

# **La fine del lavoro, la fine dello Stato**

**di Marco Revelli\***

Come chiamarla? «Cesura»? «Frattura»? O semplicemente «Fine» (ma *fine* di cosa)? È difficile nominare la discontinuità che stiamo vivendo, in questo limbo sospeso tra un evidente «non più» e un altrettanto evidente «non ancora».

Per cercare di dare una forma a questa sensazione è stata richiamata l'espressione «linea di faglia», e mi sembra suggestiva. È un termine tratto dalla geologia. Indica le dinamiche degli strati tettonici, quando uno di essi si spezza (talvolta producendo un «terremoto»), e le due estremità della superficie rocciosa incominciano ad allontanarsi dando vita a due spazi diversi, a due habitat separati. Noi siamo un po' nella condizione di chi ha visto scavarsi sotto i piedi una «rottura di faglia». Temporale, più che spaziale. Ma la cosa non cambia. Non sappiamo bene quanto di noi sia rimasto da una parte, e quanto sia finito dall'altra. Non sappiamo neppure se con un salto spericolato possiamo ancora passare da un bordo all'altro senza cadere nel vuoto. Anche perché non è ben certo su quale lato ci troviamo: molte forme del «non più» sono ancora qui, occupano il nostro spazio attuale. Ci sono i partiti, sempre più estenuati, ma ci sono; gli Stati, sempre meno sovrani ma pur sempre lì a far guerre e leggi e a tessere reti diplomatiche; le fabbriche, sempre più precarie

\* Docente di Scienza della Politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università del Piemonte Orientale - sede di Alessandria.

e rarefatte di uomini, ma ancora fumanti; le parole di ieri, sempre più stanche ma pur sempre necessarie. Non ci offrono un futuro (non contengono alcun «non ancora»). Ma occupano il presente.

D'altra parte, che di fronte a una rottura di faglia si sia veramente, sembrerebbe testimoniato da una strabordante letteratura di fine secolo incentrata sul tema, appunto, della «fine». Tra l'inizio degli anni Novanta e lo scoccare del *millennium day* si sono moltiplicate le «teorie della fine»; potremmo dire che è fiorito un vero e proprio «pensiero della fine», quasi tutto declinato in lingua inglese, nell'unico linguaggio globale che abbia corso: *The End of History* (Fukuyama), *The End of Nation State* (Ohmae), *The End of Work* (Rifkin). Fino alle più complessive teorie della «fine della modernità» e all'impegnativa riflessione sul post-moderno.

Devo dire, fin da subito, che io, personalmente, preferisco il modo di concettualizzare l'intera questione proposto da Ulrich Beck, il quale più che di moderno e post-moderno, o di fine della storia, preferisce parlare di frattura interna alla modernità. Di passaggio da quella che chiama la «prima modernità» (la modernità inaugurata dalle due rivoluzioni, economica e politica: la rivoluzione industriale e la rivoluzione francese) a una «seconda modernità», l'attuale, nella quale tutti i valori positivi proposti e condivisi dalla prima si spezzano e si rovesciano nel loro contrario: da promesse in minacce, da garanzie di sicurezza in fonte di rischio, da fattore di «progresso» in pericolo di distruzione e di barbarie. È l'epoca in cui si manifesta, per usare le sue stesse parole, «la profonda crisi istituzionale della prima fase (nazionale) della modernità industriale» e che per questo il sociologo tedesco definisce anche con l'espressione *reflexive modernity*, modernità riflessiva, per rappresentare appunto quella torsione dalla positività di ieri alla negatività di oggi. Dal significato progressivo e costruttivo del repertorio dei prodotti e dei mezzi e dei valori della modernità al potenziale regressivo e distruttivo di essi, nell'epoca del loro estremo compimento. Della loro radicalizzazione.

Tra le tante «teorie della fine» che affollano la fine del Novecento c'è anche – e la cosa un po' stupisce – la teoria della *fine del lavoro*. La cosa stupisce perché il secolo che ci sta alle spalle aveva avuto, per certi versi più di ogni altra precedente epoca storica, il lavoro al proprio centro. Il lavoro, e la sua rappresentazione soggettiva – i lavoratori, i lavoratori organizzati, il movimento o i movimenti dei la-

voratori (in primo luogo il «movimento operaio»). Una parte consistente delle ideologie novecentesche aveva fatto leva sul lavoro e sul suo ruolo centrale nella società: a sinistra, naturalmente, con le sue forti valenze produttivistiche, lavoristiche, costruttivistiche; ma anche a destra in talune occasioni (si pensi alla Germania weimariana, dove lo stesso partito nazional-socialista dovette chiamarsi «operaio» assumendo la sigla NSDAP – *National-sozialistische Deutsche Arbeiter-partei* –, o alla celebre opera di Ernst Jünger, *Der Arbeiter*). Una buona parte delle trasformazioni istituzionali novecentesche, d’altro canto – si pensi al *Welfare State* – si era plasmata (aveva disegnato la propria architettura portante) su quel ruolo centrale del lavoro.

Il lavoro aveva, in sostanza, cessato di essere una semplice attività pratica, o una mera funzione economica, ed era diventato la base, il fondamento, della *cittadinanza* (dello *status* di cittadino e del sistema di diritti che ruotavano intorno a quello *status*). Il lavoro – potremmo dire – aveva assunto una esplicita centralità politica e identitaria.

È quindi evidente come il semplice «sospetto» di una sua *fine* – l’emergere di un filone teorico che ne preconizza l’estinzione – implichi di per sé una «cesura storica», evochi l’idea di una «svolta epocale». E questo spiega forse in gran parte il clamore, e anche il senso di scandalo, e l’estensione del dibattito non solo scientifico, che hanno accompagnato e seguito la pubblicazione del libro che nel titolo stesso dava forma a quella «fine»: *The End of Work* dell’americano Jeremy Rifkin<sup>1</sup>, uscito negli Stati Uniti nel 1995 e subito tradotto in italiano con il macchinoso sottotitolo «Il declino della forza-lavoro globale e l’avvento dell’era post-mercato».

Cosa diceva, in realtà Rifkin, di così «eversivo» e destabilizzante? Diceva che nei settori tradizionali dell’economia industriale, per effetto di un’innovazione tecnologica di tipo nuovo, basata su macchine intelligenti e flessibili come i computer, il «lavoro di massa» andava perdendo drammaticamente peso fino ad apparire destinato inevitabilmente all’estinzione. Si badi: il «lavoro di massa», in quei

<sup>1</sup> Jeremy Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, G.P. Putnam’s Sons, New York 1995, tr. it., *La fine del lavoro. Il declino della forza-lavoro globale e l’avvento dell’era post-mercato*, Baldini e Castoldi, Milano 1995.

settori industriali tradizionali che erano stati centrali (che avevano costituito l'asse trainante della crescita occupazionale nella parte centrale del Novecento). Non il lavoro *tout court*, ma il «lavoro operaio»: quello che solo dopo la rivoluzione industriale era assurto a simbolo, catalizzando intorno a sé l'intero immaginario lavoristico (identificandosi strettamente con l'immagine del lavoro).

Negli anni Cinquanta – recitava la scandalosa profezia di Rifkin – il 33% dei lavoratori americani era impiegato nell'industria. Negli anni Sessanta, tale percentuale era scesa al 30% e alla fine degli anni Ottanta è calata ulteriormente fino al 20%. Oggi meno del 17% della forza lavoro è impegnata nel settore industriale con mansioni esecutive. Il consulente di direzione Peter Drucker stima che l'occupazione nel comparto industriale sia destinata a calare fino al 12% della forza lavoro statunitense nel prossimo decennio<sup>2</sup>.

Una parabola discendente del tutto simile a quella seguita dall'occupazione agricola nel corso del Novecento nei principali paesi industrializzati, dove appunto oggi si aggira sul 3% della forza-lavoro. E ciò per effetto delle più recenti tecnologie, ma anche delle più aggiornate tecniche organizzative: di quella vera e propria rivoluzione organizzativa che ha scardinato del tutto le linee guida del modello fordista (basato sul gigantismo industriale, sulla produzione di massa standardizzata, per grandi lotti e secondo pianificazioni plurienziali), sostituendolo con un nuovo modello – e, infine, con una nuova filosofia produttiva (in senso proprio un «nuovo paradigma») – basato su modalità inedite dai nomi esotici come *downsizing* (la riduzione delle dimensioni aziendali soprattutto in termini occupazionali: la traduzione industriale del motto «piccolo è bello»), *outsourcing* (l'esternalizzazione delle produzioni non immediatamente riconducibili al *core business*, il ricorso sistematico alla sub-fornitura, la preferenza accordata al *buy* piuttosto che al *make*), *re-engineering* (ridislocazione del personale e delle mansioni, con l'accorciamento drastico della catena gerarchica, la formazione di lavoratori polifunzionali, mobili, flessibili, l'eliminazione del lavoro non direttamente produttivo). Un meccanismo, questo, che spezza il tradizionale rap-

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

porto tra crescita economica e sviluppo occupazionale (la vecchia logica per cui a ogni incremento della produzione e dell'investimento seguiva un relativo, non certo proporzionale, ma comunque connesso, aumento del numero di lavoratori occupati). E introduce in un nuovo universo produttivo in cui vale l'imperativo di crescere dimagrendo; in cui, cioè, la crescita dell'impresa, del suo fatturato, del suo volume produttivo e dei suoi profitti è realizzata tagliando i posti di lavoro, diminuendo l'occupazione, riducendo i «costi fissi» (in termini di spazio e di uomini).

La fabbrica, da luogo spazialmente certo, stabile, fisso, radicato al suolo e destinato a durare nel tempo, diventa una struttura elastica, evanescente, a geometria variabile: un «organismo» (non più un «meccanismo») capace di mutare rapidamente in risposta agli stimoli dell'ambiente (di «respirare col mercato», potremmo dire, espandendosi quando il mercato *tira* e contraendosi repentinamente se il mercato *molla*). Il lavoro, da componente stabile del paesaggio industriale, diventa così una variabile dipendente di un mercato sempre più de-spazializzato, de-localizzato, strutturato in flussi incontrollabili e imprevedibili, in reti, lunghe o lunghissime, suscettibili di essere influenzate dai fattori più diversi, localizzati secondo coordinate sconosciute.

Tutto questo sembra voler dire Rifkin nel suo sforzo di de-costruzione delle vecchie categorie tipiche della «prima modernità», del loro significato simbolico e sociale, cominciando appunto dalla categoria del «lavoro» – non scomparso certo nella prassi quotidiana (anzi, dilagato per molti versi nelle nostre vite e nel nostro tempo fino a colonizzarlo quasi interamente) ma fattosi *socialmente invisible*. Privo di voce e d'immagine. In qualche modo disincarnato, in assenza di luoghi in cui materializzarsi, di figure sociali in cui rappresentarsi e darsi protagonismo collettivo. È il lavoro come soggettività – dunque come fonte di diritti, e di storia – che sembra essere «finito», ridotto com'è, appunto, a mero fattore produttivo: a funzione del processo di produzione, senza auto-rappresentazione né organizzazione.

Se tuttavia il senso autentico della «fine del lavoro» è questo, allora – per andare effettivamente alla radice di quel filone di pensiero che ragiona sulla crisi di uno dei pilastri della nostra modernità (o me-

glio, di quella che Beck chiama la «prima modernità») - converrà fare un salto indietro di almeno un quindicennio. E riferirci a un altro libro-scandalo in materia, di taglio metodologico diverso da quello di Rifkin (tutto empirico e quantitativistico), emerso in un'area culturale diversa da quello (nell'area francese, della sinistra socialista transalpina), ma fondamentale per delineare, in forte anticipo, appunto, sulla «cultura della fine» dell'ultimo decennio del secolo, le linee di fondo concettuali in materia di crisi del lavoro, della sua centralità sociale e del suo ruolo ideologico.

Mi riferisco al volume (alcuni lo qualificano più semplicemente *pamphlet*) di André Gorz, *Adieu au proletariat*<sup>3</sup>, pubblicato nel 1980 e, contrariamente al libro di Rifkin, trattato con un certo disagio e - per lo meno nella sinistra europea, l'unica allora interessata teoricamente a quell'ordine di discorso - in qualche modo rimosso (quasi ignorato). Eppure Gorz compiva un'operazione culturale e politica di enorme portata. Con quel breve volumetto colpiva al cuore l'intera teoria politica della sinistra europea, comunista e socialista, giungendo a eroderne le stesse radici originarie, a metterne in discussione il paradigma costitutivo formulato da Marx in termini di filosofia della storia e di teoria della società e del suo sviluppo.

L'argomentazione era relativamente semplice: una serie di considerazioni ognuna delle quali in qualche modo auto-evidente, concatenate tra loro secondo una successione in realtà devastante (sul piano teorico). In primo luogo, Gorz definiva il concetto di lavoro non in termini universali - come attività specificamente umana di trasformazione della natura e dell'ambiente circostante al fine della propria riproduzione - ma in termini storici, considerando cioè come la rivoluzione industriale e lo sviluppo capitalistico successivo (soprattutto il passaggio al modello della produzione di massa novcentesco) l'avevano trasformato e ridefinito. In questa chiave, per lavoro si intende «un'attività che si esercita: per conto terzi; in cambio di un salario; secondo forme ed orari fissati da colui che ci paga; per fini che uno non si è scelto»<sup>4</sup>.

Da questo punto di vista il *lavoro* si distingue dall'«attività libera»

<sup>3</sup> A. Gorz, *Adieu au proletariat. Au-delà du socialisme*, Editions Galilée, Paris 1980, tr. it., *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Edizioni Lavoro, Roma 1982.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 7.

(Hannah Arendt direbbe che l'*animal laborans* si distingue e si separa dall'*homo faber*)<sup>5</sup>. Anzi, il lavoro finisce per contrapporsi alla libera attività, come la sofferenza si distingue dal piacere e vi si contrappone. Esso, di fatto, era diventato in senso proprio *sofferenza*. Un «fare» coatto ed etero-diretto, che come tale riproduceva il senso etimologico del termine latino da cui l'espressione francese *travail* deriva: *tripalium* (un congegno a tre piedi impiegato come strumento di tortura attivato dal torturato stesso). Attività di costrizione eterodeterminata, eteronoma, il lavoro è percepito dalla maggioranza di coloro che lo cercano e di coloro che lo hanno come una vendita di tempo di cui poco importa quale sia l'oggetto: si lavora «alla Peugeot» o alla «Boussac» non «per fare» delle vetture o «per fare» della tela. Si «ha» un lavoro buono o cattivo anzitutto secondo ciò che si guadagna, solo in secondo luogo per la natura delle mansioni e le condizioni del loro adempimento. Si può avere un «buon lavoro» nell'industria degli armamenti e un «cattivo lavoro» in una casa di cura<sup>6</sup>. Il lavoro così si stacca dal corpo che lo compie e dalla persona che lo esercita per diventare una «cosa» a se stante, separata, da possedere, o perdere, o conservare esattamente come si possiede, si perde o si conserva un oggetto; e la persona stessa – a sua volta – si trasforma in cosa (si reifica, appunto), agita com'è dal lavoro che possiede ma da cui è contemporaneamente posseduta.

Ne consegue la seconda affermazione, il secondo *step* del ragionamento, per così dire: «Tra lavoro salariato e attività auto-determinata esiste la stessa differenza che tra valore di scambio e valore d'uso»<sup>7</sup>. Il lavoro salariato ha il proprio scopo «fuori di sé»: è cessione ad altri del proprio tempo («alienazione», nel senso letterale del termine), al fine di ottenere in cambio un determinato «potere d'acquisto», cioè l'insieme di risorse necessarie per procurarsi il prodotto del lavoro di altri (è valore di scambio in senso proprio: entità indifferente al proprio contenuto e per questo scambiabile con ogni altra). L'attività auto-determinata, invece, «ha in sé il proprio scopo»: crea degli oggetti destinati a essere utilizzati dagli stessi che

<sup>5</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000, in particolare i capitoli III («Il lavoro») e IV («L'opera»).

<sup>6</sup> A. Gorz, *Adieu au proletariat*, cit., pp. 7-8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 8.

li producono. O comunque a soddisfare nel loro stesso farsi (nel processo di produzione) un bisogno autenticamente umano (il bisogno di esternarsi, di realizzarsi nell'opera che continua ad essere «propria»). È «valore d'uso»: qualità che non può essere posseduta ma solo utilizzata, e che nell'utilizzo si consuma.

Le conseguenze di questo doppio movimento sono significative. E dupli. Da una parte ne consegue infatti la desiderabilità dell'abolizione del lavoro (della «fine di questo lavoro») come liberazione da una condizione di sofferenza e di alienazione. Una bestemmia, nell'universo valoriale, produttivista e lavorista, del socialismo novcentesco per il quale, invece, il lavoro (qualunque lavoro, anche «quel lavoro») era il *medium* per l'emancipazione. Il terreno di legittimazione del movimento operaio per il governo della società, e il luogo di condensazione e di organizzazione delle energie per rovesciare i «rapporti sociali di produzione» (cioè, in ultima istanza, i rapporti di proprietà); il lavoro come strumento (mezzo) del lavoratore collettivo per realizzare la propria auto-emancipazione nella forma della conquista del potere politico e, a partire da questo, della trasformazione della società.

Dall'altra parte – seconda conseguenza del ragionamento gorziano – la necessità che tale abolizione sia accompagnata dalla parallela espansione della sfera delle «attività autonome»: «l'abolizione del lavoro – scriveva appunto Gorz – non è una liberazione se non permette lo sviluppo di attività autonome»<sup>8</sup>. Abolire il lavoro e liberare il tempo diventava il nuovo programma – come dire? – «post-socialista»: «poter fare da sé molte cose che il denaro non può compere, e anche una parte di quelle cose che con esso si acquistano»<sup>9</sup>.

Seguirà, infine, un terzo *step* – questa volta non più di ordine prescrittivo o concettuale, ma descrittivo, empirico – che condurrà Gorz assai vicino, ma con un notevole anticipo, all'analisi di Rifkin: «L'abolizione del lavoro è un processo in corso che è destinato ad

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9. «Abolire il lavoro e liberare il tempo – scrive Gorz a questo proposito –; liberare il tempo affinché gli individui possano divenire padroni dei loro corpi, dell'uso di se stessi, della scelta delle proprie attività, dei propri scopi, delle proprie opere, sono esigenze alle quali il 'diritto all'ozio' purtroppo ha dato una traduzione riduttiva».

accelerarsi»<sup>10</sup>. A sostegno di ciò, egli affermava che, secondo le più accreditate previsioni degli istituti di ricerca economica e sociale (lo ricordo: siamo nel 1980!) «l'automazione sopprimerà, nel giro di dieci anni, da quattro a cinque milioni di posti di lavoro, a meno di una profonda revisione della durata del lavoro, degli scopi e della natura dell'attività produttiva»<sup>11</sup>. Oggi sappiamo che si trattava di una stima ottimistica: tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta i tassi di disoccupazione in Europa schizzeranno su livelli a due cifre; più del 10% in Francia, Belgio, naturalmente Italia, Spagna, presto anche Germania, con una massa di disoccupati oscillante intorno ai 20 milioni sul vecchio continente, di cui quasi il 50% definiti come disoccupati di «lunga durata» (cioè, meno eufemisticamente, «inoccupabili»).

«Keynes è morto», ne deduceva Gorz, nel senso della fine del progetto di piena occupazione come condizione stabile di società fondate sul lavoro<sup>12</sup>. E intravedeva una duplice possibilità di sviluppo (o di involuzione) delle società occidentali: l'affermarsi, da una parte, di una «società della disoccupazione», con «una massa crescente di disoccupati permanenti (e) un'aristocrazia di lavoratori protetti, con in mezzo un proletariato di lavoratori precari, che svolgono i lavori meno qualificati e più ingratii»<sup>13</sup> (un quadro non molto diverso da quello attuale); dall'altra – come possibilità appena intuita «negli interstizi» – l'emergere di una «società del tempo liberato» fondata sul principio del «lavorare meno per lavorare tutti e darsi più da fare per se stessi»<sup>14</sup>. Diritto all'auto-produzione che «ha come conseguenza di far regredire la produzione mercantile e la vendita del lavoro, a beneficio della cooperazione volontaria, dello scambio di servizi e dell'attività personale»<sup>15</sup>. Dunque un rischio (estremo) e una *chance* (eventuale).

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*. «Nel contesto della crisi e della rivoluzione tecnologica attuali – scrive Gorz – è assolutamente impossibile ristabilire le piena occupazione con una crescita economica quantitativa».

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 11.

Una conclusione, questa, che appare logica e in qualche modo naturale, ma che in realtà era gravida di conseguenze teoriche di grande rilievo. Essa, infatti, non colpiva solo – come si è visto – l’immaginario e la strategia politica del socialismo novecentesco (in tutte le sue anime, moderate e radicali, riformiste e rivoluzionarie), ma metteva a nudo uno dei nodi centrali della crisi del marxismo tardonecentesco (della seconda crisi del marxismo di fine secolo). Ne metteva in discussione non solo la pratica, ma la stessa filosofia della storia che vi stava dietro; la concezione del progresso (la sua identità «progressista»); il nesso inscindibile tra sviluppo industriale e prospettiva politica (l’idea che il proprio successo fosse inscritto nella «direzione della storia»).

Tutta la teoria politica e sociale della sinistra novecentesca (lo ripeto, in tutte le sue diverse anime, riformista e rivoluzionaria, socialdemocratica e comunista) si basava sull’assunto secondo cui

lo sviluppo delle forze produttive (dell’apparato industriale, della produzione di grande fabbrica, del macchinismo industriale che incorporava direttamente la scienza e la tecnica al sistema produttivo) generava (e sviluppava secondo una progressione parallela) la base materiale del socialismo.

Creava le condizioni oggettive e soggettive del suo avvento, producendo – per così dire – il «soggetto della trasformazione», la classe sociale destinata a guidare la società, o a determinarne con la propria forza crescente, gli equilibri: quella «classe operaia» che, appunto, si riteneva «capace di appropriarsi collettivamente o di gestire la totalità delle forze produttive il cui sviluppo l’aveva fatta nascere»<sup>16</sup>. Questa, in fondo, era la «dialettica» piegata all’idea di rivoluzione: la possibilità di usare strumentalmente il male (il negativo, il «capitale» e il suo sviluppo, la distruzione creatrice dell’industria) per produrre il bene (il positivo, l’emancipazione collettiva della classe operaia, la riappropriazione come classe di ciò che si era perduto come individuo). Questa era l’immensa «potenza positiva del negativo», di cui parla Toni Negri.

L’argomentazione di Gorz, ora, porta invece a concludere che «la

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 23.

realità è del tutto diversa». Che «lo sviluppo delle forze produttive del capitalismo è funzionale soltanto alla logica e ai bisogni del capitalismo»<sup>17</sup>. Il suo sviluppo non solo non crea la base materiale e sociale del socialismo, ma rappresenta un ostacolo a quest'ultimo (alle istanze e ai valori di cui si fa portatore). Non aggrega il soggetto della trasformazione, ma al contrario lo disgrega – frammenta, atomizza, perverte. Anzi, Gorz va oltre: i lavoratori che abitano l'universo del lavoro salariato sono una «non classe», sono dei «non-lavoratori» che vivono il lavoro come una costrizione esterna. Cosicché si può dire che, anziché la mitica produzione del soggetto rivoluzionario dentro il ventre del capitale, ciò a cui ci mette di fronte l'approdo attuale dei rapporti produttivi e dello sviluppo «post-industriale» e «post-lavoristico» è la decomposizione del soggetto e, con esso, la fine di ogni illusione che dentro l'assetto capitalistico attuale parli già – e albeggi – la società futura, in qualche misura «certificata» nella sua promessa dalla dialettica storica: la Storia, per Gorz, oggi più che mai, è muta. Con conseguenze d'immensa portata sulla teoria e sulla pratica di chi col mondo del lavoro e con le sue ragioni s'identifica, perché – è la conclusione – «questo silenzio della storia restituisce gli individui a se stessi»<sup>18</sup>. E se è vero che «nessuna società futura parla [più] per bocca loro, perché *la società che si decompon*e sotto i nostri occhi non è gravida di nessun'altra»<sup>19</sup>, è pur anche vero, e a maggior ragione, che a quegli uomini e a quelle donne questa «restituzione» alla propria dimensione di individuo non più «posseduto» dalla storia – non più «determinato» da essa e nello stesso tempo, non più dotato della «potenza» che la storia sembrava assegnargli –, consegna una condizione e una responsabilità nuove. La necessità di dar forma, e senso, alla propria (riacquistata) «sovranità individuale». Il problema di come sottrarre quote della propria vita al dispotismo della «razionalità economica e alle necessità esterne», eterodirette, reificanti e alienanti del mondo delle merci e del lavoro come merce, per restituirlle alla propria autonomia – e, in quanto «autonome», spenderle socialmente, nel quadro di un'idea di «bene comune» di volta in volta scelta e condivisa liberamente. In

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 86.

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

questo quadro, il loro obiettivo non può essere [più] l'appropriazione dell'apparato produttivo – l'appropriazione dell'apparato «tecnico» del lavoro –, come fattore di potenza al servizio della propria prometeica vocazione alla produzione di Storia, ma l'abolizione del lavoro (di *quel* tipo di lavoro: salariato, appunto) e della figura stessa del lavoratore come dimensione separata dalla persona che lavora. Non l'obiettivo di «prendere il potere per costruire un mondo, ma quello di riprendere ognuno il potere sulla propria vita, sottraendola alla razionalità produttivistica e mercantile»<sup>20</sup>. Anche se ciò dovrà significare un de-potenziamento dell'attività produttiva e del protagonismo storico, minore produttività «tecnica» e minore accelerazione storica, e una concezione meno prometeica del Lavoratore.

Si colloca qui, su questo medesimo terreno del «depotenziamento» e della «decostruzione» dei miti moderni di ieri, la seconda linea che converge a definire la «rottura di faglia» con cui siamo chiamati a misurarci oggi. Ed è, appunto, la linea di crisi che sta lavorando dentro all'altro pilastro del «paradigma della modernità»: la politica. Anzi, «il Politico». Categoria apparentemente molto diversa da quella del Lavoro, ma votata, in realtà, a un destino piuttosto simile di esaltazione (prima) e di crisi (ora). Non ci sono libri dedicati a «la fine della politica», che possano aspirare allo stesso valore simbolico esemplare di quello di Rifkin su «la fine del lavoro». O meglio, uno ce ne sarebbe, per la perentorietà del titolo – *La fin du Politique* – e per il rilievo che ha assunto nel dibattito internazionale. Ed è quello pubblicato da Pierre Birnbaum già nel lontano 1975. Ma parla d'altro: della «fine della politica» dentro la «teoria politica contemporanea», non nell'esperienza storica e quotidiana. Della rimozione della dimensione del «Politico» nell'ambito di quel filone di pensiero, dominante da decenni nella politologia d'impronta behaviorista anglosassone che va da Karl Deutsch a David Easton e Robert Dahl, e che ha fondato il proprio metodo empirico sulla convinzione che «sarebbe ormai possibile a delle élites professionali politicamente neutre organizzare scientificamente la società», sostituendo al governo degli uomini l'amministrazione professionalizzata e neutrale

<sup>20</sup> *Ibidem*.

delle cose. Un approccio, dunque, in cui la fine della politica si identifica con il «declino della teoria politica». Occorrerà, invece, aspettare anche in questo caso l'ultimo decennio del secolo per trovare una vera esplosione di testi che, in forma lenticolare, pur senza un *best-seller* di riferimento e un «eroe eponimo», ma piuttosto con una conformazione da «sciame», parlano tutti dello stesso tema. Dello stesso processo di depotenziamento e di crisi della politica e del «Politico». In Italia sono ben due i volumi – meglio sarebbe dire «volumetti» per le esili dimensioni – che hanno come titolo l'espressione *Fine della politica*, sia pure seguita da un punto interrogativo: quello a più voci e pionieristico curato da Angelo Bolaffi e Massimo Ilardi già nella seconda metà degli anni Ottanta<sup>21</sup>, e quello più recente, in traduzione, di Andrew Gamble<sup>22</sup>, entrambi importanti, come vedremo tra poco, per differenti ragioni; a cui se ne può aggiungere un terzo, quello di Robert Kurz, *La fine della politica e l'apoteosi del mercato*<sup>23</sup>, che alla «cosa» aggiunge anche la «causa». In Francia è recentemente apparso un *dépérissement de la politique*, di un'allieva di Merleu-Ponty, in cui la catena delle forme della crisi (o della «fine») si allunga di molto, almeno semanticamente: «*déception, désintérêt, désenchantement, méfiance, discredit...*»<sup>24</sup>. Mentre in ambito anglosassone si può registrare una vera e propria disseminazione di interventi disposti lungo un ventaglio assai ampio di varianti in cui è declinato il tema, spesso profondamente diverse tra loro per segno politico e anche per prospettiva. Si va, infatti, da libri di un certo peso, come quelli di Carl Boggs (*The End of Politics: Corporate Power and the Decline of the Public Sphere*)<sup>25</sup> e di Russell Jacoby (*The End of Utopia: Poli-*

<sup>21</sup> Angelo Bolaffi e Massimo Ilardi (a cura di), *Fine della politica? La politica tra decisione e movimenti*, Editori Riuniti, Roma 1986 (con scritti di Accarino, Baudrillard, Borgna, De Michelis, Fabbri, Ingrao, Kallscheuer, Martinelli, Massari, Melucci, Rusconi, Sciolla, Tronti).

<sup>22</sup> Andrew Gamble, *Fine della politica?*, Il Mulino, Bologna 2002. Ma il titolo originale era *Politics and Fate*, Polity Press, Cambridge 2000.

<sup>23</sup> Robert Kurz, *La fine della politica e l'apoteosi del mercato*, Manifestolibri, Roma 1997.

<sup>24</sup> Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Aubier, Paris 1999.

<sup>25</sup> Carl Boggs, *The End of Politics: Corporate Power and the Decline of the Public Sphere*, Guilford, New York 2000. La tesi fondamentale del libro, che ha suscitato un vivace dibattito, è che lo strapotere delle *corporations* nell'epoca della glo-

*tics and Culture in an Age of Apathy)*<sup>26</sup>, assimilabili in qualche modo all'area anarchica e preoccupati soprattutto degli evidenti processi di spoliticizzazione e di astensionismo che connotano vere e proprie forme di «anti-politica» nel panorama americano, a saggi più brevi – spesso polemici – come quelli apparsi su riviste di prestigio, prevalentemente di area *leftist*, quali *Dissent*<sup>27</sup> o *Democracy & Nature*<sup>28</sup>, ma

---

balizzazione finisce per indebolire e al limite distruggere una «sfera pubblica» libera e partecipata, con cui l'autore identifica, in qualche misura, la «politica», intesa appunto come uno «spazio» o «una unica sfera pubblica nella quale la gente si incontra [*come together*], interagisce, produce decisioni, forgia vincoli condivisi, adempie a imperativi di cambiamento sociale, e infine compie la propria ricerca di una 'società buona'». La fine della politica coincide, qui, con la «spoliticizzazione» in atto per effetto dell'espropriazione compiuta da superpoteri economici ai danni dell'autonomia dei cittadini.

<sup>26</sup> Russell Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books, New York 2000. Più che sulla crisi dello «spazio pubblico» qui l'attenzione è puntata sulla comunità intellettuale e sull'assenza di una cultura politica radicalmente critica dell'esistente e aperta alla trasformazione: secondo l'autore la «fine dell'utopia» coincide con l'incapacità o l'indisponibilità del pensiero sociale a concepire l'idea che «il futuro possa fondamentalmente sorpassare il presente...; e che la storia contenga possibilità di libertà e di piacere finora appena sfiorate». Sotto accusa è il passaggio di buona parte dell'intelletualità radicale a posizioni concilianti con il capitalismo, la resa di essi al mercato, il cinismo di molti ex marxisti, che hanno definitivamente rinunciato all'idea di un «ordine sociale alternativo».

<sup>27</sup> Si veda in particolare il saggio di Chantal Mouffe, «The End of Politics and the Rise of the Radical Right», *Dissent*, Fall 1985, pp. 498-502, in cui la crisi della politica o, appunto, la sua «fine», è posta in relazione con «l'incapacità delle forze politiche tradizionali [*established*] di provvedere un vocabolario adeguato ai nuovi antagonismi che sono emersi nelle ultime decadi», e dunque con la porta della innovazione sociale in rapporto all'immobilismo delle forme e dei linguaggi della politica. Ancora su *Dissent* (Spring 2003) è da ricordare un saggio di Paul Berman, apparentemente dedicato alla «fine della storia» («The End of History and Its Discontents» è il titolo), in realtà diretto a discutere della «fine della politica» così come era stata intesa da Forrest D. Colburn nel suo volume su *Latin America at the End of politics* (Princeton U.P., Princeton 2002); qui colpisce soprattutto la rozzezza con cui i concetti sono utilizzati (per «fine della politica» si intenderebbe, infatti, «l'abbandono dell'ambizione marxista rivoluzionaria che aveva avuto inizio nel 1959 con la rivoluzione cubana...»).

<sup>28</sup> Nel numero 1 del 2001 dedicato al «Post-modernismo» (*Post-modernism and the Democratic Project*) compariva un interessante articolo-recensione al libro di

anche in periodici come *The New Republic*, di origine *liberal* e di recente spostatasi su posizioni neo-nazionaliste e favorevoli all'«unilateralismo americano»<sup>29</sup>. A cui occorrerebbe aggiungere la fitta pubblicistica che, pur senza ricorrere all'espressione esplicita «fine della politica», a tale fenomeno si riferisce occupandosi in vario modo di «fine dello Stato-nazione» o di suo «declino», che si tratti del già citato *The End of Nation-State* di Kenichi Ohmae<sup>30</sup> o del *Decline of the Nation-State* di Gurutz J. Bereciartu<sup>31</sup>, o - altro modo di darne per consumata l'esperienza - dell'*After the Nation-State* di Horsman e Marshall<sup>32</sup>, o ancora, in forma meno diretta e più incentrata sull'intreccio tra statualità ed economia, di *The End of Organized Capitalism* di Lash e Urry<sup>33</sup>.

Le ragioni di una tale «dichiarazione di morte» sono molteplici, alcune in qualche misura contingenti, come le considerazioni in margine alla cosiddetta proposta politica della «terza via» affermata da Anthony Giddens<sup>34</sup>, con la sua focalizzazione sui comportamenti

---

Carl Boggs intitolato «How Can We End the End of Politics» (*Democracy & Nature*, vol. 7, n. 1, March 2001, pp. 205 e sgg.).

<sup>29</sup> Esemplare il saggio di Mark Lilla, «The End of Politics», *The New Republic*, 23 june 2003, animato da uno spirito fortemente anti-europeo: la fine della politica sarebbe in realtà la crisi della politica europea (incapace di azione e incapace di pensare ancora lo Stato-nazione).

<sup>30</sup> Kenichi Ohmae, *The End of Nation-State. The Rise of Regional Economies*, The Free Press, New York 1995, tr. it., *La fine dello Stato-Nazione. L'emergere delle economie regionali*, Baldini & Castoldi, Milano 1996.

<sup>31</sup> Gurutz Jauregui Bereciartu, *Decline of Nation-State*, University of Nevada Press, Reno 1994.

<sup>32</sup> Mathew Horsman, Andrew Marshall, *After the Nation-State. Citizens, Tribalism and the World Disorder*, Harper Collins, London 1994.

<sup>33</sup> Scott Lash, Jahn Urry, *The End of Organized Capitalism*, The University of Wisconsin Press, Madison 1987.

<sup>34</sup> Anthony Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, London 1998, tr. it., *La terza via*, Il Saggiatore, Milano 1999. Si veda anche la replica di Giddens ai critici in A. Giddens, *The Third Way and Its Critics*, Polity Press, London 2000. Tra le critiche si veda in particolare, in quanto connessa al tema della «fine della politica», il saggio di Clive Hamilton, «The Third Way and the End of Politics», *The Drawing Board: An Australian Review of Public Affairs*, vol. 2, n. 2, November 2001, pp. 90-102, dove la «fine della politica» sarebbe in realtà la fine delle differenze effettive tra le forze politiche, e in particolare tra destra e sinistra, conservatori e laburisti, conseguenti alla rinuncia delle so-

quotidiani e l'inevitabile depotenziamento dell'accento posto sulle funzioni «sovrae» del «Politico». O come la constatazione del degrado antropologico, diciamo così, del personale politico su scala mondiale. In effetti, che la politica sia in crisi almeno altrettanto quanto il lavoro è empiricamente misurabile nella bassa qualità della leadership politica in generale: mai come oggi il profilo della «classe eletta di governo» – per usare l'espressione di Vilfredo Pareto – è stato così basso ed è apparsa tanto evidente la sproporzione tra la portata delle sfide e la miseria degli uomini che dovrebbero essere chiamati a risolverle. Altre ragioni sono, per così dire, più «strutturali», incentrate soprattutto sullo strapotere assunto nei tempi più recenti dalle concentrazioni gigantesche di potere economico nelle mani delle grandi *corporations* trans-nazionali, e sull'esplosione dello spazio economico (dei poteri di fatto) rispetto a quello specificamente politico (dei poteri cosiddetti «legittimi», o comunque sottoposti a procedure di legittimazione)<sup>35</sup>.

Un ultimo tipo di interpretazioni, infine, lega direttamente il discorso sulla «fine della politica» con la guerra. Non con la *guerra* in generale, ma con la guerra così come si è manifestata in questo torbido inizio di millennio, nella forma inconcepibile e folle della «guerra infinita». Infinita e preventiva. La guerra, dunque, che ri-

---

cialdemocrazie che seguono la «terza via» a esercitare una vera azione critica nei confronti dell'esistente (del capitalismo e del mercato): «Il gap tra partiti conservatori e partiti socialdemocratici – scrive Hamilton – diventa una questione di differenziazione del prodotto più che di ideologia; ed esattamente come differenziazione del prodotto e fedeltà del consumatore sono concetti di mercato, allo stesso modo i partiti incominciano a ricorrere agli specialisti di marketing per aiutarli a vendere i loro messaggi».

<sup>35</sup> Si veda a questo proposito il saggio di Serge Latouche, «La mondializzazione e la fine della politica», *Il margine*, mensile dell'Associazione culturale Oscar A. Romero, nn. 1-2, gennaio-febbraio 1997. «La mondializzazione dell'economia – scrive Latouche – libera totalmente la megamacchina tecnologica e assorbe la categoria del politico. Questa evoluzione – aggiunge – era già nelle premesse della modernità, ma ha preso forma con la crisi degli Stati-nazione e del compromesso fordista tra il mercato e lo spazio della socialità», precisando che «questa crisi del politico si può vedere da due punti di vista»: *dall'alto*, con la «sottomissione degli apparati dello Stato alle costrizioni della tecno-economia» (le leggi della scienza e della tecnica, la volontà dei grandi centri di potere economico-finanziario); e *dal basso*, con «la depoliticizzazione dei cittadini, del tessuto sociale dei cittadini che non esiste più».

torna, inaspettata, nella sua dimensione mondiale, anzi «globale»<sup>36</sup>, dopo il secolo che aveva portato al limite estremo la dimensione bellica, con le due «guerre totali» e con la terza (fortunatamente rimasta «fredda») virtualmente assoluta, e che, per questa via, era sembrato precluderne, per sempre, la possibilità e fin anche la concepibilità. La Guerra, insomma, nella sua dimensione «ontologica» – nel suo rapporto profondo, essenziale, con l’«essere» e la sua possibilità di esistere – la quale, in questo perentorio ritorno oltre se stessa e la sua pensabilità, finisce per occupare per intero lo spazio sociale (e anche mentale) assorbendo in sé e dissolvendo ogni altra dimensione della relazionalità umana, a cominciare – appunto – da quella del «Politico». Esemplare, da questo punto di vista, l’approccio della rivista *Giano* che ha pubblicato un intero fascicolo sul tema de *La distruzione della politica*<sup>37</sup>, dedicandolo «alla memoria di Ernesto Balducci e di Günther Anders». In esso il «punto di svolta» che inaugurava una deriva apertamente catastrofica e per questo esplicitamente «impolitica» veniva individuato nella diffusione del documento con cui la Casa Bianca, immediatamente dopo l’11 settembre del 2001, formalizzava e rendeva pubblica la nuova *National Security Strategy of the United States*, strutturandola su due principi-base: la rivendicazione del diritto di agire preventivamente, indiscriminatamente e discrezionalmente, «contro i *rogue States* e l’*evil axis* che da sud-ovest a nord-est attraversa tutto il continente asiatico»<sup>38</sup>; e la dichiarata intenzione di «non consentire a nessuna potenza straniera di intaccare la direzione forte che gli Stati Uniti hanno intrapreso dalla caduta dell’Unione Sovietica», sostenuta dall’affermazione secondo cui «le nostre strutture saranno forti abbastanza da dissuadere avversari potenziali che intendano perseguire un rafforzamento militare teso a superare o eguagliare la potenza degli Stati Uniti»<sup>39</sup>. Una «filosofia militare» (se così si può dire) che rompeva in più punti l’idea conso-

<sup>36</sup> Sul concetto di *guerra globale* rimandiamo all’approfondimento di Carlo Galli, incluso nella seconda sezione del volume (pp. 87-95).

<sup>37</sup> Cfr. *La distruzione della politica*, numero monografico di *Giano*, n. 41, maggio-agosto 2001.

<sup>38</sup> «L’ideologia texana, la guerra all’Iraq e la distruzione della politica», Editoriale del numero monografico di *Giano* dedicato a *La distruzione della politica*, cit.

<sup>39</sup> Citato in Claudio Del Bello, «Il nuovo assolutismo americano e la fine della politica», *Giano*, cit.

lidata di «situazione politica» – così come si era venuta consolidando negli ultimi decenni –, rivelando una vera e propria «determinazione all’annientamento della politica». Intanto perché essa sanzionava una condizione planetaria del tutto nuova, in cui una sola superpotenza era sopravvissuta alla secolare lotta tra gli Stati-nazione, e questa superpotenza rappresentava se stessa in una chiave esplicitamente «imperiale», come padrona assoluta del mondo, monopolista di ogni residua idea di sovranità, animata da una concezione «proprietaria» del pianeta:

Alla fine di una lotta secolare – scrive Del Bello –, un solo Stato-nazione è sopravvissuto. Tutti gli altri, in misura variabile ma senza troppe incertezze, ne riconoscono la superiorità militare ed economica. Ma non è uno Stato che abbia aggiornato la concezione di sé nelle nuove condizioni. È uno Stato che si sente padrone del mondo, che non tollera più resistenze e guarda alle risorse del mondo come alle proprie risorse. [...] È uno Stato imperialista che non possiede né prevede un progetto di gestione politica («condominiale», si potrebbe dire) del Pianeta. Uno Stato patrimoniale, dunque, come quelli dell’assolutismo ante rivoluzioni borghesi. Uno Stato di polizia di fatto planetario, che distingue tra i propri cittadini e tutti gli altri, ma che non riconosce più a nessuno *l’habeas corpus*. Né, a rigor di logica, ha più bisogno di una magistratura strutturata come un potere indipendente, sia a livello internazionale (la triste storia della Corte penale che non potrà mai incriminare i soldati statunitensi), che a livello interno ai paesi (in Italia ne siamo testimoni diretti)<sup>40</sup>.

Per questa via – ed è questo il secondo «strappo» alla dimensione del «Politico» – veniva inferto un *vulnus* pressoché mortale alla concezione «negoiale», «pattizia» dell’ordine politico come prodotto da accordi più o meno liberamente stretti tra i consociati, posti almeno formalmente su un piede di parità (nella politica interna il principio «una testa un voto», nelle relazioni internazionali il principio wesfaliano della sovranità come *jus excludendi*) sulla base di principi universalistici (per lo meno all’interno dello «spazio di rife-

<sup>40</sup> *Ibidem*.

rimento» qualificabile, appunto, come «spazio politico»). Nella nuova condizione, come «dicono da Washington, è finita l'epoca dei negoziati. Il mondo è già spartito; anzi, è tutto nostro». Non ci sono più patti da stringere, né trattative da concludere, né accordi cui subordinare l'«ordine» nelle relazioni. C'è una volontà unilaterale identificata di per sé con il bene (di tutti) a cui sottomettersi o finire «fuori» dal consenso civile, tra gli «amici del terrorismo» o tra i «terroristi» stessi. A ben vedere non c'è più neppure un confine tra la pace e la guerra – altro pilastro fondamentale di ogni precedente idea di «politica»: un punto oltre il quale possa dirsi cessato lo «stato d'eccezione», costituito dal conflitto aperto e segnato dalla violenza dispiegata, e ci si possa dire entrati in uno stato di normalità, in cui le relazioni tra gli uomini e le aggregazioni politiche siano assicurate dalla Legge (e tutt'al più dalla minaccia dell'uso della forza) e non dalla pura costrizione *manu militari*. Nel territorio inesplorato in cui si è entrati con la «dottrina» della guerra preventiva e tendenzialmente «infinita», «dopo la guerra non è previsto né preparato un 'durevole periodo di pace', ma soltanto una nuova guerra contro un nuovo nemico, *ad libitum*»<sup>41</sup>. Guerre, si badi, interamente connotate dalla a-simmetria, da un assoluto dislivello di potenza, che costituisce sia l'elemento che rende possibile la guerra stessa (che ne limita talmente i costi da farla concepire e accettare come «permanente»), sia quello che la rende necessaria (sono guerre per conservare l'assoluta preminenza di uno solo sul piano della potenza militare ed economica). E che dà origine, a sua volta, a una spazialità «a-simmetrica», in cui non si confrontano una pluralità di soggetti capaci di convivere in una rete di relazioni, ma in cui un unico soggetto, senza la legittimazione di un *pactum societatis ac subiectionis*, decide per tutti, secondo una logica che più nulla sembra avere a che fare con i principi fondamentali della politica nella modernità.

Siamo stati condotti così al cuore del problema, dalla contingenza alla struttura, potremmo dire, ossia alla constatazione del carattere «paradigmatico» dell'attuale crisi della politica. Al fatto, cioè, che quello a cui assistiamo non è un offuscamento transitorio, un'eclissi contingente, ma un vero e proprio «crollo strutturale» della politica, simile, per molti aspetti, alla decostruzione strutturale delle forme e

<sup>41</sup> *Ibidem*.

del ruolo del Lavoro. Come quello coinvolgente un percorso di lunga durata, un'immagine e una concezione risalente allo stesso *Stato nascente* della modernità; e come quello, d'altra parte, implicante una messa in discussione di una consolidata «filosofia della storia», e del ruolo del Soggetto in essa, che si tratti di una figura del lavoro ridotto a Tecnica come l'Operaio marxiano, oppure di una figura della Potenza come il Leviatano hobbesiano.

In altre parole, credo che oggi si possa parlare esplicitamente di un fallimento della politica rispetto a quello che da sempre è stato il suo fine essenziale, il «fondamento dell'obbligo politico»: sottrarre i cittadini al dominio della paura e del rischio della morte determinato dal *bellum omnium contra omnes*, istituendo un potere sovrano garante dell'ordine e della sicurezza, e quindi della sopravvivenza. Di una sua fondamentale incapacità di esercitare quella sua funzione legittimante secondo le modalità che la modernità – quello che possiamo definire come il «paradigma politico dei moderni» – alle proprie origini (tra il XVI e il XVII secolo) le aveva assegnato, facendo della *forza* il proprio mezzo specifico. Perseguendo la costruzione dell'Ordine (politico), cioè della pace all'interno del territorio di riferimento, mediante l'esercizio del monopolio della forza (o, meno eufemisticamente, della violenza). La cosa è ormai sotto gli occhi di tutti, come è stato opportunamente osservato nel saggio introduttivo del volume: oggi è possibile vedere a occhio nudo (cioè semplicemente accendendo il televisore, o gettando lo sguardo alla prima pagina di un giornale, in un giorno qualsiasi) come, nel mondo, la politica, da strumento di ordine, si sia trasformata in strumento di riproduzione allargata di violenza, paura, disordine, conflitto. La politica, quando interviene con i suoi mezzi specifici – il monopolio dell'uso (legittimo) della forza, l'impiego della violenza «istituzionalizzata» – anziché produrre ordine, amplifica il disordine. Sembra essere divenuta ormai una regola, non solo dal 2001, ma già da molto prima: dal Kosovo, dalla Bosnia, dalla Somalia, ecc. Ogni volta che si prospetta una crisi, la politica interviene con mezzi violenti e, anziché risolverla, la rende endemica. Cosicché non si può più semplicemente attribuire questo fatto a «scelte sbagliate», a un cattivo modo di «fare politica», ma bisogna, in qualche modo, abituarci all'idea che sia la politica stessa la grande *malata*. Che la medicina sia divenuta essa stessa la malattia. Che colei che era chiamata a «cura-

re» si riveli fonte di diffusione del male. Per sue ragioni «strutturali». In particolare per lo specifico rapporto che legava il fine ai mezzi nella concezione del «Politico» prevalente nella modernità. Per il ruolo che l'idea «strumentale» di Forza e di Potenza aveva in quel «paradigma politico» strutturatosi sull'asse che va da Machiavelli a Thomas Hobbes agli albori del *Neuzeit*, del «tempo nuovo», che avrebbe dovuto aprire le porte a una nuova epoca in cui l'uomo avrebbe finalmente potuto affermarsi pienamente come *homo faber suae propriae fortunae*. Come creatore e artefice del proprio ordine integralmente umano e razionalmente giusto attraverso gli strumenti che la Tecnica (nel campo economico della produzione delle merci come in quello politico della produzione della *communitas perfecta*) metteva a sua disposizione.

Come per il lavoro, anche qui abbiamo una strana dialettica *positivo/negativo*: la politica moderna nasce con l'obiettivo esplicito di utilizzare il male come strumento per produrre il bene, esattamente come nella concezione materialistica della storia la «caduta» nella condizione di piena sussunzione del lavoro al Capitale, la reificazione del lavoratore e la sua piena alienazione del rapporto capitalistico di produzione appaiono come la condizione (strumentale) per la successiva emancipazione. La riduzione individuale a merce è intesa come la condizione per il successivo reincontro con il *sé* collettivo (per la riappropriazione sociale della propria socialità). E come per il Lavoro, la «seconda modernità» di cui parla Beck - la dinamica «riflessiva» della tarda modernità - falsifica quella dialettica. Ne spezza il nesso di apertura al «superamento». Disvela la natura del «feticismo» degli strumenti mostrandoci, appunto, le «nude cose» in opposizione e contrasto con la «nuda vita»: gli strumenti della violenza non producono pace, ma riproducono la violenza stessa su scala allargata, così come gli strumenti dello sfruttamento produttivo non preparano affatto *landemains qui chantent*, ma solo altro sfruttamento, subordinazione e subalternità.

Mi si permetta, a questo proposito, una breve digressione «soggettiva». Io non credo che la politica moderna sia in crisi perché fosse sbagliata in sé. Perché - mettiamo caso - fosse peggiore della «politica degli antichi», olistica, organicistica, sostanzialmente disegualitaria, fondata com'era sul modello della natura come paradigma normativo del mondo sociale. O comunque perché incarnasse dei

«dis-valori» assoluti (una sorta di peccato originario che la condannava alla dannazione, in ogni tempo e in ogni luogo). Credo al contrario che contenesse una certa dose di «positività». In fondo ci ha regalato quattro secoli di civiltà: ha permesso la separazione tra religione e politica, tra etica e politica; ha creato le premesse e poi ha sviluppato il costituzionalismo, straordinaria «invenzione» per mettere le briglie al Leviatano; ha reso possibile la democrazia e la diffusione della grande, civile, tematica dei diritti. Oggi, tuttavia, il problema è che questa macchina razionale semplicemente *non funziona più*. Non produce più ciò per cui era stata concepita e progettata. E non funziona più – è utile sottolinearlo – sul suo doppio versante: non solo, cioè, su quello – come chiamarlo? «Ergonomico»? o «Ergocentrico»? – d'impronta hobbesiana, ma anche su quello, certo più *soft*, e più accattivante, di tipo giuridico-normativo o razional-legalistico. Sul versante cioè delle teorie incentrate sul ruolo pacificatore della Forza (da Hobbes a Weber, fino al «maledetto» Carl Schmitt) come di quelle incentrate sulla funzione ordinatrice del Diritto, in particolare del «diritto cosmopolitico» (da Locke a Kelsen, fino ad Habermas, passando naturalmente per Kant).

La cosa è certo più evidente per la variante «hobbesiana», di cui si è già anticipato e detto molto. La teologia negativa del Leviatano – l'idea di servirsi di ciò che nella «sacra scrittura» è indicato come il più pericoloso antagonista terreno di Dio in funzione salvifica, come il più efficace strumento di realizzazione del «bene terreno» – cade, potremmo dire, con le Twin Towers; da quando, cioè, il mostro biblico, rivelatosi impotente, incomincia a seminare con i propri movimenti scomposti morte e distruzione. Lo stesso modo con cui la dottrina *neocons* americana ricorre apologeticamente a Hobbes, in realtà sfregiandolo e negandolo nei suoi fondamenti «civili», per giustificare il nuovo stato di natura che va preparando, testimonia la crisi «interna» di quel paradigma, la sua estenuazione o *decostruzione*, da parte dei suoi stessi autoproclamati epigoni. Si veda a questo proposito quel «manifesto» della dimensione crepuscolare del «politico moderno» che è *Paradiso e potere* di Robert Kagan, ossessivamente ispirato a Hobbes, assunto a santo protettore della vocazione americana e contrapposto a Immanuel Kant, smunto progenitore della concezione politica europea. Si leggano, in particolare, le prime righe del paragrafo introduttivo, in cui è anticipato in sintesi l'intero

contenuto del libro, nel quale la contrapposizione tra America ed Europa (assunta come strategica e radicale) è ricondotta non a una diversa «lettura» del mondo attuale, della sua complessità, e della problematicità dei mezzi con cui affrontarla, ma in misura pressoché esclusiva al «divario di potenza» (titolo del primo paragrafo) e all’alternativa estrema tra «la psicologia della forza e la psicologia della debolezza» (titolo del secondo paragrafo!):

È ora di smettere di far finta di credere che gli europei e gli americani vedano lo stesso mondo. Dirò di più: che vivano nello stesso mondo. Su una questione essenziale, quella del potere - l’efficacia del potere, la moralità del potere, la desiderabilità del potere [e qui per «potere», *Power*, si intende, appunto, *potenza*] - le prospettive americane e quelle europee divergono. [...] L’Europa sta voltando le spalle al potere, o, se si preferisce, sta andando oltre il potere verso un mondo autonomo di leggi e regole, di negoziati e cooperazione transnazionale. Sta entrando in un paradiso post-storico di pace e relativo benessere: la realizzazione della «pace perpetua» di Kant. Gli Stati Uniti invece restano impigliati nella storia a esercitare il potere in un mondo anarchico, hobbesiano, nel quale le leggi e le regole internazionali sono inaffidabili e la vera sicurezza, la difesa e l'affermazione dell’ordine liberale *dipendono ancora dal possesso e dall’uso della forza*<sup>42</sup>.

Dunque, americani machiavellici e hobbesiani, europei kantiani; americani realisti e pragmatici, europei idealisti e cosmopolitici. In realtà, però, se si guarda più a fondo, le cose non sono così lineari come sembrano, nell’impostazione di Kagan. E la sua ortodossia hobbesiana ne cela di fatto un sostanziale tradimento. Egli, infatti, dichiara, senza essere sfiorato da dubbi, che «gli Stati Uniti devono a volte giocare secondo le regole del mondo hobbesiano, anche a costo di violare le norme del mondo post-moderno dell’Europa». Che essi «devono rifiutare di sottomettersi ad alcune convenzioni internazionali che potrebbero ostacolarne la capacità di combattere con effica-

<sup>42</sup> Robert Kagan, *Of Paradise and Power*, Random House, New York 2003, tr. it., *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2003, p. 3.

cia nella giungla» a cui è ridotto il mondo al di fuori dall'*enclave* pacificata dell'Occidente civilizzato; che «devono appoggiare il controllo degli armamenti, ma non sempre dei propri», e «applicare due pesi e due misure»<sup>43</sup>. E crede probabilmente di tributare un omaggio postumo a Hobbes. In realtà, come detto, ne tradisce i postulati essenziali, perché quella condizione di libertà del potente in funzione della sua forza particolare – forza «privata», non legittimata da nessun patto – più che il prodotto della «società civile» ben ordinata dal Leviatano, è piuttosto la tipica situazione dello «stato di natura». È, appunto, la condizione insopportabile e mortale della guerra di tutti contro tutti, nella quale ognuno cerca di esercitare tutto il potere che la sua forza o la sua astuzia gli permettono, e dalla quale Hobbes aveva ritenuto che si dovesse tentare di uscire ad ogni costo: non attraverso il puro esercizio della forza (in questo sta il nucleo forte della teoria politica hobbesiana), che riprodurrebbe appunto lo stato di guerra (e che verrà solo «dopo»), ma mediante un «patto» dettato dalla Ragione. Il quale sì, istituisce un sovrano *legibus solutus*, svincolato da norme e in posizione *di forza* totalmente asimmetrica rispetto ai singoli privati cittadini, ma solo *dopo* la sua stipulazione, la quale non può avvenire che su un piede di assoluta parità tra i contraenti; tra *tutti i contraenti*.

Ora, di quel «patto», nell'attuale aspirazione americana alla sovranità in quanto dominio «del più forte», non si vede traccia nel mondo attuale. Anzi, la logica «pattizia» è esattamente ciò contro cui lavora la politica americana, da quando ha incominciato a considerare le Nazioni Unite e l'attuale diritto internazionale un ostacolo alla propria «missione». Cosicché più che all'Hobbes del 1651, il quale immaginò il superamento delle guerre di religione per via «contrattuale», l'argomento di Kagan sembra avvicinarsi maggiormente al Nietzsche della *Genesi della morale*, il quale, alla vigilia del Novecento – con il suo sciagurato ritorno alla sacralizzazione del conflitto –, osservava che «ovunque viene esercitata giustizia e giustizia viene mantenuta, si vede una potenza più forte, in rapporto ai più deboli ad

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 112.

essa sottostanti»<sup>44</sup>. E ammoniva che «un ordinamento giuridico pensato come sovrano e generale, non come strumento nella lotta di complessi di potenza, bensì come strumento *contro* ogni lotta in generale [...], sarebbe un principio *ostile alla vita*, un attentato all'avvenire dell'uomo, un indice di stanchezza, una via traversa verso il nulla»<sup>45</sup>. Ecco dunque sanzionata la *morte* di Hobbes, proprio nel momento della sua beatificazione sull'altare della Guerra.

Ciò vale per la radice «hobbesiana» del paradigma politico dei moderni nel nuovo contesto del sistema-mondo. Ma neppure l'altra radice, ho l'impressione che sia in buona salute: intendo quella che, seguendo la simmetria di Kagan, potremmo definire «kantiana». O, forse meglio, lockeana-kantiana: la variante, cioè, del «paradigma» la quale più che sul *power* poneva l'accento sul *rule of law*. Più che sulla crucialità della Forza (o della Potenza) si affidava al ruolo pacificatore e mediatore della Legge e del Giudice (come terzo *super partes*). John Locke - il Locke del *Secondo Trattato* - aveva posto come oggetto del *pactum* (del contratto) con cui gli uomini si accordavano per uscire dallo stato di natura ed entrare nello stato civile, l'istituzione non tanto di una *summa potestas* monopolista di tutte le prerogative naturali (a cominciare dalla Forza) ma di una «magistratura»: cioè di un'*auctoritas* che si ponesse effettivamente come *tertium* nel caso di contenzioso tra i consociati in merito all'interpretazione della legge naturale. Aveva fatto, cioè, della giuridizzazione dei rapporti tra gli uomini l'essenza del «Politico»: l'elemento che distingue la condizione *impolitica* «di natura» (in cui ognuno è giudice in parte propria) dalla condizione - finalmente *politica* - definibile come «civile» (in cui si rinuncia alla facoltà di farsi giustizia da sé e se ne trasferisce il giudizio a un Terzo). Kant, d'altra parte, aveva identificato la dimensione cui si accede una volta usciti mediante contratto dallo «stato di natura» con lo «stato giuridico», intendendo con questa formula una condizione in cui gli uomini si costituiscono «sotto l'impero di leggi coattive, per le quali possa essere

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984, p. 64.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 65.

a ognuno riconosciuto il suo e ognuno possa essere garantito contro ogni attentato da parte degli altri». Una condizione dunque di «legittà». Di sottomissione di tutti e di ognuno alla potestà universale della Legge; la quale diventava a sua volta sinonimo di «politicità». Entrambi avevano così contribuito a domare il Leviatano hobbesiano, piegandolo entro le pastoie strette dello «stato di diritto», e inaugurando, per così dire, il secondo stadio del paradigma politico dei moderni. Quello a noi più confacente.

Quello schema, d'altra parte, pensato «dentro» e «per» lo Stato-nazione, era sembrato, nel corso del «Novecento maturo» – nella lunga fase seguita al periodo catastrofico del «secolo breve», per usare le categorie di Eric Hobsbawm – prestarsi in modo particolare a una proiezione «planetaria»: a costituire, per così dire, il calco entro cui modellare le forme di una politica pensata su scala mondiale. O, se si preferisce, su cui tracciare il profilo di un tipo di Stato mondiale capace di garantire in modo stabile la pace e un'ordinata convivenza tra gli uomini, secondo il modello, appunto, del progetto kantiano *Per una pace perpetua*. Per almeno due volte – una prima, in forma ancora minoritaria, alla fine della Seconda guerra mondiale, quando fu formulata la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e furono ideate le Nazioni Unite; e un'altra, in misura più consistente, al termine della guerra fredda, tra il varo della *Perestrojka* gorbacioviana e la caduta del muro di Berlino – sembrò che si fossero aperte davvero due grandi finestre entro cui provare a *pensare* l'unificazione politica dell'umanità mediante l'edificazione di istituzioni globali chiamate a neutralizzare i conflitti mediante la loro giuridizzazione e a tutelare i diritti universali individuali attraverso misure di tipo giudiziario indifferenti allo *jus excludendi* delle singole sovranità nazionali. Intendo riferirmi a quel filone «virtuoso» del pensiero giuridico-politico contemporaneo – sintetizzato da Danilo Zolo col termine di «globalismo giuridico» o «giusglobalismo»<sup>46</sup> – che include alcuni dei migliori filoni culturali del nostro tempo: dal «globalismo giudiziario» di Hans Kelsen (con la sua idea-guida «*of international peace through international law*»<sup>47</sup>), al «pacifismo giuridi-

<sup>46</sup> Cfr. Danilo Zolo, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma 1998.

<sup>47</sup> Cfr. Hans Kelsen, *Peace through Law*, Garland, New York 1973.

co» o «istituzionale» di Norberto Bobbio<sup>48</sup>, dal «*global constitutionalism*» di Richard Falk<sup>49</sup> al «cosmopolitismo giuridico-politico» di Jürgen Habermas basato sul concetto di «cittadinanza cosmopolitica»<sup>50</sup>.

Comune a tutti è l'idea della necessità (e ora anche della possibilità) di realizzare una condizione planetaria di pace mediante la costruzione di una sorta di «super-Stato mondiale» di tipo tendenzialmente «federale» (sul genere di quello ipotizzato da Kant). O, con espressione più articolata, attraverso la concentrazione di «efficaci poteri di intervento» nelle mani di «un'autorità centrale di carattere sovranazionale», la quale agisca con una logica di tipo giuridico, cioè come terzo giudicante (*super partes*) sulla base di regole (norme) universali («diritto cosmopolitico»), anziché con una logica di tipo «bellico». È cioè - per ricorrere ancora a un'efficace espressione di Zolo - l'applicazione di un «paradigma cosmopolitico» ottenuto per estensione analogica al campo globale delle modalità e delle dinamiche di formazione dei moderni Stati nazionali «di diritto» (quella che è stata appunto definita la *domestic analogy*). E dovrebbe rappresentare, a tutti gli effetti, il compimento e l'affermazione su scala finalmente globale del «paradigma politico dei moderni», emendato dei suoi elementi terrifici di origine hobbesiana (da *hard power*) e incarnato nel *soft power* della Legge e della Giurisdizione, ora che l'estinzione delle primordiali «sovranità nazionali» sembrerebbe offrire a quell'idea di politica la possibilità di compiersi nella spazialità (universale) che le è propria: lo spazio dell'umanità unificata in cui si rende materialmente possibile, per dirla con Habermas, un *Weltfriedensordnung* - un «ordine pacifico mondiale» -

<sup>48</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979 (ma il saggio fondamentale, dal medesimo titolo, fu pubblicato per la prima volta in *Nuovi Argomenti*, 3-4, luglio-dicembre 1966, pp. 29-90). Si veda ora la Quarta edizione, per la casa editrice Il Mulino, del 1997 con un'introduzione specifica (le successive citazioni saranno da questa edizione).

<sup>49</sup> Richard A. Falk (ed.), «The Interplay of Westphalia and Charter Conceptions of International Legal Order», in C.A. Black, R.A. Falk (eds), *The Future of International Legal Order*, Princeton U.P., Princeton 1969; si veda anche R.A. Falk, S.S. Kim, S.H. Mendlovitz (eds), *The United Nations and a Just World Order*, Westview Press, Boulder - San Francisco - Oxford 1991.

<sup>50</sup> Cfr., in particolare, J. Habermas, «Kants Idee des Ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren», *Kritische Justiz*, 28, 1995.

basato su «*ein globaler Rechtszustand*», un «ordinamento giuridico globale». La cosa era stata intuita da Hans Kelsen fin dal 1944 (la fase più distruttiva della seconda guerra mondiale): fin dalla stesura, cioè, del suo *Peace through Law* di esplicita derivazione kantiana (il Kant di *Zum ewigen Frieden*), da cui venivano mutuati «sia l'ideale della pace perpetua, sia il modello federalistico, sia infine l'idea di un *Weltbürgerrecht*, di un 'diritto cosmopolitico' che comprenda come propri soggetti tutti i membri della specie umana»<sup>51</sup>. E forse, addirittura, da prima - dal 1920, con ancora negli occhi gli immani massacri della Grande Guerra - quando nel suo celebre *Das Problem des Souveränität*, Kelsen aveva individuato, appunto, nelle residue sovranità nazionali il peggiore ostacolo alla realizzazione di quell'unitarietà dell'universo giuridico come ordinamento inclusivo dell'intera umanità che ne costituirebbe la più autentica natura (l'ordinamento internazionale come vera incarnazione del diritto). Quell'intuizione era stata poi sviluppata da Norberto Bobbio in un altro momento altamente drammatico della nostra contemporaneità, nella prima metà degli anni Sessanta, immediatamente a ridosso della «crisi dei missili» a Cuba, quando davvero il mondo sembrava sull'orlo dell'olocausto atomico, in quel celebre saggio sul *problema della guerra e le vie della pace* nel quale la *domestic analogy* e la conseguente idea della costruzione di uno stato di diritto mondiale edificato secondo le medesime modalità con cui il contrattualismo classico aveva letto la genesi dello Stato-nazione era assunta dall'autore come base del proprio «pacifismo istituzionale» o «giuridico»:

Per il pacifismo giuridico - vi si affermava - il rimedio per eccezzionalità è l'istituzione del super-Stato o Stato mondiale. Ciò che rende inevitabile l'uso della forza sul piano internazionale è la mancanza di un'autorità superiore ai singoli Stati che sia in grado di decidere chi ha ragione e chi torto e di imporre la propria decisione con la forza. Per questo - si concludeva - l'unica via per eliminare le guerre è l'istituzione di questa autorità superiore, la quale non può essere altro che uno Stato unico e universale al di sopra di tutti gli Stati esistenti<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Danilo Zolo, *I signori della pace*, cit., p. 32.

<sup>52</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., p. 80.

Nelle neo-nate Nazioni Unite si vedeva, appunto, il possibile embrione di quell'ipotetico super-Stato mondiale. Ma è soprattutto nella seconda metà degli anni Ottanta, dall'inizio della *Perestrojka* fino all'evento-simbolo della caduta del muro di Berlino, quando la fine di quell'ultimo vero confine (la cortina di ferro) che divideva il mondo tra Est e Ovest inaugurò «politicamente» la fase della «globalizzazione» (del *borderless world*, dello spazio planetario unificato), che il «paradigma cosmopolitico» sembrò affermarsi come naturale evoluzione del «paradigma politico dei moderni» esteso su scala globale. Che si diffuse, cioè, l'idea non solo dell'opportunità, ma della concreta, realistica possibilità di dare vita a un ordine politico mondiale costituito secondo quel modello di politica che si identificava con l'esercizio centralizzato e monopolistico della funzione giurisdizionale. Ne fa fede la riflessione habermasiana dei primi anni Novanta<sup>53</sup>, con la sua enfasi posta sulla nascita di una *Weltgesellschaft* – di una «società [civile] mondiale» – come base materiale dell'apertura di una vera e propria «sfera pubblica globale» entro cui, realisticamente, radicare la costruzione di un ordine cosmopolitico mondiale «giusto e pacifico», che tuteli secondo una logica «giudiziaria» tutti i cittadini del pianeta in quanto tali – in quanto «individui» titolari di diritti – e che assorba gradualmente gli ordinamenti normativi nazionali in un unico ordinamento normativo universale. Allora il «pacifismo istituzionale» sembrò trovare davvero la propria forma storica concreta, identificandosi con quella parte del «paradigma politico dei moderni» – la componente, appunto, lockeano-kantiana – che, proprio perché emancipata dall'aspetto territoriale della sovranità e connessa, all'opposto, al carattere tendenzialmente universalistico dell'idea di diritto, si presentava come strutturalmente ideoneo all'*habitat cosmopolitico* creato dalla globalizzazione, salvando – dalla propria crisi –, insieme, «politica» e «moder-nità».

E tuttavia anche quella «seconda via» della *politica dei moderni* era destinata a scontrarsi, con durezza, con la Storia dell'estremo Novecento e dell'inizio del terzo millennio, finendo per infrangersi sull'ultimo scoglio che la vicenda dei vecchi Leviatani le gettò tra i piedi: la Guerra. La guerra «sporca» del «dopo-2001» – la guerra

<sup>53</sup> Si veda in particolare il già citato *Kants Idee des Ewigen Friedens*.

«preventiva» e «infinita» voluta da Bush jr. e dalla sua corte di *neo-cons* visionari – in poche settimane di iracondo unilateralismo ha cancellato ogni idea di diritto internazionale (ha riconfigurato la fine del modello di Vestfalia non come l'inizio di un nuovo sistema internazionale regolato dal diritto cosmopolitico, ma come la fine di ogni sistema regolato); ha fatto strame di quegli embrioni di istituzioni internazionali, umiliando le Nazioni Unite e i loro rappresentanti; ha riproposto la nuda potenza come antitesi integrale di ogni forma di giurisdizione. Ma anche, e soprattutto, l'«altra guerra». O meglio, le altre guerre: la lunga catena di interventi armati inaugurata dalla prima guerra del Golfo e proseguita con la Somalia, la Bosnia, il Kosovo... Le cosiddette «guerre giuste» che segnano l'intero corso degli anni Novanta.

La prima Guerra del Golfo – non è un segreto – ebbe l'approvazione, se non entusiasta, certo convinta, dei principali esponenti del «globalismo giuridico». Essa, infatti, si presentava, almeno formalmente, come ineccepibile da un punto di vista «giudiziario» delle relazioni internazionali: era seguita a un'evidente e indiscutibile violazione di un principio cardine dell'ordinamento giuridico internazionale (l'invasione di uno Stato sovrano non giustificata da nessuna possibile causa); era stata deliberata effettivamente da un'autorità internazionale «terza» autorizzata a pronunciarsi in materia (il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite), secondo le procedure previste, con una valutazione unanime; come tale poteva legittimamente apparire come una prima, embrionale forma di sanzione posta a tutela dell'effettività e dell'efficacia del nascente diritto cosmopolitico e delle funzioni giurisdizionali delle sue istituzioni. Bobbio – com'è noto – la definì senza esitazioni una guerra «giusta» – nel senso, chiarirà più oltre, di «guerra legale» –, e la salutò come un positivo primo passo (una «tappa nella tappa») nella direzione auspicata dal «pacifismo istituzionale» – dal momento che «la risposta alla violazione del diritto non è stata affidata al diritto tradizionale, e sinora sempre di fatto applicato, dell'autotutela, ma è stata «autorizzata», come si è espresso pubblicamente il Segretario generale delle Nazioni Unite, e ha avuto un principio di giustificazione da parte di un'autorità superiore ai singoli Stati, tanto da poter essere chiamata «legale», cioè conforme al diritto costitutivo del supremo organo delle Nazioni Unite. «Questo fatto – era la conclusione di Bobbio –

potrebbe rappresentare un passo avanti in quel processo di formazione di un potere comune al di sopra degli Stati, e quindi di trasformazione del sistema internazionale, di cui la stessa organizzazione delle Nazioni Unite, pur nella sua potenzialità ancora non pienamente dispiegata, rappresenta una tappa»<sup>54</sup>. Habermas, per parte sua, accolse la possibilità di quella guerra più come un'opportunità che come un problema (o una difficoltà sulla via del suo «cosmopolitismo giuridico-politico»), affermando che

per la prima volta si è obiettivamente presentata agli Stati Uniti e ai loro alleati la possibilità di assumere, sia pure in forma sostitutiva e provvisoria, il ruolo in linea di principio neutrale di una forza armata di polizia delle Nazioni Unite, oggi ancora mancante, per imporre i principi dell'ordinamento internazionale nella forma di una tutela collettiva del diritto di legittima difesa violato in Kuwait<sup>55</sup>.

Rilevarono tutti – è vero –, in forme più o meno vigorose, il carattere ibrido di quell'operazione, rammaricandosi dell'incompletezza del processo di istituzionalizzazione e giuridicizzazione dell'intervento (e, in particolare, del fatto che al Consiglio di Sicurezza non fosse stato assegnato il controllo diretto e il comando delle operazioni militari e che questo fosse rimasto, per così dire, in mano «privata» – cioè dello Stato nazionale che fungeva da capofila della coalizione); o lamentando, a fatti compiuti, che la violenza e distruttività dell'intervento fossero andate al di là del necessario, e comunque ben oltre (per perdite umane) la portata di un normale atto di polizia<sup>56</sup>. Ma non rilevarono un'esplicita contraddizione tra quella guerra (assunta come esito delle proprie teorie) e il pacifismo che di quelle stesse teorie era stato la premessa. Né tra quell'evento bellico e i

<sup>54</sup> N. Bobbio, «Introduzione» a *Una guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, Marsilio, Venezia 1991, pp. 22-23.

<sup>55</sup> J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich 1990, tr. it., *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia 1992, p. 12.

<sup>56</sup> Cfr. N. Bobbio, «L'etica della guerra», *La Stampa*, 26 febbraio 1991, ora con il titolo «Considerazioni inattuali», in *Una guerra giusta?*, cit., pp. 87 e sgg.; Id., «Ci deve essere un confine alla spietatezza», *La Stampa*, 13 febbraio 1991, ora in *Una guerra giusta*, cit., col medesimo titolo; e soprattutto Id., «L'ora della decisione più sofferta», *Corriere della sera*, 17 gennaio 1991.

giudizi che in precedenza essi avevano formulato sulla guerra nell'epoca attuale e sulla sua assoluta illiceità<sup>57</sup>. Non la rilevarono perché continuarono a considerare le modalità «tecniche» di quell'intervento un dettaglio secondario rispetto all'organicità del paradigma cosmopolitico fondato sul globalismo giuridico, inessenziale ai fini della sua coerenza interna. E fu un errore grave.

Fu un errore perché il fatto che le ragioni del «pacifismo istituzionale» abbiano costituito, alla fine del Novecento, l'unico argomento possibile (e spendibile) per la *ri-legittimazione della guerra* – l'unica forma «ideologica» con cui il ritorno della guerra nella sua dimensione «mondiale» potesse essere giustificato dopo che alla metà del secolo essa era stata messa al bando nell'immaginario collettivo e nel senso comune condiviso da tutti i popoli civili –, costituisce di per sé un *vulnus* irreparabile per l'intera teoria. Apre nel corpo stesso del paradigma giusglobalista una lacerazione incomponibile. È significativo che tutte le guerre degli anni Novanta – guerre spesso sanguinose, soprattutto per le popolazioni civili – siano state motivate, nel quadro della retorica dell'«interventismo umanitario», con argomenti tratti da quella teoria. E che nessuna di esse, d'altra parte, abbia contribuito – come ci si aspetterebbe da un'operazione di polizia di tipo «giudiziario» – a ripristinare una condizione di ordine non «militarizzato»: a rimuovere i fattori contingenti di devianza e a permettere il ritorno a condizioni di vita civile ordinata. Quando non sono fallite clamorosamente, come in Somalia, lasciando dietro di sé una scia di morti e distruzione, hanno richiesto un presidio militare permanente del territorio come in Bosnia e in Kosovo, a causa della mancata rimozione delle cause profonde dell'odio inter-etnico e del conflitto. Così come è significativo che in tutti questi casi, i diritti individuali delle popolazioni coinvolte dalle operazioni belliche siano stati brutalmente sacrificati alle esigenze militari, a cominciare dal fondamentale diritto alla vita (si ricordi l'atroce espressione «danni collaterali»), in aperta trasgressione al principio della «città-

<sup>57</sup> Bobbio, non dimentichiamolo, aveva scritto, 25 anni prima, che «la guerra moderna viene a porsi al di fuori di ogni possibile criterio di legittimazione e di legalizzazione, al di là di ogni principio di legittimità e di legalità» in quanto «essa è incontrollata e incontrollabile dal diritto, come un terremoto o come una tempesta»; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 65.

dinanza cosmopolitica». Il numero delle vittime civili delle «intrusioni umanitarie» supera in molti casi quello delle vittime militari (e sicuramente il numero delle vittime tra le file delle forze internazionali attaccanti) cosicché si può dire che, supposto che il controllo giurisdizionale abbia operato sullo *jus ad bellum* (nel regolare la decisione dell'intervento militare)<sup>58</sup>, esso è stato del tutto assente nell'esercizio dello *jus in bello* (nel controllo cioè sull'uso dei mezzi bellici e sulle modalità di conduzione dell'intervento militare). E se vi è stato qualche sporadico caso di chiamata in giudizio davanti a una Corte di Giustizia internazionale di governanti o comunque di responsabili di gravi crimini contro l'umanità appartenenti alla schiera dei «vinti», non si è registrato nessun caso di politici o militari appartenenti alle coalizioni internazionali attive negli interventi «umanitari» chiamati a rispondere in una sede giudiziaria *super partes* di eventuali crimini o violazioni di diritti umani compiuti nel corso delle operazioni, come ci si aspetterebbe in una condizione giuridicamente garantita. Strano «sistema giuridico», questo, in cui gli appartenenti a una delle due parti in causa (la più forte) appaiono *legibus soluti*, e in cui i diritti umani delle popolazioni, invocati fino a poco prima come ragione essenziale dell'intervento, diventano

<sup>58</sup> E in almeno un caso, quello dell'attacco alla Serbia per la questione del Kosovo esso è mancato del tutto, essendo stato l'intervento deciso e realizzato dalla NATO senza l'autorizzazione del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, dove almeno Russia e Cina avrebbero posto il voto. E tuttavia neppure questa circostanza, in aperta violazione con i fondamenti stessi del giusglobalismo, sembrò allontanare un interprete di primo piano come Habermas dal suo pur sofferto «interventismo democratico»: in un intervento sulla *Zeit* del 29 aprile 1999, poi ripreso e ampliato nel suo *Zeit der Uebergänge. Kleine Politische Schriften IX* (Suhrkamp, Frankfurt an Main 2001), pur riconoscendo il carattere formalmente «illegal» (ma non moralmente illegittimo) dell'intervento NATO, e pur rilevandone (con un evidente eufemismo) il carattere «paternalistico» («paternalismo temporaneo», lo definirà) – dunque pur affermando (va rilevato) che «le norme morali, anche quando si appellano alle nostre convinzioni migliori, non hanno nessun diritto di essere imposte con la forza come se fossero norme giuridiche» –, concluderà con un debole auspicio a «innalzare le nostre soglie di inibizione nei rapporti internazionali e cercare di rafforzare ulteriormente le vie diplomatiche», senza tuttavia stigmatizzare con la chiarezza che il caso avrebbe richiesto, l'intervento armato, e limitandosi a concludere che «l'autoinvestitura della NATO non può diventare la regola» con la motivazione, assai poco convincente, dell'«incompiutezza della situazione cosmopolitica».

del tutto irrilevanti un istante più tardi, quando l'azione ha inizio. E strano modello politico questo in cui l'insieme degli interventi posti in essere più che al ripristino di una condizione di ordine tutelato dal Diritto, sembra aver contribuito a riprodurre su scala allargata il disordine, l'insicurezza e la paura – trasformando la violenza da fatto concentrato e virulento in dimensione endemica e diffusa, senza tuttavia mai riuscire a neutralizzarla pienamente.

Né appare convincente l'argomento secondo cui il carattere «a-simmetrico» di queste guerre – l'evidente sproporzione di forze tra attaccanti e attaccati – le renderebbe qualitativamente differenti dal tipo di conflitto medio-novecentesco (il conflitto atomico, appunto, che stava all'origine dell'equilibrio del terrore tra due super-potenze di forza e capacità distruttiva equivalenti), su cui si era fondato il giudizio di assoluta illiceità della guerra contemporanea, rimettendo in gioco lo strumento bellico prima tassativamente escluso<sup>59</sup>. Non convince perché proprio l'a-simmetria di queste guerre ne impedisce la giustificabilità morale e anche giuridica, per varie ragioni. In primo luogo perché proprio la sproporzione tra le forze di chi attacca e di chi è chiamato a difendersi (l'impossibile speranza di vittoria da parte di uno dei due contendenti) tende a togliere alla guerra il carattere di *extrema ratio*. Ad accreditare la possibilità di raggiungere i risultati desiderati attraverso forme di costrizione non militari. In secondo luogo perché l'elevatissimo grado di distruttività degli strumenti bellici degli attaccanti tende a moltiplicare le vittime (soprattutto le vittime innocenti) del conflitto: è statisticamente certificato che le guerre di fine secolo hanno comportato percentuali agghiaccianti di vittime civili sul totale dei caduti, superiori addirittura al 90%, nonostante la retorica della «precisione chirurgica» e delle armi «intelligenti». Un bilancio comunque intollerabile dal punto di

<sup>59</sup> Si veda in proposito la correzione dell'originario argomento bobbiano circa l'ingiustificabilità giuridica e morale della guerra da parte di Bobbio stesso all'inizio degli anni Novanta, quando affermò, appunto, che quel giudizio riguardava esclusivamente la guerra atomica e non ogni tipo di guerra precisando che «c'è il rischio che da questa posizione si deduca il principio che in epoca nucleare qualsiasi tipo di conflitto armato sia illegittimo e ingiusto, anche una guerra di difesa da un'aggressione o una guerra di liberazione nazionale»; «Teoria del diritto e ordine globale. Un dialogo con Norberto Bobbio», in D. Zolo, *I signori della pace*, cit., p. 103

vista morale come da quello giuridico (nessuna operazione di polizia potrebbe ottenere approvazione se comportasse un numero così elevato di perdite tra la popolazione). Inoltre, il carattere tecnico delle armi utilizzate, il loro devastante impatto ambientale (il caso più clamoroso è quello del cosiddetto uranio impoverito) tendono a produrre effetti nocivi, e al limite letali, di lungo o lunghissimo periodo, rendendo pericolosa o addirittura mortale la permanenza sullo stesso territorio da parte dei suoi abitanti: un effetto da arma atomica non esteso all'intero pianeta ma a singole porzioni di esso, che mantiene del tutto valido – sia pur limitatamente alle porzioni di territorio coinvolte – il principio bobbiano dell'ingiustificabilità assoluta della guerra perché il suo stesso evento comporta di per sé la nullificazione (l'annientamento, la vanificazione) dei fini con essa perseguiti. Il che ci porta direttamente al punto centrale di questo ordine di ragionamento: il rapporto tra mezzi e fini. La sempre più evidente, e irriducibile, antinomia tra *i fini* (universalistici, ispirati a una sorta di umanesimo integrale) propostisi dal «pacifismo istituzionale» e *i mezzi* (anche militari, violenti, bellici) di cui è disposto a servirsi. La crescente e sempre più evidente contraddizione tra i principi che orientano e qualificano gli scopi perseguiti (la realizzazione della pace, in primo luogo, assunta in buona misura come valore in sé), e gli strumenti (sempre più distruttivi e, tendenzialmente, incontrollabili) previsti – sia pure «in ultima istanza» – per ottenere quei risultati. Strumenti, d'altra parte, ritenuti «irrinunciabili» in quanto parte integrante di quel «paradigma»: condizione *sine qua non* per assicurargli quel grado di efficacia e di certezza senza il quale l'intero modello si ridurrebbe a una pura costruzione astratta, e le sue prescrizioni a un semplice *flatus vocis*.

Il fatto è che il «globalismo giuridico» – e dentro di esso l'intero discorso del «pacifismo istituzionale» – sconta la rigida applicazione della *domestic analogy*. Paga, cioè, un pesantissimo prezzo alla sua derivazione diretta dal modello contrattualistico di Stato nazionale e dai meccanismi genetici presunti per la sua fondazione, in cui la Forza – la realizzazione del monopolio della forza nelle mani di un potere sovrano, prima, e poi l'uso monopolistico di essa a sostegno e garanzia delle decisioni assunte – giocava un ruolo costitutivo, essenziale. Ancora una volta è Bobbio il più chiaro in materia: «Il ragionamento (hobbesiano) che sta alla base della mia posizione – egli

afferma – è molto semplice: così come gli uomini nello stato di natura hanno dovuto prima rinunciare collettivamente all'uso individuale della forza e poi attribuirla a un unico potere, detentore del monopolio della forza, così gli Stati, che oggi vivono in quello stato di natura che è il timore reciproco, devono compiere un analogo passaggio. Devono far convergere il loro potere in un organo nuovo e supremo che eserciti nei confronti dei singoli Stati lo stesso monopolio della forza che lo Stato esercita nei confronti dei singoli individui»<sup>60</sup>.

Si può allora ben capire come l'accettazione della guerra, di «quella» guerra, non fosse un fatto accidentale, il prodotto emotivo di una contingenza, ma giocasse un ruolo cruciale all'interno della stessa teoria cosmopolitica. E soprattutto si può cogliere come, per questa via, la distanza tra la variante «gius-globalista» d'origine kantiana e la variante hobbesiana del paradigma politico della modernità vada radicalmente riducendosi. La prima diviene una sottospecie della seconda, incivilità, certo, depurata dalle sue «anomalie selvagge», dai residui di assolutismo, addomesticata dall'innesto della dimensione giuridica, ma, in ultima istanza, dipendente come quella dalla Forza; affidata anch'essa al ruolo salvifico della violenza monopolizzata come condizione di efficacia e di effettività della Norma, e proprio per ciò destinata a cadere con quella, nel momento in cui la Forza si rivela del tutto inefficace a raggiungere il fine propostosi. L'uso strumentale del «male» si rivela incapace di realizzare neppure l'embrione di un «bene», ma anzi, finisce per riprodurre – come si è visto – su scala allargata quel disordine e quell'arbitrio che intendeva ridurre o eliminare. Il *pactum societatis* e *subiectionis*, non riuscendo a raggiungere il consenso della totalità dei consociati, finisce per sanzionare, nella sua parzialità, non la forza del diritto ma il diritto della forza (di chi ha la forza per imporne i termini o per sottrarvisi). E la formale rappresentazione della risoluzione giuridica dei conflitti non fa che coprire la pratica reale del conflitto privo di regole, in cui – è cronaca quotidiana – come nel mondo dalla «giustizia incomprensibile» del *Libro di Giobbe*, troppo spesso l'innocente è colpito e il colpevole risparmiato, il «giusto» ma debole soffre le pene dell'inferno e l'empio potente (o amico dei potenti) continua a

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 99.

godere dei propri privilegi. Si potrebbe dire che chi di efficacia ferisce, di efficacia perisce, e che il paradigma «giusglobalista» cade proprio là dove si rivela irrealistico il punto del suo più radicale realismo: il suo affidarsi all'efficacia strumentale della Forza nel momento stesso in cui la Forza tende a rivelarsi strumento inadeguato e controproducente.

Da tutte queste considerazioni, come dai puntuali approfondimenti del saggio introduttivo di Barberis, emerge con sempre maggiore evidenza la necessità di un nuovo paradigma della politica, che segni davvero un nuovo inizio; che riparta, cioè, da presupposti radicalmente diversi da quelli su cui si era fondato il «paradigma politico dei moderni». Così come occorre una nuova prospettiva con cui guardare alla questione del lavoro, diversa da quella che fu propria dell'*homo faber*. E qui, ancora una volta, le intersezioni tra questione del lavoro (o della «fine del lavoro») e questione della politica (o della «fine della politica») ci possono aiutare a trovare per lo meno il bandolo della matassa. A ben vedere, entrambe, nella «prima modernità», avevano fatto potentemente perno sulle «strutture» e sugli «strumenti»; ora, nella «seconda modernità», finiscono per riportare un forte carico di responsabilità *sugli individui*. Così come per il lavoro non è più la storia economica dell'industria che porta all'emancipazione, ma la possibilità di ciascuno di riappropriarsi della capacità di controllare il suo lavoro, allo stesso modo per la politica non è più il meccanismo della statualità e della sovranità che *ci salva da noi stessi*, ma siamo noi che dobbiamo imparare a salvarci *da soli*. In ogni caso, è sempre la persona, ogni singola persona, che deve, per così dire, autoregolarsi, in una situazione drammatica per la quale, se non siamo in grado di produrre un nuovo paradigma, non rischiamo soltanto una crisi gravissima, ma addirittura l'estinzione. È l'individuo a essere interpellato in quanto tale, direttamente, al di fuori da rapporti di delega, rappresentanza o rinvio di responsabilità. Ed è, dunque, dall'individuo che si deve ripartire per tentare un «nuovo inizio», per emendare il paradigma politico dei moderni dalla propria crisi. Ma quale individuo? Quale «Io» lo identifica e lo «abita»? È l'*Io* forte, sovrano, che alle origini la modernità aveva posto a fondamento del proprio mondo – *faber*, appunto, *suae propriae fortunae*. O, al contrario, l'*Io* svuotato, in qualche misura «deserto»,

umiliato dalla potenza inerte dei grandi apparati serializzati e impersonalmente burocratici, che incontriamo invece al termine della parabola del «moderno», così ben descritto da Adorno in *Minima moralia*, dove si legge che «tra le grandi unità standardizzate e amministrate l'individuo continua a vegetare. Non solo, ma è soggetto a protezione e acquista valore di monopolio. Non è più, in realtà, che la funzione della propria unicità: un pezzo da esposizione come gli aborti che suscitavano lo stupore derisorio dei bambini. Dal momento che non conduce più un'esistenza economica indipendente il suo carattere entra in contraddizione col suo ruolo sociale soggettivo. Proprio in virtù di questa contraddizione è custodito in una specie di parco naturale e diventa oggetto di oziosa contemplazione»<sup>61</sup>.

L'individuo, cellula costitutiva della modernità e insieme prima vittima di essa, sorta di ossimoro in cui vengono a scaricarsi per intero le aporie «ontologiche» della modernità, sembrerebbe, qui, più che indicarci la via per uscire dalle ambivalenze del moderno, farci precipitare esattamente al loro centro. Ricondurci, come in un ossessionante labirinto, al punto di partenza. In qualche modo costituirsi più che come la «soluzione», come «il problema» che dobbiamo risolvere, se vogliamo sciogliere davvero l'enigma della doppia fine del Lavoro e della Politica.

È, dunque, dal «moderno» e dalle sue aporie che si tratta di riprendere il filo del discorso. Ponendosi una domanda preliminare: può, oggi, l'individuo auto-fondare la ridefinizione del proprio mondo esattamente come ha fatto alla radice della modernità? Può operare la propria, inevitabile, auto-riforma antropologica partendo, come allora, esclusivamente da sé? O è necessaria, anche in questo caso, una «rottura di paradigma», una fuoriuscita dall'orizzonte del «moderno»?

L'«Io» è stato davvero il fondamento della modernità. Essa si costituisce con il *cogito* cartesiano, in cui è propriamente quell'*Ego* che qualifica e identifica il verbo, la misura e la prova dell'esistenza del mondo. E si conferma con la metafora leibniziana della «monade», a

<sup>61</sup> La frase di Adorno è contenuta nell'aforisma n. 88 di *Minima moralia* (Einaudi, Torino 2003, p. 157) intitolato «Pagliaccio», nelle cui prime due righe si legge: «Quando si dice che l'individuo viene liquidato dalla testa ai piedi, si è ancora troppo ottimisti».

sanzionare l'indivisibile e incondivisibile singolarità di ogni Io («Le monadi non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire»). Mentre l'antichità si costituiva e sussisteva in un fortissimo rapporto con l'Altro – che fosse esso Dio, il «totalmente altro» o «il prossimo» –, la modernità si costituisce sull'autofondazione del sé e del mondo. È un percorso che nasce e, immediatamente, entra in crisi, poiché l'Io è soggetto a un'infinità di assalti e di sfide, di minacce di dissoluzione. Remo Bodei, in *Destini personali*<sup>62</sup>, ne traccia splendidamente la parabola. E tuttavia si tratta di un «Io» che non esce mai da sé. O meglio, nel momento in cui riconosce la sua fragilità rispetto al mondo di apparati che si sta strutturando per sua stessa opera, riesce a realizzare solo la metamorfosi dall'Io al Noi, cioè il bisogno di un suo potenziamento per somma quantitativa. Il Novecento è pieno di «protesi» – gli Stati totalitari, i partiti di massa, i sindacati, i diritti, i miti e così via – per potenziare attraverso il *Noi* un *Io* che si avverte sempre più debole. Questa situazione, tuttavia, naufraga, e oggi la realtà è quella che descrive Adorno: un Io responsabile del mondo ma vuoto, inerte, o, addirittura, passivamente attraversato da un'infinità di flussi – informativi, di produzione di immaginario, simbolici – che lo strutturano come identità plurima, certo, e tuttavia ancora chiusa in se stessa.

Quale può essere il percorso su cui le due crisi precedenti potrebbero trovare soluzione? Alcune risposte, che provengono dalle più diverse direzioni filosofico-politiche e teologiche, tendono a convergere sul tema dell'origine, e cioè su una riapertura all'Altro che non sia solo formale, che non sia un bisogno di potenziamento, ma che esprima il tentativo autentico di fare i conti con l'altro che è in noi, e che insieme sta di fronte a noi. Di incominciare a *vedere l'altro*, e soprattutto a *guardare noi stessi con gli occhi degli altri*, condizione per riaprire un efficace meccanismo di comunicazione.

In fondo è ciò che Hannah Arendt ha scritto in un testo rimasto a lungo inedito<sup>63</sup>, in cui ella indicava come possibile una fuoriuscita

<sup>62</sup> Remo Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>63</sup> Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino 2001. In particolare il *Frammento 1* (dell'Agosto 1950), pp. 5 e sgg.

da questa *impasse* della politica moderna - pensava soprattutto alla guerra atomica, che allora era guerra tra Stati - attraverso una metamorfosi radicale, un mutamento di stato del «Politico» stesso in base al quale la politica cessasse di vivere *supra* e accettasse di abitare l'*infra*. E anziché rapporti di comando/obbedienza, si proponesse di fondare *rapporti di relazione*. È, per molti aspetti, lo stesso ragionamento che fa Roberto Esposito in *Immunitas*<sup>64</sup>, nel quale egli descrive il paradigma politico e giuridico della modernità come costruito sul calco del sistema immunitario: una quantità di gendarmi interni pronti a mobilitarsi nel momento in cui i fattori di disordine che provengono dall'esterno compaiono all'orizzonte. Per concludere che, oggi, nell'epoca delle sindromi autoimmuni, è venuto il momento di abbandonare quel modello. Rischiamo, infatti, la morte dell'organismo per eccesso di reazione immunizzante. È anche il ragionamento che fa Ernesto Balducci quando, ne *L'uomo planetario*<sup>65</sup>, preconizza la necessità di una svolta antropologica che permetta di passare dall'«uomo delle tribù» - ossia l'uomo «di ieri», degli Stati nazionali e dei gruppi di riferimento chiusi, autoreferenziali - all'«uomo planetario», appunto, antropologicamente diverso, capace di abitare il pianeta, condividendolo con un'umanità plurima e unita al tempo stesso.

Sono tutte teorie che puntano, insieme, sull'idea del *depotenziamento* - abbandono del mito della potenza prodotta dalla tecnica - e della *relazionalità*; che presuppongono un vero e proprio lavoro di decostruzione. Bisogna che noi usciamo dalla macchina concettuale e valoriale moderna per far ricominciare un percorso di ricomposizione tra il sé e l'altro, di reincontro con l'altro come forma delle potenzialità inespresse dell'*Io* e del *Noi*, in uno spazio comune di prossimità e reciprocità, sapendo che l'alternativa non è banale deriva dell'esistente; è, al contrario, possibilità reale della «fine».

<sup>64</sup> Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002. Il saggio è presentato e discusso nella seconda parte del presente volume (pp. 97-108).

<sup>65</sup> Ernesto Balducci, *L'uomo planetario*, Camunia, Milano 1985.