6/7, 1989, p. 59.
- ¹¹⁷ J. Sémélin, *op. cit.*, p. 139.
- ¹¹⁸ *Ibidem*, p. 147.
- ¹¹⁹ F. Fornari, *Psicologia della guerra atomica*, Milano, Comunità, 1970, p. 54.
- ¹²⁰ *Ibidem*, p. 119.
- ¹²¹ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- ¹²² Dell'intervista dà conto G. Ambrosino in una interessante corrispondenza dalla Germania: *Dai fiori alle unghie. In Germania un dibattito sulla legittimità della violenza*, "il manifesto", 25/7/1987. Due anni dopo, sulle colonne del quotidiano sarà possibile leggere significativi stralci di questa intervista: *Il coraggio di avere paura: l'impegno antinucleare di Günther Anders*, "il manifesto", 15/7/1989.
- ¹²³ Passi dell'intervista riportati ne "il manifesto", 15/7/1989.
- ¹²⁴ *Ibidem*.
- ¹²⁵ *Ibidem*.
- ¹²⁶ Ne "il manifesto", 15/7/1989.

Riferimenti bibliografici del secondo capitolo

- AA.VV., *Bisogni e teoria marxista*, Milano, Mazzotta, 1976.
- AA.VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986.
- AA.VV., *Talking about "Sentimenti dell'aldiqua"*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992.
- AA.VV., *Il programma Ugolino*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992.
- B. Accarino, *Patologia della libertà. Il mondo senza senso dopo Auschwitz. Due inediti di Günther Anders*, "il manifesto", 20/4/ 1991.
- T. W. Adorno-E. Canetti, *Dialogo sulle masse, la paura e la morte*, "MicroMega", n. 2, 1986.
- G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, "MicroMega", n. 2, 1988.
- G. Anders, *Tesi sull'era atomica*, Viterbo, Edizioni del Centro di ricerca sulla pace, 1991.
- G. Anders, *Opinioni di un eretico*, Roma, Edizioni Theoria, 1991.
- K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.
- Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Bompiani, 1978.
- Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Comunità, 1983.
- Hannah Arendt, *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo, 1985.
- Aristotele, *Etica nicomachea*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1986.
- Aristotele, *La Politica*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- R. Aron, *Clausewitz*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- W. R. Ashby, *Introduzione alla cibernetica*, Torino, Einaudi, 1971.
- G. Bachelard, *Epistemologia*, Bari, Laterza, 1975.
- G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico*, Bari, Laterza, 1978.
- P. Bachrach, *La teoria dell'elitismo democratico*, Napoli, Guida, 1974.

- A. Banfi, *Socrate*, Milano, Mondadori, 1990.
- G. Bangone, *Un disastro annunciato, L'esplosione nella notte, "il manifesto"*, 26/4/1991.
- B. G. Bara (a cura di), *Intelligenza artificiale*, Milano, Angeli, 1978.
- P. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- P. Barcellona, *Per una critica dell'astrazione del capitale, "Democrazia e diritto"*, n. 3-4, 1990.
- G. Bataille, *La sovranità*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.
- G. Bateson, *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984.
- W. Benjamin, *Angelus novus*, Torino, Einaudi, 1962.
- E. Bloch, *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- E. Bloch, *Lo spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- E. Bloch, *Il Principio Speranza*, Milano, Garzanti, 1995.
- N. Bobbio, *La dialettica in Marx*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1969.
- N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1969.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984.
- N. Bobbio, *Stato, governo, società*, Torino, Einaudi, 1985.
- N. Bobbio, *Questioni di democrazia*, "Sisifo", n. 17, 1989.
- N. Bobbio, *La rivoluzione tra movimento e mutamento*, "Teoria politica", n. 2-3, 1989.
- N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.
- G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- G. Bocchi-M. Ceruti, *Origini di storie*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Laura Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, Jaka Book, 1987.
- L. Bonanate, *Guerra e pace*, Milano, Angeli, 1987.
- L. Bonanate, *Né guerra, né pace*, Milano, Angeli, 1987.
- Brigate rosse:
- Risoluzione della Direzione Strategica*, Febbraio 1978, in G. Bocca (a cura di), *Moro. Una tragedia italiana*, Milano, Bompiani, 1978;
 - Per una discussione su soggettivismo e militarismo* (Brigata di Campo di Palmi), "Corrispondenza Internazionale", n. 14/15, 1980;
 - L'ape e il comunista* (Collettivo Prigionieri Comunisti delle Brigate Rosse), "Corrispondenza Internazionale", n.16-17, 1980;
 - 13 tesi sulla sostanza dell'agire da partito in questa congiuntura* (Colonna di Napoli/Fronte delle Carceri, "Opuscolo n. 15", maggio-giugno 1981);
 - Risoluzione della Direzione Strategica del Partito guerriglia*, dicembre 1981.
- G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano, Comunità, 1962.
- J. Camatte, *Verso la comunità umana*, Milano, Jaka Book, 1976.
- E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1974.
- E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1978.
- E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982.
- A. Capitini, *Educazione aperta*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- M. Ceruti-P. Fabbri-L. Petra (a cura di), *Il caso e la libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- G. Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, Bari, Dedalo, 1975.
- G. Cesarano-G. Collu, *Apocalisse o rivoluzione*, Bari, Dedalo, 1973.
- A. Chiocchi, *Note sulla democrazia italiana*, Quaderni di "Società e conflitto", n. 1, Avellino, 1989.
- A. Chiocchi-C. Toffolo, *Passaggi. Scene dalla società italiana degli anni '70 e '80*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 7, 1995.
- L. Cillario, *Per una critica dell'ideologia dell'automazione flessibile*, "Marx centouno", n. 4, 1986.
- L. Cillario, *Il sapere nel cerchio del capitale*, "Democrazia e diritto", n. 1-2, 1991.
- L. Cillario, *Lo spirito del capitale riflesso*, "il manifesto", 9/1/1991.
- K. von Clausewitz, *Della guerra*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1970.
- U. Curi, *Pensare la guerra*, Bari, Dedalo, 1985.
- U. Curi (a cura di), *La comunicazione umana*, Milano, Angeli, 1985.
- R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

- A. Dakli, *Cinque anni di black-out. Urss: silenzi, notizie false e molte denunce sulle conseguenze di Cernobyl*, "il manifesto", 26/4/1991.
- G. Debord, *La società dello spettacolo*, Firenze, Vallecchi, 1979.
- "Democrazia e diritto":
- n. 2-3, 1988: *La strategia della cittadinanza*
 - n. 1, 1990: *Lavoro - lavori atipici - non lavoro*
 - n. 3-4, 1990: *La società multimediale*
 - n. 1-2, 1991: *La sinistra al bivio: i percorsi della crisi*
- D. Dennet, *La logica della coscienza*, "Sapere", n. 1-2, 1991.
- F. Engels, *Antidüring*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- W. Fach-Giovanna Procacci, *'The thin man': della vita e dell'amore nel liberalismo*, "Filosofia politica", n. 2, 1989.
- P. Farneti, *Lineamenti di scienza politica*, Milano, Angeli, 1990.
- "Fenomenologia e Società":
- n. 1, 1987: *Ritorno del giusnaturalismo?*
 - n. 2, 1988: *Verso un'etica pubblica*
 - n. 3, 1988: *Diritto ed etica pubblica*
 - n. 1, 1989: *Modernità e razionalità*
 - n. 2, 1989: *Problemi della secolarizzazione*
 - n. 3, 1989: *Nuove filosofie della natura*
 - n. 1, 1990: *Quale liberalismo?*
 - n. 2, 1990: *Diritti e potere*
 - n. 3, 1990: *Tradizione e identità liberale*
- C. Formenti, *Esiste un'etica della complessità? L'idea di "locale" nell'epistemologia e nella sociologia contemporanea*, in A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio dell'abitare*, Milano, Angeli, 1990.
- C. Galli, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, "Il Mulino", n. 2, 1991.
- J. Gleick, *Caos*, Milano, Edizione CDE, 1989.
- J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, Milano, Guanda, 1983.
- J. W. Goethe, *Opere scelte*, Milano, Edizione CDE, 1989.
- Gruppo di Ricerca su "Società e conflitto", *Snodi. Percorsi di analisi sugli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 6, 1995.
- A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975.
- J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1963.
- J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986.
- G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1960-1973.
- G. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- G. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari, Laterza, 1971.
- Agnes Heller, *Per una teoria marxista del valore*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Agnes Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Agnes Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, Roma, Editori Riuniti, 1975.
- Agnes Heller, *La teoria, la prassi e i bisogni*, Roma, Savelli, 1978.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969.
- M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Brescia, La Scuola, 1983.
- Angela Maria Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Vico*, Milano, Mursia, 1989.
- K. Jaspers, *La bomba atomica e il pensiero dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- K. Jaspers, *Sulla verità*, Brescia, La Scuola, 1974.
- K. Jaspers, *Filosofia (Orientazione filosofica del mondo, Chiarificazione dell'esistenza, Metafisica)*, Torino, Utet, 1978.
- K. Jaspers, *Verità e verifica*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- T. Jefferson, *Antologia degli scritti politici* (a cura di A. Aquarone), Bologna, Il Mulino, 1961.
- R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- R. Koselleck, *Futuro passato*, Genova, Marietti, 1986.

- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.
- F. Landi, *Una proposta pedagogica per un modulo "informatica e società"*, Roma, Enfap/Uil, 1989.
- A. L'Abate, *Consenso, conflitto e mutamento sociale*, Milano, Angeli, 1990.
- V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione e lo studio preparatorio. Il marxismo sullo Stato*, Roma, Sannonà e Savelli, 1963.
- V. I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, in *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1965.
- D. Losurdo, *Diritto e violenza: Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale*, "Hermeneutica", vol. IV, 1984.
- G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1966.
- N. Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli, Guida, 1978.
- N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- N. Luhmann, *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- N. Luhmann, *"Teoria politica" nello Stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.
- N. Luhmann, *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza, 1983.
- "Luogo comune":
- n. 1, 1990
- n. 2, 1991
- n. 3, 1991
- J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- C. Macpherson, *La "teoria politica" dell'individualismo possessivo, da Hobbes a Locke*, Milano, Isedi, 1973.
- A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio dell'abitare*, Milano, Angeli, 1990.
- I. Mancini, *Filosofia della prassi*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- K. Marx, *Capitolo VI inedito*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- K. Marx, *Il capitale*, Libri I-III, Torino, Einaudi, 1975.
- K. Marx, *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976.
- K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti, 1978.
- K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1975.
- G. Mattioli-M. Scalia, *Le crepe di Prometeo, "il manifesto"*, 26/4/91.
- H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesis e cognizione*, Venezia, Marsilio, 1985.
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Garzanti, 1977.
- S. Mezzadra, *Riflessioni intorno a "Sentimenti dell'aldiqua"*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1990-1991.
- G. Meyrink, *Il Golem e altri racconti*, Milano, Newton Compton, 1994.
- M. Minsky, *L'intelligenza artificiale*, intervista in "Alfabeta", n. 46, 1983.
- C. L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Torino, Utet, 1965.
- E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Sperling & Kupfer, 1993.
- P. Mussio, *Introduzione all'informatica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1986.
- A. Negri, *Crisi dello Stato-piano, comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- A. Negri, *La fabbrica delle strategie. 33 lezioni su Lenin*, s.i.e., 1976.
- A. Negri, *Proletari e Stato*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- A. Negri, *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- A. Negri, *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979.

- A. Negri, *Fine secolo. Un manifesto per l'operaio sociale*, Milano, SugarCo, 1988.
- A. Negri-F. Guattari, *Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1989.
- F. Neumann, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1968.
- F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Roma, Newton Compton, 1977.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Newton Compton, 1978.
- F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, 2 voll., Milano, Newton Compton, 1979.
- E. Paci, *La dialettica in Platone*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1969.
- R. Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Torino, Einaudi, 1976.
- G. Penzo (a cura di), *Karl Jaspers. Filosofia-Scienza-Teologia*, Brescia, Morcelliana, 1983.
- Platone, *Opere*, I-II, Bari, Laterza, 1966.
- G. Pontara, *Antigone o Creonte*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- P. P. Portinaro, *Preliminari ad una teoria della guerra civile*, Introduzione a R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Milano, Giuffrè, 1986.
- P. P. Portinaro, *La società ad alto rischio*, "Teoria politica", n. 2, 1987.
- P. P. Portinaro, *Filosofia della responsabilità ed etica del discorso*, "Teoria politica", n. 2-3, 1989.
- I. Prigogine-Isabelle Stengers, *La nuova alleanza*, Torino, Einaudi, 1981.
- R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972.
- P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, Milano, Jaka Book, 1989.
- R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, Torino, Einaudi, 1978.
- Rossana Rossanda, *Il Pci e la "crisi del comunismo"*, "il manifesto", 7/10/90
- J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Bari, Laterza, 1971.
- J. J. Rousseau, *Scritti politici*, I-II, Bari, Laterza, 1971.
- G. Salio, *Le guerre del golfo e le ragioni della nonviolenza*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1991.
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas Libri, 1977.
- R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Milano, Giuffrè, 1986.
- L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957.
- G. Stabile, *Soggetti e bisogni*, Quaderni di "aut aut", Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- "Teoria politica":
n. 2-3, 1989: *Sulla rivoluzione*
- R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, Torino, Einaudi, 1980.
- A. de Toqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, Torino, Utet, 1969.
- I. Valent, *Invito al pensiero di Wittgenstein*, Milano, Mursia, 1989.
- G. B. Vico, *La scienza nuova*, 2 voll., Bari, Laterza, 1928.
- P. Watzlawick-J. H. Beavin-D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Ubaldini Astrolabio, 1971.
- Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983.
- M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1987.
- J. Weizenbaum, *Il potere del computer e la ragione umana. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1987.
- N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, Torino, Boringhieri, 1966.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.
- L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.
- L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.
- L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980.
- L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Milano, Adelphi, 1990.
- S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Milano, Jaka Book, 1984.

D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, De Donato, 1974.
D. Zolo, *Autopoiesis: critica di un paradigma conservatore*, "MicroMega", n. 1, 1986.
D. Zolo, *La democrazia difficile*, Roma, Editori Riuniti, 1989.
Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. per amore del mondo*, Torino, Bollati Borin-ghieri, 1990.

Note al terzo capitolo

¹ Per questa relazione di continuità/discontinuità col marxismo, cfr. R. Collins, *Teorie sociologiche*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 153 ss.; nei paragrafi successivi emergeranno alcuni dei punti di continuità/discontinuità maggiormente rilevanti.

² L'opera con cui Georg Simmel sistematizza la sua posizione teorica sul conflitto è *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker e Humboldt, 1908; trad. it. *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989.

³ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Napoli, Guida, 1968, p. 42; corsivi nostri.

⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵ *Ibidem*, pp. 47-48.

⁶ *Ibidem*, pp. 48-49; corsivi nostri.

⁷ Sul punto, registriamo una sorprendente vicinanza tra Simmel e le posizioni di G. B. Vico, per la cui analisi sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dalla filosofia alla politica*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", 1993; segnatamente, il cap. V.

⁸ Una lettura della posizione di Simmel procedente, su più punti, in tale direzione è stata formulata da A. Dal Lago, *Una filosofia del conflitto. Note sull'attualità di Simmel*, "aut aut", n. 208, 1985; anche se, poi, Dal Lago continua a leggere in Simmel "l'indifferenza per il politico" (p. 64). Ultimamente, Dal Lago, su questo registro, ha fornito una rilettura complessiva dell'opera simmeliana: *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino, 1994.

⁹ Suggestiva quanto precisa è, sul punto, la metafora simmeliana della ruota: "Il procedere del mondo mi appare come il volgersi di una ruota mostruosa, appunto come il presupposto dell'eterno ritorno. Ma tuttavia non con la stessa conseguenza, che realmente, in qualche momento si ripeta l'identico. La ruota, infatti, ha un raggio mostruosamente grande. Solo quando è trascorso un tempo infinito, cioè mai, l'identico può tornare all'identico luogo. Tuttavia si tratta di una ruota che gira e che, secondo la mia idea, va verso l'esaurimento della molteplicità qualitativa, senza esaurirla in realtà" [*Diario postumo*, in *Saggi di estetica* (a cura di M. Cacciari), Padova, Liviana, 1970, p. 13; cit. da A. Dal Lago, *Una filosofia del conflitto ...*, cit., p. 59].

¹⁰ G. Simmel, *L'etica e i problemi...*, cit., p. 80; solo il primo corsivo è di Simmel.

¹¹ *Ibidem*, pp. 80-81; corsivi nostri.

¹² *Ibidem*, p. 81.

¹³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴ C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel, Introduzione a G. Simmel* (a cura di C. Mongardini), *Il conflitto della cultura moderna*, Roma, Bulzoni Editore, 1976, pp. CLXX-CLXXI.

¹⁵ Per una critica di queste impostazioni riduttive, si rinvia al saggio di D. Lockwood, *Integrazione sociale e integrazione sistemica*, "Società e conflitto", n. 7/8, 1993; in particolare, cfr. i punti I, II e IV, pp. 85-87, 87-92, 99. La stessa confutazione di Lockwood, per quanto penetrante e di estremo interesse, non è esente da lacune; come vedremo.

¹⁶ G. Simmel, *L'etica e i problemi...*, cit., p. 87; corsivi nostri.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 87-88; corsivi nostri.

¹⁸ G. Simmel, *Frammento sull'amore*, Milano, Athena, 1927, p. 16, corsivi nostri; cit. da C. Mongardini, *op. cit.*, p. CLXXIII.

¹⁹ Per una ricognizione sintetica, ma densa, sulle varie concettualizzazioni del "mutamento sociale", secondo una linea interpretativa non interamente coincidente con la lettura che ne stiamo fornendo in questo saggio, cfr. L. Gallino, *Mutamento sociale* (voce), in *Dizionario di*

Sociologia, Torino, Utet, 1983, pp. 456-461.

²⁰ D. Lockwood, *op. cit.*; il passo si trova all'apertura del saggio, p. 85.

²¹ *Ibidem*, p. 85.

²² *Ibidem*, p. 85.

²³ Cfr. A. Etzioni, *Studi sul mutamento sociale*, Milano, Etas Kompas, 1968; L. Cavalli, *Il mutamento sociale. Sette ricerche sulla società occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1970; R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, Bologna, Il Mulino, 1971; W.E. Moore, *Il mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1971; R. Boudon, *Effetti "perversi" dell'azione sociale*, Milano, Feltrinelli, 1981.

²⁴ Cfr. A. L'Abate, *Consenso, conflitto e mutamento sociale. Introduzione a una sociologia della nonviolenza*, Milano, Angeli, 1990, pp. 165-181; 185-219.

²⁵ Ciò è acutamente colto da D. Lockwood, *op. cit.*; in specie, punto I, p. 90. In particolare, Lockwood contesta gli asserti delle teorie di J. Rex e R. Dahrendorf.

²⁶ Le opere di Marx assunte come riferimento in questo paragrafo sono:

- *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*;
- *La questione ebraica*;
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*;
- *La sacra famiglia* (insieme ad Engels);
- *L'Ideologia tedesca* (insieme ad Engels);
- *Tesi su Feuerbach*;
- *Miseria della filosofia*;
- *Manifesto del partito comunista* (insieme ad Engels);
- *Le lotte di classe in Francia (dal '48 al '50)*;
- *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*;
- *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*;
- *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll.;
- *Il capitolo VI inedito*;
- *La guerra civile in Francia*;
- *Critica del programma di Gotha*;
- *Il Capitale*, Libri I-III.

²⁷ Questi temi sono stati trattati più diffusamente nel precedente cap. II.

²⁸ Si intrattiene su questi elementi della teoria del conflitto di Simmel C. Mongardini, *Introduzione a G. Simmel, Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. CLXXI ss.

²⁹ G. Simmel, *Il conflitto*, in *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. 88.

³⁰ L. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli, 1967 (ma 1956).

³¹ R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1963 (ma 1957).

³² *Ibidem*, p. 113.

³³ *Ibidem*, p. 126.

³⁴ *Ibidem*, p. 353.

³⁵ Come ricorda opportunamente D. Lockwood, *op. cit.*, p. 88.

³⁶ Dahrendorf mantiene coerentemente questi assunti anche nelle sue riflessioni degli Settanta. Uno di questi "luoghi teorici" appare estremamente interessante, proprio per il suo carattere fortemente concettuale. Ci riferiamo al testo "*Sette note sul concetto di chances di vita*" che funge da "Appendice" alla antologia di scritti del 1979 *La libertà che cambia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 149-217. Qui Dahrendorf ribadisce che il potere "è il fenomeno chiave delle strutture e dei processi sociali. La strutturazione dei ruoli sociali in campi avviene in conformità ai segnali dati dalla posizione di dominio. Come la valuta, anche le strutture di reddito e di prestigio hanno, fino a un determinato grado, proprie leggi; ma in ultima analisi esse sono state fatte deviare ad opera di altre strutture. La stratificazione sociale poggia sul potere; e analogamente avviene per l'intero sistema delle norme sociali e delle sanzioni che lo accompagnano; i rapporti di potere però non sono solo il centro per così dire *distributivo* della struttura del campo sociale; sono anche punto di partenza cruciale dei conflitti generatori del mutamento. Nel loro contenuto più formale i conflitti sociali hanno sempre per oggetto il mantenimento o la presa del potere. I gruppi di interesse si costituiscono con questo obiettivo, e non è un caso che quelli che lo perseguono siano sempre molto attenti alle strutture governative. Proprio per questo il potere è la categoria formale decisiva sia nell'analisi della struttura sia nell'analisi dei

processi delle società. Senza il potere non esiste nessuna società” (p. 159). Più avanti, nello stesso testo, Dahrendorf, riferendosi esplicitamente alla sua opera del 1957, ne ribadisce la sostanza, palesando una sola necessità “autocorrettiva”: “Anche oggi non vedo nessun motivo per porre in discussione l’utilità di tale analisi, ma essa resta limitata, perché a mancare è la dimensione più importante anche se la più complessa: quella dell’indirizzo del mutamento e del contenuto dei conflitti. Una possibilità di introdurre questa dimensione sta nell’accettare l’impostazione di Marx (o di Aristotele) [in alcuni passaggi precedenti, a pag. 169, Dahrendorf collega il discorso marxiano a quello aristotelico imperniato sulla coppia potenza/atto] e collegare l’analisi di classe all’analisi degli sviluppi della struttura sociale (non condizionati dalla classi), correlati con il potenziale e l’attualità, vale a dire con ciò che una società potrebbe offrire e ciò che offre di fatto. Siffatte disponibilità sociali devono, per parte loro, essere inserite in concetti strutturali che siano più generali di quelli di “produzione”. Questa è la via che intendo seguire, ed è chiaro che essa porta immediatamente ad uno dei punti in cui il concetto di chances di vita diventa un concetto chiave dell’analisi dei processi sociali” (pp. 170-171). E ancora: “La lacuna più evidente è il punto del mio libro *Classi sociali e conflitti di classe nella società industriale* in cui l’analisi del conflitto resta quanto mai formale, e poco viene detto sui contenuti dei conflitti sociali e sulla direzione del mutamento sociale. Questo vale anche per la maggior parte delle mie pubblicazioni sul tema conflitto sociale. Con l’introduzione del concetto di chances di vita come oggetto dello sviluppo sociale umano, questa carenza può essere in qualche modo colmata. I conflitti sociali riguardano l’accrescimento delle chances di vita, e cioè per i gruppi dominanti, la difesa del livello di chances già raggiunto — cioè il tentativo di assicurarsi le opzioni diventate privilegi nell’ambito dei legami o delle legature esistenti — e d’altro canto, per i gruppi subalterni, la lotta per affermare nuove opzioni, anche a spese dei legami noti, se non per una nuova qualità dei legami stessi” (p. 176). Ritorneremo più avanti su questi nuovi temi introdotti da Dahrendorf.

³⁷ R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe*, cit., pp. 542-543.

³⁸ Questa incongruenza storica della teoria politica di Dahrendorf è prontamente rilevata da R. Collins, *op. cit.*, p. 167.

³⁹ K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma, Armando, 1975.

⁴⁰ Ciò rende la teoria del conflitto di Dahrendorf, suo malgrado, sorprendentemente vicina alle posizioni, pur confutate, del “funzionalismo normativo”; come con acume rileva Lockwood, *op. cit.*: cfr. il punto III, pp. 87-92.

⁴¹ R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà*, Bari, Laterza, 1989 (ma 1988). Come fatto osservare da un acuto recensore, Dahrendorf nel testo riprende e sviluppa temi già trattati in *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1988: cfr. L. Bottani, *Conflitto sociale e modernità in Dahrendorf*, “Il Mulino”, n. 2, 1990, p. 311.

⁴² Con questa chiave di lettura Dahrendorf (e con un lessico che nel titolo ricorda quello adoperato da E. Burke a proposito della rivoluzione francese) legge, altresì, la crisi del sistema sovietico e l’azione dei movimenti rivoluzionari del 1989 nell’Europa orientale: 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Bari, Laterza, 1991. È nella prima sezione dell’opera che Dahrendorf imposta le sue categorie filosofiche e metodologiche di analisi, derivandole esplicitamente dagli assunti della verificabilità di matrice popperiana. In un testo letto ad una Conferenza del 1989 (Aula Magna dell’Università di Torino: 16 ottobre 1989), Dahrendorf allarga lo schema di lettura della “transizione alla democrazia”, dall’ambito occidentale, alle vicende dell’Europa orientale della fine degli anni Ottanta: cfr. *La via della libertà: problemi della transizione alla democrazia*, “Biblioteca della libertà”, n. 108, 1990. Nell’occasione, Dahrendorf si rifà anche al modello interpretativo della *refolution* (combinazione di “reform” e “revolution”) elaborato da T. G. Ash, *We the People*, London, Granta Books, 1990 (cfr. p. 5). In un articolo successivo, Dahrendorf si riferisce nuovamente allo schema di lettura di Ash: *Le rivoluzioni sono condannate al fallimento?*, “MicroMega”, n. 1, 1992, p. 11.

⁴³ La categoria di “entitlements” è da Dahrendorf derivata da A. Sen, *Poverty and Famines*, Oxford, Clarendon 1981; cit. da L. Bottani, *op. cit.*, p. 311. Ricorda Bottani: “Sen individua una discrepanza tra la somma dei beni e del cibo esistente in una situazione di carenza alimentare (bastevole spesso a mantenere in vita tutte le persone che dovranno morire a causa di carenza in quella zona colpita) e la carenza dei diritti che soli conferiscono la possibilità di accedervi. È così la coerenza di un completo *entitlements set* a ostacolare l’accesso alle *provisions* e non il

destino di povertà e miseria cui sarebbero fatalmente condannate e andrebbero incontro le masse miserabili del Terzo e Quarto Mondo" (p. 311).

⁴⁴ R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., pp. 3-31.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁶ Analizzeremo in maniera puntuale tali lavori nelle prossime pagine.

⁴⁷ R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, cit., 1988.

⁴⁸ T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976.

⁴⁹ Per una ricognizione sul binomio Welfare/consenso socialdemocratico, illuminanti le considerazioni di un contributo del 1978 di R. Dahrendorf: *Alla fine del consenso socialdemocratico? Il problema della legittimità del potere politico nel presente*, in *La libertà che cambia*, cit., pp. 69-87.

⁵⁰ R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., pp. 111-139.

⁵¹ Per una ricostruzione dei termini di quel dibattito, cfr. AA.VV., *I limiti dello sviluppo. Verso un equilibrio globale*, Milano, Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, II ed., 1973 (si tratta dei celebri studi del "System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology, la cui pubblicazione è curata da Dennis L. Meadows e Donella H. Meadows); L. R. Brown, *I limiti alla popolazione mondiale*, Milano, Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, II ed., 1975; F. Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano, Bompiani, 1981. In un qualche modo, continuatore del dibattito sulla "crisi dello sviluppo" è la discussione sulla "crisi della democrazia" che prende luogo sempre negli anni '70, intorno alla celebre e discussa ricerca commissionata dalla "Trilateral": M. Crozier-S. Huntington-J. Watanuki, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla commissione trilaterale*, Milano, Angeli, 1975.

⁵² A. de Gennaro, *Dahrendorf e la filosofia politica occidentale*, "Teoria politica" n. 3, 1990, p. 163.

⁵³ Per una acuta disamina critica della Reaganomics, della politica economica di M. Thatcher e degli effetti delle "politiche dell'offerta" negli Usa, Gran Bretagna, Germania federale, Francia, Giappone e Italia, cfr. il fascicolo monografico *Crisi dello sviluppo e politiche dell'offerta negli anni '80* (a cura di E. Dal Bosco), "Problemi del socialismo", n. 26, 1983.

⁵⁴ In un certo senso è anticipatrice, in sede di ricezione teorica, l'elaborazione neo-operaista di "Potere operaio": cfr., per tutti, AA. VV., *Operai e Stato*, Milano, Feltrinelli, 1972.

⁵⁵ Sulla tendenza "post-fordista" attivata negli anni Ottanta (ed ulteriormente incrementata nei Novanta) di sviluppo crescente a decrescente occupazione, per effetto dell'introduzione su vasta scala delle tecnologie elettroniche e dei nuovi principi di flessibilità e mobilità dell'organizzazione del lavoro, cfr. A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992; Id., *Capitalismo, socialismo, ecologia*, Roma, Manifestolibri, 1993; Id., *Il lavoro debole. Oltre la società salariale*, Roma, Edizioni lavoro, 1994; D. De Masi, *Sviluppo senza lavoro*, Roma, Edizioni lavoro, 1994.

⁵⁶ R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 140-166.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 167-219.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 219-229.

⁵⁹ Per una ricognizione in questa direzione, cfr. A. Petrillo, *Crisi della cittadinanza e controllo sociale. Il gioco tra interessi e identità*, in Paola Di Nicola-Angelo Saporiti (a cura di), *Cittadinanza o cittadinanze: la crisi dello Stato sociale tra universalismo e logica delle appartenenze*, Campobasso, Università degli Studi del Molise, 1994; A. Chiochi-A. Petrillo (a cura di), *Emarginazione e identità*, monografico di "Società e conflitto", n. 11/12, 1995.

⁶⁰ R. Dahrendorf, *Chances di vita. Dimensioni della libertà nella società*, in *La libertà che cambia*, cit., pp. 50 ss.

⁶¹ Per l'esplicazione e l'uso di questo concetto, cfr. R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 29-49, 149-216.

⁶² "Il concetto attivo di libertà che io sostengo non ci consente tregua, prima d'aver esplorato tutte le vie per l'ampliamento delle chances di vita umane; il che vuol dire che non consente tregua mai. Il liberalismo è necessariamente una filosofia della trasformazione" (*op. ult. cit.*, p. 51; corsivo nostro). Su questa linea di analisi, egli definisce una fondamentale opera del pensiero liberale del Novecento come "*La società libera*" di F. H. von Hayek (Firenze, Vallecchi, 1969) un "libro liberale solo a metà, profondamente carente di fantasia e coraggio" (*ibidem*, p. 51).

⁶³ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁶ In proposito, Dahrendorf (che scrive nel 1979) si serve dell'esempio dell'Unione sovietica: "L'innalzamento del tenore di vita in Unione Sovietica equivale ad un aumento delle chances ma non a un accrescimento della libertà" (*ibidem*, p. 209).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 210. Il passo di F. H. von Hayek è il seguente: "In questo libro si cerca di individuare quella condizione in cui la coercizione (*coercion*) che alcuni esercitano su altri possa essere quanto più possibile ridotta nella società. Indicheremo sempre questa condizione come condizione di libertà (*liberty of freedom*) [*La società libera*, cit., p. 11].

⁶⁹ *Ibidem*, p. 210.

⁷⁰ R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., p. 22 ss.

⁷¹ Cfr., sul punto, Associazione culturale Relazioni, *L'emarginazione*, vol. I, *Approcci teorici e modelli culturali*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994; Id., *L'emarginazione*, vol. II, *Consistenze storiche*, Avellino, Associazione culturale Relazione, 1995. Si rinvia, altresì, alla bibliografia richiamate nelle due opere.

⁷² R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 191-215.

⁷³ Sia consentito, sul punto, rinviare ad A. Chiochi, *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 9, di prossima pubblicazione.

⁷⁴ Particolarmente esplicativo, sull'argomento, R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 211-212.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁶ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987.

⁷⁷ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984.

⁷⁸ P. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, Firenze, Le Monnier, 1981.

⁷⁹ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 4.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁸¹ *Ibidem*, p. 8.

⁸² *Ibidem*, pp. 8-9.

⁸³ *Ibidem*, p. 9.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁸⁶ M. Walzer, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 10-11.

⁸⁸ *Ibidem*, p.11.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁹¹ *Ibidem*, p. 15.

⁹² *Ibidem*, pp. 16-17.

⁹³ *Ibidem*, p. 17.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁵ S. Veca, *Contrattualismo e giustizia*, in *Questioni di giustizia*, Parma, Pratiche Editrice, 1985, p. 14.

⁹⁶ M. Walzer, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 17-18.

⁹⁸ E. Diciotti, *La giustizia plurale secondo Walzer*, "Il Mulino", n. 2, 1988, pp. 346-347.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 347.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 348.

¹⁰¹ L'efficace espressione è di G. Marramao, *Quale alternativa al "grande freddo"?*, "Il Mattino", 15 settembre 1988.

¹⁰² M. Walzer, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 321, nota n. 2.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 19-22.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 19.

- ¹⁰⁷ *Ibidem*, citazione a p. 20.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 19.
- ¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 19-20.
- ¹¹⁰ *Ibidem*, p. 20.
- ¹¹¹ *Ibidem*, p. 20.
- ¹¹² *Ibidem*, p. 21.
- ¹¹³ *Ibidem*, p. 21.
- ¹¹⁴ *Ibidem*, p. 23.
- ¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 22-23.
- ¹¹⁶ *Ibidem*, p. 24.
- ¹¹⁷ *Ibidem*, p. 24.
- ¹¹⁸ *Ibidem*, p. 24.
- ¹¹⁹ *Ibidem*, p. 25.
- ¹²⁰ *Ibidem*, p. 26.
- ¹²¹ *Ibidem*, pp. 26-27.
- ¹²² *Ibidem*, pp. 26-27.
- ¹²³ Cfr., per tutti, N. Luhmann, *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1983. Per una rivisitazione critica delle "teorie del conflitto", secondo una prospettiva divergente dal funzionalismo sistemico, cfr. D. Lockwood, *Integrazione sociale e integrazione sistemica*, cit.
- ¹²⁴ M. Walzer, *op. cit.*, p. 27. Il riferimento marxiano è alla *Critica del programma di Gotha*.
- ¹²⁵ *Ibidem*, pp. 25-28.
- ¹²⁶ V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1966 (Esiste una precedente edizione di quest'opera di Lenin, curata da P. Marconi, comprendente gli studi preliminari: *Stato e rivoluzione e lo studio preparatorio. Il marxismo sullo Stato*, Roma, Samonà e Savelli, 1963). Per una più ampia discussione della "teoria della rivoluzione" di Marx si rinvia ai paragrafi specifici di questo capitolo.
- ¹²⁷ Su questo particolare spazio democratico "interno", cfr. il pregevole S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, Utet Libreria, 1986.
- ¹²⁸ F. Sidoti, *Stato e Stati Uniti in Marx*, "Teoria politica", n. 1, 1986.
- ¹²⁹ V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 110.
- ¹³⁰ *Ibidem*, p. 112. Porta l'attenzione su questo punto D. Fisichella, *Sul concetto di rappresentanza politica: "Introduzione"* a D. Fisichella (a cura di), *La rappresentanza*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 3-4.
- ¹³¹ M. Walzer, *op. cit.*, p. 29.
- ¹³² *Ibidem*, p. 29.
- ¹³³ B. Pascal, *Pensieri*, V, 4, n. 341, Milano, Edizione CDE, 1987, p. 156.
- ¹³⁴ *Ibidem*, p. 157.
- ¹³⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere filosofiche giovanili* (a cura di G. Della Volpe), Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 256.
- ¹³⁶ M. Walzer, *op. cit.*, p. 30.
- ¹³⁷ *Ibidem*, p. 30.
- ¹³⁸ *Ibidem*, p. 31.
- ¹³⁹ *Ibidem*, p. 38.
- ¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 282.
- ¹⁴¹ G. Marramao, *Sovranità* (voce), in G. Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, p. 605.
- ¹⁴² *Ibidem*, pp. 608-613.
- ¹⁴³ *Ibidem*, p. 613.
- ¹⁴⁴ K. Polanyi, *La libertà in una società complessa*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 182.
- ¹⁴⁵ M. Walzer, *op. cit.*, p. 304.
- ¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 309.
- ¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 310.
- ¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 311.
- ¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 316.

Note al quarto capitolo

¹ S. Freud, *Metapsicologia. La rimozione*, Milano, Newton Compton, 1976.

² N. O. Brown, *La vita contro la morte*, Milano, Edizione CDE, 1979.

³ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976; N. O. Brown, *op. cit.*

⁴ N. Brown, *op. cit.*, p. 24.

⁵ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.; Id., *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978.

⁶ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.

⁷ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.; Id., *Il disagio della civiltà*, cit.

⁸ S. Freud, *Totem e tabù*, Milano, Newton Compton, 1976.

⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Vol. I, Torino, Einaudi, 1976. Per l'esposizione critica delle tesi di Marx, si rinvia ai capp. II e III.

¹⁰ J. M. Keynes, *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in *Esortazioni e profezie*, Milano, Il Saggiatore, 1986, p. 366 ss.. Ultimamente una versione di questa conferenza di Keynes (tenuta a Madrid nel giugno 1930) è stata riprodotta come "Appendice" in D. De Masi, *Sviluppo senza lavoro*, Roma, Edizioni Lavoro, 1994, pp. 115-130.

¹¹ *Ibidem.*

¹² I. Adorizio, *Il capitalismo, dura parentesi*, "il manifesto", 3/3/1990.

¹³ J. M. Keynes, *Occupazione, interesse e moneta. Teoria generale*, Torino, Utet, cap. 22, § 5, 1947.

¹⁴ I. Adorizio, *op. cit.*.

¹⁵ Cit. da N. O. Brown, *op. cit.*, pp. 85-86.

¹⁶ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, Torino, Boringhieri, 1977.

¹⁷ Ingeborg Bachmann, *Poesie*, Parma, Guanda, 1987.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 23, 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 23.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Milano, Edizioni CDE, 1985.

²² R. Caillois, *L'incertezza dei sogni*, Milano, Feltrinelli, 1983.

²³ G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, Bari, Dedalo, 1972.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ R. M. Rilke, *Lettera a un giovane poeta*, Milano, Adelphi, 1980.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ R. Musil, *Sulla stupidità e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1986.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 41.

³¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Newton Compton, 1978.

³² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1968.

³³ Come è noto, il dibattito sulla "fine della storia" è stato innescato, dopo il "crollo del comunismo", da F. Fukuyama, *The End of the History*, "The National Interest", vol. 16, 1989. Sullo stesso tema e più ampiamente, dello stesso A. cfr. *The End of History and Last Man*, New York, 1992.

³⁴ M. Garbellini, *La doppiezza del politico*, in A.Q. Aristarchi (a cura di), *Questioni di psicologia politica*, Milano, Giuffrè, 1984.

³⁵ R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984.

³⁶ E. Bartocci (a cura di), *Mutamento e conflitto nella società neo-industriale*, Milano, Angeli, 1988. Per i temi qui discussi rilevano, in particolare, gli interventi di A. Giddens, L. Gallino, R. Bodei e U. Cerroni.

³⁷ R. Bodei, *Individualismo e conflitto*, in E. Bartocci (a cura di), *op. cit.*

³⁸ P. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

³⁹ R. Bodei, *op. cit.* Dello stesso autore cfr. anche *Gli individualismi: valori morali nella società contemporanea*, "Sisifo", n. 18, 1990, pp. 1-2.

⁴⁰ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981; Id., *L'io minimo*, Milano, Feltrinelli, 1985.

⁴¹ D. Bell, *Le contraddizioni del capitalismo*, Torino, Biblioteca della libertà, 1978.

⁴² Editoriale di presentazione, "Società e conflitto", n. 0, 1988/1989, pp. 20-22.

⁴³ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁵ Editoriale: *Trame della politica e dell'esistenza*, "Società e conflitto", n. 1, 1990, p. 14.

⁴⁶ D. Formaggio, *L'arte come idea e come esperienza*, Milano, Mondadori, 1990, p. 65.

⁴⁷ G. Lavanco, *Sulle tracce di Narciso: dolore e corpo*, "Fenomenologia e Società", n. 1, 1990.

⁴⁸ Sulla minimizzazione della democrazia e della costituzione in Italia, sia concesso rinviare ad A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 3, 1994; in particolare cap. X, punti 1 e 2.

⁴⁹ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1985.

⁵⁰ N. Bobbio, *Questioni di democrazia*, "Sisifo", n. 17, 1989.

⁵¹ N. Luhmann: *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli, Guida, 1978; *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979; *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1982; *Teoria politica nello Stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

⁵² D. Zolo, *La democrazia difficile*, Roma, Editori Riuniti, 1989.

⁵³ Su questo immenso campo tematico, inizialmente cfr.: S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, Utet Libreria, 1986; D. Zolo, *Complessità e democrazia. Per una ricostruzione della teoria democratica*, Torino, Giappichelli, 1987; S. Veca, *Teoria della democrazia fra individualismo e pluralismo*, "Teoria politica", n. 3, 1987; L. Bonate, *Pace o democrazia?*, "Teoria politica", n. 3, 1987; M. Bovero, *I fondamenti filosofici della democrazia*, "Teoria politica", n. 3, 1987; G. Cangemi, *Convenzionalismo logico e cultura democratica*, "Teoria politica", n. 3, 1987; C. Cesa, *La democrazia come esigenza morale*, "Teoria politica", n. 3, 1988; R. Bodei, *Individualismo e democrazia*, "Teoria politica", n. 3, 1988; E. Rippepe, *A proposito di democrazia*, "Teoria politica", n. 3, 1988; P. Farneti, *Democrazia diretta e rappresentativa*, "Teoria politica", n. 3, 1988; L. Lanzalaco, *Istituzionalizzazione della competizione democratica e teoria della scelta democratica*, "Teoria politica", n. 3, 1988; R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti, 1990; V. Mura, *Democrazia reale e democrazia ideale*, "Teoria politica", n. 1, 1990; D. Archibugi, *La democrazia nei progetti di pace perpetua*, "Teoria politica", n. 1, 1990; F. Emery, *Per una democrazia della partecipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realista della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1992; G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993; D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo? Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993; R. Dahl-G. Ferrara-P. Häberle-G. E. Rusconi, *La democrazia alla fine del secolo. Diritti-Eguaglianza-Nazione-Europa* (a cura di M. Luciani), Roma-Bari, 1994.

⁵⁴ Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto*, cit.

⁵⁵ Cfr. R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1979; V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983; A. Poletto, *Dal caos delle guerre di religione all'ordine manierista*, "il Centauro", n. 10, 1984; R. Villari, *Elogio della dissimulazione*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁵⁶ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982.

⁵⁷ Il tema, sia in veste teorica che in termini empirici, lo abbiamo trattato diffusamente nel primo capitolo.

⁵⁸ Sull'argomento, cfr. F. Hoppenheim, *Interesse nazionale, razionalità e moralità*, "Teoria politica", n. 2, 1987; testo col quale non sempre si concorda.

⁵⁹ Su Morgenthau e il realismo, cfr. M. Cesa, *La teoria politica internazionale di Hans J. Morgenthau*, "Teoria politica", n. 2, 1987; J. Turner Johnson, *Giudizio morale e questioni internazionali: i limiti del realismo*, "Teoria politica", n. 1, 1989; D. P. Lackey, *Su un errore sistematico della critica realistica all'etica politica*, "Teoria politica", n. 1, 1989; F. Armao, *La logica della guerra Dal neorealismo al realismo democratico nelle relazioni internazionali*, "Teoria politica", n. 3, 1990; M. Cesa, *Le cause della guerra nel pensiero neorealista*, "Teoria politica", n. 1-2, 1992.

⁶⁰ Abbiamo, in generale, discusso questo tema, soprattutto riferendoci alle posizioni di G. Anders, nel capitolo primo. Per un'informata panoramica critica su questi argomenti e questi autori, si rinvia a P. P. Portinaro, *La società ad alto rischio*, "Teoria politica", n. 2, 1987. La categoria di "Risikogesellschaft" è di U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986. Ultimamente, il paradigma della "società ad alto rischio" è stato acutamente accostato al discorso hobbesiano: cfr. E. Vitale, *Questioni di sopravvivenza: tornare a Hobbes?*, "Teoria politica", n. 1-2, 1992, pp. 91-101.

⁶¹ Il fenomeno è stato discusso nel capitolo secondo, allorché, a fronte della crisi dei paradigmi della produzione e della produzione, sono state tematizzate le categorie "struttura meta-poietica del capitale" e "plusvalore poietico".

⁶² H. Georg Gadamer, *Verità e metodo* (a cura di G. Vattimo), Milano, Bompiani, 1983. Sul punto, cfr. G. Raio, *Simbolizzazione e interpretazione*, "Materiali filosofici" n. 155, 1985.

⁶³ Cfr. M. Zanardi, *Il corpo rigenerato*, "il Centauro", n. 5, 1982; J. Molino, *Per una semiologia come teoria delle forme simboliche*, "Materiali filosofici", n. 15, 1985; D. Formaggio, *Appunti sull'oggetto immaginario*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985; M. Dufrenne, *L'oggetto estetico come la "cosa stessa"*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985; E. Franzini, *L'esperienza dell'oggetto. Kant, Husserl e alcuni problemi di estetica fenomenologica*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985; R. Peverelli, *La percezione e il corpo. L'oggetto estetico in Alain*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985.