

TCRS 1/2023

**Teoria e Critica
della Regolazione Sociale**

LA TECNOLOGIA COME NARRAZIONE TRA RACCONTO MITICO, DIRITTO E POLITICA

VOL. 2

A cura di/Edited by
Armen Khatchatourov, Giorgio Lorenzo Beltramo



**Finanziato
dall'Unione europea**
NextGenerationEU

Volume peer reviewed in open access finanziato dal progetto PRIN 2022 “LET IN Law. Liberal Arts and Digital Arts: Towards Inclusive Education and Training in Law” finanziato dall’Unione europea - NextGenerationEU

Direttori:

Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica, responsabile), *Alberto Andronico* (Università di Catania), *Paolo Heritier* (Università del Piemonte Orientale)

Comitato di direzione:

Salvatore Amato (Università di Catania), *Francisco Ansuátegui Roig* (Universidad Carlos III, Madrid), *Giorgio Lorenzo Beltramo* (Università di Torino), *Giovanni Bombelli* (Università Cattolica di Milano), *Fabio Ciaramelli* (Università di Napoli Federico II), *Stefano Fuselli* (Università di Padova), *Jacques Gilbert* (Université de Nantes), *Tommaso Greco* (Università di Pisa), *Antonio Incampo* (Università di Bari), *Pierre-Etienne Kenfack* (Université de Yaounde II), *Alessio Lo Giudice* (Università di Messina), *Fabio Macioce* (LUMSA, Roma), *Maurizio Manzin* (Università di Trento), *Maria Paola Mittica* (Università di Urbino), *Flavia Monceri* (Università del Molise), *Yosuke Morimoto* (Università di Tokyo), *Antonio Punzi* (LUISS), *Alberto Scerbo* (Università di Catanzaro), *Richard Sherwin* (New York Law School), *Barbara Troncarelli* (Università del Molise)

Comitato di redazione:

Giuseppe Auletta (Università di Catania), *Virginia Bilotta* (Università del Piemonte Orientale), *Paolo Biondi* (Università del Molise), *Alessandro Campo* (Università del Piemonte Orientale), *Paola Chiarella* (Università Magna Graecia di Catanzaro), *Valentina Chiesi* (Università Cattolica di Milano), *Angela Condello* (Università di Messina), *Flora Di Donato* (Università di Napoli Federico II), *Ako Katagiri* (Università di Kyoto), *Olimpia Loddo* (Università di Cagliari), *Roberto Luppi* (LUMSA, Roma), *Giovanni Magri* (Università di Catania), *Piero Marino* (Università di Napoli Federico II), *Piero Marra* (Università La Sapienza, Roma), *Andrea Raciti* (Università di Pisa), *Salvo Raciti* (Università di Catania), *David Roccaro* (Università di Catania), *Paolo Silvestri* (Università di Torino), *Serena Tomasi* (Università di Trento), *Daphné Vignon* (Université de Nantes)

Comitato scientifico:

Francesco Cavalla (Università di Padova), *Vincenzo Ferrari* (Università di Milano), *Peter Goodrich* (Cardozo Law School), *Jacques Lenoble* (UC Louvain), *Hans Lindahl* (Tilburg University), *Sebastiano Maffettone* (LUISS), *Atsushi Okada* (Università di Kyoto), *Eligio Resta* (Università di Roma tre), *Eugenio Ripepe* (Università di Pisa), *Herbert Schambeck* (Linz Universität), *Gunther Teubner* (Frankfurt Universität), *Bert van Roermund* (Tilburg University)

Gli articoli del numero monografico sono sottoposti a doppio referaggio cieco

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 1970-5476

Isbn: 9791222307954

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Milano n. 299 del 23-10-15

Indice

<i>Armen Khatchatourov, Giorgio Lorenzo Beltramo</i> Introduzione	7
<i>Jacques Athanase Gilbert</i> Récit, disciplines, savoirs	13
<i>Valentina Chiesi</i> Luoghi e non-luoghi della “capacità all’utopia” contemporanea. Tra accelerazione sociale, decelerazione e urgenza di futuro	31
<i>Francesco Monceri</i> Il diritto “sospeso”. La non-soluzione distopica de <i>La notte del giudizio</i>	59
<i>Daphné Vignon, Jacques Athanase Gilbert</i> Économie de l’échange dans les sciences-fictions étasuniennes et soviétiques	77
<i>Tommaso Gazzolo</i> La tecnologia come compimento del diritto	109
<i>Michel Gaillot</i> Le paysage comme forme politique	129
<i>Paolo Heritier</i> Homo homini homo. Tre caverne: relazione e schermo	141
Focus	
<i>Giovanni Bombelli</i> Relazione, comunità, contesti. Note sul vincolo relazionale	177

<i>Francesco Botturi</i> Individuo, relazione, comunità	197
<i>Santino Raffaele Maletta</i> Critica del capitalismo e teoria dell'azione. Alasdair MacIntyre lettore di Karl Polanyi	209

Armen Khatchatourov*, Giorgio Lorenzo Beltramo**

Introduzione

Questo secondo volume del numero *La tecnologia come narrazione. Tra racconto mitico, diritto e politica* riunisce, intorno al tema “narrazione e tecnologia”, contributi che “parlano” da posizioni molto diverse e che, tuttavia, si rispondono in modo estremamente significativo. Gli autori non provengono tutti dalla stessa disciplina, non sono di un unico Paese e non sempre si collocano nello stesso orizzonte teorico. Ne emerge perciò talvolta un effetto di opposizione, che non ha vocazione a nutrire la polemica per se stessa; semmai, l'intento è di mostrare, nel contesto di urgenza e di incertezza che è il nostro, le questioni problematiche in tutta la loro ampiezza – e quindi attraverso prismi complementari. Così, più che multidisciplinarietà, transdisciplinarietà o interdisciplinarietà, noi proponiamo qui una forma di indisciplinarietà¹ che alimenta la ricchezza politica – e precisa la postura accademica – del presente lavoro.

È in questo spirito che Jacques Athanase Gilbert, nel preambolo, interroga il ruolo della narrazione nell'organizzazione dei saperi. In effetti, la narrazione fornisce al lettore o all'ascoltatore una forma di conoscenza che non appare *a priori* “mediata” da una disciplina specifica. Essa risponde quindi, in senso aristotelico, alla costante esigenza di una scienza del generale, purtuttavia non produce essa stessa generalità. Si pone allora la difficoltà dello statuto della narrazione in quanto fondamentalmente “proiettiva” in un senso non così differente da quello che può avere la tecnica, in particolare quando si tratta di disegnare delle matrici spazio-temporali.

Questo approccio per matrici, collocato nel duplice registro del tempo e dello spazio, ci ha portato a organizzare questo secondo volume su tre assi di riflessione. Il primo riguarda le “scale di anticipazione”: si tratta qui di esplorare i modi in cui le opere di finzione sono in grado di proiettarsi nel probabile, sia per suscitarlo (utopia) sia per scongiurarlo (distopia). Entrambe queste posture implicano una particolare articolazione tra la storia passata, ciò che riusciamo a cogliere del presente e il senso in cui investiamo il futuro (che, peraltro, è spesso “puntato” in base al modo in cui la storia passata viene a sua volta raccontata).

* Professore associato di Filosofia della tecnica, Université Gustave Eiffel, Marne-la-Vallée. armen.khatchatourov@univ-eiffel.fr

** Dottorando in Filosofia del diritto, Università degli Studi di Torino, e in Letteratura generale e comparata, Université de Nantes. giorgiolorenzo.beltramo@unito.it

1 Sul concetto d'indisciplinarietà, si veda Catellin, Loty 2013 e il saggio di Gilbert in questo volume.

Il paradosso è che, tradizionalmente, l'utopia ha avuto una dimensione essenzialmente spaziale attraverso la nozione di "non luogo". Sarebbe quindi forse più appropriato parlare di "situazione", poiché questo termine partecipa indifferentemente dei campi semantici della temporalità e della spazialità. E per una buona ragione: il futuro, per definizione, non ha ancora "avuto luogo": d'altro canto – e ciò inquieta – il nostro presente potrebbe rendere impossibile abitare un qualsiasi luogo in qualsivoglia modo: l'"ambiente" rischia d'essere presto assolutamente inospitale, a giudicare dalle crisi molto reali che l'Antropocene sta attraversando. Il tempo sembra svanire all'interno di un sistema perfettamente autonomo che persegue solo la propria ottimizzazione: in tale sistema, l'uomo è ridotto a mero agente tra gli altri, *assoggettato* al sistema tecnico; mentre è nel suo essere *soggetto* della tecnica che dimora certamente la sua capacità di fare racconto.

In questo senso, ci si può interrogare sul significato di "globalizzazione": il tempo e lo spazio sono *a priori* essenzialmente una questione di articolazione – non c'è tempo senza la congiunzione di almeno due momenti distinti, non c'è spazio senza un qui e un là. La globalizzazione sarebbe dunque da vedere come un non-luogo nel senso pieno del termine, cioè come una forma che non ha né tempo né spazio, poiché pretende di contenerli entrambi interamente. Questo non-luogo è l'opposto dell'utopia: è, al contrario, il non-luogo dell'attuale, che Klemperer e Benjamin avevano già sottolineato come incompatibile con il durevole². L'attuale, inteso qui come assoluta permanenza dell'atto, rimette in discussione l'idea stessa di politica e di diritto. E lo fa tanto più radicalmente in quanto sradica il motivo utopico.

L'articolo di Valentina Chiesi s'iscrive perfettamente in questa rete di questioni. Attraverso un'analisi critica dell'accelerazione, Valentina Chiesi si interroga sulla nostra "capacità di utopia" quando questa mutazione del tempo ha rimodellato ovvero riconfigurato la "topologia" utopica, scomparendo nella velocità (Harmut Rosa) o immobilizzandosi nella stasi (Byung-Chul Han). L'autrice s'interroga sulla posta in gioco politica della difficoltà di pensare al futuro, proprio quand'esso si "presenta" solo come urgenza. Suggestisce di qualificare questo problema – che è tanto sociale quanto individuale – come de-narrativizzazione o raffreddamento delle "energie utopiche"; l'impossibilità di pensare al futuro comporta, a sua volta, una perdita di senso fondamentale. Attraverso un approccio multidisciplinare, Chiesi rinnova dunque quella meditazione essenziale che mira a comprendere che cosa fa senso (e in quale regime temporale).

Contrariamente ad ogni utopia, Francesco Monceri analizza il film *La notte del giudizio* ed esplora la capacità dell'industria cinematografica, al massimo della sua popolarità, d'interrogarsi su questioni politiche e tecniche di grande attualità. La distopia violentissima presentata dal film, che avrebbe la funzione di catarsi del peggio, inscena le ultime conseguenze di una società che punta esclusivamente a garantire la sicurezza individuale a scapito della solidarietà collettiva. Le conse-

guenze sono di vasta portata, dacché mettono in discussione le condizioni stesse che rendono possibile il contratto sociale e, con esso, riducono all'estremo la libertà dei cittadini a favore di un governo autoritario fondato sulle rovine della legalità.

Possiamo guardare a queste preoccupazioni da un altro punto di vista (è l'ambizione del secondo asse di questo numero), ovvero quello della struttura stessa degli scambi, che permettono di qualificare non solo le possibili articolazioni del tempo e dello spazio, ma anche le relazioni che gli esseri umani stringono tra loro o con i non umani, siano essi altri animali o macchine. Lo scambio, che sia di doni, di parole, di informazioni o di merci, è un concetto proteiforme che interessa praticamente ogni ambito dell'attività umana. Questa sua natura molto generale rende incerta la modalità dello scambio, benché esso rimanga in sé il campo necessario di tutte le relazioni e concorra dunque a definire l'orizzonte antropologico. La plasticità dello scambio lo rende tanto più aperto all'interpretazione ch'esso è osservabile attraverso il prisma dell'interesse, dell'utilità, dell'efficienza, della giustizia o della verità. È d'altronde sempre aperto il rischio di reificare uno di questi termini in senso radicale, a scapito dello scambio stesso. Il pensiero dello scambio offre l'opportunità di circoscrivere l'alterità in una prospettiva immediatamente relazionale, cioè senza porre in prima battuta un'ipseità referente e prescrittiva o senza evocare immediatamente una finalità necessaria e imperativa. Pesa qui, certo, il rischio di lasciare il campo all'arbitrio più insensato; d'altra parte, si apre la possibilità di rivalutare la portata della pluralità e di superare così le contraddizioni insite nel doppio movimento di esclusione e inclusione.

L'articolo di Daphné Vignon e Jacques Athanase Gilbert individua lo scambio confrontando il trattamento narrativo del tema cibernetico nella fantascienza statunitense e sovietica. L'obiettivo è evidenziare sia le somiglianze sia le differenze tra narrazioni scritte circa nello stesso periodo ma in contesti intellettuali e ideologici molto diversi. La proiezione in un futuro tecnologico che, per certi aspetti, potrebbe sembrare paragonabile, rivela una profonda frattura nel rapporto tra tecnica e società. Da un lato, i modelli nordamericani prevedono la "macchina" come una megastruttura auto-organizzante in modalità cibernetica non pianificata, fino ad assumere l'ipotesi di una certa forma di immanenza "libertaria"; dall'altro lato, la letteratura sovietica è al tempo stesso più materialista e più spirituale, in quanto affronta più direttamente i rischi di una concezione "olistica" della cibernetica che, se perfettamente dispiegata, finirebbe per minacciare ogni individualità. Ciò che il sogno di un sistema d'informazione globale e predittivo porta in termini di garanzia, lo prende in prestito dalla nostra libertà di "fare futuro": un futuro che sia "all'altezza dell'uomo"³, vale a dire che includa le nostre imperfezioni.

Concentrandosi sulla struttura dello scambio contrattuale, Tommaso Gazzolo esamina come i contratti auto-esecutivi resi possibili dalla tecnologia digitale ci impongano di ripensare urgentemente la questione del diritto. La difficoltà non

3 Klemperer 2000b: 798.

è tanto, qui, quella dell'efficienza tecnica in sé; si tratta piuttosto di rimettere in discussione il sottile equilibrio che opera, nel diritto, intorno all'esperienza del dovere. L'autore esamina il rapporto tra "dover essere" ed "essere", intrecciato con quello tra *Sollen* e *Müssen*. Attraverso una rilettura critica di Hans Kelsen, Gazzolo evidenzia la sfida teorica posta dal diritto "realizzato" in modo puramente tecnico: collegare le clausole di un contratto alla loro esecuzione automatica secondo una struttura causale vuota, di fatto, il diritto della sua stessa idea. Proprio quando il diritto si realizza nell'azione, viene spogliato della sua virtualità essenziale, grazie alla quale esso viene inteso come prescrizione imperativa, ma non certo come necessità cieca.

Di fronte all'immaginario dell'economia delle piattaforme, che tende a ridurre lo scambio a un modello puramente contrattuale, dobbiamo cercare di proporre modelli alternativi, ad esempio proprio partendo dai territori – siano essi intesi come matrici narrative o in modo generico – che devono poter essere ampiamente condivisi, così da permetterci di pensare a nuove forme di "comunità". Questo è il terzo asse che questo numero si propone di esplorare. Occorre indagare il modo in cui si sviluppano nuovi immaginari, dove il "locale" permette di definire un luogo, uno spazio in cui vivere, più o meno protetto e protettivo rispetto ad un contesto generale di esacerbata competizione, che si presenta allora come un "fuori" globale. È su questi modelli alternativi che si può esercitare e sviluppare una politica di riconoscimento. Ciò che è importante, qui, è non solo tenere conto della dimensione "umana" dell'uomo, ma soprattutto evitare ogni reificazione dell'umano per comprendere meglio il ruolo della tecnica, che non può essere ridotta al solo aspetto tecnologico. La tecnica, che è consustanziale all'essere umano, comporta una dimensione estetica, da intendersi anche in senso fondamentale. Essa è quindi coinvolta in questioni estremamente pervasive dell'immaginario, un immaginario che non può essere imbavagliato con il pretesto dell'operatività. Una simile posizione non mira solo a evitare un confronto dicotomico (ed errato) tra uomo e tecnica. Più essenzialmente, mira a realizzare una sorta di redistribuzione politica (e forse anche una ridefinizione di ciò che partecipa del pubblico e/o del privato), che coinvolga l'uomo, la tecnica e l'ambiente. In questa dimensione, sarebbe difficile pensare la relazione come un puro ragionamento; occorre invece prendere in considerazione la sua base affettiva.

Coerente con questo indirizzo, Michel Gaillot ci invita a una meditazione ontologica che pone al centro la co-esistenza, e ci mostra così il paesaggio come la "spaziatura" del mondo. Il paesaggio s'impone dunque come il volto della politica: esso distribuisce la finitudine dell'esistenza lasciando spazio alle particolarità, locali e familiari, conservate ma mai rinchiusse dietro il divario di una frontiera. Questo approccio invalida di fatto ogni pensiero di dualità. Il paesaggio viene così inteso come luogo tanto della tecnica quanto come della natura, dell'uomo così come di tutti gli altri organismi viventi e persino del mondo minerale. Il paesaggio è un orizzonte di senso completamente defocalizzato, dacché alla supremazia dello sguardo è sostituita una forma di "tatto" che mobilita i corpi nella loro totalità e nella loro differenza.

Paolo Heritier riprende questo stesso tema, ma da una prospettiva teologico-giuridica. Così facendo, reintegra la questione del diritto nella sua dimensione iconica, proponendo a partire dal riferimento a Platone un'estetica della caverna, la quale è estesa – in linea con la filosofia di Carbone – alle nuove forme di proiezione e in particolare allo schermo. Egli prende spunto dal caso pedagogico-giuridico della caverna degli speleologi “raccontata” da Lon L. Fuller, per rileggerlo sia rispetto alle tecniche di proiezione “platoniche” del cinema, sia rispetto alle “aggiornate” tecniche immersive della realtà aumentata e mista, con la VR a 360°. Queste “tre caverne” non sono facili da comprendere. Che l'uomo possa essere un lupo per l'uomo o, al contrario, un dio, viene criticato attraverso le anamorfosi della caverna, che risulta essere una sorta di prototipo della scena normativa. In gioco è la concezione stessa del giuridico, soprattutto nella sua manifestazione concreta nel contesto del processo, come esame del caso. Heritier propone allora l'immersione come metodologia. Ciò che emerge alla fine è lo *homo homini homo* e la sua relazione affettiva finalmente svelata. La *chora* platonica viene qui reinterpretata per aprire tale dimensione che, sebbene non ancora spaziale, rende possibile un'estetica giuridica.

Bibliografia

- Benjamin W., *Expérience et pauvreté*, Payot, Paris 2018
Catellin S., Loty L., “Serendipité et indisciplinarité”, in *Hermes*, n. 67, CNRS, Paris 2013, pp. 32-40
Klemperer V., *Je veux témoigner jusq'au bout. Journal (1942-1945)*, Seuil, Paris 2000b
Klemperer V., *Mes soldats de papier. Journal (1933-1941)*, Seuil, Paris 2000a

Jacques Athanase Gilbert*

Récit, disciplines, savoirs

Abstract: How to situate narrative in the field of knowledge? Can it be understood technically by grammatization? From Heidegger to Wittgenstein, this article explores the potential of narrative disciplinary order.

Parole chiave: Récit, grammatization, anthropology, imaginary, knowledge

Indice: 1. L'indiscipline? – 2. Une question technique – 3. Techniques du corps et modèles scopiques – 4. Le savoir du récit – 5. Technique du récit de la technique – 6. Le récit trivial – 7. Une sorte de mythologie

1. L'indiscipline ?

Peut-on poser au récit la question de la technique ? Formulée de cette manière, la question peut sembler incongrue. On n'interroge *pas* le récit et on peut s'imaginer que si jamais on s'obstine à persister dans cette attitude, il ne *répondra pas*. On écoute le récit, on le suit et il arrive qu'il nous accompagne et nous mène vers des horizons insoupçonnés. Existe-t-il une discipline propre au récit, est-il un chemin vers la constitution d'un savoir ? C'est-ce que cet article se propose d'examiner.

À un moment où la rareté des postes académiques semble parfois susciter une forme de raidissement et déclencher certains réflexes de protection, il paraît de plus en plus nécessaire d'interroger la question disciplinaire d'un point de vue épistémologique. Quel est l'intérêt d'un travail inscrit dans une discipline, de les faire dialoguer entre elles ? D'envisager les formes possibles d'une interdisciplinarité, d'une transdisciplinarité, voire d'une "indisciplinarité" selon le terme proposé par Laurent Loty ? Cette pratique engage d'abord l'avenir de l'*universitas* mais elle importe aussi quand on veut examiner la place qu'y occupent les Lettres et les Sciences humaines et mesurer leur impact sur le monde dans lequel nous vivons ? Ceci dans le contexte bien particulier de notre époque. Les mutations actuelles – et l'advenue de la culture digitale n'est pas la moindre – se déploient dans un certain environnement de tensions sociales et épistémologiques. On assiste en effet à un éclatement des frontières disciplinaires et à leur redéploiement. La plupart

* Professore di Letteratura generale e comparata, Université de Nantes. jacques_a_gilbert@icloud.com

des “objets” d’études sont multiples et complexes. Les appels à projets prennent en compte cette complexité avec la diversité disciplinaire qu’elle implique. Dans le même temps, il existe un mouvement d’homogénéisation des méthodes. Le traitement des données massives avec des outils quantitatifs qui ne prennent pas en compte la « qualité » (*big data*) produit un effet “lissant”. Le fait que n’importe quel texte, quelle que soit la discipline à laquelle il se rapporte, soit “réduit” à un ensemble de données et soumis aux mêmes outils de traitement quantitatif risque de faire disparaître les différences “qualitatives” et réduire des pans entiers du savoir à un unique terrain d’expérimentation. Quand les mêmes outils d’analyse des données et la recherche de corrélations s’appliquent aux domaines les plus variés, mesures médicales, statistiques économiques, ou corpus littéraires, on peut perdre l’objet initial. Il est envisageable que cet “aveuglement” disciplinaire à l’œuvre dans la “fouille” révèle des perspectives inaperçues mais il ne faut pas non plus perdre de vue la spécificité du projet scientifique initial. Ces outils de fouille, mis à disposition des disciplines, ne doivent pas les déposséder de leur épistémologie propre.

Il faut, par conséquent, veiller aux conditions scientifiques de l’adoption des modèles algorithmiques et notamment se trouver en mesure d’identifier ce qu’on en attend. Franco Moretti dans *Distant reading*¹ prend soin de distinguer l’outil de la méthode : même si le premier peut largement conditionner la seconde, il n’en produit pas le projet. Franco Moretti qualifie son travail comme une recherche de type sociologique sur un corpus littéraire qu’aucun lecteur “manuel” n’aurait été capable de parcourir. L’enjeu de sa recherche demeure, selon lui, fondamentalement celui d’une certaine sociologie littéraire. Quand l’outil technologique devient la méthode, celle-ci se trouve entièrement subordonnée à la démarche qui a abouti à son élaboration. Le risque pour les études littéraires qui mobilisent des outils exogènes à leur épistémologie est de se trouver instrumentalisées et dépossédées de leur épistémologie propre. Le risque pour le récit est de se trouver enfermé dans une discipline propre. On sait, depuis l’*Introduction de la Phénoménologie de l’esprit* de Hegel, que l’instrument ne peut être entièrement distingué de l’objet qu’il saisit et que celui-ci s’y trouve piégé comme un « oiseau pris à la glu ». À un moment, l’instrument se dote d’une puissance telle qu’il finit par déterminer le champ d’apparition des phénomènes. C’est ce qu’il convient d’examiner.

2. Une question technique

La proposition d’une spécificité disciplinaire est ambivalente quand on l’examine au regard de la méthodologie utilisée. La défense d’un savoir spécifique semble alors en contradiction avec une approche généraliste aboutissant à l’hypothèse d’une “indisciplinarité”. En effet, si les disciplines et les savoirs disposent d’une “épistémologie propre”, les outils de fouille de données ne sont-ils pas pré-

1 Moretti 2013.

cisément ceux qui débordent tout cadre spécifique ? C'est à ce point que se trouve à nouveau posée la question *technique*, laquelle concerne aussi les "technologies de l'intellect"² selon l'expression de Jack Goody.

Que la "question de la technique" procède d'un dévoilement et que ce "dévoilement", dans son geste même, puisse "voiler" ce qui précédait ne fait guère de doute. Cela correspond chez Marx à la dynamique des modes de production quand ils se déploient dans la sphère sociale. Toutefois, si on s'en tient à cette hypothèse, on ne peut considérer le récit que comme un effet induit par cette dynamique propre. Au mieux, il est capable d'énoncer une réalité fondamentale qui le précède. Le plus souvent, il se constitue en idéologie qui justifie, après coup, un état des choses. Jack Goody observe, dans l'avènement de l'écriture, une véritable transformation technique du développement de la mémoire, une révolution "rétentionnelle".

Heidegger dans *La question de la technique* daté de 1954, envisage la technique comme un "Arraisonement" (*Gestell*) de la nature³. Heidegger récuse qu'on puisse la limiter à sa dimension instrumentale mais tout autant qu'on puisse s'en tenir à une approche simplement anthropologique de l'homme. Ce qui importe est "l'essence de la technique" et le destin qu'elle ouvre. Elle "dévoile le réel comme fonds. Aussi n'est-elle ni un acte humain ni encore moins un simple moyen inhérent à un pareil acte"⁴. Mais "l'essence de la technique n'est absolument rien de technique"⁵. Le résultat de ces modalités d'apparaître est leur parfaite incommensurabilité, "c'est pourquoi il est insensé de dire que la science moderne est plus exacte que celle de l'Antiquité. De même on ne peut plus dire que la doctrine galiléenne de la chute des corps est vraie et que celle d'Aristote, qui enseigne que les corps légers lévitent vers le haut, est fausse [...] car l'acceptation grecque de la nature du corps et du lieu [...] repose sur une autre façon de voir et de questionner les phénomènes naturels"⁶. Chez Heidegger, ce constat de différences culturelles et historiques ne peut déboucher sur une anthropologie. Helmut Plessner a raison d'ironiser sur le traitement quasi gnostique et désincarné de l'être-là heideggerien⁷ :

Il n'y a qu'un être à la corporéité vivante pour se sentir affecté et s'angoisser. Les anges n'ont aucune angoisse. [...] Or l'analyse d'une existence planant dans les airs ne se heurte à aucun fait biologique. [...] C'est pourquoi il n'est pas de voie qui conduise Heidegger à l'anthropologie philosophique, ni avant, ni après le tournant.⁸

Harmut Plessner le précise, quand il est question d'un "être-là", c'est bien de l'homme dont il est question, dans sa dimension charnelle et sociale, et non d'une

- 2 Goody 1979.
- 3 Heidegger 1980.
- 4 Ivi: 9.
- 5 Ivi: 9.
- 6 Heidegger 1986a: 101.
- 7 Plessner 2017.
- 8 Ivi: 52.

abstraction. La façon dont Heidegger, au début d'*Être et temps*, écarte le récit est significative : il indique, citant *Le Sophiste* de Platon (242c) la nécessité de : “ne pas raconter une histoire’, c’est-à-dire ne pas déterminer l’étant en tant qu’étant en provenance par reconduction à un autre étant, comme si l’être avait le caractère d’un étant possible”⁹. Le refus de l’anthropologie coïncide avec celui de la narration. Pourtant le premier chapitre de l’introduction d'*Être et temps* commence bien comme une histoire : “La question de l’être est aujourd’hui tombée dans l’oubli”. Ce début semble inaugurer une enquête plutôt qu’une “exposition”, elle débouche au second chapitre sur la proposition de “deux tâches à accomplir” et le choix d’une “méthode”¹⁰.

3. Techniques du corps et modèles scopiques

L’homme vit à travers sa chair le développement technique, lequel modifie son régime rétentionnel. Quand Marcel Mauss écrit, en 1934, *Les techniques du corps*¹¹, il “dévoile” du même coup une dimension technique de l’homme dont le corps est à la fois la nature et le moyen. Dès lors, la technique n’est plus simplement l’instrumentale, ni même dans le seul prolongement du geste, elle est bien le geste lui-même. La différence, exposée par Heidegger, dans *Qu’est-ce qu’une chose ?*¹² entre une *phusis* non médiatisée par le regard mathématique, comme la conçoit Aristote par une certaine immédiateté du regard, et une physique “représentative”, conçue à partir des mathématiques, telle qu’elle émerge avec Galilée et Newton, relève de modes définis par le régime scopique, c’est-à-dire le “geste” de voir, qui les produit à la vue. Pour les Anciens, “voir” revient quasiment à toucher les choses¹³ alors que pour les modernes, la vision peut être remise en doute car elle n’est qu’un théâtre de la représentation. Le passage de l’un à l’autre est interprété par Heidegger comme une rupture fondamentale selon que “l’étant nous regarde” ou que nous nous le représentons, ce qui correspond selon lui à l’émergence du paradigme sujet/objet et la représentation qui en découle. Effectivement, Aristote ne traite pas de la “représentation” mais de la *mimèsis*. Le terme “représenter” apparaît pour la première fois dans les *Institutions oratoires* de Quintilien. Il sera utilisé par les commentateurs italiens de la Renaissance de la *Poétique* d’Aristote pour traduire le terme de *mimèsis* mais il s’agit d’une autre histoire¹⁴. Ce choix de traduire *mimèsis* par “représentation” n’est pas anodin. La pensée de *mimèsis* a toutefois connu déjà quelques mutations. Au cours du troisième siècle s’opère le passage de l’imitation (*mimèsis*) à l’imagination (*phantasia*). Il est pour nous déterminant dans la mesure où il

9 Heidegger 1986b: 29-30

10 Ivi: 25.

11 Mauss 2013.

12 Heidegger 1988.

13 Aristote 2022.

14 Voir Gilbert 2013.

engage une nouvelle gestualité de l'acte créateur. Il ne correspond pas au changement de la théorie de la vision telle qu'elle s'opère après la découverte de l'inversion du rayon visuel par Alhazen (Ibn al-Haytham) au XI^e siècle. Il s'agit plutôt d'un glissement sémantique mais aussi technique qui est exposé dans un roman grec de Philostrate (170-249), *La vie d'Apollonios de Tyane*¹⁵. Il concerne la capacité de peindre désormais sans instruments. À ce moment, qu'on peut par conséquent précisément situer, *l'augmentation mimétique* de ce que l'on voyait *déjà*, comme l'explique Aristote, fondé sur le ressort de la reconnaissance¹⁶ de ce qui est mis "sous les yeux", passe de la rétention à la protention. Ce qu'on avait "sous les yeux", se révèle dans notre imaginaire. La force de l'inaperçu surgit dans la forme des nuages. Le roman d'Apollonios, considéré comme un exemple du merveilleux antique, présente une discussion esthétique entre Apollonios et Damis. À la question posée : "La peinture est donc l'art d'imiter ?"¹⁷, Apollonios répond que c'est le cas. Damis poursuit son questionnement :

Ce que nous voyons dans le ciel, alors que les nuages, se séparant, forment des centaures, des chimères, et même, par Jupiter ! des loups et des chevaux, ne sont-ce pas là des œuvres d'imitation ?¹⁸

"Dieu est donc peintre ?"¹⁹ poursuit Apollonios. Damis rougit devant l'absurdité de sa question. Elle impliquerait que Dieu doive imiter lui-même sa propre *Phusis* ? Ce monde, qui n'est pas encore tout à fait chrétien, commence pourtant à intégrer l'idée d'un monde conçu comme une Création divine²⁰ et pas seulement un *kosmos*. La nature change de statut. Elle n'est plus simplement ce qui surgit et se présente spontanément à notre regard mais bien l'objet d'une advenue destinée à l'homme. Que signifient alors ces apparitions (*phantasiai*) qui naissent de la contemplation des nuages ?

Ne voulez-vous pas dire plutôt, Damis, que ces nuages courent au hasard à travers le ciel, sans rien représenter, du moins sans que Dieu en ait voulu faire des images, et que c'est nous, portés comme nous sommes à l'imitation, qui imaginons et créons ces images ?²¹

La réponse de Damis est que cette hypothèse imaginaire "est bien plus vraisemblable et plus conforme à la raison"²². Apollonios en déduit alors qu'il doit y avoir "deux imitations", "l'une qui consiste à représenter les objets à la fois avec

15 Philostrate, *La vie d'Apollonios de Tyane*.

16 Aristote, *Poétique*, chapitres 11, 14 et 16.

17 Philostrate, *La vie d'Apollonios de Tyane*.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Athénagore d'Athènes 1992.

21 Philostrate, *op. cit.*

22 *Ibid.*

l'esprit et avec la main, c'est la peinture ; l'autre par laquelle l'esprit seul les représente ?²³. Mais Damis répond :

Il n'y en a pas deux, il n'y en a qu'une, laquelle est complète et s'appelle la peinture ; c'est celle qui peut représenter les objets à la fois avec l'esprit et avec la main. L'autre n'est qu'une partie de celle-ci : c'est par elle que, sans être peintre, *on conçoit et l'on se représente des figures* ; mais on serait incapable de les tracer avec la main.²⁴

Ici s'opère une sorte de transfert technique de la graphie vers la peinture *sans outil* qui se produit dans l'intellect. Ce transfert ne s'opère pas par défaut, parce qu'on est "manchot ou estropié"²⁵, poursuit Damis, "mais parce que l'on n'a jamais touché ni crayon, ni pinceau, ni couleurs, et qu'on n'a pas étudié la peinture"²⁶. Cette nouvelle technique graphique naît essentiellement de la capacité du "regardeur" qui par son imagination (*phantasia*), et elle seule, devient aussi imitateur : "Aussi dirais-je volontiers que celui qui regarde un tableau doit avoir, lui aussi, la faculté d'imiter"²⁷. On ne peut apprécier un œuvre si "on ne le voit pas en esprit"²⁸.

D'après Panofsky, Cicéron avait déjà envisagé une telle évolution de l'*idée* dans son *Orateur*²⁹ Si l'âme se trouvait, dans le *Philèbe*, comparée à un livre³⁰ sur lequel on écrit, le contemplateur de nuages devient peintre par le simple fait de projeter ses propres images mentales sur leurs formes complexes. Il ne s'agit plus ici de sortir de la caverne pour découvrir le prototype projeté sur les parois mais bien de se fabriquer dans l'esprit un réservoir d'images. Le transfert qui s'opère correspond à un double mouvement : une sorte d'*intérieurisation* du geste technique en même temps que s'opère une *extériorisation* de la pensée. Il est désormais possible de se passer des outils de la peinture parce que le regard est *déjà* peinture et la pensée déjà une activité artefactuelle. Apollonius de Tyane ne parle pourtant pas encore le langage de la "représentation". Il utilise le terme grec de *phantasia* et utilise simplement le mode du récit, plus précisément, celui de la fiction merveilleuse. Comme sur la page du *Philèbe*, écrire et peindre sont interchangeables.

4. Le savoir du récit

Envisager un "savoir" du récit pose au lecteur la question : quel type de savoir peut bien s'ajouter à la découverte du récit lui-même ? Bien entendu les récits portent avec eux tous les éléments informatifs sur les sociétés auxquelles ils appartiennent mais quelle est la connaissance propre au récit lui-même ? Cette

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 Philostrate, *op. cit.*

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

29 Panofsky 1989. Voir chapitre 1, consacré à l'*Orateur* de Cicéron.

30 Platon, *Philèbe*, 38c3-39c6.

question fut envisagée par la mythologie comparée au XIXe siècle et elle aboutit d'une certaine façon à la somme qu'est le *Golden Bough* de Frazer jusqu'au moment où une approche plus philologique, puis structurale, aboutit avec Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss à une analyse systématique des mythologies. Si on s'inscrit dans cette généalogie, on constate une forme d'irrévérence dans les *Mythologies* de Roland Barthes à vouloir appréhender, plutôt que les mythologies attestées, des fragments arrachés à la vie moderne comme le "steak frites" et la "DS Citroën". La mythologie est désormais moins la reconnaissance d'un corpus spécifique, écrit ou oral, que ce qui se présente sous le regard d'une certaine méthode. Selon cette perspective, l'affirmation de Jacques Lacan selon lequel "l'inconscient est structuré comme un langage" ne doit pas être comprise comme une comparaison entre l'inconscient et un quelconque langage. Lacan précise : "le langage n'est pas une superstructure"³¹. L'inconscient ne peut être appréhendé que comme un langage quand on comprend que celui-ci "grammatise" ce qui a été refoulé.

Le rapport entre technique et narration ne s'impose peut-être pas de premier abord dans la mesure où une certaine conception du récit semble être de construire ses propres règles à mesure qu'il s'élabore. Suivre des règles déjà établies le limiterait aux spécificités d'un "genre" comme, à titre d'exemple, celui du roman policier qui exige, *a minima*, un meurtre et sa résolution. Un meurtre non résolu ou une résolution sans meurtre conditionnent l'appartenance ou non au genre policier. Ce qu'on continue de désigner en France sous le terme de "littérature générale" repose sur l'hypothèse d'une littérature relativement indéterminée parce qu'elle ne serait pas contrainte par les limites d'un genre. Le récit se trouverait alors dégagé des limites "académiques" de la création, comme l'hypothèse de ce "livre sur rien"³² qu'ambitionnait Gustave Flaubert. Ce "rien", sur lequel est supposé porter le récit, est difficile à cerner précisément mais il porte avec lui un projet d'écriture. Le risque est de se retrouver entre les deux écueils que dénonce Hegel au début de son *Esthétique* : d'un côté trop de règles qui finissent par figer l'invention, de l'autre cette "bouillie du cœur" qui ne trouve jamais sa forme adéquate. Ici se tient aussi l'ambivalence des "techniques narratives" développées par les études littéraires à travers le "commentaire de texte". Elles risquent d'enfermer l'œuvre dans ses "procédés" et pourtant il faut bien des outils d'analyse et de création. Concernant la narration, les études littéraires proposent plutôt une approche diégétique des pratiques des récits plutôt que l'étude de la manière dont il convient d'écrire et de concevoir des histoires. Curieusement, cette deuxième dimension semble s'être progressivement effacée des études littéraires, au point qu'un professeur de littérature qui écrit de la littérature paraît désormais suspect dans la pratique de sa discipline. J'ai entendu au Conseil National des Universités (CNU) une remarque sur un dossier qui mentionnait, à côté de la liste des publications académiques, une liste de ses productions de fiction. La position CNU de littérature générale et

31 Lacan 1999, t. I : 493, note 6.

32 Flaubert 2017.

comparée était de ne pas tenir compte de la production fictionnelle et poétique³³. Le “scientifique” en matière littéraire est supposé tenir à distance l’objet de son étude afin de ne pas subir son effet en retour. Ce n’est pas exactement la “glu” de l’instrument, évoquée par Hegel, mais plutôt une certaine forme de “réticence” de l’objet lui-même quand on veut l’approcher de trop près. Aristote donne à son ouvrage, consacré à la *mimèsis* tragique, le nom de “Poétique”. Il écrit, au début de sa *Métaphysique*, qu’il n’y a de “science que du général”. Comment envisager dès lors le récit, le *muthos* ? Celui-ci répond il a des règles générales ou n’est-il au contraire que *spécifique* ? Chaque “fable” est certainement particulière, mais le “raconter” n’obéit-il pas à des règles plus générales ? La question est d’importance car elle engage la place de l’histoire que l’on raconte dans l’économie plus globale des récits. La réponse aristotélicienne est très explicite : il existe de bonnes et de mauvaises manières de raconter des histoires. La *Poétique* naît de ce constat et elle donne quelques indications pratiques. Le problème tient au fait qu’aucun récit ne peut, à strictement parler, répéter celui qui le précède. On pourrait dire aujourd’hui : “l’expérience” n’est jamais exactement duplicable. Pour cette raison, Platon considère la *mimèsis* avec suspicion. Elle n’est qu’un simple simulacre qui ne saura jamais produire une forme générale. Le lit imité ne sera jamais à la hauteur du lit réel et encore moins à celle de l’idée de lit. Se pose alors peut-être la question de l’*invention*. Chacun sait qu’une métaphore répétée et usée perd tout intérêt et devient alors un lieu commun. Le poète doit savoir “tirer de loin”³⁴ et établir un lien nouveau entre des lieux distants. La règle, si elle existe, ne peut prendre en compte la spécificité du récit, mais elle doit permettre de subsumer cette spécificité dans un ordre plus général. Comment inventer/inventorier ce qui n’existe pas encore sans tomber dans l’écueil de l’académisme ou celui de la “bouillie du cœur” pour parler comme Hegel ?

Algirdas Julien Greimas propose en 1969 des “Éléments pour une grammaire narrative”³⁵, ce faisant, il introduit les “techniques de la grammatisation”, au sens où peut l’entendre Sylvain Auroux³⁶, dans le champ du récit. Cela implique qu’on puisse discerner des invariants dans une matière essentiellement variable et labile. En réalité, et comme on l’a vu, il n’est pas exactement le premier à suivre cette démarche dans la mesure où, depuis le XIXe siècle, les approches comparatives de la mythologie et de l’anthropologie avaient déjà envisagé qu’on puisse appréhender les structures formelles des récits. Pourtant, à aucun moment l’objet “récit” n’avait été lui-même considéré comme susceptible d’être réellement grammatisé, sinon peut-être par Vladimir Propp dans sa *Morphologie du conte*. L’histoire des Poétiques a connu des moments divers d’émergence et d’éclipse. Aristote est l’initiateur de cette science « sans nom » auquel il consacre un ouvrage de dimension modeste. Horace ensuite développe son *Art poétique* pour la langue latine. Ces textes antiques sont largement réexaminés à la Renaissance en Italie et pendant le

33 Les choses sont peut-être en train de changer.

34 Aristote 1991. Article de Gilbert 2023.

35 Greimas 1969.

36 Auroux 1995.

XVIIe siècle français, au moment des auteurs se proposent de revivifier la tragédie antique. Le “paradigme” poétique demeure toutefois hétérogène et on serait presque tenté de citer Horace : “Un livre, amas confus d’objets mêlés ensemble, Sans principe ni fin, partant sans unité”³⁷. On sait qu’Averroës a écrit un commentaire de la *Poétique* d’Aristote³⁸. Jorge Luis Borges imagine dans sa nouvelle *La quête d’Averroës*³⁹, la tentative de rédaction d’une tragédie par le philosophe à partir des préceptes du traité d’Aristote. Et son échec final en raison de l’ignorance par Averroës d’une évidence tellement évidente que l’auteur de la *Poétique* ne le mentionne même pas : l’existence d’une scène. L’hypothèse, pourtant “fictive” de Borges situe la question poétique : il n’y a pas de référent autre que les textes qui ont précédé. L’invariant ne se manifeste que quand on utilise une technologie de grammatisation, comme le suggère Sylvain Auroux. Il n’y a pas de “réel” invariable du récit auquel on puisse se référer. Aristote, dans sa *Poétique*, s’en tient au cas particulier de la *mimésis* dans la tragédie selon la perspective sociale de la reconnaissance. Il sert de “référent” à ses commentateurs ultérieurs, comme Segna, Castelvetro et Patrizi, mais rien n’assure que l’objet “poétique” soit constant. La tradition peut s’avérer tout aussi “traîtresse” qu’une traduction. La tentative moderne de grammatisation, à partir de la “technologie” saussurienne impose un paradigme nouveau. En sont issus les travaux structuralistes de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix. Le passage des “procédés” narratifs aux “techniques” ne correspond par conséquent pas simplement à un changement d’intitulé. Le récit grammatisable se trouve désormais susceptible d’être soumis à un ensemble de substitutions et de variations qui permettent d’en établir des règles systémiques. L’objet “récit” change de paradigme et sort du régime strict de l’art poétique selon son sens acception traditionnelle.

5. Technique du récit de la technique

La chose se complique quand la technique devient elle-même le motif de l’intrigue. Enfant, j’avais adoré lire *Le tour du monde en quatre-vingts jours* de Jules Verne mais les interminables listes de poissons et autres créatures océaniques eurent raison de ma patience quand j’entrepris la lecture de *Vingt mille lieues sous les mers*. Depuis, une large part de la science-fiction est restée attachée à une esthétique de type naturaliste. L’incertitude des objets racontés ne peut se manifester que sur le fond d’une référence à une “réalité” narrative plutôt simple. Il faut avoir tout le talent de Ted Chiang pour proposer, comme dans *Story of your life*, à la fois une histoire et un mode narratif déroutants. L’adaptation cinématographique que donne Jacques Villeneuve de cette nouvelle sous le titre *First contact*, malgré ses qualités, perd presque complètement cette complexité. De même, bien que d’une

37 Horace, *Art Poétique*.

38 Averroës 1999

39 Borges 2018.

façon un peu différente, le film *Tenet* de Christopher Nolan montre à quel point il est difficile de concilier deux niveaux d'altération de la réalité, le premier référentiel, le second formel. On ne peut à la fois suivre l'intrigue et adhérer à une forme trop dérangeante sans risque de « perdre » le fil. L'*ontologie naturaliste*, au sens où l'entend Philippe Descola, porte en elle-même un certain type de rapport à la "réalité" et partant, privilégie un certain type de récit, lui-même d'inspiration naturaliste qui se met à distance d'un référent considéré comme réel. Cela implique qu'une "grammaire du récit" est aussi une "grammaire de la réalité".

Dans ce cadre, la technique peut faire elle-même l'objet de récits et même participer au développement des imaginaires qui l'accompagnent, mais dans un cadre contraint. Dans cette situation, elle devient elle-même un objet grammatisable. Nous avons déjà pu l'évoquer dans les deux numéros d'*Études digitales*, dirigés par Pierre Musso, autour de la "religiosité technologique"⁴⁰. Il existe un genre spécifique, bien identifié d'un point de vue éditorial, la "science-fiction", qui prétend articuler, à travers des récits d'anticipation, la science et la fiction. Il a constitué, à la manière des utopies de la Renaissance, une sorte de laboratoire d'idées. L'objet de la science-fiction est littéralement d'*imaginer* les relations nouvelles entre technique, société et politique jusqu'à concevoir des mondes possibles, projetant les possibilités du devenir humain. Le *métavers* dont les GAFAM nous font aujourd'hui la promesse, est d'abord une invention romanesque. Il apparaît pour la première fois dans *Le Samourai virtuel* de Neal Stephenson⁴¹.

Il faut toutefois soigneusement distinguer deux positions du récit. La première élabore la "matrice" d'un monde à venir, non encore actuel. Le récit crée son propre univers. Il invente. La seconde relève plutôt de la mise en œuvre de ce qui a déjà été pensé ou fabriqué, de sa "mise en récit" comme disent les *marketeurs* et les chargés de communication. Il inventorie. Le débat n'est, certes, pas nouveau. Il pèse déjà au XIXe siècle dans la différence entre les projets naturalistes exposés par Émile Zola dans son *Roman expérimental* et la volonté d'écrire, comme l'envisage Flaubert, le fameux "livre sur rien", que nous évoquions précédemment⁴². Les deux projets – l'invention/l'inventaire – se trouvent d'ailleurs portés parfois par les mêmes auteurs. L'expérience se fait-elle *dans* le récit lui-même ou *à travers* lui ? En d'autres termes, le récit est-il son propre objet ou un instrument qui vise une réalité qui lui est extérieure ? L'enjeu n'est pas anodin. La "mise en récit", comme on dit aujourd'hui, risque d'instrumentaliser toute narration, d'en faire un *outil* de communication ou d'idéologie. Le récit peut-il se limiter à un *storytelling* ? Ou au contraire est-il sa propre finalité, ce qui lui donne le pouvoir d'*initier* ce qui lui est propre ? La distinction peut sembler peu formelle et il est possible qu'elle ne soit pas détectable à coup sûr. Pour un auteur – et en l'occurrence c'est aussi en tant qu'auteur que je m'exprime ainsi – elle fonctionne. Existe-t-il une déjà histoire, *préalablement* au récit qu'on en fait, ou le récit se construit-il au fur et à mesure

40 Musso 2018.

41 Stephenson 2017.

42 Flaubert 2017.

qu'il se raconte ? La question est ici celle du *déjà-là* du récit. Il n'est pas certain qu'il existe des types purs de l'une ou l'autre catégorie mais le paradigme tient. On n'imagine pas de référent préalable immédiatement identifiable à la narration du *Vase d'or* de E.T.A. Hoffmann, alors qu'à l'inverse, Émile Zola consacre quelques pages à la description de la ville de Plassans au début de *La fortune des Rougon*. Il s'en explique dans *Le roman expérimental*⁴³. Pour lui, il existe un "milieu" préalable au récit. Ce milieu n'est pas forcément le "réel" mais il simule une réalité référentielle comme le font les cartes de la "Terre du milieu" au début de la trilogie du *Seigneur des anneaux*. Ce mode narratif correspond pleinement à l'"ontologie naturaliste" selon Philippe Descola, laquelle établit une distance entre le regardant et le regardé. Son mode privilégié est l'utilisation du narrateur à la troisième personne, de type "omniscient", qui peut tour à tour rendre compte des points de vue des différents personnages et par conséquent appréhender tous les aspects de la réalité référentielle. Le rapport naturaliste à la "réalité" présuppose que celle-ci existe d'une manière ou un autre comme une "nature", c'est-à-dire, ce qui croît et se manifeste de façon spontanée. Le même phénomène se produit quand on regarde un film "classique", disons, *Les oiseaux* de Hitchcock, avec le mode de regard supposé par le dispositif filmique. Si le spectateur se pose, devant chaque plan, la question "qui regarde ?", se produit un effet déréalisant (que Hitchcock a sans doute envisagé et utilisé au second degré). Dans son travail sur le fantastique⁴⁴, Tzvetan Todorov le définit comme ce moment d'incertitude et de basculement entre deux ordres, par exemple entre le "réel" et le "merveilleux". Il faut peut-être alors, si l'on suit Todorov, considérer le "fantastique" en son sens étymologique de *phantasia*, au sens que lui donne Aristote, c'est-à-dire d'apparition non encore instituée, n'appartenant pas encore à un *imaginaire* ni à un ordre quel qu'il soit⁴⁵. Dès qu'il est question d'un *imaginaire*, se présente effectivement un réservoir d'images constituées, même si celles-ci sont élaborées spécifiquement pour chaque récit. Le pouvoir poétique, par exemple celui de la métaphore, consiste dans la production d'une "évidence" qui ne se manifeste qu'au moment voulu. Quand Aristote utilise la métaphore de l'archer qui "tire de loin" "sans viser"⁴⁶, il ouvre cette possibilité. L'immense lassitude qu'on peut ressentir aujourd'hui devant les productions industrielles stéréotypées de récits qui racontent indéfiniment les mêmes histoires, je pense par exemple aux séries pour adolescents sur les plateformes de *streaming*, pose la question – cruciale pour Netflix – de l'envie que le spectateur aura de connaître la suite. C'est elle qui maintient Shéhérazade en vie "mille et une nuits". Mais on peut se demander si devant son écran Netflix, Shéhérazade n'a pas été déjà plusieurs fois décapitée par le Prince qui finit de plus en plus dépité d'avoir souscrit son abonnement.

43 Zola 2006.

44 Todorov 2015.

45 On conserve alors la conception Aristotélicienne d'apparition et on demeure en retrait de la *phantasia* de Philostrate qui produit un imaginaire.

46 Aristote 1991. Gilbert 2023.

6. Le récit trivial

C'est sans doute un corollaire : aujourd'hui, il semble bien que tout soit devenu « récit », chaque produit industriel, chaque politique et même les règles qui régissent notre vie. Ou, plus exactement, comme on dit, des *narratives* où se mélangent des niveaux de réalités très différents et parfois disparates. Il y a peu, je m'étonnais de l'évocation, sur une vague page publicitaire, de la "franchise" que pouvait constituer une adaptation d'un texte de Tolkien : *Les anneaux de pouvoir*. Il s'agit d'un *préquel* du *Seigneur des anneaux*. Repris sur Amazon Prime. Le titre devenait simple *franchise* : c'est-à-dire un objet contractuel entre franchiseur et franchisé. Bien entendu, chacun sait que le cinéma, et d'une certaine façon c'est aussi le cas pour la littérature, est un art *et* une industrie. Toutefois, en devenant une *franchise*, le récit se trouve réduit à n'être qu'un simple produit de consommation fondé sur des *process* de production. Le récit est-il un produit comme n'importe quel autre ? Peut-il être fabriqué, distribué comme n'importe quel objet ou service ? Peut-il être utilisé à des fins de communication ? La question n'est pas absolument nouvelle. Dans sa *Rhétorique*, Aristote considère le recours à la narration et à l'exemple comme un des moyens de la persuasion. Dans sa *Poétique*, il lui assigne toutefois l'ambition plus grande d'accroître le domaine du visible par la *mimèsis* avec comme résultat de produire une forme de reconnaissance dont la fonction politique est évidente.

Cette question pose plus généralement celle de la fonction des études littéraires. Je ne dirais pas : "A quoi sert la littérature ?" car je ne suis pas certain que son action relève de l'*utilité*. Comme le disait Peter Sloterdijk, lire un livre est d'abord entrer en relation avec un ami, sans qu'on puisse préjuger de la relation⁴⁷. Suivre un récit c'est avant tout écouter le chant des sirènes comme l'écrit Maurice Blanchot au début du *Livre à venir*⁴⁸. Comment définir, dans ces conditions, le "domaine" du récit ? La narratologie peut l'étudier et le décrire mais il apparaît que le récit déborde son domaine propre : il projette, il modélise, il invente. Quelle place lui accorder ? Faut-il l'assigner à une discipline particulière ? Mettre en relation le récit, le droit et la politique, comme le proposent plusieurs articles présents dans ce numéro, revient à réitérer la réflexion des anciens qui y voyaient un élément déterminant de la vie sociale et politique, que ce soit sur l'agora ou au tribunal. La frontière entre poétique, rhétorique et politique devient ainsi quelque peu poreuse. D'une certaine façon elle l'est restée très longtemps tant il paraissait, jusqu'au début du XXe siècle encore, à peu près impossible d'entreprendre une carrière politique ou juridique sans avoir *des Lettres*. Il semble aujourd'hui plus difficile de pouvoir décider exactement de quelle discipline relève le récit parce qu'il est devenu un *instrument* et plus largement une technique. Bien entendu on peut répondre que ces disciplines sont : la littérature, la narratologie, mais aussi l'histoire, l'anthropologie, la communication, les sciences de gestion, etc. On

47 Sloterdijk 2000.

48 Blanchot 1986.

retrouve ici les interrogations anciennes sur le passage, lui-même quelque peu mythique, du *muthos* au *logos* engage, jusqu'à Lévy-Bruhl, la différence entre une pensée supposée mythique et prélogique et le discours plus organisé – “logique” – qui caractérise l'approche scientifique. La limite est toutefois loin d'être aussi nette : les deux termes *muthos* et *logos* ont longtemps été utilisés l'un pour l'autre⁴⁹ jusqu'à ce qu'un usage nouveau les distingue et les sépare. Quand Heidegger dans *Être et temps* écartait qu'on puisse “raconter des histoires” car cela induisait le renvoi incessant de l'étant à un autre étant, il inaugurait pourtant son autre récit de l'“oubli de l'être”. Le geste de Thalès qui écarte les histoires au profit de l'explication est réitéré. Le récit se trouve en quelque sorte expulsé de la science et de la philosophie. Quand il perd sa fonction structurante, il devient un simple objet d'étude et perd toute autonomie.

La question demeure toutefois ouverte. Sommes-nous bien certains que le *logos* a désormais refermé la porte du *muthos* et que le mythe, désormais enfermé dans son “origine” s'y tiendra bien tranquille ? Rien n'est moins sûr. En français, le terme de “récit” est particulièrement large et indéterminé. Il renvoie à l'acte de “réciter” au sens le plus général. C'est un “dict”, au sens de “ce qui est dit” qui désigne souvent des récits rapportés. Cet intitulé désigne au sens littéral, qui existe quand on l'énonce. Les traductions du mot dans la plupart des autres langues tendent à le rapporter à une dimension plus spécifique : le mythe, le conte, la narration, etc. Le “récit”, en français, est un objet facile à comprendre mais labile dans sa multiplicité. Chaque récit se veut original mais se trouve, de fait, plus ou moins infusé dans ceux qui l'ont précédé. Le récit ne se définit, à la limite, que par la séquentialité de son énonciation, en quoi, il se distingue du sens moderne de “mythe” qu'on tend à appréhender comme un mytheme ou une “structure” plus ou moins anhistorique. Le récit est “indiscipliné”. Ceci nous amène à nouveau à considérer sa place dans l'économie générale des savoirs.

Les “objets” d'étude, tels qu'ils se trouvent désignés par les appels à “projet” financés par l'Union Européenne ou l'ANR, débordent et croisent largement les disciplines instituées. Ces projets concernent des questions scientifiques qui portent elles-mêmes des enjeux politiques, stratégiques et sociétaux. Cette “recherche” engage des dimensions multiples lesquelles se trouvent prises dans ce qu'on peut considérer comme la “masse du divers” dans son hétérogénéité. Les problématiques qu'elle soulève ne se rapportent pas toujours aux champs disciplinaires établis. Michel Foucault avait bien identifié le problème dans sa préface des *Mots et les choses*⁵⁰, quand il mentionnait son éclat de rire à la lecture d'une nouvelle de Jorge Luis Borges extraite de *Fictions*. Il évoquait une “certaine encyclopédie chinoise” dont le classement lui semblait résister à tout système sinon celui produit *in fine* par le récit borgésien. La critique de Foucault est radicale : toute forme de classement tend à produire une “homotopie”, c'est-à-dire à instituer l'espace qui le recueille et le sous-tend. Foucault trouve, dans sa référence borgésienne, une

49 Calame 1998, Pierre 2021.

50 Foucault 1990.

forme d'*hétérotopie* – c'est le terme qu'il emploie⁵¹ – qui dérange tout ordre. Si le récit produit une séquence originale, il dérange. Pour Michel Foucault, c'est le préalable qui l'incite, dans le même ouvrage, à abandonner le format établi d'une historicité dont la continuité serait présupposée. Ceci le porte à rechercher des formes de discontinuités énonciatives dont il développe la méthode dans *L'Archéologie du savoir*. Se pose à nouveau la question : existe-t-il un classement de tous les classements ? S'il existe, il ne peut que produire indéfiniment un niveau hiérarchique supplémentaire au risque d'une *implémentation* continue du système dont il prétend rendre compte. D'un autre côté, il faut reconnaître que les disciplines conviennent plutôt bien aux institutions qui y trouvent un certain confort. C'est la fonction du "monument", pour reprendre le terme de Michel Foucault dans *L'archéologie du savoir*⁵².

7. Une sorte de mythologie

Foucault a voulu se déprendre de tout ordre préalable et plus particulièrement de celui qu'imposait la philosophie de l'histoire de Hegel. Sa notion d'"hétérotopie" surgit dans un éclat de rire. Freud voit dans le surgissement du mot d'esprit la même logique que celle qu'exerce l'inconscient sur les rêves. Le rire apparaît moins comme une discontinuité que l'expression de l'inconscient "structuré comme un langage" : il est susceptible de se prêter à une grammatisation. Jack Goody le souligne, un tableau à double entrée produit toujours une forme de forçage : la force du modèle graphique qu'est le tableau implique que les cases vides, non pertinentes, seront elle aussi remplies. De la même manière, Sylvain Auroux montre comment la technique de la grammatisation imposera son modèle, fondé sur le format de la langue latine, à des langues parfois très éloignées du modèle linguistique initial⁵³. La force du modèle saussurien est de s'être débarrassé de l'impossible question philologique et étymologique de l'origine des langues. Il s'agit, en quelque sorte, d'un acte technique. Dès lors, le "récit de l'origine" n'a plus pour objet de raconter une origine qui lui serait extérieure. Il institue ce qu'il énonce : "il était une fois", comme peut le faire une axiomatique. Le terme de "mythologie" prend alors un sens nouveau. Il s'agit non pas d'un *muthos* préalable et fondateur, mais plutôt, au sens où l'entend Wittgenstein, dans *De la certitude*, d'un ensemble profus d'énoncés qui se tiennent les uns les autres comme "un nid de propositions". L'imbrication est telle qu'il ne semble possible ni de les remettre en cause ni de les fonder. Il est remarquable que Wittgenstein utilise le terme de "mythologie" pour désigner cette forme d'"évidence" qui ne saurait être remise en cause :

51 *Ibid.*

52 Foucault 1969.

53 Auroux 1995.

Mon image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa justesse ; ou parce que je suis convaincu de sa justesse. Elle est la toile de fond dont j'ai hérité et sur laquelle je distingue le vrai du faux.

Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à *une sorte de mythologie*⁵⁴. Et leur rôle serait semblable à celui des règles d'un jeu ; et le jeu peut aussi être appris de façon purement pratique, sans qu'on ait à apprendre de règles explicites.

*La mythologie*⁵⁵ peut revenir à un état de flux ; dans la rivière, le lit des pensées peut se déplacer. Mais je distingue entre le mouvement de l'eau dans le lit de la rivière et le déplacement du lit lui-même ; bien qu'il n'y ait pas de séparation nette entre les deux.⁵⁶

Comment entendre cette "*sorte de mythologie*" à laquelle se réfère Wittgenstein ? La comparaison est pourtant énoncée de manière prudente : les "propositions" "pourraient appartenir" à une "*sorte de mythologie*". Autrement dit, Wittgenstein ne se rapporte pas immédiatement à un référent "mythologique" bien identifié mais plutôt à la possibilité d'un faisceau mythologique, comme autant de "règles", non énoncées mais plus ou moins connues, qui définiraient le fonctionnement d'un "jeu" bien spécifique. On entrerait *in media res* dans ce "jeu". Comme dans le langage, et plus généralement le flux de la vie elle-même. Ces règles agissantes demeurent implicites et sans fondation. Elles fonctionnent à la manière d'une grammaire, issue du "jeu" lui-même. La deuxième mention par Wittgenstein du terme "mythologie" est peut-être un peu plus énigmatique. La mythologie est désormais qualifiée comme "un état de flux". Dans le cours de la rivière, et non dans son flux, "le lit des pensées" peut se "déplacer". La rivière d'Héraclite se figerait-elle soudain, alors que le lit des pensées conserverait son caractère fluide ? La "mythologie" semble ici plus proche de ce qui caractérise le mouvement incessant du récit que de n'importe quel ensemble préconstitué. Le récit-mythologie apparaît alors dans une ambivalence semblable à celle du langage. Le langage précède toujours la grammaire mais le fait de parler engage dès le départ une forme de grammatisation possible. De même qu'il n'existe pas un métalangage qui pourrait contenir ou subsumer tous les autres langages, aucune "mythologie" ne peut se constituer en "métarécit" mais elle peut perdurer comme "toile de fond".

L'expression "mythe de l'origine" s'avère sans doute être à la fois un pléonasme et un oxymore. Pléonasme parce que le récit *fait* origine. Oxymore parce que le récit est toujours dans l'impossibilité d'énoncer l'origine. Dans les premières lignes de la *Recherche du temps perdu* de Proust, le narrateur commence par cette phrase ultra-célèbre : "longtemps je me suis couché de bonne heure"⁵⁷. Un des

54 C'est moi qui souligne

55 C'est encore moi qui souligne.

56 Wittgenstein 2006: 97.

57 Proust 1992.

plus longs romans français commence ainsi : par une impossibilité. Le récit évoque ce moment insaisissable de basculement dans le sommeil qui demeure indéfiniment soustrait à la conscience et, par suite, au récit qu'on peut en faire. On saisit alors toute l'ambivalence du récit quand il est considéré comme "fondateur". Il est supposé raconter une suite d'événements mais s'en trouve séparé par l'énonciation même. Le récit vient en effet toujours "après" ou "à côté" de l'événement dont il est censé rendre compte, cela même s'il situe son propos dans l'actualisation de son énonciation. C'est, dans l'*Odyssee*, le "paradigme" du héros et de l'aède et leur dépendance mutuelle. Le héros vient *avant* que l'aède l'ait chanté mais il n'advient réellement qu'*après* l'avoir été. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein ne cherche pas une fondation pour le récit mais l'appréhende comme une "toile de fond", comme "nid de propositions". Il est semblable à une sorte de jeu de Mikado dont il serait impossible de retirer aucune de ses brindilles constitutives. Dans *De la certitude*, Wittgenstein, décidément métaphorique, compare également le doute à des gonds : "Les questions que nous posons et nos doutes reposent sur le fait que certaines propositions sont soustraites au doute – sont, pour ainsi dire, comme des gonds sur lesquels tournent nos questions et nos doutes"⁵⁸. Un peu plus loin, il précise : "Que la possibilité du jeu de langage ne dépend pas de ce que l'on doute de tout ce dont il est possible de douter"⁵⁹. Parce que pour lui, le doute suppose *déjà* la certitude⁶⁰.

On peut faire l'hypothèse d'une place comparable pour le récit. Même s'il raconte l'incertitude et le doute, il les soutient comme les gonds portent la porte. Si nous appréhendons le "jeu de langage" comme un "récit", lequel est une manière de jeu de langage, nous nous retrouvons devant la question de savoir ce que montre effectivement le récit, de quoi il est "la toile de fond". Un peu comme les "gonds" de Wittgenstein, le récit fait tourner "nos questions et nos doutes". La critique de l'évidence doit creuser, de manière quasi archéologique, c'est-à-dire avec des pelles et des pioches, les strates géologiques de la notion. L'*énargeia* aristotélicienne, a été traduite un peu vite par "évidence", car son étymologie est probablement issue de la brillance des roches calcaire d'Argos. Elle indique pour le Stagirite ce qui apparaît quand la *mimèsis*, place "sous les yeux" du spectateur ce qu'il voyait probablement déjà. Ce n'est ni une fondation, ni une origine, mais la reconnaissance de ce qui était déjà "sous nos yeux" et que la *mimèsis* se contente d'indiquer. Telle est la puissance du récit : *provoquer* le manifeste. Jean Lévêque dans *Récit, désir et mathématiques*⁶¹, s'était interrogé sur le passage, énigmatique, du récit au discours de savoir en montrant comment des séquences narratives donnaient lieu à de grands textes de la philosophie. Sa proposition contredit la position de Heideg-

58 Wittgenstein 2006: § 341.

59 Ivi: § 392.

60 Il s'agit d'une forme d'axiomatisation différente de celle pratiquée dans le doute hyperbolique par Husserl, après Descartes. Wittgenstein pose que le doute suppose déjà la certitude comme horizon. Intéressante question et débat avec ma collègue Daphné Vignon sur lequel je reviendrai.

61 Lévêque 1989.

ger quand celui-ci propose d'écarter le récit parce qu'il ne ferait que mener d'un l'étant à un autre étant. Jean Lévêque propose que le récit puisse se poursuivre à travers ce qui n'est pourtant déjà plus exactement le récit. Qu'il soit une sorte de "matrice". Il renoue ainsi l'indistinction ancienne de *muthos* et *logos* et rompt avec les partages institués pour se projeter dans un champ moins déterminé. Pour tout dire, le champ indisciplinaire du récit.

Bibliografia

- Aristote 1991, *L'homme de génie et la mélancolie*, Paris: Rivages
- Aristote, *De l'âme*, in *Œuvres complètes*, Paris: Flammarion
- Athénagore d'Athènes 1992, *Sur la résurrection des morts*, Paris: Cerf
- Auroux S. 1995, *La révolution technologique de la grammatisation*, Bruxelles: Mardaga
- Averroës 1999, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, South Bend: Saint Augustine Press
- Blanchot M. 1986, *Le livre à venir*, Paris: Folio
- Borges J.L. 2018, *Fictions*, Paris: Gallimard Folio
- Calame C. 1998, "Muthos, logos et histoire, usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque", in *L'Homme*, n. 47, pp. 127-149, Paris: EHESS
- Flaubert G. 2017, *Lettre à Louise Colet*, Paris: Rivages
- Flaubert G. 2017, *Lettres à Louise Colet*, Paris: Rivages
- Foucault M. 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard
- Foucault M. 1990, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard
- Gilbert J.A. 2013, *Les variations de l'imitation*, Paris: Cerf
- Gilbert J.A. 2023, "Sans viser", in Saint-Girons B., Pigeaud A. (édition) *Savoir et création*, Presses Universitaires de Rennes
- Goody J. 1979, *La raison graphique*, Paris: Minuit
- Greimas A.J. 1969, "Éléments d'une grammaire narrative", in *L'Homme*, tome 9, n. 3, Paris: EHESS, pp. 71-92
- Heidegger M. 1980, "La question de la technique", in *Essai et conférences*, Paris: Gallimard
- Heidegger M. 1986a, "L'époque des conceptions du monde", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: Gallimard
- Heidegger M. 1986b, *Être et temps*, Paris: Gallimard, Paris
- Heidegger M. 1988, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris: Gallimard
- Horace, *Art Poétique*, <https://remacle.org/bloodwolf/horace/artpoetique.htm>
- Lacan J. 1999, *Écrits*, t. I, Paris: Seuil
- Lévêque J. 1989, *Récit, désir et mathématiques*, Bordeaux: Osiris
- Mauss M. 2013, "Les techniques du corps", in *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF
- Moretti F. 2012, *Distant reading*, Londres: Verso Books
- Panofsky E. 1989, *Idea*, Paris: Gallimard
- Philostrate, *La vie d'Apollonios de Tyane*, <https://remacle.org/bloodwolf/roman/philostrate/apollonius8.htm>
- Pierre M. (édition) 2018, "La religiosité technologique", in *Études digitales*, n. 5-6, Paris: Classiques Garnier
- Pierre M. 2021, "D'un récit à l'autre, retour sur la notion de diégèse de Platon à Aristote", in *Poétique*, n. 189, pp. 123-143, Paris: Le Seuil
- Plessner H. 2017, *Les degrés de l'organique et l'homme*, Paris: Gallimard

- Proust M. 1992, *Du côté de chez Swann*, Paris: Gallimard
- Sloterdijk P. 2000, *Règles pour le parc humain, une Lettre en réponse à la « Lettre sur l'humanisme » de Heidegger*, Paris: Mille et une nuit
- Stephenson N. 2017, *Le Samourai virtuel*, Paris: Le Livre de poche
- Todorov T. 2015, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris: Points
- Wittgenstein L. 2006, *De la certitude*, Paris: Gallimard
- Zola E. 2006, *Le roman expérimental*, Paris: Flammarion GF

Valentina Chiesi*

*Luoghi e non-luoghi della “capacità all’utopia” contemporanea.
Tra accelerazione sociale, decelerazione e urgenza di futuro*

Abstract: Many of the most pressing today’s issues are closely linked to the matter of *future*. Even if we live in a high innovative society where the technological progress is growing constantly, our ability to imagine and foreshadow the future seems to gradually contract, or at least results in a mere catastrophic *dystopia*. In this context, the paper suggests a few points for reflection on the status of contemporary ‘utopian capacity’, especially with regards to the influence of that social-theoretical thesis named *accelerationism*. Drawing inspirations from Jean Baudrillard, Byung-Chul Han, Reinhart Koselleck and above all Hartmut Rosa, I will try to point out some significant aspects from both a macro-social systemic and an individual point of view: throughout the paper, it would emerge a critical and progressive exhaustion of “political steering energies” and, subjectively, a tedious difficulty to pursuit a real and stable ‘life plan’. In conclusion, then, reference will be made to some philosophical and sociological perspectives that emphasize the role of ‘immanent’, or minimal, utopianism than programmatic and linear one.

Parole chiave: Utopia; Acceleration; Contraction of the Present; Future; Politics

Indice: 1. “Capacità all’utopia” e *accelerazione*: alcuni spunti introduttivi – 2. *Accelerazione* e sistema. Dalla *temporalizzazione* alla *de-temporalizzazione* della storia: adattamento ‘impossibile’ e “situational politics” – 3. *Accelerazione* e soggetto: tra *cronofrenia* ed incertezza – 4. Conclusione: *non c’è tempo...* per l’utopia?¹ Tra utopie *non-programmatiche* e *ucronie non-lineari*

1. “Capacità all’utopia” e *accelerazione*: alcuni spunti introduttivi

Non è affatto improbabile che una crisi individuale diventi un giorno la crisi di tutti e acquisti così un significato non più psicologico, ma

* Dottore in Filosofia del diritto, Università Cattolica di Milano. valentina.chiesi@unicatt.it

1 Il titolo di questo paragrafo trae spunto da un saggio di Lotar Baier del 2000 – *Non c’è tempo! Diciotto tesi sull’accelerazione* – nel quale sono raccolte per l’appunto diciotto brevi riflessioni attorno alla tematica in esame, coprendone tanto gli aspetti ‘genealogici’, quanto quelli sistemici, fino a toccare altresì elementi ‘psico-sociali’ e questioni di ‘vita quotidiana’; v. Baier 2004 [2000]: in particolare, 1. *Tempo di accelerazione. Dialettica dell’accelerazione nell’illuminismo*: 17-26; 12. *Tempi nervosi. Dalla nevrastenia alla depressione*: 125-137.

storico. [...] l'uomo è caduto nel tempo [e] il processo di questa caduta [...] si chiama Storia. Ma ecco che lo minaccia un'altra caduta [...] questa volta [...] dal tempo; e cadere dal tempo significa cadere dalla storia; significa, una volta sospeso il divenire, arenarsi nell'inerzia [...], nell'assoluto della stagnazione.

Emil M. Cioran

La caduta nel tempo, 1964²

Quando mi trovai a dover proporre un titolo per il presente contributo, senza averlo ancora scritto, optai per una versione leggermente diversa: *Luoghi e non-luoghi dell'utopia contemporanea*. Nel corso delle ricerche e delle riflessioni che ne seguirono, tuttavia, ritenni di modificare questa prima ipotesi non solo per evitare fraintendimenti, ma soprattutto per avvicinarmi il più possibile a ciò che 'avevo in testa'.

Il binomio *utopia-distopia* accompagna da sempre l'immaginario umano, oscillando tra realismo radicale – oggi spesso declinato in termini catastofisti – e massima apertura immaginifica.

A partire dal secolo scorso, il ruolo della *tecnica* assume un'inevitabile centralità, intensificatasi con l'avvento dell'*infosfera*³, l'avanzamento degli studi sull'*Intelligenza Artificiale* e le scoperte di provenienza neuroscientifica. Ciò riflette, del resto, un dato innegabilmente 'reale', ovvero la onnipresenza tecnologica che, pervadendo la vita del singolo, impatta anche sulla dimensione collettiva, tanto nella sua declinazione 'pratica' quanto nella dimensione della sua 'pensabilità'. Altrettanto innegabile, tuttavia, è la carica distopica che essa sembrerebbe trascinare nell'immaginario: quando la coppia *tecnologia-futuro* si 'esplicita', in altre parole, esprime quasi sempre un messaggio dai connotati distopici.

Prendendo spunto dalla rappresentazione cinematografica come tipico veicolo dell'idealità, quanto appena accennato si chiarifica nell'immediatezza propria dell'immagine visiva.

Non solo: consente di ipotizzare un ulteriore elemento.

A differenza delle produzioni degli anni '80 e '90 (ma possiamo andare indietro fino al classico *Metropolis* del 1927), il cinema contemporaneo sembrerebbe perdere la sua cifra 'innovativa' o, più correttamente, l'effetto *disruptive*. Se consideriamo la nota serie televisiva *Black Mirror* del 2011, i *futuri* in cui essa ci proietta non hanno affatto natura fantascientifica (come quelli di *Matrix*, *Blade Runner* e *similia*) quanto piuttosto fortemente 'realistica', ma in ogni caso 'negativa' (e non, tuttavia, apocalittica perché l'uomo *c'è*: "il cittadino della distopia è sommerso dalle immagini, da una cascata di informazioni e di comunicazioni multimediali che genera un flusso senza direzione, senza scopo, senza nessuna meta da raggiungere,

2 Cioran 1995 [1964]: 129.

3 V. Floridi 2017.

all'interno di una società priva di realtà e manipolata da una giustizia deviata"⁴ – in un certo senso, è l'apocalisse a divenire paradossalmente 'utopica').

Se poi volgiamo lo sguardo al secondo termine del binomio di cui sopra, l'*utopia*, notiamo come

alla fine [del XX secolo] lo statuto dell'utopia è assai incerto. Se il suo passato è oggetto di numerosi *studi* storici specialistici, il suo presente e il suo avvenire sono problematici. Sta attraversando uno di quei periodi 'freddi' [...] o è giunta alla sua fine, dopo aver compiuto il suo percorso storico?⁵

Le parole di Bronislaw Baczko aiutano a cogliere immediatamente un duplice tratto di difficoltà: da una parte, vi è quella intrinseca alla tematica in oggetto, tanto per la sua immensità storico-culturale, quanto per l'ambiguità concettuale, finanche per l'accentuata criticità di cui si veste nel tempo presente⁶; dall'altra, vi è quella di chi scrive di fronte ad un ambizioso (e probabilmente disatteso) 'tentativo di sintesi' introduttivo.

Nel tracciare la 'linea storica' dell'utopia, Baczko descrive una "alternanza, a periodicità molto variabile, di 'epoche calde' in cui la produzione, la diversità e la diffusione delle loro rappresentazioni sono considerevoli, e di 'epoche fredde' in cui esse diventano rare, non suscitano interesse e non risvegliano passioni sociali"⁷. Come anticipato, l'autore suggerirebbe di identificare nella fine del Novecento un'epoca fredda, o addirittura 'l'inizio della fine' dell'utopia.

Mi sento di affermare che alla base di quel suo interrogarsi, come di questo breve saggio, non vi sia solamente la condizione dell'*utopia* quale specifico oggetto

4 Grassi 2019: 104.

5 Baczko 1998. All'interno degli studi utopici, vi è altresì una linea che intende la 'fine dell'utopia' come un traguardo auspicabile. Si tratta di quel filone che si concentra sulle presunte distorsioni sottese alla tradizione utopica, proponendo, piuttosto che la 'fine dell'utopia' per come intesa da Baczko, una vera e propria *anti-utopia*. Appartengono a questa impostazione le prospettive di Russell Jacoby, John Gray, Frederic Jameson; cfr. Skrimshire 2008; Kumar 2010; v. Jacoby 1999; *Id.* 2005; Grey 2008; Jameson 2005.

6 In questo, l'*utopia* si cala perfettamente in quel tratto ormai noto del sistema-mondo che è la *complessità sociale*. Con specifico riguardo alle questioni oggetto del presente articolo, tale concetto va considerato anche nel suo significato per così dire 'cognitivo': accanto ai problemi dell'interdipendenza intersistemica ed intrasistemica e della 'relazione produttiva' che caratterizza i sistemi complessi, emerge una difficoltà di 'cognizione' unitaria della società. In questo senso, la teoria di Niklas Luhmann è fondamentale in quanto offre alcune intuizioni utili alla comprensione della realtà contemporanea non solo da un punto di vista sociologico ma altresì filosofico. Riporto un passaggio decisivo a tal fine: "Le società del passato erano strutturate in modo tale da doversi servire della realtà per controllare la razionalità. La nostra società, invece, deve utilizzare la razionalità per controllare la realtà. Le strutture e il suo ambiente sono troppo complessi per un comportamento adattivo e inoltre manca il tempo per consentire un adattamento. Questa stessa complessità fa del tempo un bene scarso, un potente fattore di condizionamento della realtà che impone il futuro come unico orizzonte"; Luhmann 1990: 131-132; trad. it. in Baier 2004 [2000]: 8; trad. eng. Luhmann 1976. Sulla valenza epistemologica delle ricerche di Luhmann, v. De Giorgi 1979; Montanari 2015: 24; *Id.* 2010: 71; Costanzo – Montanari 1998: 148; Chiesi 2020.

7 Baczko 1998; v. anche Baczko 1979: 7.

culturale prima e oggetto di studio poi, quanto piuttosto lo statuto contemporaneo di una più generale ‘capacità all’utopia’.

In linea con questa premessa, non ci si preoccuperà di esaminare le varie forme, definizioni e concettualizzazioni dell’*utopia* come strumento di rappresentazione, immaginazione, critica, ma si assumerà *un* punto di vista specifico per cercare di comprendere *una* parte del problema. In questo contesto, dunque, il riferimento all’*utopia* non è da intendersi in senso specialistico ma piuttosto esemplificativo, come fosse un ‘aggancio’ tradizionale al più ampio tema – e problema – del *futuro*.

E proprio in questo senso, l’angolo prospettico da cui si è deciso di guardare alla questione può definirsi ‘temporale’. Ragionare sull’attuale ‘capacità a’ prospettare il futuro come *luogo* di un agire (ancora) effettivo e possibile, infatti, consente di riflettere più in generale sulla dimensione del *tempo* nell’epoca contemporanea.

E la scelta di indagare la prospettiva accelerazionistica non è soltanto arbitraria ma dettata dal tentativo di una riflessione che tenga insieme due piani di faticosa trattazione simultanea. Più nello specifico, assumendo quello dell’*accelerazione* come uno degli aspetti qualificanti la contemporaneità, è possibile ragionare sul *tempo* tanto nella sua dimensione ‘perceptivo-soggettiva’, quanto nella sua dimensione ‘macro-sociale’:

[...] lo sguardo che, filtrato dall’attenzione al tempo, si posa sugli individui e sulla società non può non considerarli *in modo unitario*, fuori da ogni dualismo. Attraverso la riflessione in chiave temporale gli uni e l’altra appaiono come dimensioni diverse di un medesimo universo.⁸

All’interno di questo contesto, non tarderanno ad emergere rilevanti conseguenze *lato sensu* politiche: come si vedrà, la “contrazione del presente” e il progressivo accorciarsi dell’orizzonte temporale di riferimento trasformano il ruolo della *politica* e ne minano l’essenza programmatico-progettuale. A corollario di questo rischio si pongono tutta una serie di questioni che, dipanandosi a cavallo tra politica, diritto e filosofia, sono oggi centrali nel dibattito scientifico e (seppur con minor intensità) anche in quello istituzionale: a titolo esemplificativo, penso alla crisi della democrazia occidentale deliberativa, al problema della c.d. *multilevel regulation*, al bilanciamento dei poteri costituzionalmente regolati (in particolare quello legislativo e quello esecutivo⁹), alla *soft law*, alla *governance*.

Tornando ora al tempo dell’*utopia*, sempre a scopo introduttivo, è utile considerare le possibili collocazioni ‘nel tempo’ dei mondi ideali che essa prospetta. In questo senso, José Eduardo Dos Reis suggerisce tre differenti forme di “location in time”: a) *sincronica*, rispetto al tempo storico di una specifica realtà sociale (nei confronti della quale si pone in termini di ‘contraltare’ riflesso)¹⁰; b) *retrotopica*,

8 Leccardi 2009: V; cfr. altresì la recensione al testo in Paolucci 2010.

9 Segnalo, sul tema, Longo 2017.

10 Tipico esempio, in questo senso, è l’opera di Thomas More, al quale si deve tra l’altro la paternità della parola ‘utopia’. Nella sua celebre *Utopia* del 1516, l’autore propone in forma letterario-immaginaria un’aperta critica alla società inglese del suo tempo e al regno dei Tudor.

laddove vi sia la ricerca nostalgica di una condizione idealizzata del passato¹¹; c) *futurocentrica*, ossia collocata nel futuro più o meno indeterminato¹².

Ancora, la studiosa Ruth Levitas identifica tre possibili funzioni dell'utopia: compensazione, critica e cambiamento (in lingua originale, "compensation, critique and change"). Se dunque si assume l'*utopico* come una delle categorie utili alla prospettazione o anticipazione del futuro è evidente che, delle tre menzionate, la funzione di maggior rilevanza sia la terza, ovvero sia la capacità di incanalare non solo i *desiderata* ma altresì le aspirazioni (la *speranza*, per usare un lessico à la Bloch¹³)¹⁴. In questo modo, l'idealità utopica attrae a sé l'energia progettuale ne-

Il carattere *sincronico* di questo specifico esempio di proposta utopistica emerge anche dalla stessa 'storia cronologica' dell'opera: infatti, la seconda parte contenente il vero e proprio progetto utopistico fu scritta prima di quella che, nella struttura del volume, venne poi proposta come 'primo libro'. Quest'ultimo, infatti, ricostruisce le condizioni storico-concrete cui l'utopia vorrebbe rispondere, ponendosi pertanto come antecedente logico di quanto 'immaginato' da More. V. More 2016 [1516].

11 L'autore mette in luce come, in questo caso, sia più corretto parlare solo di *eu-topia* laddove il passato rappresenterebbe un *locus amoenus* da 'ripristinare' (viene meno, in altre parole, l'idea del 'luogo che non esiste' e che, pertanto, 'potrebbe' esistere). Si segnala una delle ultime opere di Zygmunt Bauman intitolata proprio *Retrotopia*, nella quale il sociologo descrive l'attuale tendenza a rispondere all'incertezza circa il futuro mediante il continuo sguardo al passato. Il problema, per dirla sinteticamente, sorge nel momento in cui questa 'predisposizione emotiva' trova poi 'struttura' anche a livello di sistema, in particolare politico, soffocando la spinta u-topistica che diversamente potrebbe 'aprire al futuro'; v. Bauman 2017.

12 Dos Reis 2000: 48. Storicamente, la prospettiva *futurocentrica* determina il 'passaggio' alla c.d. *ucronia*, ovvero sia quella declinazione utopica nella quale emerge l'immaginazione di un 'tempo *altro*' piuttosto che di uno 'spazio *altro*'. Questa forma di espressione dell'utopia si diffonde in particolare a partire dal '700, intensificando l'aspetto di effettiva progettualità-realizzabilità ed alimentando, dunque, l'elemento progressivo-trasformativo. A titolo esplicativo, nell'*Introduzione* alla traduzione italiana di un romanzo chiave in questo contesto, *L'an 2440* di Louis Sébastien Mercier, Laura Tundo Ferente descrive il modello ivi 'immaginato' come: "[...] un progetto che sta nella storia; sta nella coscienza storica umana come nella prassi storica"; Mercier 1993 [1770]: 34-35. Jürgen Habermas ha magistralmente descritto questa trasformazione: facendo riferimento proprio al romanzo di Mercier, egli sottolinea come "la moderna coscienza del tempo [abbia] schiuso un orizzonte in cui il pensiero utopico si fonde col pensiero storico". L'illuminista francese, infatti, "proiettò la sua 'Isola fortunata' da regioni distanti nello spazio in un futuro remoto, rappresentando così le aspettative escatologiche di un ristabilimento futuro del paradiso nella prospettiva *secolarizzata* di un progresso storico"; Habermas 1998 [1985]: 1-13. Sul punto tornerò più avanti, ove farò particolare riferimento alla riflessione offerta da Reinhart Koselleck attorno a questa tematica.

13 Bloch 1994 [1954-1959]. Così, in *Che fine ha fatto il futuro?*, Marc Augé affronta, tra gli altri temi tipicamente contemporanei, quelli del *tempo*, del *senso* storico e della 'fatica' che veste non solo la progettazione, ma anche la sola immaginazione del futuro, descrivendo quella condizione che egli definisce 'egemonia del presente': "Agli occhi del comune mortale [il presente] non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro". In questo scenario, l'autore osserva che "[...] oggi il tempo come principio di speranza sembra essere scomparso dalle nostre discussioni, dalle nostre coscienze e dalle nostre prospettive politiche"; cfr. Augé 2020 [2008]: 131 e 31. Questo profilo riemergerà nel par. 3 (*infra*).

14 Levitas 2000: 28.

cessaria per poter non solo immaginare il futuro desiderato, ma altresì progettare il futuro aspirato.

Partendo dagli spunti offerti da svariati contributi in tema di *accelerazione*, in particolare per come tematizzata da Jean Baudrillard, Byung-Chul Han, Reinhart Koselleck e Hartmut Rosa, si intende riflettere sulle conseguenze della *high-speed society*¹⁵ rispetto a quella che ho definito ‘capacità all’utopia’ ovvero, più in generale, sulle implicazioni che legano *accelerazione* e percepibilità-concepibilità del *futuro*.

Per avviare la riflessione, viene in aiuto un’immagine tratta da *Storia dell’utopia* di Lewis Mumford, nella quale l’autore scrive:

Di fronte a continui ostacoli e difficoltà – il vento, le intemperie, le pressioni degli altri uomini, i costumi troppo a lungo sopravvissuti alla fine della loro utilità – esistono, grosso modo, tre tipi di reazioni umane. Si può fuggire o tenere la posizione o attaccare. [...] l’uomo che non ha bisogno di utopie [...] sceglie di “tenere la posizione”. [...] possiamo notare che gli altri due tipi di reazioni hanno avuto la loro espressione in tutte le utopie storiche.¹⁶

Preme dunque che il lettore ‘trattenga’ proprio l’idea dell’uomo che, “non [avendo] bisogno di utopie”, sceglierebbe di “tenere la posizione”: rovesciando la consequenzialità della frase, infatti, ci si chiederà se l’uomo ‘obbligato’ a “tenere la posizione” sia dunque destinato ad abbandonare le utopie.

La suggestione appena evocata consente appunto di avvicinare il macro-tema trasversale dell’*accelerazione*, cercando di metterne in luce gli aspetti più significativi per ragionare attorno al problema utopico. Proprio in quanto ‘mezzo’ speculativo piuttosto che ‘fine’, il presente ragionamento vedrà intrecciarsi l’accelerazione come fenomeno ‘di sistema’ con alcune riflessioni soggetto-centriche¹⁷. In altre parole, non si tratta di un contributo *sull’accelerazione in sé* ma di un discorso che da essa prende spunto in quanto uno dei presupposti fondamentali per interrogarsi sulla spinta utopica.

Del resto, Rosa mette chiaramente in luce la pervasività del regime di accelerazione in termini di conseguenze: esso, infatti, “trasforma [...] il rapporto dell’uomo con il mondo, ossia con gli altri esseri umani e con la società (*il mondo sociale*), con lo spazio e il tempo, con la natura e il mondo degli oggetti inanimati (*il mondo*

15 Cfr. Bertman 1998.

16 Mumford 1997 [1922]: 33.

17 Ciò rispecchia pienamente quell’impostazione auspicata da Carmen Leccardi che, da un punto di vista prettamente sociologico, mira al superamento di un approccio escludente a favore di prospettive integrate ed unitarie. Si rimanda al saggio *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell’accelerazione*, in particolare al primo capitolo *Tempo e “sociologia del tempo”* nel quale l’Autrice giustappone in questo senso la scuola durkheimiana e la teoria di Norbert Elias: “Secondo Elias, sarebbe [...] privo di senso contrapporre a un tempo *individuale* un tempo *naturale* e un tempo *sociale*. [...] il tempo non va considerato come una sorta di realtà esterna, che esiste autonomamente – una dimensione, nel linguaggio di Durkheim, ‘oggettiva’”; Leccardi 2009: 17-18; v. Durkheim 1971 [1912]; Elias 1986 [1985]. Gli autori che meriterebbero di essere citati in materia di ‘tempi sociali’ sono molti altri, primo tra i quali George Gurvitch; per una panoramica, anche bibliografica, v. Sue 1994; Pacelli – Marchetti 2007.

oggettivo); infine [...] muta le forme della soggettività umana (*il mondo soggettivo*) e anche il nostro 'essere nel mondo'¹⁸.

Ma andiamo per gradi.

In apertura del saggio *L'illusion de la fin*, Baudrillard indicava proprio l'*accelerazione* come chiave di lettura fondamentale per comprendere la tarda modernità.

È come la storia del camion e del buco: una squadra di operai scava un buco, quindi lo carica su un camion, ma un sobbalzo durante il viaggio fa cadere il buco e, facendo marcia indietro, il camion ci cade dentro. Questo camion e questo buco siamo noi: [...] al punto che le nostre società non sanno neppure più se è verso l'avvenire che si dirigono. La loro ricchezza attuale e problematica funge per esse da tavola di surf. Dietro la loro mobilità e la loro accelerazione apparenti, le nostre società si sono immobilizzate nel cuore e nelle finalità, ed è proprio per questo che accelerano, ma lo fanno per inerzia.¹⁹

Nello specifico, lo faceva descrivendo quel fenomeno di 'liberazione gravitazionale' che avrebbe caratterizzato le società attuali (ma siamo all'inizio degli anni '90, attenzione!): "[...] l'accelerazione della modernità [...] ci [ha] portato a una velocità di liberazione tale da permetterci di uscire dalla sfera referenziale del reale e della storia. Siamo 'liberati' in tutti i sensi del termine, tanto liberati che siamo usciti da un certo spazio-tempo, da un certo orizzonte in cui il reale è possibile perché la gravitazione è ancora abbastanza forte da far sì che le cose possano riflettersi, e quindi avere qualche durata e qualche conseguenza"²⁰.

In un certo senso, il pensiero di Baudrillard può facilmente essere messo in relazione al concetto di "virtualità reale" di Manuel Castells. L'autore, infatti, descrive il sistema di comunicazione prodotto dalla "società in rete" come un sistema capace di 'catturare' la realtà ("ossia, l'esistenza materiale/simbolica delle persone") in un ambiente virtuale di immagini, "nel mondo della finzione, in cui le apparenze [...] divengono esperienza"²¹.

Il problema, nella prospettiva del francese, è che tale 'liberazione gravitazionale' – al pari della 'virtualizzazione del reale' – determinerebbe in ultima analisi un generalizzato "spazio vuoto di senso"²²: "ogni fatto politico, storico, culturale è dotato di un'energia cinetica che lo strappa al proprio spazio e lo proietta in un iperspazio in cui perde tutto il suo senso [...]"²³.

18 Rosa 2015 [2010]: 45.

19 Baudrillard 1993 [1992]: 62.

20 *Ivi*: 9.

21 Castells 2002 [1996]: 431. Come noto, Castells è considerato tra i padri della c.d. *Network Society*, ovvero di quel modello in cui strutture e funzioni sociali sono organizzate attorno a reti di informazione elettronicamente elaborate. L'autore descrive la *società delle reti* sotto molteplici profili: in particolare, nella sua struttura sociale come "società dell'informazione", nel suo aspetto economico come "economia informazionale globale", nella sua dimensione culturale come "virtualità reale". Per una declinazione giuridico-metodologica dei *sistemi reticolari*, v. Bombelli 2019: 205-268. Ancor prima, v. Bombelli 2010: 483-514.

22 Han 2017 [2008]: 30.

23 Baudrillard 1993 [1992]: 10.

Seguendo questo ragionamento, *accelerazione*, scomparsa di *sensò* e ‘fine della storia’ sarebbero legate da un rapporto di inevitabile consequenzialità. Più correttamente, come sottolinea Byung-Chul Han, nella lettura baudrillardiana è il tema della *velocità* ad assumere centralità: il fatto che essa sia declinata soprattutto in chiave accelerazionista dipende dalla cifra specifica dell’epoca tardo novecentesca a cui Baudrillard fa riferimento. Parallelamente, tuttavia, l’autore sottolinea come vi sia anche un movimento *lato sensu* opposto di “rallentamento dei processi”, anch’esso capace di annichilire storia e *sensò*, ‘schiacciandoli’ in una condizione di stagnazione e stasi: “[...] la storia, il senso, il progresso [in questo caso] non riescono più a trovare la velocità di liberazione. [...] La storia non riesce più a superarsi, a considerare la finalità che le è propria, a sognare la propria fine, ma si seppellisce nel suo effetto immediato, si estenua negli effetti speciali, implode nell’attualità”²⁴.

Ora, se Baudrillard giunge a questa lettura ‘all’inizio degli anni ‘90’, a distanza di quindici anni, raccogliendone e problematizzandone le intuizioni, Byung-Chul Han scrive:

Il nome della crisi odierna del tempo non è [più – aggiungo io] «accelerazione». L’epoca dell’accelerazione è già conclusa. [...] L’odierna crisi del tempo risale a una discronia che porta a disturbi temporali e alterazioni differenti nella percezione del tempo. Al tempo manca un ritmo che gli dia ordine.²⁵

Il filosofo coreano, anziché operare una critica *tout court*, propone di spostare lo sguardo: secondo Han, la c.d. *stasi* non rappresenterebbe il ‘rovescio’ del processo di generalizzata accelerazione, quanto piuttosto il risultato di una condizione in cui sembra non essere più possibile “*conoscere-...-il-verso-dove*”²⁶. Il fulcro, pertanto, non è l’accelerazione *in sé*:

sono piuttosto l’instabilità dell’orbita e la scomparsa della gravitazione stessa a causare le irrequietezze o le oscillazioni temporali [...]. [L]a particolarità dell’orbita consiste nel fatto che agisce in modo selettivo [...]. Se il binario narrativo della storia si sfalda [...], produce anche un accumulo di eventi e di informazioni e allora tutto si affolla nel presente, generando [...] rallentamento. L’ingorgo però non è un effetto dell’accelerazione, è piuttosto la scomparsa delle traiettorie selettive a generare l’accumulo di eventi e informazioni.²⁷

La questione, piuttosto, è la *de-narrativizzazione*, o perdita di orientamento: “una reale accelerazione [...] presuppone un processo orientato, mentre la de-narrativizzazione produce un movimento privo di orientamento e direzione, un agitarsi indifferente all’accelerazione [stessa]”²⁸.

24 *Ivi*: 12-13.

25 Han 2017 [2008]: 7.

26 *Ivi*: 33.

27 *Ivi*: 32.

28 *Ivi*: 43.

Per dirla con le parole di Italo Calvino, “i romanzi lunghi scritti oggi forse sono un controsenso: la dimensione del tempo è andata in frantumi, non possiamo vivere o pensare se non spezzoni di tempo che s’allontanano ognuno lungo una sua traiettoria e subito spariscono. La continuità del tempo possiamo ritrovarla solo nei romanzi di quell’epoca in cui il tempo non appariva più come fermo e non ancora come esplosivo, un’epoca che è durata su per giù cent’anni, e poi basta”²⁹.

2. Accelerazione e sistema. Dalla *temporalizzazione* alla *de-temporalizzazione* della storia: adattamento ‘impossibile e “situational politics”

Principale ‘bersaglio’ di Han è Rosa e la presunta consequenzialità tra accelerazione e perdita tanto del *senso* quanto “della capacità di elaborare una visione collettiva del futuro”³⁰.

Dopo un’attenta analisi del pensiero di Rosa, tuttavia, la contrapposizione con il filosofo sembrerebbe, se non superabile, almeno ‘coordinabile’.

Infatti, vedremo come la *de-temporalizzazione* descritta dal sociologo come conseguenza del processo di accelerazione nella tarda modernità non sia poi tanto lontana da quel “vuoto di senso” di cui parla Han.

Ciò che differenzia i due autori, al massimo, è l’impostazione teorica di partenza: sociologico-sistemica quella di Rosa, propriamente filosofica quella di Han – tanto che quest’ultimo preferisce ipotizzare un ‘vuoto di *durata*’, echeggiando la filosofia bergsoniana³¹.

Ciò che invece sembra mantenersi comunque costante nella visione di entrambi i pensatori è l’idea di un ‘fermo movimento’, che lo si definisca “frenetic standstill” (Rosa) o “*agitarsi senza direzione*” (Han).

In questi paragrafi centrali, dove l’interpretazione di Rosa assumerà un ruolo predominante, sarà proprio questa lettura paradossale a consentire non solo di tenere insieme l’analisi socio-sistemica e la riflessione sulla condizione del *soggetto* contemporaneo, ma altresì di ricucire in sede conclusiva il nesso tra i ragionamenti fatti e il ‘problema utopico’ per come inquadrato in introduzione – recuperando, in particolare, quell’osservazione di Mumford che si è lasciata sospesa.

Prima di entrare nel merito del pensiero rosaniano, tuttavia, è opportuna una premessa concettuale.

Infatti, se il tema dell’*accelerazione* viene spesso accostato all’epoca contemporanea, si tratta di un fenomeno che ha radici ben più antiche.

Ciò emerge in modo eminente negli studi di un autore come Koselleck, che senza dubbio è tra i principali ispiratori della teoria di Rosa: “abbiamo trovato un criterio generale per caratterizzare la cosiddetta modernità [quella che nella teoria rosaniana diventerà *Klassisch-moderne*]: l’accelerazione”³².

29 Calvino 1979: 8. Cfr. Harvey: 355-356.

30 Pellegrino 2019: 92.

31 V. Bergson 2004 [1972].

32 Fusaro 2016 [2010]: 52; cfr. Koselleck 1987: 275

È dunque interessante accennare al senso peculiare con cui l'autore utilizza tale termine, anch'esso evidentemente declinato da un punto di vista macro-storico e concettuale.

Nell'opera *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, emerge come, a partire dal periodo post-rivoluzionario – il sessantennio 1789-1848 – l'*accelerazione* assuma progressivamente la natura di “esperienza duratura” (*Dauererfabrung*) piuttosto che transitoria³³:

L'accorciarsi dei tratti di tempo che consentono un'esperienza omogena, ovvero l'accelerazione del mutamento che erode le esperienze, è diventato da quel momento uno dei luoghi comuni della storia che progredisce.³⁴

Tratto distintivo dell'accelerazione per come tematizzata da Koselleck è il fatto che “tutto si trasform[i] in maniera palesemente più veloce di quanto fino a quel momento ci si potesse aspettare o di quanto fino a quel momento si potesse esperire. Detto altrimenti: i ritmi temporali dell'esperienza si accorciano in maniera crescente”³⁵.

Nel definire l'età post-rivoluzionaria come un'*età di transizione o di passaggio*, l'autore afferma che “la sua caratteristica consisteva nel fatto che dall'ordine costituzionale del passato non poteva essere ricavato alcun appiglio per il tempo a venire. Un futuro aperto veniva dischiuso [...]”³⁶.

È proprio questa presa di coscienza di un futuro radicalmente ‘nuovo’ a caratterizzare l'esperienza dell'età moderna (in tedesco, *Neuzeit*)³⁷ e a spiegare l'“appropriazione linguistica” del concetto storico di *nuovo* (*des Neuen*).

Se in passato, al netto di eventi chiaramente definibili come ‘nuovi’, vi era una sorta di persistenza strutturale di fondo³⁸, ciò che invece assume peculiarità a partire dal Cinquecento (e che viene ‘vissuto’ consapevolmente dal diciottesimo secolo in poi) è la trasformazione accelerata delle *strutture* sociali, politiche, giuridiche, economiche.

L'autore fa dunque specifico riferimento ai c.d. *cambiamenti strutturali*: come sottolinea Gennaro Imbriano, “[...] il carattere specifico della novità dell'età moderna non è determinato né dalla transizione [...] né dall'accelerazione [*in sé, aggiungo io*]. Davvero nuovo è il fatto che a trasformarsi più velocemente [...] sono le strutture [...]”, dove per *strutture* si intende “i fattori agenti di medio e lungo periodo, che avevano tenuto l'esperienza fatta fino a quel momento relativamente continua e stabile”, ossia quei presupposti che solitamente si trasformavano in modo lento³⁹. La velocità delle trasformazioni strutturali pertanto consente di individuare le *cesure epocali* e sottostà alla nota nozione di *Settelzeit* (epoca sella) riferita alla modernità.

33 Koselleck 2010: 136; trad. it.: Imbriano 2016: 243.

34 Koselleck 2007 [1979]: 283.

35 Koselleck 2010: 136-137; Imbriano 2016: 243.

36 *Ivi*: 139; trad. it.: *ivi*: 242.

37 *Ivi*: 136; trad. it.: *ivi*: 244.

38 Cfr. Imbriano 2016: 249.

39 *Ivi*: 250-251.

Ribadendo che la parentesi koselleckiana, in questa sede, è unicamente funzionale al discorso e dunque non suscettibile di approfondimento dettagliato, preme ricordare un passaggio-chiave nella sua riflessione circa la modernità.

Introducendo la nota coppia categoriale meta-storica di "spazio di esperienza" (*Erfahrungsraum*) e "orizzonte di aspettativa"⁴⁰ (*Erwartungshorizont*), Koselleck afferma che: "nell'età moderna la differenza tra esperienza e aspettativa aumenta progressivamente; [...] l'età moderna può essere concepita come un tempo nuovo solo da quando le aspettative si sono progressivamente allontanate da tutte le esperienze fatte [fino ad allora]"⁴¹.

In epoca premoderna, dunque, lo sguardo era rivolto al passato, lo spazio di esperienza assumeva maggior importanza (circostanza riassumibile nell'idea della storia quale *magistra vitae*) e l'orizzonte di aspettativa veniva 'assorbito' in chiave teologico-cristiana dalla "meta dell'aldilà o, in termini apocalittici, [d]alla fine del mondo"⁴².

A partire dalla modernità, invece,

questa situazione cambiò [...] quando si aprì un nuovo orizzonte di aspettativa, grazie alla comparsa di ciò che in seguito venne definito *progresso* [...] La meta di una perfezione possibile [...] servì da allora a migliorare l'esistenza terrena, e questo miglioramento consentì di sostituire alla dottrina del giudizio universale il rischio di un *futuro aperto*.⁴³

Ciò che preme mettere in luce è come il fenomeno dell'*accelerazione*, oggi annoverato tra le cause principali della crisi – o dell'assenza – di progettualità (lo vedremo tra poco), assumesse nella prospettiva di Koselleck un significato storico, ma prima ancora antropologico, politico e sociale, del tutto diverso.

Infatti, prima ancora di tradursi in effettive trasformazioni strutturali, politico-economiche prima, tecnico-industriali poi, *progresso* e *accelerazione* si affermarono come veri e propri dogmi, "postulati filosofici e storici", tali da mobilitare lo spirito dell'epoca verso un futuro nuovo e catalizzatore, "utopisticamente costruito"⁴⁴.

[...] fu l'accelerazione del processo politico a schiudere la nostra età moderna secondo la percezione pressoché unanime dei contemporanei, e ciò molto prima che la rivoluzione tecnico-industriale introducesse ulteriori accelerazioni nella normale vita quotidiana.⁴⁵

40 Cfr. il saggio "Spazio di esperienza' e 'orizzonte di aspettativa': due categorie storiche" in Koselleck R. 2007 [1979]: 300-322. V. anche Imbriano 2016: 262-267; Fusaro 2012.

41 Koselleck 2007 [1979]: 309.

42 *Ivi*: 310. Cfr. Muscolino 2013: 267-268. Questa questione, seppur qui condensata in poche righe, è ben più significativa e ampia, coinvolgendo una tematica fondamentale dal punto di vista storiografico-metodologico e sintetizzabile nel passaggio dall'idea di 'storia esemplare' alla c.d. *professionalizzazione della storia*; per una breve ricognizione sul tema, v. Romagnani 2019; Bouton 2018.

43 *Ivi*: 311; corsivi miei. Anche Habermas descrive questo aspetto: "La modernità non può più ricavare gli standard per orientarsi da modelli offerti da altre epoche e si percepisce come dipendente solo da se stessa: solo da se stessa essa deve ricavare i suoi principi normativi"; Habermas 1998 [1985]: 10.

44 Imbriano 2016: 265. Sul binomio *progresso-accelerazione*, v. Nowotny 1993.

45 Koselleck 2000: 238; trad. it.: Imbriano 2016: 265.

Se, come anticipato, la teoria di Koselleck assume un ruolo di ‘protagonista’ tra i presupposti teorici cui si ispira la *teoria dell’accelerazione sociale*, allo stesso tempo Rosa ‘rompe’ la linea di continuità introducendo un’ulteriore “soglia epocale” – convenzionalmente collocata nel 1989 ma retrodatabile all’inizio degli anni ’70 con l’avvio dell’era digitale – che aprirebbe alla c.d. tarda modernità (*Spätmoderne*).

È a questa, dunque, che il pensiero del sociologo guarda nello specifico, tentando una ricognizione analitica sotto il ‘cappello’ dell’accelerazione: vedremo come quest’ultima, a differenza di quanto accaduto nella modernità classica, determini una progressiva “de-temporalizzazione della storia”, con la conseguente rinuncia dell’idea di *politica* come luogo di ‘indirizzo’ del corso storico-sociale.

Al fine di chiarire immediatamente questo passaggio, anticipo una questione che recupererò poi più avanti per soffermarmi in modo specifico. Come vedremo, dopo un’analisi dettagliata degli ambiti di accelerazione sociale e dei motori di tale processo, Rosa descrive tutta una serie di “tendenze osservabili di inerzia e/o decelerazione sociale”⁴⁶: ciò non solo allo scopo di dimostrare come accelerazione e decelerazione (velocità e *stasi*) siano di fatto intrinsecamente legate, ma soprattutto per evidenziare come sia proprio l’equilibrio – o squilibrio – con cui esse si danno a determinare o meno il carattere *realmente* acceleratorio della società contemporanea.

La quinta tendenza descritta da Rosa (in sintesi: “nelle società tardomoderne [sembra che] non sia di fatto più possibile alcun cambiamento ‘reale [...] [...] le società moderne non dispongono più di visioni ed energie nuove (prime fra tutte le ‘energie utopiche) [...]’⁴⁷) non solo è la più rilevante ai fini della questione utopica, ma altresì consente di cogliere immediatamente la differenza tra l’accelerazione per come tematizzata da Koselleck e quella invece di cui tratta la *teoria critica dell’accelerazione sociale*. L’“inerzia culturale e strutturale” radicata nella nostra epoca non ha nulla a che vedere con le trasformazioni strutturali descritte da Koselleck, anzi: si tratta esattamente di un’esperienza storica di segno opposto.

Veniamo dunque alla prospettiva di Rosa, della quale ritengo necessario un breve inquadramento generale.

Nel ricercare una definizione soddisfacente di *social acceleration*⁴⁸, egli distingue innanzitutto tre categorie alle quali possono essere ricondotti i più disparati fenomeni acceleratori⁴⁹:

i) the *technical acceleration* – comprende quelle forme di “crescita intenzionale della velocità di processi orientati verso un fine”⁵⁰. Si tratta dei processi di accelerazione *lato sensu* tecnologici, dalla tipica velocizzazione dei sistemi di *trasporto*, alla dimensione della *comunicazione*, finanche all’incremento della velocità con cui siamo in grado di processare *dati e informazioni*. Oggi, si potrebbe coerentemente riflettere sulle conseguenze sociali (ma anche cognitive, filosofiche, politiche) dell’uso degli *algoritmi* e dell’*Intelligenza Artificiale*.

46 Rosa 2015 [2010]: 33; cfr. anche Rosa 2009: 92-97; Rosa 2013 [2005]: 80-89.

47 *Ivi*: 39; cfr. anche *ivi*: 96; *ivi*: 89.

48 Un altro autore di riferimento fondamentale è Henry Adams; v. Adams 1999 [1904].

49 V. Astone 2015: 6-10; Caianiello 2020: 3-4.

50 Rosa 2015 [2010]: 9; cfr. anche Rosa 2009: 82; Rosa 2013 [2005]: 71-74.

ii) the *acceleration of social change* – i fenomeni riconducibili alla prima categoria sono altresì definiti “processi di accelerazione *all'interno* della società”⁵¹. In contrapposizione a questo tipo di accelerazione, Rosa distingue quei movimenti acceleratori definibili “processi di accelerazione *della* società stessa”⁵², parlando per l'appunto di “accelerazione del cambiamento sociale”.

iii) the *acceleration of the pace of life* – tale dimensione sarà specifico oggetto delle riflessioni di cui al paragrafo 3. Sinteticamente, l'accelerazione del ‘ritmo della vita’ è la conseguenza ‘funzionale di quella condizione permanente di ‘bisogno di tempo’ in cui versiamo. Come vedremo successivamente, si tratta della “trasmutazione di un fattore culturale profondo, ossia la secolarizzazione della promessa della vita eterna in una vita sempre più fitta di esperienze, in cui condensare il maggior numero di vite possibili”⁵³. Nella prospettiva di Rosa, le modalità con cui *acceleriamo il ritmo* sono sostanzialmente tre: l'aumento della velocità delle nostre azioni, l'elisione di ‘pause’ e tempi di attesa, il compimento di più azioni contemporaneamente (tipico esempio è il *multitasking*).

Queste tre dimensioni (che Rosa definisce manifestazioni dell'accelerazione, qualificandole talvolta come ‘fenomenologiche, talaltra come ‘empiriche’) sono caratterizzate da un elevato livello di interdipendenza, tale da generare un “*self-propelling process*” che, sotto la spinta dell'incremento ricorsivo di accelerazione, diviene un “‘sistema di feedback’ interdependente che si automantiene in movimento”⁵⁴.

Nella prospettiva di Rosa, per comprendere profondamente questo sistema di intrecci è tuttavia necessario condurre l'indagine verso *altri* livelli di profondità, volgendo l'attenzione agli “*external' cultural and structural causal factors that set the circle in motion and maintain and heat up the complex reciprocal dynamic of growth and acceleration even where it does not result from the feedback circle itself*”⁵⁵.

Si tratta delle c.d. ruote motrici dell'accelerazione sociale, ovvero degli “*external key accelerators*”⁵⁶ sottostanti alle tre dimensioni di cui sopra: ciascun ‘acceleratore’ è connesso ad una categoria ‘fenomenologica’ di accelerazione, per quanto anche a livello ‘motrice i piani si intreccino e alimentino vicendevolmente.

Per spiegare la differenza e il meccanismo di influenza che lega ‘manifestazioni’ e ‘cause’, l'autore propone di ragionare sul fenomeno della *corrispondenza-comunicazione*⁵⁷, in quanto utile a metterne in luce il funzionamento con specifico riferimento all'accelerazione tecnologica, all'accelerazione del ritmo di vita e alla logica della competizione-prestazione (vedremo, i *motori economico e culturale*).

Semplificando, emerge come, *grazie al* progresso tecnologico e all'utilizzo della posta elettronica, la quantità di tempo oggi necessaria per destinare un'informa-

51 Rosa 2015 [2010]: 11.

52 Rosa 2015 [2010]: 11.

53 Caianiello 2020: 2.

54 Rosa 2015 [2010]: 29; Rosa 2013 [2005]: 151.

55 Rosa 2013 [2005]: 159; corsivo aggiunto.

56 Rosa 2009: 89; cfr. Rosa 2015 [2010]: 22-32.

57 Rosa 2015 [2010]: 19-20; Baier 2004 [2000]: 59-64.

zione sia considerevolmente diminuita rispetto all'uso passato della lettera tradizionale. Ciò, secondo un ragionamento puramente logico, dovrebbe determinare un notevole *surplus* di tempo *lato sensu* libero (ossia utilizzabile per 'fare altro').

Tuttavia, questo non accade: anzi, il numero dei messaggi e delle comunicazioni è aumentato esponenzialmente e quel 'tempo in più' viene immediatamente vanificato.

"Quindi" – scrive Rosa – "possiamo definire la società moderna come 'società dell'accelerazione nel senso che è caratterizzata da una velocizzazione dell'andamento della vita (o penuria di tempo) *nonostante* i ritmi notevoli dell'accelerazione tecnologica. Come si verifica tutto ciò?"⁵⁸.

La questione può essere ridotta al binomio *guadagno-risparmio* di tempo: l'attività di corrispondenza nell'epoca contemporanea, dominata dalla *rete* e dunque più veloce, richiede tuttavia una quantità di tempo ben maggiore rispetto a quanta ne fosse necessaria in passato e ciò dipende dal fatto che lo scarto di tempo garantito dall'immediatezza della posta elettronica viene inserito nel circuito del *risparmio* piuttosto che in quello del *guadagno tout court* di tempo⁵⁹.

Più chiaramente, la tecnologia e l'innovazione tecnologica sono sì 'condizioni' che rendono possibile l'aumento degli scambi e delle interazioni, ma non lo determinano – *ab origine* – in modo logico ed automatico.

Subentra così il ruolo dei menzionati 'motori' che avrebbero "messo in moto" la "ruota dell'accelerazione"⁶⁰ contribuendo alla sua ricorsiva auto-alimentazione.

Ancora una volta, Rosa propone un trinomio:

a) "economic motor" – descrivibile con l'equazione frankliniana *Time = Money* e retto da un generalizzato principio di *competitività*⁶¹;

b) "cultural motor" – come espressione della secolarizzazione compiuta che caratterizza l'occidente contemporaneo, l'*accelerazione* "funge da equivalente funzionale della promessa (religiosa) della vita eterna [...] l'accelerazione del 'ritmo della vita' [è] la nostra risposta (ossia la risposta della [tarda] modernità) al problema della finitezza e della morte"⁶². A dimostrazione di quella vicendevolezza di cui sopra, il motore culturale è fondamentale in quanto capace di 'sogettivizzare' il principio di competizione trasformandolo nel principio di *prestazione*;

c) "socio-structural motor" – in questo caso il riferimento è al p.io di *differenziazione funzionale* ereditato, in particolare, dalla teoria dei sistemi sociali.

Infatti, se la *Begriffsgeschichte* di Koselleck funge da presupposto storico-concettuale del pensiero di Rosa, dal punto di vista prettamente sociologico è evidente

58 Rosa 2015 [2010]: 21.

59 Si rimanda ai lavori dell'antropologo Thomas Hylland Eriksen, in particolare al saggio *Tyranny of the Moment*, nel quale l'autore riflette su alcune delle principali conseguenze della *Network Society*. Egli prese spunto da due 'dati di realtà': da una parte, il fatto che le tecnologie "salva-tempo" avessero reso le persone di fatto più stressate e meno flessibili; dall'altra, il modo in cui "l'accesso illimitato a un'informazione prevalentemente gratuita ci avesse reso ben meno informati di prima"; Eriksen 2017 [2016]: 156; *Id.* 2003 [2001]; Hassan-Purser 2007.

60 Rosa 2015 [2010]: 28.

61 Cfr. *ivi*: 23-26 (qui sotto il nome di "motore sociale: la competizione"); cfr. anche Rosa 2009: 89-90; Rosa 2013 [2005]: 161-174.

62 Rosa 2015 [2010]: 26-28.

l'influenza teorica di Niklas Luhmann. Nella prospettiva rosiana, all'interno di una società funzionalmente differenziata, anziché gerarchicamente stratificata, l'accelerazione strutturale e processuale non è frutto di un elemento 'qualitativo' del sistema considerato, come può essere la natura *lato sensu* capitalistica dello stesso, ma è piuttosto una conseguenza inevitabile della differenziazione funzionale intesa *in sé e per sé*⁶³.

La *complessità sociale* e la *contingenza*, che i processi di *selezione* sottosistemico-funzionale mirano via via a semplificare per conservare l'*equilibrio* macro-sistemico, aumentano progressivamente, creando una vera e propria 'frattura temporale' – in termini di *desincronizzazione* – con la capacità processuale del sistema⁶⁴: "The exponential increase of alternatives and options and thus of systemic surpluses of possibility can no longer be managed by the (linear) acceleration of systemic processing capacity of the system"⁶⁵.

Posto che la teoria dei sistemi, per come proposta da Luhmann, è precisamente finalizzata a consentire un elevatissimo grado di *adattabilità* (in chiave sistemico-conservativa), Rosa osserva come i sistemi funzionalmente differenziati siano di fatto sottoposti a 'pressioni' intrinsecamente acceleratorie.

Da una parte vi è una pressione *endogena*. Infatti, si tratta di sistemi "immanently restless", sistemi che, in quanto *autopoietici*, possono 'stabilizzarsi' solo *dinamicamente*: "la *riproduzione* diventa [...] un problema permanente per i sistemi dotati di complessità temporalizzata. [La teoria dei sistemi di Luhmann] non è interessata [...] al ritorno alla stabilità dello stato di quiete dopo l'avvenuto assorbimento di perturbazioni, ma è incentrata sulla garanzia dell'incessante rinnovamento degli elementi sistemici; non si tratta, per usare una formulazione concisa, di una stabilità statica, ma di una stabilità dinamica"⁶⁶.

Dall'altra, vi è poi una pressione *esogena* che dipende dal rapporto di reciproca interdipendenza tra sottosistemi: "[...] functional differentiation multiplies the acceleration of social change because each system operation represents another event in the environment from the perspective of every other system"⁶⁷.

È dunque in seno a quest'ultima che Rosa problematizza la c.d. "End of Politics"⁶⁸, ovvero la progressiva incapacità di organizzare politicamente la società in termini progettuali. Ciò dipende, innanzitutto, da una crescente disparità tra il livello di innovazione proprio dei sottosistemi economico, scientifico, tecnologico, e la capacità del sottosistema politico di processarne gli effetti⁶⁹. La mancanza di un "centro" unitario, o di una "external reference" per usare il

63 Rosa 2013 [2005]: 185-186.

64 Cfr. Bergmann 1983: 483; v. altresì il saggio *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, nel quale Luhmann affronta specificamente il problema 'temporale' dei sistemi sociali complessi, con particolare attenzione ai concetti di "present future" e "future present"; Luhmann 1976; trad. deu. Luhmann 1990.

65 Rosa 2013 [2005]: 186.

66 Luhmann 1990 [1984]: 122.

67 Rosa 2013 [2005]: 189.

68 Rosa H. 2009: 101-108.

69 Rosa 2013 [2005]: 193.

lessico di Luhmann, determina un incremento della *de-sincronizzazione* temporale, avendo ciascun sottosistema autopoietico un proprio 'ritmo' e un proprio *orizzonte* di riferimento⁷⁰.

L'autore parla dunque di "situational politics" per descrivere una generalizzata tendenza alla "reazione" piuttosto che allo sviluppo di visioni progressive volte ad orientare i cambiamenti sociali, seppur accelerati. Il tempo necessario per l'adozione di decisioni politiche all'interno dei contesti occidentali, democratici e pluralistici, richiede infatti 'tempi lunghi', con il rischio sempre attuale di predisporre soluzioni già di per sé *anacronistiche* nel momento stesso in cui sono assunte⁷¹.

In continuità con questa prospettiva, si segnalano in quanto significativi i contributi di Zaki Laïdi sul tema dell'*urgenza*. Egli tematizza una vera e propria "mutazione culturale", descritta attraverso il metamorfismo di cui si veste la categoria temporale menzionata. Essa, da 'dispositivo' straordinario ed eccezionale, diviene "modalità temporale ordinaria"⁷², impattando inevitabilmente sul modo in cui si configura l'*azione politica*: "[si sperimenta] la sensazione collettiva di vivere [...] in una società il cui ritmo sta accelerando ma dove le istituzioni – in senso lato – sembrano essere colpite da una lentezza esasperante"⁷³. Le politiche d'urgenza, infatti, sono accomunate almeno da due tratti fondamentali e problematici: da una parte, la tendenza a fondarsi sull'*emozione* piuttosto che sulla *razionalità*; dall'altra, l'orientamento al *breve periodo*, all'immediatezza, nell'evizione dei *tempi lunghi*⁷⁴.

Nell'affermare che "it has become politically impossible to plan and shape society over time", Rosa recupera quel senso, proposto in apertura, di "directionless", spiegato ancor più chiaramente dal sociologo Armin Nassehi quando scrive: "The present [...] loses its capacity for planning and shaping. [...] the present of action [...] cannot shape [the] future because of the dynamics, risks, and vast amount of simultaneity within the present, which it cannot control at all". Se la prima modernità, la 'modernità classica' nel linguaggio rosiano, si fondava sulla capacità di dare forma al futuro in termini di *progresso*, oggi sembra dipanarsi ogni forma di "social or substantial control, influence, or steering"⁷⁵.

In continuità teorica ma in rottura storico-sociologica con quanto teorizzato da Koselleck, la tarda modernità si caratterizza per un processo di *de-temporalizzazione della storia*, venendo meno quell'idea di processo storico, dinamico e

70 Rosa H. 2009: 104.

71 *Ivi*: 105.

72 Laïdi 1998: 30; traduzione mia.

73 *Ivi*: 35; traduzione mia.

74 Cfr. *ivi*: 35-39. In particolare, l'autore scrive: "L'urgence appelle une sorte de concentration et de densification de l'action dans un moment court qui conduit à absolutiser le temps immédiat. [...] À cette dynamique, les hommes politiques contribuent [...], en cherchant de plus en plus à légitimer leurs actions en termes d'urgence, sans réaliser naturellement que plus ils se pensent dans l'urgence, plus ils dévalorisent l'idée de projet à laquelle ils prétendent tous souscrire"; *ivi*: 37.

75 Nassehi 1993: 375; trad. eng. in Rosa 2009: 101-103.

direzionale, che aveva invece caratterizzato la modernità classica. In questo scenario, "history [...] takes on the form of an almost 'static' space of juxtaposed and successively unfolding histories"⁷⁶.

Proprio in quanto capace di 'tediare' funzionamento e ruolo delle istituzioni liberal-democratiche, la 'compressione temporale' impone dunque un urgente sforzo di riflessione capace di trasformarla "in un *alleato*, piuttosto che un *nemico*, delle democrazie liberali"⁷⁷.

3. Accelerazione e soggetto: tra *cronofrenia* ed incertezza

Prendendo spunto dal concetto di 'compressione', Carmen Leccardi osserva come il processo di accelerazione sociale consti di due distinte fasi (in parte già emerse nella prospettiva di Koselleck): in un primo momento, quella che David Harvey ha descritto come "compressione spazio-temporale" e che ancora si fonda sull'idea che il *futuro* sia un tempo "controllabile e perfettibile, sottratto alla doppia influenza di Dio e della natura e legato alle scelte e alle decisioni umane maturate nel presente"⁷⁸; successivamente, a partire dal XXI secolo e in particolare a cavallo con il successivo, "l'immagine dominante del futuro come campo aperto di possibilità tende via via a offuscarsi [...] il futuro si ripiega sul presente, si consuma prima di venir costruito"⁷⁹.

La 'presentificazione' è dunque una questione centrale non solo dal punto vista macro-sociale ma altresì per riflettere sulla condizione umana dell'epoca contemporanea. Questa tematica vanta di una letteratura vastissima che, pertanto, impone di scegliere alcune prospettive e rinunciare, almeno in questa sede, ad approfondirne altre⁸⁰.

Nel saggio *La crisi della modernità*, Harvey descrive il "regime spazio-temporale" del secondo '900⁸¹ per poi riflettere sulle trasformazioni da cui è investito nella c.d. postmodernità.

76 Rosa 2013 [2005]: 270.

77 Scheuermann 2001: 67; traduzione mia.

78 Leccardi 2009: 34. Il riferimento è a Harvey 2015 [1990].

79 *Ibidem*.

80 Michael Freitag parla di "processualità del presente": "L'avvenire non è semplicemente una nuova versione o visione del futuro, poiché è già tutto presente, è il movimento del presente stesso. [...] esiste in actu qui e oggi e ovunque, perché coincide con la dinamica complessiva di tutte le nostre attività, in quanto queste vengono programmate e si autoregolano secondo un preciso schema formale. Non è una realtà nascosta destinata a manifestarsi "nel suo tempo", perché non ha più tempo davanti a sé: è l'implosione del tempo nell'immediata processualità del presente"; Freitag 1996: 10.

81 La "compressione spazio-temporale" descritta da Harvey è stata altresì definita, in contesti disciplinari tra loro differenti, utilizzando altre espressioni. A titolo esemplificativo, si rimanda alle ricerche di Anthony Giddens, all'idea di "convergenza spazio-temporale" di Janelle, all'analisi di Bauman sulla "nuova velocità" insita nella globalizzazione, ovvero al concetto di "timeless time" di Castells. Cfr. Scheuermann 2001: 41; Bauman 1999 [1998]; Giddens 1994 [1990]; Janelle 1968; Castells 2002 [1996].

Viene in aiuto quell'osservazione di Frederic Jameson secondo la quale alla base della "svolta postmoderna" vi sarebbe una vera e propria crisi delle categorie di *spazio* e *tempo*, ove la prima 'avrebbe dominato' sulla seconda. Ciò sarebbe poi stato aggravato dal fatto che "ancora non [possedevamo] il corredo percettivo per armonizzarci con [l'] iperspazio [...]"⁸².

In linea con quanto emerso fino ad ora, accanto ed in continuità al problema *spaziale* sembra profilarsi una condizione che per coerenza semantica potrebbe definirsi di 'iper-tempo', ovvero, e paradossalmente, di *non-tempo*⁸³. Questa idea non si discosta particolarmente da quanto già osservava Marshall McLuhan a metà degli anni '60: "Nelle ere della meccanica, avevamo operato un'estensione del nostro corpo in senso spaziale. Oggi, dopo oltre un secolo d'impiego tecnologico dell'elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, abolisce tanto il tempo quanto lo spazio"⁸⁴.

Ecco dunque che intendo dedicare alcune brevi considerazioni alla dimensione del "ritmo di vita", così da poter abbozzare qualche riflessione sulla condizione del *sogetto* per come tematizzata dalla prospettiva accelerazionistica. Trattando il tema esemplificativo della *corrispondenza è già emerso un tratto ambivalente che caratterizzerebbe la 'società dell'accelerazione'*: a fronte dell'aumento del numero di azioni ed esperienze sperimentabili in un'unità di tempo, si profilerebbe un problema psico-percettivo di 'scarsità'.

In particolare, la sociologa Vincenza Pellegrino utilizza il termine evocativo "cronofrenia" per descrivere il "vissuto [...] di caduta nel vortice centripeto del presente"⁸⁵: esso coglierebbe l'esperienza soggettiva quotidiana propria del sistema sociale acceleratorio e "cronofagico"⁸⁶.

Oggi, seguendo quanto messo in luce dalla Leccardi, sembrerebbe dunque corretto parlare di "contrazione del presente" (*Gegenwartsschrumpfung*), utilizzando un concetto di matrice tedesca teorizzato dal filosofo Hermann Lübbe: "in short, the contraction of the present entails a process whereby the space of time for which we can calculate our living conditions with a degree of constancy is shortened"⁸⁷. L'autore ricorre a questa 'immagine' per descrivere tanto l'accelerata obsolescenza che investe il *passato*, quanto il contrarsi del tempo *futuro* che possiamo effettivamente 'ancorare' al presente: da una parte, "in a dynamic civilization, the quantity of civilization elements that are still contemporary, but already on the verge of being out of date or antique, increases"; dall'altra, "the future can no longer be compared in its essential respects to our present living condition"⁸⁸.

82 Jameson 1984; trad. it. in Jameson 2007 [1989]; cfr. Harvey 2015 [1990]: 247.

83 Augé 2020 [2008].

84 McLuhan 2002 [1964]: 9.

85 Pellegrino 2019: 89.

86 *Ivi*: 82-89. V. Galibert 2015.

87 Lübbe 2009: 159. Per un approfondimento del pensiero complessivo dell'autore, v. Lübbe 1992.

88 Lübbe 2009: 161 e 159.

Questa dinamica non impatta solamente a livello macro-sociale e macro-storico, come si è cercato di spiegare nel paragrafo precedente, ma è altresì fondamentale anche da un punto di vista 'individuale'. In linea con la *situazionalità politica*, infatti, Rosa parla di *situazionalità identitaria*, descrivendo, ancora una volta, un processo di de-temporalizzazione che coinvolge, in questo caso, l'*identità* del singolo.

La questione meriterebbe un saggio a sé in quanto articolata e anch'essa oggetto di una produzione scientifica sterminata.

In sintesi, sulla scia di quanto emblematicamente teorizzato da Anthony Giddens in tema di *trasformazione riflessiva del sé*⁸⁹, emerge anche qui la 'crisi' della dimensione *progettuale* in quanto 'compressa' tanto dalle dinamiche di accelerazione/inerzia quanto dalla c.d. *consciousness of contingency*⁹⁰. Rosa contrappone la progettualità 'orientata' tipica della modernità classica (la cui rappresentazione narrativa paradigmatica è il *Bildungsroman*⁹¹) alla 'transitorietà' identitaria contemporanea: l'incremento di *combinabilità* e *reversibilità* degli elementi costitutivi dell'identità ne aumenta la contingenza, riducendo non solo la *prevedibilità* dello sviluppo 'personale', ma altresì il *controllo* su di esso⁹².

In late modernity there is, on the one hand, a considerable increase in available choices and ways of differentiating oneself not only regarding central dimensions of life and identity like profession, family, religion, residence, and, tendentially, nationality, sexuality and gender as well, but Aldo relatively peripheral areas of life that, nevertheless, contribute to the shaping of everyday existence, such as one's telephone, insurance or energy provider, unions and associations, favored forms of investment, etc.⁹³

Ancora una volta egli offre un'immagine simbolica e riassuntiva.

Si tratta della c.d. *frenetic standstill*⁹⁴, utile tanto a descrivere un fenomeno 'di sistema' quanto a delineare l'esperienza di immobilismo esperita dal singolo. Più correttamente, in questo secondo caso l'autore parla di "racing standstill": da una

89 Per il sociologo, in seno alla società moderna post-tradizionale, "the self becomes a reflexive project", nel senso che venendo meno i cosiddetti "anchor points" l'identità del singolo è qualcosa "that has to be routinely created and sustained in the reflexive activities of the individual"; Giddens 1991: 32 e 52. Così anche Martin Kohli quando descrive la modernità come un processo di "temporalization of life": "The change has led from a form of life in which old age was only relevant as a categorial status to a form of life in which the course of a lifetime is a central structural principle: a form of life mainly ordered biographically, i.e., by lifelong 'schedules', has taken the place of a mainly static or situational one ordered by stable belonging"; Kohli 1986: 184; trad. eng. in Rosa 2013 [2005]: 228-229.

90 V. anche Rushkoff 2014 [2013]: 6.

91 Rosa 2013 [2005]: 230.

92 *Ivi*: 232.

93 *Ivi*: 231-232.

94 Con questa espressione, Rosa recupera l'*inerzia polare* di Paul Virilio, filosofo ed urbanista particolarmente attento al tema della *velocità*. Oggetto della c.d. *dromologia*, la velocità è stata messa in relazione a numerosi aspetti sociali, tra i quali il potere, la guerra, i trasporti, finanche le telecomunicazioni e le nuove tecnologie, generando una serie di immagini e concetti estremamente utili. V. tra gli altri Virilio 1981 [1977]; *Id.* 2000 [1990].

parte, infatti, il tempo ‘corre sia in conseguenza di un aumento del tasso di cambiamento sociale sia in virtù del carattere sempre più ‘episodico’ degli eventi e delle esperienze vissute; dall’altra, il tempo ‘rimane immobile’ in quanto manca una stabilità prospettica che consenta di organizzarlo⁹⁵.

Movimento e stasi, dunque, si sovrappongono in una condizione di generalizzata “stabilizzazione dinamica” nella quale l’uomo è “costretto a tenere la posizione” muovendosi, tuttavia, freneticamente e incessantemente.

4. Conclusione: *non c’è tempo...* per l’utopia?⁹⁶ Tra utopie *non-programmatiche* e *ucronie non-lineari*

La domanda che potrebbe sorgere a questo punto è quale sia il collegamento tra le questioni emerse sino ad ora e il problema *utopico*.

Come anticipato, Rosa descrive alcune dimensioni di “inerzia e/o decelerazione sociale”⁹⁷, delle quali è emerso rilevare la quinta:

[...] nelle società tardomoderne [sembra che] non sia di fatto più possibile alcun cambiamento ‘reale’, [che] il sistema della società moderna si stia chiudendo e la storia stia arrivando alla sua fine, caratterizzata da una forma di ‘stasi iperaccelerata’ o di ‘inerzia polare’. [...] [che] le società moderne non dispongono più di visioni ed

95 Rosa 2013 [2005]: 247. Non potendosene occupare dettagliatamente, si segnala una diffusa attenzione rispetto alle ‘manifestazioni psico-patologiche’ di questa condizione soggettiva, attenzione che raccoglie l’intuizione di Walter Benjamin secondo cui “i malati [avrebbero] una cognizione tutta speciale dello stato della società; in loro la sregolatezza privata si [volgerebbe] in un certo senso nell’ispirata percezione dell’atmosfera respirata dai ‘contemporanei’”; Benjamin 2002 [1930-1931]: 469. Nello specifico, “il vero succedaneo della nevrosi, secondo psichiatri e sociologi, non è lo stress ma la depressione”. In questo modo, Baier descrive il passaggio dalla sequenza *progresso – nevrosi* alla sequenza *costrizione della realtà* (accelerata ed accelerante) – depressione: “nell’epoca del nervosismo era ancora possibile tranquillizzare gli uomini divenuti nervosi facendo appello all’autorità della “*legge inflessibile del progresso*” [...]. Cento anni più tardi il progresso si è volatilizzato [...]. Il suo posto è stato preso dalla “*costrizione della realtà*” a cui, volenti o nolenti, ci si deve adattare, come prima al progresso. La costrizione della realtà, in contrasto con il progresso, riesce comunque a fare a meno di qualunque idea e promessa di felicità”; Baier 2004 [2000]: 133 e 136. V. Ehrenberg 1999 [1998]; Honneth 2010 [2009].

96 Il titolo di questo paragrafo trae spunto da un saggio di Lotar Baier del 2000 – *Non c’è tempo! Diciotto tesi sull’accelerazione* – nel quale sono raccolte per l’appunto diciotto brevi riflessioni attorno alla tematica in esame, coprendone tanto gli aspetti ‘genealogici’, quanto quelli sistemici, fino a toccare altresì elementi ‘psico-sociali’ e questioni di ‘vita quotidiana’; v. Baier 2004 [2000]: in particolare, 1. *Tempo di accelerazione. Dialettica dell’accelerazione nell’illuminismo*: 17-26; 12. *Tempi nervosi. Dalla nevrosi alla depressione*: 125-137.

97 Rosa 2015 [2010]: 33. L’autore parla di: a) limiti naturali e antropologici di velocità (sul punto, v. ad esempio Maffei 2014, dove emerge il limite per così dire ‘neuronal’); b) “oasi di decelerazione”, ossia *luoghi* sociali e culturali che sono rimasti ‘indenni’; c) decelerazioni disfunzionali, soprattutto di carattere psico-patologico; d) decelerazioni intenzionali o volontarie, sia ‘funzionali’ e volte a conservare le possibilità di accelerare, sia ‘ideologiche’ ossia di contrapposizione radicale; e) inerzia culturale e strutturale.

energie nuove (prime fra tutte le 'energie utopiche') e che perciò l'enorme velocità degli eventi [...] nasconde [...] l'inerzia culturale e strutturale ormai radicata nel profondo della nostra epoca.⁹⁸

Già Jürgen Habermas, nel 1984, parlava di "esaurimento delle energie utopiche"⁹⁹, idea che è alla base altresì della nota *fine della storia* di Francis Fukuyama¹⁰⁰.

Dunque, se la modernità classica, tra *temporalizzazione* della storia, *progresso* e accelerazione, aveva assistito ad una velocizzazione del cambiamento delle strutture tipicamente durature e ad un'apertura futuro-centrica dell'orizzonte di aspettativa, oggi, al netto di quelle che Rosa definisce *de-temporalizzazione* della storia, *frenetic standstill* e *situational politics*, la situazione sembra ribaltarsi.

È all'interno di questo scenario che l'*utopia* come veicolo di trasformazione si 'raffredda': ammettendone la sopravvivenza (ammettendo dunque che non ne sia iniziata, o già avvenuta, la fine) sembrerebbe comunque riscontrabile una sua metamorfosi funzionale che, da veicolo di cambiamento, la renderebbe strumento di sola critica, spesso in termini meramente distopici¹⁰¹.

Se consideriamo le riflessioni di cui alle pagine precedenti, questa circostanza appare coerente, per non dire 'inevitabile': si è infatti potuto notare come, in seno alla modernità, l'*utopia* sia stata "temporalizzata" nei termini di quella che Koselleck definisce "futurizzazione"¹⁰² (v. altresì nota 11 *infra*). Tuttavia, la temporalizzazione dell'*utopia* implica la possibilità di assumere la condizione socio-culturale 'presente' come parte di un "directed process of transformation" che, come si è cercato di spiegare, diventa oggi progressivamente sempre più difficile. Nella prospettiva di Rosa, dunque, l'esaurirsi delle energie utopiche dipende da una crisi generale delle "history-making political steering energies"¹⁰³, in continuità con quanto anticipato da Habermas in seno alla crisi del *Welfare State*. Come scrive Alfio Mastropaolo nella *Presentazione* all'edizione italiana de *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, "la grande questione [...] sottesa in filigrana a tutto il suo ragionamento [è quella] dei destini della politica": laddove la politica si trasforma in mera "tecnica di governo, *problem solving*, negoziazione [...], esibizione personalistica, [garanzia della] funzionalità del mercato", essa rinuncia a se stessa¹⁰⁴.

98 Rosa 2015 [2010]: 39.

99 Habermas 1998 [1985].

100 V. Fukuyama 1992. Sul punto, Krishan Kumar scrive: "La sua molto discussa affermazione della 'fine della storia' [...] non è [...] una difesa trionfalistica del liberalismo occidentale contro tutte le altre ideologie. In realtà [...] la sua vittoria, sul piano pratico, nel conflitto con il comunismo annuncia non una nuova era di libertà e creatività, ma la fine dello scontro delle idee che ha dato significato alla storia. [...] Fukuyama dipinge un mondo futuro privo di lotte o obiettivi significativi". Ancora, "come per Hegel, la storia è [...] la storia dei conflitti tra concezioni della civiltà e dell'ordine sociale concorrenti. Sono questi conflitti a dare agli eventi umani un movimento in avanti, progressivo. Ma poiché ora non esistono concezioni in conflitto, è finita anche la 'storia' (benché gli eventi non si arrestino"; Kumar 2000 [1995]: 185 e 266-267.

101 Levitas R. 2000: 25.

102 Cfr. il capitolo *L'utopia del tempo* in Koselleck 2009 [2006]: 133-154.

103 Rosa 2013 [2005]: 270.

104 Habermas 1998 [1985]: 6-7.

Se dunque è vero che “il profeta che ammonisce senza presentare alternative accettabili, contribuisce ai mali che enuncia”¹⁰⁵, di fronte alla scomparsa delle forze utopico-trasformative in termini politico-programmatici assumono significato e ‘prendono spazio’ alcune linee interpretative e filosofiche, o vere e proprie strategie e sperimentazioni sociali, che mirano a “riprendersi il tempo e a conquistare una forma di signoria sulla propria esistenza”¹⁰⁶.

Penso alla prospettiva di Michel Foucault e all’idea di *eterotopia* come espressione di spazi ‘altri’ che non sono luoghi inesistenti in un tempo futuro ma irreale (come le *utopie*), quanto piuttosto spazi sociali definiti ma “assolutamente differenti” da tutti gli altri, che al contempo rappresentano, contestano, rovesciano, compensano. Per usare le parole stesse dell’autore, “è molto probabile che ogni gruppo umano, quale che sia, si ritagli dei luoghi utopici nello spazio che occupa, in cui vive realmente, in cui lavora, e dei momenti ucronici nel tempo in cui si affaccenda e si agita”¹⁰⁷ ed è dunque utile volgere lo sguardo a queste forme di ‘utopia situata’ piuttosto che a difficili tentativi macro-utopistici.

Penso altresì alla distinzione di Jameson tra “utopia-programma” e “utopia-impulso”¹⁰⁸, alla dicotomia “utopia of transcendence” – “immanent utopia” di Gilles Deleuze e Feliz Guattari¹⁰⁹, ma ancora prima a Ernst Bloch e alla decisiva distinzione tra *utopia astratta* ed *utopia concreta*¹¹⁰.

E penso infine alla recente riflessione di Luigi Zoja circa la contrapposizione tra *utopie massimaliste* e *utopie minimaliste*¹¹¹. In questo caso, entra in gioco un altro termine fondamentale negli studi utopistici, termine che tuttavia non è stato direttamente problematizzato nel presente contributo: l’*ideologia*¹¹². L’autore mette a confronto “due concezioni contrapposte del progresso umano”. La prima è “esterna, [...] corrisponde soprattutto alla rivoluzione collettiva [il c.d. massimalismo]. L’altra è interiore, personale e lenta [...] [e corrisponde] al rafforzamento della ricerca interiore che è la principale (anche se dispersa, disordinata e spesso inconsapevole) ricchezza delle nuove generazioni, in parte coincidente con l’idea di individuazione [il c.d. minimalismo]”¹¹³.

105 Mead 1970 [1969]: 19. Trad. it. in Zoja 2014 [2013]: 213.

106 Pellegrino – Deriu 2016: 286.

107 Foucault 2020 [1966]: 11-12. Cfr. Foucault 1967 [1966]: 7-8.

108 Jameson F. 2005.

109 Deleuze – Guattari 1994 [1991]: 100. Sulla tendenziale convergenza tra il pensiero di questi autori e quello di Bloch, al netto di un sostrato teorico-filosofico differente, v. Fadini 2019.

110 V. Bloch 1994 [1954-1959]; cfr. anche Toscani 2009: 4; Pellegrino 2019: 156. Stante la vastità del pensiero di Bloch in materia ‘utopica’, in questa sede non si ritiene opportuno offrirne una sintesi neppure parziale in quanto se ne rischierebbe una semplificazione. Sul tema, si rimanda a Levitas 1990: 88 e ss.; Münster 2014 [1989]. Per un quadro esaustivo del rapporto tra *utopia* e *dialettica* nella filosofia di Bloch, v. Fergnagni 1974.

111 Zoja 2014 [2013].

112 Doveroso il riferimento a Mannheim 1957 [1929].

113 Zoja 2014 [2013]: 202.

Per concludere, in questo saggio ho cercato di affrontare il tema dell'*accelerazione* mettendone in luce alcuni degli aspetti più rilevanti per riflettere sulla contemporanea 'capacità all'utopia'. È emerso come le interpretazioni cui si è fatto via via riferimento, di natura marcatamente multidisciplinare, siano quanto meno interessanti per ragionare attorno ad un tema oggi sempre più 'urgente', ovvero sia il *futuro*.

Tema che, del resto, è trasversale a questioni ormai 'centrali' nel dibattito non solo politico, ma altresì e innanzitutto accademico e scientifico. In altre parole, le problematiche oggi più pressanti sono intrinsecamente 'rivolte al futuro': basti pensare al cambiamento climatico¹¹⁴, alle implicazioni dell'innovazione tecnologica, dai *Big Data* all'*AI*¹¹⁵, alla questione 'inter-generazionale'¹¹⁶, finanche a problemi immediatamente filosofico-giuridici, quali il macro-tema della *giustizia globale*¹¹⁷ o più in generale le frontiere dell'*uguaglianza* e della *diversità*¹¹⁸.

Ad ogni modo, che l'*accelerazione*, per quanto proficua chiave interpretativa, possa assumere il ruolo di "concetto storico" paradigmatico dell'epoca contemporanea (forse è più corretto dire '*anche* dell'epoca contemporanea' sulla scia dell'ingegnamento koselleckiano) non è immediatamente accettabile. In questo senso, è più che mai riconfermabile quanto sostenuto proprio da Koselleck: "Ogni periodo può essere condotto a un comun denominatore diacronico, elevato a un concetto capace di riunire strutture comuni, solo quando sia trascorso un certo tempo"¹¹⁹, e questo 'certo tempo' non sembra oggi maturo.

114 V. a tal riguardo il numero 2/2020 della rivista *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, dedicato proprio alla questione del cambiamento climatico, con particolare riguardo alle sue ricadute etiche, sociali e giuridiche; Andronico – Meli 2020.

115 Si rimanda al saggio di Salvatore Amato per un approccio marcatamente filosofico al tema; Amato 2020.

116 Come suggerisce il passaggio di Zoja, la questione 'generazionale' irrompe nella sua centralità. È un aspetto che del resto emerge in tutte le prospettive che si sono toccate nei paragrafi precedenti: a titolo esemplificativo, tanto Koselleck quanto Rosa e Lübke descrivono il passaggio da un ritmo di cambiamento sociale 'intergenerazionale' ad un ritmo di cambiamento sociale 'intra-generazionale', ossia interno alla medesima generazione. Questa trasformazione è altresì insita nella prospettiva dell'antropologa Margaret Mead quando distingue tra culture "post-figurative" (quella tradizionale premoderna), "co-figurative" (quella occidentale della modernità classica), "pre-figurative" (quella delle nostre società dal secondo '900 in poi). Da ultimo, per un approccio al tema tra l'etico, il politico e il giuridico, v. Menga 2021.

117 V. Trujillo 2007; Kwame Anthony Appiah recupera piuttosto l'idea di un'*etica cosmopolita*; cfr. Appiah 2007 [2006].

118 Segnalo la recente prospettiva di Francesco Remotti che, problematizzando i concetti di *identità* e *diversità*, propone una riflessione attorno al tema della *somiglianza*, proprio al fine di ipotizzare forme di *co-esistenza* piuttosto che di mera *convivenza*; Remotti 2019. Mi vengono in mente ancora una volta le parole dissacranti di Cioran e la loro capacità sempre attuale di 'battere il punto', alimentando la contro-riflessione sulla necessità di 'pensare un'alternativa': "[...] mi meraviglio che non [...] si scatenino tutti i giorni sommosse, massacri, una carneficina inaudita, un disordine da fine del mondo. Come possono coesistere tanti uomini in uno spazio così ridotto, senza distruggersi, senza odiarsi mortalmente? Per la verità si odiano, ma non sono all'altezza del loro odio. Questa mediocrità [...] salva la società, ne assicura la durata e la stabilità"; Cioran 1982 [1960]: 101.

119 Koselleck 2007 [1986]: 261.

Bibliografia

- Adams H. 2009 [1904], "A Law of Acceleration", in H. Rosa and W.E. Scheuerman (ed.), *High-speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, University Park PA: The Pennsylvania State University Press: 33-41, originariamente in H. Adams 1918 [1904], *The Education of Henry Adams*, Boston: Houghton Mifflin: chapter 34.
- Amato S. 2020, *Biodiritto 4.0. Intelligenza artificiale e nuove tecnologie*, Torino: Giappichelli.
- Andronico A., M. Meli (a cura di) 2020, "Diritto e antropocene. Mutamenti climatici e trasformazioni giuridiche", *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2/2020.
- Appiah K.A., *Cosmopolitismo: l'etica in un mondo di estranei*, trad. it., Roma-bari: Laterza.
- Astone G. 2015, "Accelerazione sociale e frenetic standstill come concetti filosofici: la teoria di Hartmut Rosa", *Dialettica e Filosofia*, 2015. Disponibile online https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/872116/232224/Astone_Accelerazione_2015.pdf
- Augé M. 2020 [2008], *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, trad. it., Milano: Eleuthera.
- Baczko B. 1979, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Baczko B. 1998, "Utopia", *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma: Treccani.
- Baier L. 2004 [2000], *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, trad. it., Torino: Bollati Boringhieri.
- Baudrillard J. 1993 [1992], *L'illusione della fine, o Lo sciopero degli eventi*, trad. it., Milano: Anabasi.
- Bauman Z. 2017, *Retrotopia*, trad. it., Roma-Bari: Laterza.
- Bauman Z. 1999 [1998], *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it., Roma-Bari: Laterza.
- Benjamin W. 2002 [1930-1931], "Diario del sette agosto del millenovecentotrentuno fino al giorno della morte", in *Opere complete. IV. Scritti 1930-1931*, Torino: Einaudi: 468-473.
- Bergmann W. 1983, "Das Problem der Zeit in der Soziologie. Ein Literaturüberblick zum Stand der "zeitsoziologischen" Theorie und Forschung", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35: 462-504.
- Bergson H. 2004 [1972], *Durata e simultaneità*, trad.it., Milano: Raffaello Cortina.
- Berman M. 1985 [1982], *L'esperienza della modernità*, trad. it., Bologna: Il Mulino.
- Bertman S. 1998, *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Westport-Conn.: Praeger.
- Bloch E. 1994 [1954-1959], *Il principio speranza*, trad. it., Milano: Garzanti.
- Bombelli G. 2017, *Diritto, comportamenti e forme di "credenza"*, Torino: Giappichelli.
- Bombelli G. 2010, *Occidente e 'figure' comunitarie. "Comunitarismo" e "Comunità". Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Napoli: Jovene.
- Bouton C. 2018, "Learning from History. The Transformations of the Topos *Historia Magistra Vitae* in Modernity", *The Journal of the Philosophy of History*, 13, 2: 183-215.
- Caianiello S. 2020, "Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia", *Laboratorio dell'ISPF*, vol. XVII (18). Disponibile online <http://dx.medra.org/10.12862/LAB20CNS>.
- Calvino I. 1979, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Torino: Einaudi.
- Castells M. 2002 [1996], *La nascita della società in rete*, trad. it., Milano: EGEA.
- Chiesi V. 2020, "Riflessioni a partire dal *Manuale di disobbedienza digitale* di Nicola Zamperini: l'a-neutralità della rete", *Teoria e Critica della regolazione sociale*. Disponibile online <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/article/view/21>
- Cioran E.M. 1982 [1960], *Storia e utopia*, trad. it., Milano: Adelphi.

- Cioran E.M. 1995 [1964], *La caduta nel tempo*, trad. it., Milano: Adelphi.
- Costanzo A. and Montanari B. 1998, *Teoria generale del diritto. Regole-Casi-Teorie*, Torino: Giappichelli.
- De Giorgi R. 1979, *Scienza del diritto e legittimazione. Critica dell'epistemologia giuridica tedesca da Kelsen a Luhmann*, Bari: De Donato.
- Deleuze G. and F. Guattari 1994 [1991], *What is Philosophy?*, trad. eng., New York: Columbia University Press.
- Dos Reis J.E. 2000, "The eternal present of Utopianism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3, 2-3: 44-55.
- Durkheim É. 1971 [1912], *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano: Comunità.
- Ehrenberg A. 1999 [1998], *La fatica di essere se stessi*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Elias N. 1986 [1985], *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino.
- Eriksen T.H. 2003 [2001], *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era dell'informativa*, trad. it., Milano: Eleuthera.
- Eriksen T.H. 2017 [2016], *Fuori controllo. Per un'antropologia del cambiamento accelerato*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Fadini U. 2019, "Bloch attraverso Deleuze e Guattari. Su alcune tracce condivise", *B@belonline*, 5: 321-329.
- Fernagni F. 1974, "Utopia e dialettica nel pensiero di Ernst Bloch", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 29, 2: 191-220.
- Floridi L. 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Foucault M. 1967 [1966], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- Foucault M. 2020 [1966], *Utopie Eterotopie*, trad. it., Napoli: Cronopio.
- Freitag M. 1996, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Paris: La Découverte.
- Fukuyama F. 1992, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- Fusaro D. 2016, *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Bologna: Il Mulino.
- Fusaro D. 2016 [2010], *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Milano: Bompiani.
- Galibert J.P. 2015, *I cronofagi. Sette principi dell'ipercapitalismo*, Viterbo: L'Alternativa.
- Giddens A. 1994 [1990], *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it., Bologna: Il Mulino.
- Giddens A. 1991, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gray J. 2008, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London: Penguin Books.
- Grassi E. 2019, "Utopie artificiali di un futuro presente", in M. D'Amato (a cura di), *Utopia 500 anni dopo*, Roma: Roma TrePress: 93-107.
- Habermas J. 1998 [1985], *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, trad. it., Roma: Edizioni Lavoro.
- Han B.-C. 2017 [2008], *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, trad. it., Milano: Vita e Pensiero.
- Harvey D. 2015 [1990], *La crisi della modernità*, trad. it., Milano: Il Saggiatore.
- Hassan R., R.E. Purser (eds.) 2007, *Time and Temporality in the Network Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Honneth A. 2010 [2009], "Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione", in *Id.*, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze: Firenze University Press: 39-54, trad. it.

- di “Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung”, in *Id.* (hg.) 2002, *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/New York: Campus: 141-158.
- Imbriano G. 2016, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma: DeriveApprodi.
- Jacoby R. 2005, *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press.
- Jacoby R. 1999, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books.
- Jameson F. 2005, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York: Verso Books.
- Jameson F. 1984, “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review*, 146: 53-92. Trad. it. in F. Jameson 2007 [1989], *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma: Fazi.
- Janelle D.G. 1968, “Central place development in a time-space framework”, *The Professional Geographer*, 20, 1: 5-10.
- Kohli M. 1986, “Gesellschaftzeit und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne”, in J. Berger (ed.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Göttingen: Schwartz: 183-207.
- Koselleck R. 2007 [1979], *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna: Clueb.
- Koselleck R. 1987, *Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*, in R. Koselleck, R. Herzog (ed.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik, XII*, München: Fink, trad. it.: “Il secolo XVIII come inizio dell’età moderna”, *Studi settecenteschi*, 3/4, 1982/1983: 9-23.
- Koselleck R. 2000, *Wie neu ist die Neuzeit?*, in R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 225-239.
- Koselleck R. 2009 [2006], *Il vocabolario della modernità*, Bologna: Il Mulino.
- Koselleck R. 2010, *Das 19. Jahrhundert – eine Übergangszeit*, in R. Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin: Suhrkamp: 131-150.
- Kumar K. 2010, “The Ends of Utopia”, *New Literary History*, vol. 41, no. 3: 549-569.
- Kumar K. 2000 [1995], *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, trad.it., Torino: Einaudi.
- Laïdi Z. 1998, *La tyrannie de l’urgence*, Montréal: Éditions Fides.
- Levitas R. 2000, “For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3, 2-3: 25-43.
- Levitas R. 1990, *The Concept of Utopia*, Hertfordshire: Philip Allan.
- Leccardi C. 2009, *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell’accelerazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Longo E. 2017, *La legge precaria. Le trasformazioni della funzione legislativa nell’età dell’accelerazione*, Torino: Giappichelli.
- Lübbe H. 1992, *Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin: Springer.
- Lübbe H. 2009, *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W.E. Scheuerman, *High-speed society. Social acceleration, power, and modernity*, University Park – Pennsylvania: The Pennsylvania University Press: 159-178.
- Luhmann N. 1976, “The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society”, *Social Research*, 43, 1: 130-152.
- Luhmann N. 1990, *Die Zukunft kann nicht beginnen: Temporalstrukturen der modernen Gesellschaft*, in P. Sloterdijk (ed.), *Von der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Nation*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann N. 1990 [1984], *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino.

- Maffei L. 2014, *Elogio della lentezza*, Bologna: Il Mulino.
- Mannheim 1957 [1929], *Ideologia e utopia*, Bologna: Il Mulino.
- McLuhan M. 2002 [1964], *Gli strumenti del comunicare*, trad. it., Milano: Il Saggiatore.
- Mead M. 1970 [1969], *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, London-Sidney-Toronto: The Bodley Head.
- Menga F.G. 2021, *L'emergenza del future. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma: Donzelli.
- Mercier L.S. 1993 [1770], *L'anno 2440*, trad. it., Bari: Dedalo.
- Montanari B. 2010, *Profili di teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Montanari B. 2015, "Ragionare per decidere. Dalla *scientia juris* alla *governance*", in G. Bombelli G. – B. Montanari (a cura di), *Ragionare per decidere*, Torino: Giappichelli.
- More T. 2016 [1516], *Utopia*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Mumford L. 1997 [1922], *Storia dell'utopia*, trad. it., Roma: Donzelli Editore.
- Münster A. 2014 [1989], *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- Muscolino S. 2013, "L'orizzonte mobile. Su Koselleck", *Intrasformazione: Rivista di Storia delle Idee*, 2 (1): 266-275. Disponibile online <https://core.ac.uk/download/pdf/53279805.pdf>
- Nassehi A. 1993, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Nowotny H. 1993, *Tempo privato. Origine e struttura del concetto di tempo*, Bologna: Il Mulino.
- Pacelli D., M.C. Marchetti 2007, *Tempo, spazio e società. La ridefinizione dell'esperienza collettiva*, Milano: FrancoAngeli.
- Paolucci G. 2010, "Recensione a *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1: 141-143.
- Pellegrino V. 2019, *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Verona: Ombre corte.
- Pellegrino V., Deriu M. 2016, "La 'capacità di aspirare' oggi, tra cronofrenia e utopie quotidiane", in F. Corbisiero e E. Ruspini (a cura di), *Sociologia del futuro*, Padova: Cedam.
- Remotti F. 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari: Laterza.
- Romagnani G.P. 2019, *Storia della storiografia: dall'antichità a oggi*, Roma: Carocci.
- Rosa H. 2015 [2010], *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Rosa H. 2009, *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-speed Society*, in H. Rosa and W.E. Scheuerman (ed.), *High-speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, University Park PA: The Pennsylvania State University Press: 77-111.
- Rosa H. 2013 [2005], *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, trad. eng., New York: Columbia University Press.
- Rushkoff D. 2014 [2013], *Presente continuo. Quando tutto accade ora*, trad. it., Torino: Codice edizioni.
- Scheuerman W.E. 2001, "Liberal Democracy and the Empire of Speed", *Polity*, 34, 1: 41-67.
- Skrimshire S. 2008, "What is anti-utopianism? Gray, Jacoby, Jameson", *Cultural Politics*, vol. 4, no. 2: 231-248.
- Sue R. 1998, *Il tempo in frantumi. Sociologia dei tempi sociali*, trad. it., Bari: Dedalo.
- Toscani F. 2009, "Speranza e Utopia nel pensiero di Ernst Bloch", *Koiné*, XVI.
- Trujillo I. 2007, *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, Bologna: Il Mulino.
- Virilio P. 1981 [1977], *Velocità e politica*, trad. it., Milano: Multhipla.
- Virilio P. 2000 [1990], *Polar Inertia*, trad. eng., London: SAGE Publications.
- Zoja L. 2014 [2013], *Utopie minimaliste*, Milano: Chiarelettere.

Francesco Monceri*

Il diritto “sospeso”.

La non-soluzione distopica de La notte del giudizio

Abstract: This work aims to investigate the influence of cinema on the political/legal phenomenon, through the analysis of a specific cinematographic product (*The Purge*, James DeMonaco, 2013). In particular, it aims to show that the representation of dystopian realities in cinematographic fiction – in many cases also through a transposition of re-readings of literary products – also constitutes an attempt to give an answer to extremely topical issues, with regard to which legal and political reflection encounters more and more obstacles to finding concrete forms of exercise. In fact, the analysis proposed by films has an obvious interest both as a forerunner of times and, with the same force, as a critical representation of reality. In the case of the film under consideration, we are dealing with the representation of certain legal mechanisms affecting fundamental social rights and also the administrative law

Parole chiave: law and cinema; common law; dystopic representations; *The Purge* (2013); shared administration

Indice: 1. Introduzione: cinema, diritto, politica. 2. La notte del giudizio: tra epurazione e purificazione. 3. Le soluzioni proposte: un’analisi. 4. Conclusioni: indicazioni per la pratica del diritto

1. Introduzione: cinema, diritto, politica

In questo lavoro ci si propone d’indagare l’influenza del cinema sul fenomeno politico/giuridico, attraverso l’analisi di un prodotto cinematografico specifico. In particolare, si intende mostrare come la rappresentazione di realtà distopiche nella finzione cinematografica – in molti casi anche mediante trasposizioni o riletture di prodotti letterari – costituisca anche un tentativo di dare una risposta a problematiche in realtà estremamente attuali, in ordine alle quali la riflessione giuridica e politica incontra sempre maggiori ostacoli a trovare forme di esercizio concreto.

La narrazione cinematografica, inesorabilmente, quand’anche più o meno inconsapevolmente, ha costantemente avuto uno stretto rapporto con il sistema del diritto, e col complesso rapporto che intercorre tra autorità e libertà, tra autodefinizione e potere. Cosicché, la forza espansiva delle immagini, che raccontano

* Avvocato e professore a contratto in Diritto amministrativo, Università di Pisa. monk17@hotmail.com

rappresentazioni della realtà capaci di competere ad esempio con la letteratura e la pittura, fu chiara fin dagli inizi della cinematografia, dando luogo a tentativi ripetuti di impadronirsi dello strumento a scopi politici e a varie forme di censura che hanno interessato finanche i sistemi c.d. democratici¹.

Tra questi due estremi la spinta eversiva, almeno in senso sociale, del cinema anche quale acceleratore e precursore dei tempi, è sembrata prevalere nettamente – o almeno più nitidamente – rispetto alla televisione, il che ne fa un proficuo ambito di studio per chi si proponga di approfondire le relazioni più attuali fra cinema e diritto. In questo contesto, meno esplorate sono invece le relazioni tra il cinema e un sistema di regole vieppiù pervasive, come sono quelle del diritto amministrativo, chiamate a realizzare concretamente prescrizioni giuridiche sempre più evanescenti e influenzate da relazioni che superano il sistema tradizionale delle fonti (soprattutto eurocentrico). Si possono qui menzionare quelle originate dalla *soft law*, dalla regolazione sovranazionale, dal diritto globale, fenomeni che tendono ad annullare la distinzione tra *civil* e *common law*, per avvicinarsi sempre di più a quest'ultimo sistema, senza dimenticare quelle originate da spinte esterne, per esempio dal mercato o, più di recente, dalla crisi sanitaria globale.

Ritorna qui, peraltro, quel dibattito sulla rilevanza dei 'fatti' esterni al sistema del diritto che nel positivismo giuridico per come usualmente inteso non dovrebbero avere rilevanza normativa. Tuttavia, una critica a tale posizione era già presente per esempio nell'opera di Carl Schmitt, quando scriveva che

naturalmente tale positivismo legale o contrattuale possiede, nel caso migliore, tanto e, nel caso peggiore, tanto poco valore quanto ne posseggono i trattati fra stati e le leggi interne alle quali esso aderisce. Del resto, per la scienza del diritto, esso non sta a significare altro che una finzione normativistica, il cui valore, come il valore dell'intera prospettiva positivista caratterizzante il XIX secolo, è relativo e storicamente determinato.²

Nel seguito, Schmitt rinvia alle implicazioni più ampie di tali considerazioni:

I criteri in base ai quali si è giudicato se una forma politica sia realmente "stato", o "matura" per essere considerata tale, sono appunto quelli derivanti dall'idea che normalmente si possiede di stato europeo. Quanto dal punto di vista di un "fondamento di validità formale" positivisticamente concepito appare come casuale coincidenza o parallelismo giuridicamente interessante delle determinazioni legali, diventa, per una considerazione scientifica del diritto attenta ai contenuti oggettivi, un'autentica comunità europea, il cui comune diritto, nonostante le differenze fra gli ambiti giuridici germanici, anglosassoni, latini o d'altro tipo, reca in sé inevitabili tratti di un'autentica Common law.³

1 Rispetto alle forme vecchie e nuove di censura nel cinema v., di recente, Ramajoli 2018. Sui poteri devoluti al giudice in materia vedi già la riflessione di Barile 1973. Specificamente sui poteri del giudice amministrativo v. Bassi 2013.

2 V. Schmitt 1996 [1943]: 36-37. Per una critica al positivismo giuridico kelseniano che sembra andare in direzione analoga si veda, fra gli altri, Winkler 1994 [1990]: 168.

3 *Ibidem*: 39.

Si tratta di fenomeni (niente affatto trascurati dal cinema, o forse addirittura precorsi) in cui l'anzidetta transizione del sistema giuridico/politico verso un sistema di *common law*, molto poco ha a che vedere con la forma tradizionale di quest'ultimo, pensata comunque in un ambito limitato e non certo in un contesto giuridico globale che oltre a limitarne la comprensione, comprime soprattutto gli spazi di intervento politico. Circostanza che, per controtendenza, rischia di generare l'opposto fenomeno di un rientro 'consapevole' nella caverna della riflessione giuridico/politica, da parte di chi si veda impotente di fronte alle nuove frontiere della tecnologia (salvifica o distruttiva a seconda della prospettiva assunta) o alle crisi globali in atto, siano esse derivanti da questioni epidemiche, economiche, migratorie o religiose.

Peraltro, gli straordinari progressi recentemente conseguiti nel campo dell'Intelligenza Artificiale, delle nanotecnologie, della neuro-scienza⁴, che pongono indiscutibili problemi di regolazione giuridica, vanno con sempre maggior rapidità riducendo il divario con talune visioni distopiche anticipate nella cinematografia come realtà possibili ancorché (allora) remote (si pensi solo a *Metropolis*, Fritz Lang 1927; ma, nello stesso solco v. almeno *Matrix*, Larry e Andy Wachowski, 1999).

Alla rilevanza globale di questioni quali l'urgenza sanitaria ed economica fa riscontro l'inadeguatezza dei sistemi giuridici/politici, ancora formalmente riconducibili ad un approccio territorialmente settoriale, che pur va sgretolandosi rispetto all'originaria rigidità del sistema delle fonti e della sovranità statale.

Su un altro fronte, le problematiche globali sopra accennate, che non trovano un'adeguata risposta nel diritto positivo soprattutto nazionale, generano ulteriori incertezze sulle possibili soluzioni individuabili dal diritto tradizionale con l'emersione di forme spontanee – anche transnazionali ed esterne al confronto politico istituzionalizzato – come i movimenti ambientalisti, ma anche quelli ostili agli effetti del processo di globalizzazione soprattutto economica in atto⁵.

In questo contesto, neppure gli evidenti progressi tecnologici vengono indiscussamente percepiti come uno strumento per aumentare i diritti, ma sono anche considerati fonte di nuovi problemi che il diritto e la politica potrebbero essere incapaci di fronteggiare. Tutte questioni, queste, in vario modo anticipate nella rappresentazione cinematografica, anche rispetto alla possibile pervasività della burocrazia (pubblica), che iper-complexificandosi potrebbe risultare oppressiva della libertà individuale anziché un mezzo per favorirne la piena espressione (in questo senso, v. *Brazil*, Terry Gilliam, 1985), laddove proprio il pluralismo che è andato affermandosi non dovrebbe consistere nella negazione dello stato amministrativo ma come una forma dialettica di correzione, anche radicale (come si intende in queste pagine), dello stesso⁶.

Date queste premesse, prima di passare all'analisi della rappresentazione distopica prescelta come caso studio del presente contributo, pare opportuno premet-

4 In argomento v. Picozza 2018.

5 Vedi almeno Klein 2001; Hardt, Negri 2002. Sulla necessità che i processi di globalizzazione si dovessero "governare" attraverso la valorizzazione di forme di auto-organizzazione dal basso e del rispetto delle culture v. già Zolo 1995.

6 Sul rapporto pluralismo/stato amministrativo v. Nigro 1986.

tere un'ultima breve digressione relativa al rapporto tra cinema e diritto sotto un diverso profilo, ritenendo che ciò valga a meglio specificarne le possibili forme di interazione. Ci si riferisce, in particolare, al cinema come rappresentazione autonoma del presente (o del passato). In questo senso, non si può trascurare la funzione del cinema come narrazione 'altra' rispetto agli stereotipi comuni (anche se non mancano, come detto, gli esempi di uniformazione), la quale costituisce un terreno fertile anche per l'analisi critica del fenomeno giuridico/sociale.

In questa prospettiva, non sono isolati i casi in cui la rappresentazione cinematografica risulta utile per offrire un punto di vista diverso dagli stereotipi comuni che contraddistinguono l'attuale percezione politico/giuridico/sociale di un presente non sempre rappresentato in maniera del tutto aderente alla 'realtà vera' da parte delle istituzioni e dei mezzi di informazione. Tra gli esempi che si moltiplicano in questo ambito si possono citare *L'asso nella manica* (Billy Wilder, 1951), che ruota intorno a una realtà invero non troppo distopica o paradossale che interessa la spettacolarizzazione del giornalismo; e anche *Quiz Show* (Robert Redford, 1995) che, nello stesso ambito della spettacolarizzazione, svela i torbidi meccanismi che regolano i quiz a premi televisivi.

Tutto ciò è sufficiente per supporre che l'analisi proposta dai film conservi un evidente interesse sia come anticipatrice dei tempi, sia, con la medesima forza, come rappresentazione critica della realtà; nonché come rappresentazione (diversa e più aderente a una realtà taciuta) di taluni meccanismi giuridici che interessano i diritti sociali fondamentali ed anche il diritto amministrativo (v. già *Le mani sulla città*, Francesco Rosi, 1963). In molti altri casi, come quello che si analizzerà nel prosieguo, proprio l'incertezza del presente o le prospettive che esso sembra offrire, hanno sollecitato e sollecitano la realizzazione di pellicole aventi a oggetto situazioni distopiche, per lo più indesiderate, derivanti soprattutto dallo sviluppo tecnologico, che risultano assai interessanti per il diritto come per la scienza se è vero, ad esempio, che molte delle soluzioni 'inventate' in *Star Trek* (Robert Wise, 1979)⁷ hanno grandemente influenzato la ricerca tecnologica successiva.

Se si vuole indicare almeno un elemento che consiglia di percorrere con maggior impegno l'analisi anche giuridica dei prodotti cinematografici si può allora riflettere sul fatto che in passato le distopie tecnologiche del cinema apparivano quasi un prodotto irrealizzabile della fantasia mentre oggi il divario tra il pensabile ed il possibile va sempre più riducendosi.

2. La notte del giudizio: tra epurazione e purificazione

La notte del giudizio (James DeMonaco, 2013), che ha dato origine a numerosi *sequel* e a una serie televisiva (*The Purge*, 2013), offre diversi spunti di riflessione

7 Si indica qui soltanto il primo film cui molti altri hanno fatto seguito. Tale film, peraltro, deriva dalla serie televisiva inaugurata nel 1966, dalla quale sono scaturiti tutti gli altri prodotti connessi. Per un'introduzione si veda Eberl, Decker (eds.) 2016.

attinenti alla problematica che andiamo affrontando in queste pagine. In primo luogo, infatti, la cornice di riferimento è quella di una distopia 'possibile', collocata a pochi anni dalla realizzazione del film (2022).

Un nuovo Governo, definito dei Nuovi Padri Fondatori (*The New Father Founders of America*) è riuscito a ridurre considerevolmente, fin quasi ad azzerarlo, il tasso di criminalità che aveva raggiunto, precedentemente, livelli insostenibili. Ciò è stato possibile poiché, per decisione dello stesso Governo, dalle ore 19.00 del 21 marzo alle ore 07.00 del 22 marzo di ogni anno, con alcuni correttivi correlati appunto alla preservazione dell'ordine costituito, è permesso commettere ogni specie di crimini senza l'intervento delle forze dell'ordine, né del supporto sanitario d'emergenza. Questi 'servizi pubblici' sono del tutto sospesi nelle 12 ore della cosiddetta 'notte dello sfogo'; una notte in cui vengono soppresse, dunque, quelle garanzie ascrivibili al "contenuto minimo del diritto naturale" teorizzato principalmente da Hart⁸, il quale peraltro sembrava non escludere che tale nozione avrebbe potuto variare ad esempio per l'emergere di una diminuzione dello stato di bisogno per l'effetto di circostanze oggi riconducibili alla condizione post-umana⁹.

L'instaurazione del Governo dei Nuovi Padri Fondatori non ha un'origine precisamente descritta nel film, il che rende solo immaginabili le vere finalità del nuovo ordinamento. Ossia se esso derivi o meno da un preciso atto di devoluzione del potere a un nuovo ordine costituito da parte dei cittadini i quali, rinunciando a parte della propria libertà e sicurezza, si assicurano una riduzione consistente della criminalità¹⁰ e la possibilità di regolare autonomamente una volta all'anno, ove lo vogliano, i propri rapporti reciproci al di fuori della legge, in un breve arco temporale in cui perfino l'omicidio è permesso e impunito. Da questo punto di vista, l'interruzione delle regole riguarda la gran parte dei rapporti interpersonali, ma viene preservato il *sistema giuridico* nel suo complesso dal momento che le uniche attività non permesse sono l'utilizzazione di armi superiori a quelle di livello 4 (armi da guerra e di grande calibro) e quelle rivolte verso funzionari governativi di livello 10¹¹.

Un minimo di volontà è comunque preservato, nel senso che la partecipazione allo sfogo non è obbligatoria, e tuttavia anche coloro che non vogliono partecipare possono comunque essere oggetto delle ritorsioni altrui. Un mazzo di fiori blu, deposto fuori dall'abitazione è considerato un segno di approvazione dell'iniziativa, sebbene, come detto, la mancata adesione non comporti il diritto di rimanere neutrali. Com'è evidente, dunque, in tale contesto diviene indispensabile la protezione della propria abitazione con sistemi di sicurezza sempre più tecnologicamente avanzati, e ciò tanto nel caso che si approvi, quanto nel caso che si disapprovi o non si voglia partecipare alla notte dello sfogo.

8 In argomento Ricciardi 2008: 25-28.

9 Per questa interpretazione v. Puggioni 2019: 24-31.

10 E fin qui, come pare, si tratterebbe di una origine contrattualistica del 'nuovo ordine', aderente alle sue tradizionali teorizzazioni, naturalmente escludendo la previsione della notte dello sfogo.

11 Da questo punto di vista, dunque, la notte dello sfogo non configura un 'diritto di resistenza' nei confronti della sovranità statale.

Ora, però, il Governo dei Nuovi Padri Fondatori, potrebbe essere stato instaurato – come forse più probabile – da una grande multinazionale privata. In questo caso, dunque, la finalità celata dello sfogo sarebbe di matrice economica: si tratterebbe di aumentare la vendita di tecnologie di protezione personale e soprattutto di eliminare le frange improduttive della società, composte da soggetti deboli, categorie svantaggiate, poveri, minoranze etniche etc. Non pare, dunque, escluso che un sistema siffatto risponda invero ad esigenze private in un duplice senso: permettere ai cittadini di sfogare le proprie frustrazioni rimanendo impuniti, purché ciò si svolga nei limiti delle nuove regole, ed, in secondo luogo, arricchire il Governo dei Nuovi Padri Fondatori (ove esso facesse capo ad una multinazionale privata). E tuttavia risponderebbe anche ad esigenze, per così dire, pubbliche, di conservazione della società costituita sostituendo principi quali la solidarietà e la trasformazione dell'uguaglianza formale in uguaglianza sostanziale con la soppressione autorizzata delle fasce più deboli e indesiderate della società.

Sin dalle prime sequenze, che introducono nella realtà possibile di una società in cui il crimine è stato pressoché azzerato grazie all'iniziativa dei Nuovi Padri Fondatori, si percepisce una distonia tra le immagini di violenza con cui si dimostra il successo degli anni precedenti, e la calma solo apparente che regna nell'agiato quartiere dove vive la famiglia Sandin, nell'attesa dell'imminente notte dello sfogo. I vicini di casa si rilassano prima di rientrare nelle proprie dimore, taluni addirittura organizzando ricevimenti privati come in un giorno di festa. James Sandin (Ethan Hawke) si compiace dei risultati economici conseguiti dalle ultime vendite di sistemi di sicurezza ritenuti inviolabili, e tuttavia Grace (Arija Bareikis), che vive nello stesso isolato degli Sandin, fa notare a Mary Sandin (Lena Headey), moglie di James, che la magnificenza della loro abitazione, alla quale è stata addirittura aggiunta un'intera ala, è anche frutto dei sistemi di sicurezza venduti dal marito in tutto il quartiere. Il che lascia subito intendere che l'intento perseguito di coinvolgere nella notte dello sfogo solo le classi svantaggiate può essere minato da gelosie e rivendicazioni che preludono a conflitti interni alle stesse classi sociali, incluse le più agiate.

Circostanza che trova, peraltro, conferma all'interno dello stesso nucleo familiare dei Sandin, in cui, al fondo, nessuno ha la medesima posizione sulla politica del nuovo Governo. O meglio, solamente James e, in parte, Mary considerano lo sfogo un evento necessario, che peraltro li ha resi ricchi, e in maniera fideistica cercano di considerarlo una pratica che non li riguarda, confidando che chi ne ha deciso l'istituzione lo abbia fatto perché costituiva l'unico rimedio per contrastare la crisi economica e di criminalità che attanagliava l'America. In altre parole, non si pongono il problema di riflettere sulle possibili soluzioni alternative, magari più solidali, poiché accettano che la loro partecipazione alle decisioni pubbliche sia del tutto devoluta al Governo.

Mentre la figlia Zoey (Adelaide Kane) sembra inizialmente indifferente all'iniziativa, interessata solo a far accettare al padre il proprio fidanzato Henry (Tony Oller), il figlio adolescente dei Sandin, Charlie (Max Burkholder), è l'unico che dimostra una certa inquietudine e, nonostante le paternalistiche rassicurazioni di James, non comprende la politica dello sfogo. Peraltro, dubbi simili vengono

seminati dal regista anche nel dibattito, soprattutto televisivo, che fa da cornice all'avviarsi dell'evento, in cui le voci dissonanti che identificano nella notte dello sfogo un modo per eliminare le classi più deboli sono sedate da esperti che ne sottolineano la valenza sociale nella nuova America.

In questo contesto, l'equilibrio che dovrebbe governare l'intermediazione della famiglia e poi, nel caso di specie, dell'intero quartiere popolato da soggetti agiati, con lo Stato, si infrange immediatamente, dimostrando che la cessione al Governo di poteri eccessivi è stato forse uno sbaglio. Mentre Henry, rimasto di nascosto in casa dei Sandin tenta di uccidere James, rimanendo ucciso nello scontro, Charlie disattiva il sistema di sicurezza per permettere a un ragazzo di colore ferito, Dwayne "Dante" Bishop, (Edwin Hodge) che chiede aiuto di rifugiarsi in casa Sandin, aiutandolo anche a nascondersi nel proprio rifugio segreto. James intanto riesce a ripristinare il sistema di sicurezza ma ormai il conflitto inter- e infra-clasista è sull'orlo dell'esplosione e, d'un tratto, il microcosmo familiare si trova costretto ad assumersi la responsabilità di condividere un'analisi reale e di formulare un giudizio sulla politica dei Nuovi Padri Fondatori.

Si assiste, infatti, ad un primo grande tradimento della solidarietà interclassista in quanto tra i vicini di casa c'è chi ha indicato al *Club di purificatori* che sta inseguendo Dwayne per ucciderlo che egli è rifugiato proprio in casa Sandin. Nel confronto tra James Sandin e il *leader* dei purificatori (Rhys Wakefield), la cui figura di ragazzo per bene è distorta dal video-citofono, si fronteggiano due visioni dello sfogo. James, impaurito, tenta di giustificarsi conoscendo la legittimità della pratica e sapendo che il malinteso è stato originato da un errore del figlio; il purificatore rivendica la propria "preda", creata appunto per la soddisfazione del proprio gruppo, reclamandone la consegna e comunicando che in caso contrario il suo gruppo si troverà costretto a fare irruzione in casa per uccidere tutti i presenti, lamentandosi del fatto che persone per bene, che dichiarano di riconoscere piena legittimità allo sfogo attraverso l'esposizione dei fiori blu, diano riparo a un senza tetto di colore il cui destino è già segnato.

L'alternativa che ne deriva provoca un confronto nella famiglia Sandin, costretta suo malgrado ad avere una parte attiva in una pratica legale che sembrava non riguardarla. Almeno inizialmente, la soluzione più ragionevole proposta da James prevale, ed è quella di cercare e consegnare Dwayne, non più come adesione allo sfogo ma come unico mezzo per salvare le proprie vite. Ciò, in qualche modo, risulta più chiaro ponendo mente al fatto che il titolo originale del film è *The Purge* (*L'epurazione*), e che dunque il conflitto è esteso e interessa l'intera società, trasformandosi in una vera e propria 'notte del giudizio', giusta la traduzione del titolo nella versione italiana.

James si trova, infatti, costretto a confessare all'incredula Mary che il sistema di sicurezza che li protegge in realtà è assai poco valido di fronte ad un attacco di quel genere, in quanto basato sul presupposto che i quartieri agiati sarebbero stati risparmiati dallo 'sfogo' – non dovendo essere 'epurati'. La calma quiete che avrebbe dovuto vivere la famiglia Sandin si trasforma così in una percezione assoluta d'insicurezza e in una sopravvenuta obbligatorietà di prendere parte al crimine, almeno consegnando un innocente ai propri giustizieri. Di conseguenza, i Sandin

riescono a ferire e immobilizzare Dwayne che, in ultimo, concorda egli stesso sul fatto che l'unico modo che ha James di salvare i propri cari sia quello di cedere ai purificatori, ma a quel punto James, di fronte alla disapprovazione di Mary e Charlie, decide di rifiutare la consegna del senza tetto.

La fallacia della tecnologia protettiva dell'abitazione si mostra allora come clamorosa, in quanto le lamiere vengono immediatamente divelte dai purificatori che riescono così ad irrompere all'interno. L'eccessiva fiducia riposta nello sviluppo della tecnica come fine progressivo e autonomo rispetto a una prospettiva meramente antropocentrica sganciata da quella già da tempo definita 'antropotecnica'¹², è messa in grande risalto dal fatto che l'unico dispositivo che in tutto il film mostra una certa utilità è la piccola bambola automatizzata progettata e telecomandata da un teenager, Charlie.

E, tuttavia, il rapporto umano/tecnologia può essere inteso anche come prospettiva ormai ineludibile come efficacemente sostenuto da Peter Sloterdijk:

L'intervento di Nietzsche è memorabile perché ha operato un'elevazione dei livelli di articolazione nel processo di esplicazione antropotecnica...e questa esplicazione, lo ripeto, è per noi la forma tecnica ed epistemologica del destino. Poiché l'uomo viene ora interpretato come l'*animal technologicum*, in ogni ulteriore avanzata della tecnica applicata all'uomo stesso troviamo un *pro nobis* dal carattere inevitabilmente vincolante.¹³

Come che sia, il conflitto si instaura necessariamente tra classi agiate e coinvolge, peraltro, tutti i membri della famiglia Sandin perché tutti si trovano nella necessità di uccidere, mentre l'uccisione di James da parte del *leader* dei purificatori vale a dimostrare che la decisione di appoggiare lo sfogo come soluzione plausibile per contenere la violenza sociale, restringendola alle fasce più deboli o a chi volesse coscientemente parteciparvi, sia stata di fatto una convinzione fallace. Ancora più fallace, in quanto nell'epilogo del film è proprio un gruppo di vicini di casa capeggiato da Grace a sterminare gli ultimi purificatori, soccorrendo quel che resta della famiglia Sandin non per salvarne i membri sopravvissuti, ma per rivendicare il diritto di poterli uccidere.

Un epilogo, invero, del tutto legittimo secondo le regole imposte dai Nuovi Padri Fondatori e non sottoponibile a nessun biasimo sociale o giuridico, poiché del tutto funzionale ai fini dell'affermazione del nuovo Governo che consente, appunto, a tutti di 'purificarsi', ed 'epurarsi', a proprio piacimento una volta all'anno. Ma la solidarietà interclassista e interpersonale, che già aveva dato origine all'auto-determinazione cosciente della famiglia Sandin di opporsi allo sfogo difendendo il senza tetto, si ripristina del tutto per l'intervento di Dwayne, che uccide uno degli assalitori e prende in ostaggio Grace ponendo, di fatto, fine alla notte dello sfogo, almeno per ciò che riguarda i presenti.

Mary, che a questo punto avrebbe la possibilità di uccidere tutti i vicini, in aperta contrapposizione alla politica dello sfogo decide di attendere tutti insieme e

12 Sull'antropotecnica si è, particolarmente, soffermato Sloterdijk 2015 [2009]: 405-452.

13 Sloterdijk 2015 [2009]: 406-407.

senza ulteriori crimini il segnale che determina la fine ormai imminente della notte dello sfogo, dimostrando che un'opera di contrapposizione al potere del Governo dei Nuovi Padri fondatori è possibile attraverso una contrapposizione critica alla violenza. Tuttavia, una volta ripristinata la normalità tutti s'incamminano alle proprie case mentre la dimostrazione che nulla può essere risolto così facilmente è incarnata da Dwayne "Dante" Bishop che, allontanandosi, solo e ferito, rifiuta ogni aiuto da parte di Mary, mentre i *mass media* già proclamano il successo della notte appena trascorsa, che ha segnato livelli record di adesione e un numero elevatissimo di crimini.

3. Le soluzioni proposte: un'analisi

Il film propone, ovviamente per dimostrarne indirettamente l'indesiderabilità, alcune soluzioni al problema della diffusione della criminalità che vengono brevemente discusse nel seguito.

a) L'eliminazione temporanea delle regole: "purificazione" o "repressione" sociale?

Il nuovo Governo è riuscito a fondare un nuovo ordinamento sulla scorta di una grave crisi sociale ed economica non poi così dissimile dalla situazione reale (americana e non solo) attuale. I crolli della borsa, il pericolo derivante dalle potenze economiche emergenti, la disoccupazione, la pressione delle minoranze etniche, la criminalità e così via, in questa rappresentazione distopica hanno – in qualche modo – convinto i cittadini a rinunciare alla sicurezza di una protezione stabile. Il meccanismo, in realtà, si fonda sulla presunta convinzione da parte delle classi più agiate che gli effetti deteriori del provvedimento che instaura la notte dello sfogo tutto sommato non li interessino direttamente, in quanto i sistemi di sicurezza che essi possono permettersi riducono al minimo il pericolo di essere coinvolti negli scontri.

La reazione alla crisi ideata dal governo, dunque, ha come obiettivo l'aumento delle disuguaglianze tra cittadini, cercando di risolvere le conseguenze nefaste del conflitto sociale con il sacrificio, previsto e calcolato, di coloro che costituiscono un peso o un pericolo sociale. Ma la fallacia di tale presupposto deriva, prima di tutto, dalla circostanza che gli stessi sentimenti di rivalsa che animano la notte dello sfogo possono essere in realtà covati dagli stessi cittadini più abbienti; e in secondo luogo dal fatto che proprio la fragilità dei soggetti più deboli potrebbe innescare una loro decisa opposizione alla stabilità del Governo. Per questo, nella prospettiva offerta da DeMonaco, la repressione del crimine deve essere ancor più pressante nel corso dell'anno, in modo da rafforzare i poteri del governo.

Dunque, la ribellione dei deboli, potenzialmente possibile, è contenuta cedendo ancor più potere al Governo, ossia molto al di là di quella piccola parte di libertà teorizzata nel contratto sociale. Anzi, proprio la presenza della notte dello sfogo rende tutti i cittadini, specialmente quelli più agiati, maggiormente bisognosi di un Governo forte e pervasivo. Lo schermo costituito dalla possibilità di ottenere una

giustizia sommaria e impunita per i torti che si ritiene di avere subito è dunque solo un pretesto per convincere tutti ad accettare il ‘regime’, le cui vere finalità sono quelle di conservarsi e di creare un’economia più forte a danno delle classi più deboli.

James Sandin, che suo malgrado si troverà costretto a prendere parte alla notte del giudizio, è profondamente influenzato dalla propaganda del Governo che gli ha permesso di arricchirsi e, coerentemente con il proprio *status* sociale, non ha nessuna intenzione di parteciparvi. Anzi, come ho detto, è convinto che i sistemi di sicurezza che egli stesso progetta tengano lontano lui e la propria famiglia da una guerra che non crede li riguardi, pur non provando alcuna simpatia per gli assassini. In altri termini, il sacrificio di taluni viene percepito da Sandin come una necessità che il Governo richiede quale unico mezzo possibile di reazione alla grave situazione socio/economica precedente.

b) La tecnologia come forma imperfetta di protezione

Pur in un ambito residuale rispetto all’attuale dibattito che ad esempio interessa lo sviluppo dell’Intelligenza Artificiale e le forme di ibridazione uomo-macchina permesse dalle nanotecnologie, che pongono dubbi rilevanti sulla permanente validità di una prospettiva antropocentrica tradizionale insistendo piuttosto su un futuro “post-” o “trans-umano”¹⁴, la tecnologia svolge un ruolo fondamentale nello svolgimento del film, particolarmente interessante nella fase di “globalizzazione elettronica” che vive il presente¹⁵.

Innanzitutto, perché il Governo dei Nuovi Padri Fondatori necessita di una forma di controllo generale che consenta di non far mettere in discussione la sua stessa esistenza; in secondo luogo, perché la temporanea perdita di tutela da parte dell’ordinamento costringe i cittadini a dotarsi di sistemi di sicurezza sempre più raffinati e capaci di resistere agli attacchi esterni. Sistemi di sicurezza che, peraltro, si mostrano del tutto inadeguati a fronteggiare i pericoli derivanti dall’eliminazione, pur temporanea, della protezione dell’ordinamento.

James Sandin, pur non volendo partecipare alla notte del giudizio (rientrando nel novero dei privilegiati), si è infatti arricchito proprio progettando sistemi di sicurezza asseritamente sofisticati che, peraltro, possono essere detenuti solo dalle frange più alte della società. La fallibilità del sistema, anche rispetto alla sua stessa

14 In argomento Ferrando 2016 e bibliografia ivi citata. V. anche Stanzone 2010: 3, 15, che nel riconoscere la trasversalità della materia, riguardandola dal punto di vista del diritto civile, individua “tre modelli distinti; quello del diniego, quello dell’attesa, quello dell’autonomia amministrata”. Rispetto al ruolo del giurista, *tout court*, tale problematiche andrebbero poi a necessitare “l’avvento di un nuovo tipo di giurista, capace di liberarsi dai pregiudizi e dai vecchi schemi, una sorta di superuomo nell’originario e puro significato nietzscheano, dove l’esatta traduzione dal tedesco *Über-Mensch* (letteralmente, Oltreuomo) non implica alcuna notazione di superiorità o sopraffazione, bensì un procedere secondo valori e sentimenti che vanno al di là delle convenzioni e dei pregiudizi che comunemente affliggono l’uomo”. Infine, sul rapporto tra tecnica e tecnologia, anche in una prospettiva etica v. Fabris 2012.

15 Sloterdijk 2007 [2005]: 38.

conservazione, è allora testimoniata dal fatto che, anche a causa dell'intervento dei propri familiari, l'impianto di protezione dell'abitazione dei Sandin risulta insufficiente a proteggere la sua stessa vita.

Tutto ciò induce a riflettere sulla sempre maggior attenzione dell'utilizzo della tecnologia nel sistema del diritto in un momento in cui si è giunti ad ipotizzare, e in parte a realizzare, interazioni capaci di sostituire alla prospettiva antropocentrica sistemi automatizzati che certo possono eliminare taluni difetti del sistema giuridico, ma che contemporaneamente generano nuove problematiche.

Tra queste ultime, pare sufficiente citare almeno la prospettiva di una 'giustizia automatizzata', allo stato per lo più circoscritta alla risoluzione delle controversie *online*, come anche la devoluzione di segmenti del procedimento amministrativo, o dell'intera decisione, a sistemi algoritmici¹⁶. Nuove frontiere, ignote come gli esiti imminenti degli studi sull'Intelligenza Artificiale, che costituiscono fattori di "rumore" assai rilevanti per il sistema del diritto, ponendo dubbi sui possibili nuovi rapporti uomo-macchina¹⁷.

c) Il ritiro nelle mura domestiche e il rientro in una normalità instabile

È interessante osservare come l'organizzazione della notte del giudizio, dal punto di vista degli interessati, venga diversamente affrontata a seconda della condizione sociale e del ruolo. Dunque, non si tratta di un vero e proprio ritorno allo stato di natura, ma di una sorta di conflitto che il potere tende a gestire in maniera graduata, come si può argomentare nella maniera che segue. Innanzitutto, il governo e i funzionari di livello 10 sono esclusi, per legge, dalla notte del giudizio in quanto è previsto che essi abbiano una sorta di immunità. In uno degli episodi successivi della serie, il fatto che ciò intende preservare e consolidare il potere costituito è confermato dalla circostanza che la candidata alla Presidenza degli Stati Uniti, appunto un funzionario di livello 10, che conduce una battaglia politica ostile allo sfogo e al Governo dei NFFA, viene (senza successo) osteggiata appunto rimuovendo questa regola.

In secondo luogo, non va sottovalutato che i cittadini privilegiati, ossia quelli 'integrati' e facoltosi che possono permettersi di acquistare sistemi di sicurezza, possono, ove lo vogliano, non partecipare allo sfogo e attendere che questo si consumi come una guerra tra poveri che consenta loro di mantenere i propri più o meno consistenti privilegi. In questa scala gerarchica, si prosegue con i soggetti che non intenderebbero partecipare allo sfogo ma che sono costretti a difendersi con i mezzi che la propria condizione sociale consente loro, e poi con quelli che invece, appartenendo soprattutto alle classi più deboli, vedono lo sfogo come un mezzo per soddisfare la propria aggressività o come rivincita sociale, sebbene siano essi stessi quelli che più rischiano di rimanere vittime dell'istituto.

16 Otranto 2021: 187-204. V., anche, Carloni 2020.

17 Atlan 1972: 21-36, descrive appunto come "rumore" l'influsso sui sistemi di fattori interni capaci di generare (nuova) auto-organizzazione.

A queste premesse consegue una evidente situazione di pericolo in cui vengono calate – per volontà del Governo – non solo le frange più deboli della società, stimolate ad eliminarsi vicendevolmente riducendo ad esempio la spesa assistenziale dei non abbienti o dei soggetti improduttivi, ma anche una parte considerevole della classe media, comunque esposta ai rischi della rimozione della protezione dello Stato. Cosicché, il ritirarsi nelle proprie mura domestiche, dotandosi dei migliori sistemi di sicurezza che si è in grado di poter acquisire, finisce per essere considerato il principale mezzo di difesa. A ben vedere questo rafforza ancora il Governo, che appunto si arricchisce con la vendita di tali sistemi accettando il rischio che essi possano risultare in molti casi insufficienti allo scopo desiderato.

La soluzione prescelta della difesa autonoma del proprio nucleo familiare può, infatti, risultare oggettivamente inidonea sia per mancanza di mezzi che per una conflittualità interna che può emergere tra gli stessi componenti della famiglia, qui intesa come livello istituzionale minimo, come appunto accade a James Sandin. Ciò mostra come l'ausilio della tecnologia possa divenire un rimedio inefficiente in sé, anche per l'esplosione di una conflittualità interna tra posizioni diverse.

La fine della notte dello sfogo coincide con la luce del nuovo giorno e con il ripristino delle regole della convivenza civile che impediscono di commettere ulteriori delitti contando sull'impunità. Ma è una normalità effimera, in quanto si preannuncia che il poco tempo dedicato al bilancio e ai dibattiti lascerà ben presto spazio alla preparazione di una nuova notte dello sfogo. Detto altrimenti, la soluzione del temporaneo rientro in uno stato di natura *controllato* come soluzione giuridica non convince in quanto scatena l'aggressività, benché questo venga giustificato dai Nuovi Padri Fondatori con le statistiche che dimostrano come, in realtà, attraverso questa pratica la criminalità generale tende a diminuire mentre l'economia cresce.

Ma il paradosso sta proprio nel modello proposto, quello dell'eliminazione e marginalizzazione di talune classi sociali, quando in realtà il confronto inter-etnico inter-religioso ed economico va espandendosi su scala globale, determinando ricadute, peraltro, incontrollabili dai sistemi giuridici nazionali. In questa prospettiva, è significativo che nel finale del film lo sguardo di Mary, passato (temporaneamente) il pericolo, non si rivolga all'interno dell'abitazione dove giace il marito morto circondato dai due figli che lo stanno piangendo, ma all'esterno, per seguire con preoccupazione Dwayne che si allontana verso un futuro incerto che non coinvolge lui solo, ma la società intera.

4. Conclusioni: indicazioni per la pratica del diritto

L'incertezza, determinata dalla supposta insuperabilità degli ostacoli, può finire col generare una rinuncia alla riflessione giuridica e una completa cessione dei poteri a soggetti ritenuti per lo meno in grado di gestire nel miglior modo possibile una situazione di *crisi illimitatamente perdurante* quale male minore rispetto a prospettive apocalittiche, pure evocate a più riprese nelle opere cinematografiche. Su altro versante, gli evidenti progressi compiuti negli studi scientifici inducono,

altrettanto fideisticamente, a confidare che la prevalenza della scienza costituisca l'unica prospettiva capace di continuare a mantenere 'l'uomo' in posizione centrale nell'ambiente.

In entrambi i casi, gli spazi di riflessione sembrano ridursi sino alla possibile rinuncia, o rimanere confinati in ambiti più limitati, in cui il permanere nella caverna di platonica memoria non è determinato dalla mancata conoscenza della realtà ma – all'opposto – dalla supposta consapevolezza di una realtà eccessivamente complessificata. Una realtà in cui pare impossibile ricercare punti di equilibrio diversi dall'autodistruzione (nel caso in esame determinata da un rientro 'selvaggio' e conflittuale nello stato di natura), e da una ancor più marcata devoluzione di spazi di sovranità al potere politico-economico. Si tratta di una sorta di Leviatano *insufficiente*, in quanto impegnato non solo nel controllo dei propri sottoposti, ma anche nel perenne scontro con forme di potere emergenti dal conflitto interno ed esterno, il che conferma l'idea che, sempre, nel presente residuano situazioni in cui lo stato di natura continua a manifestarsi¹⁸.

La distopia che viene rappresentata in *La notte del giudizio* si muove appunto lungo i canoni anzidetti, che spaziano dall'affermazione del potere economico e della tecnologia come mezzo per ridurre criminalità e conflitti, alla rinuncia dei cittadini a esercitare larghe porzioni dei propri diritti partecipativi come accettazione di un male necessario per evitare l'autodistruzione, che passa anche da un nuovo conflitto sociale tra classi.

La proposta del Governo dei Nuovi Padri Fondatori, tuttavia, rimanda a un ripristino temporaneo dello stato di natura 'controllato', ossia che non possa mettere in discussione l'ordine costituito ma, semmai, solo rafforzarlo, tanto è vero che quanti più omicidi vengono compiuti nella notte del giudizio tanto più risulta evidente il successo dell'iniziativa. Se ne potrebbe dedurre che lo sfogo rappresenti una sorta di negazione delle basi stesse del contratto sociale inteso come processo che implica cessione di libertà in cambio di sicurezza e stabilità. Ne discende che più che una facoltà concessa ai cittadini, lo sfogo possa essere al contrario considerato come una violazione del contratto sociale perché, in ultima analisi, si sostanzia nella 'sospensione' della protezione dell'ordinamento che, tuttavia, per come pensata, non può culminare nella messa in discussione dello stesso.

Come già accennato, infatti, la notte dello sfogo non si può intendere nel senso di un esercizio del 'diritto di resistenza'. Al contrario, con lo sfogo l'ordinamento dei Nuovi Padri Fondatori mira a rafforzarsi scatenando una guerra (almeno) tra poveri che elimini le frange indesiderabili della società, ossia quelle che meriterebbero più protezione e dispendio di risorse. Ne discende che un istituto così congegnato si connota come fallimento della teoria del contratto sociale in quanto l'unico mezzo per consentire all'ordinamento di non venir soffocato da problemi che non sa risolvere, è quello di ripristinare periodicamente la conflittualità dello stato di natura¹⁹.

18 Per questa lettura, conforme al pensiero di Hobbes, v. Heritier 2010: 91.

19 L'eliminazione delle regole, come rappresentazione di una realtà distopica ed indesiderabile, è stata anche portata sullo schermo, tra gli altri, da Peter Brook (*Il signore delle mosche*, 1963), pellicola in cui un gruppo di ragazzi appartenenti alla 'meglio gioventù' inglese, durante

Ciò deve indirizzare la riflessione giuridica a considerare il fatto che, pur in un sistema altamente instabile e ipercomplessificato, altre forme di partecipazione e dialogo sono comunque possibili e meritano di essere ricercate. La mancata adesione del regista alla teoria dello sfogo è, infatti, percepibile nella rappresentazione filmica soprattutto incarnata da alcuni protagonisti che si oppongono all'istituto, denunciandone gli scopi distorti. Ciò, peraltro è palese anche nei successivi *sequel* sui quali sfortunatamente non è qui possibile soffermarsi²⁰.

Tutto ciò induce a ritenere come auspicabile, almeno guardando alla tesi che si è inteso sostenere in queste pagine, non tanto un rafforzamento del potere esecutivo ma, semmai, una maggiore partecipazione dei cittadini alla riflessione e discussione politica, finanche attraverso un maggior coinvolgimento degli stessi nelle funzioni amministrative, particolarmente in quelle destinate a realizzare i diritti sociali. Da questo punto di vista, almeno per quanto riguarda l'esperienza nazionale, proprio rispetto al diritto amministrativo, pur interessato dal fenomeno della c.d. complessità amministrativa, l'assenza di un vero e proprio codice (e, dunque, l'assenza di una rigida cornice positiva) rende possibile la sperimentazione di forme di amministrazione che guardino oltre l'amministrazione pubblica che lo ha a lungo caratterizzato.

Per tali motivi, più che in altri ambiti, nel diritto amministrativo la contaminazione con altre esperienze nazionali – ancor prima dell'avvento del diritto europeo in cui invero non mancano profili di amministrazione sociale²¹ – si è potuta realizzare (l'opinione si deve ad A. Azzena)²², ed oggi più facilmente il diritto amministrativo può assumere una peculiare forma anche globale²³.

La codificazione degli istituti di amministrazione partecipativa e condivisa, finanche rispetto alla decisione amministrativa, contenute nell'art. 55 del c.d. Codice del Terzo settore (Dlgs 117/2017) sono esempi di come il paradigma dell'amministrazione pubblica possa essere parzialmente superato attraverso la valorizzazione del contributo di associazioni e soggetti il cui scopo è appunto quello di realizzare la solidarietà attraverso schemi che sono pensabili e possibili anche partendo dal territorio (L.R. Toscana 65/2020). Consentendo di riflettere su una prospettiva che guarda anche *oltre* alla partecipazione intesa come sussidiarietà orizzontale, mettendo in discussione taluni capisaldi del diritto amministrativo quali la necessaria pubblicità della burocrazia amministrativa²⁴.

Cosicché, la lezione che si può trarre dalla distopia della istituzionalizzazione temporanea dell'assenza di regole come ri-normalizzazione sociale, che comporta

una guerra nucleare (situata significativamente nel 1984), si trova abbandonato in un'isola deserta; il che genera una situazione in cui l'assenza assoluta di controlli si mostra come una realtà solo apparentemente desiderabile.

20 *Anarchia – La notte del giudizio* (James DeMonaco, 2014); *La notte del giudizio – Election year* (James DeMonaco, 2016); *La prima notte del giudizio* (Gerard McMurray, 2018); *La notte del giudizio per sempre* (Everardo Gout, 2021).

21 Ferrera 2020: 413. In senso parzialmente contrario Chiarella 2017: 701.

22 Sul sistema del diritto europeo come sistema di *common law* v. Schmitt 1996 [1943]: 33.

23 Cassese 2021.

24 Sugli sviluppi della sussidiarietà visti come rivoluzione del paradigma del rapporto amministratori/amministrati v. già Arena, Cotturi 2010: 26.

il sacrificio delle classi più deboli ed induce le altre a rinchiudersi nel proprio microcosmo delegando maggiori poteri al governo centrale, dovrebbe forse indurre a riflettere sulla necessità di una più estesa discussione dei principi e di una maggiore partecipazione del cittadino alla funzione amministrativa. Tesi che si è inteso proporre e principiare a vagliare in questa sede. Inoltre, l'analisi dei tratti salienti dei risvolti giuridici dell'istituto della notte dello sfogo stimolano ad alcune riflessioni, che possono considerarsi non inutili soprattutto perché attraverso la rappresentazione di una realtà indesiderabile si sollevano problematiche sempre urgenti che affliggono i sistemi giuridici.

In ultima, analisi, infatti, la fine della notte dello sfogo e, perfino, l'eliminazione dell'istituto che (temporaneamente) verrà pur sancita in uno degli episodi successivi della saga, non appaiono affatto risolutivi di tali problematiche. A questo proposito, si può sottolineare come l'emergenza costituisca un eccezionale grimaldello per ottenere l'accettazione di regole particolarmente stringenti, lecite almeno implicitamente anche dal punto di vista costituzionale soprattutto rispetto alla prevalenza della dimensione collettiva dei diritti rispetto a quella individuale²⁵, ritenute – come nel recente caso della pandemia in corso – necessarie al superamento dello stato di crisi.

Tuttavia, oltre alla opinabilità della nozione di emergenza e degli strumenti adeguati per fronteggiarla, il dibattito fra differenti e persino opposte posizioni rimane sempre aperto, come accade, per fare un solo attuale esempio, tra chi ritiene assolutamente opportuna la vaccinazione obbligatoria dei cittadini e chi la stigmatizza anche in conseguenza della carenza di risposte univoche da parte della scienza. Allo stesso modo, sono sorti dubbi sulla legittimità di un ulteriore rafforzamento degli esecutivi a svantaggio delle assemblee parlamentari. Cosicché un rischio che non si può escludere *a priori* può, in effetti, essere costituito dal fatto che provvedimenti presi nel nome della *temporaneità dell'urgenza* producano effetti duraturi, come potrebbe accadere ad esempio rispetto all'utilizzo dei *big data* a fini economici, finendo anche per esercitare (indebite) forme di controllo sulla popolazione.

Nella narrazione cinematografica qui considerata, proprio grazie a una situazione di emergenza il nuovo Governo è riuscito ad introdurre una regola considerata capace di risolvere questi e molti altri problemi. Una sorta di epurazione sociale (da cui il titolo originale del film) che induce il cittadino a rispettare fedelmente le regole confidando nella possibilità di violarle a proprio piacimento una volta l'anno, in cui i partecipanti, per lo più mascherati in modo carnevalesco possono agire (apparentemente) al di fuori delle regole, in una prospettiva, invero, rovesciata rispetto alle importanti suggestioni di Mikhail Bakhtin. Quest'ultimo individuava, infatti, proprio nelle feste carnevalesche una estrinsecazione della libertà contro il potere, laddove in questo caso è, al contrario, il Governo costituito che utilizza a propri fini uno sfogo grottesco e carnavalesco.²⁶

25 De Giorgi Cezzi 2020: 214.

26 Bakhtin 1984 [1965]: 7. "Carnival is not a spectacle seen by the people; they live in it, and everyone participates because its very idea embraces all the people. While carnival lasts, there is no other life outside it. During carnival time life is subject only to its laws, that is, the laws

L'attesa della notte dello sfogo e del suo 'carnevale di morte' consente, dunque, di tener sotto controllo antipatie, soprusi, rapporti di vicinato, gelosie e quant'altro rendendo tutto temporaneamente legittimo in un lasso circoscritto di tempo, cui segue un nuovo anno di quiete. Nell'atmosfera distopica che ne emerge si viene, dunque, a percepire una società eccessivamente controllata e ligia al rispetto delle prescrizioni giuridiche nella prospettiva, invero incerta, di farsi giustizia al momento opportuno. Prospettiva incerta in quanto, come in effetti accade nel film, non è assolutamente prevedibile che nella notte dello sfogo le ingiustizie vengano sanate perché si può invece prevedere l'esatto contrario, ossia che chi ha più disponibilità economica, e che dunque già ha maggiori possibilità di compiere l'ingiustizia usualmente senza incorrere nella punizione, abbia in quella notte anche più possibilità di sopravvivere. Dunque, a ben vedere, la notte dello sfogo tende più a mantenere e rafforzare l'ordine costituito che a permettere ai cittadini di ottenere giustizia perseguendola in maniera autonoma.

Più in generale, una prima conclusione che si può trarre è che un rafforzamento del potere esecutivo (nazionale), sempre più influenzato dal potere economico globale, ossia la teorizzazione di un Leviatano cui cedere ancora più spazi di libertà che in passato, appare una sorta di non soluzione. Non solo per gli effetti deteriori che si riverserebbero su ampi strati sociali ma anche per la conservazione stessa del potere istituzionale, visto che non si spiega come si potrebbe contenere un rientro nello stato di natura che, in ipotesi, divenisse così radicale da mettere in discussione l'esistenza stessa del Governo, visto che appunto le pulsioni umane possono paradossalmente generare "tanto il desiderio dello Stato che il desiderio della sua dissoluzione"²⁷.

Come la pellicola sembra, infatti, voler suggerire, il rafforzamento del Governo ai danni di talune (o di molte) classe sociali è solo uno dei possibili effetti della temporanea eliminazione delle regole della vita associata, perché ciò potrebbe precludere, invece, ad un definitivo recupero delle condizioni tipiche dell'originario stato di natura²⁸. Per gli stessi motivi, la ricerca di soluzioni più intimiste come il rientro consapevole nella 'caverna', ovvero la più recente fiducia incondizionata nella tecnologia (peraltro oggetto di innumerevoli visioni cinematografiche distopiche), che si sostanziano nel disimpegno, corrono lo stesso rischio di aumentare la conflittualità e di diminuire il funzionamento degli istituti giuridici.

of its own freedom". Una rappresentazione maggiormente conforme, pur con taluni distinguo, a quest'ultima impostazione, sembra riscontrabile per esempio in *V per vendetta* (James McTeigue, 2005, su cui si veda Biondi 2016), in cui appunto una *maschera* lancia una sfida ad un distopico governo totalitario, animata dall'adagio di Thomas Jefferson "I popoli non dovrebbero aver paura dei loro governi, sono i governi che dovrebbero aver paura dei popoli". Diversamente che in Bakhtin, la rivoluzione di *V* è continua e solitaria, quasi un "Io sol..." leopardiano, e tuttavia la scena finale in cui il popolo si presenta di fronte al potere indossando la medesima maschera rimanda a quell'idea che "abbraccia tutto il popolo" in una rappresentazione dell'opposizione al potere come investigata dall'Autore.

27 Fiaschi 2014, 89.

28 Tentativo che, peraltro, si prospetta in *La notte del giudizio per sempre* (Everardo Valerio Gout, 2021). Ed è proprio questo pericolo che nell'ultimo *sequel* della saga ad oggi realizzato provoca lo scioglimento (definitivo?) della NFFA.

Ciò partendo soprattutto dalla considerazione che la forza del diritto positivo, pensato soprattutto per sistemi giuridici a carattere nazionale, va perdendo gran parte della propria efficacia di fronte alle grandi sfide globali, non ultima l'attuale crisi pandemica in corso, che pure viene spesso intesa in un rapporto tra autorità e libertà, anziché come problema collettivo. Da questo punto di vista, la ricerca di modelli di governo alternativi, maggiormente fondati sul dialogo e su una maggiore partecipazione, appare una strada che non si può trascurare nella ricerca di una reazione alla crisi del diritto, atteso che l'irrigidimento dei sistemi di giustizia sociale attuali pure appare inutile di fronte alla forza del cambiamento²⁹. Trasfondendo questa riflessione all'ambito di un sistema di regole che va sempre più ipercomplessificandosi e che ha affidato ai sistemi amministrativi compiti sempre maggiori, legati alla tutela dei fini pubblici e alla promozione sociale, si spiegano alcuni dei motivi che hanno indotto a osservare una grave crisi dell'amministrazione pubblica³⁰.

Tuttavia, e in conclusione, il film analizzato in questo lavoro suggerisce, e con buone ragioni, che la mera semplificazione delle regole, o anche una cospicua rimozione di talune regole, non sembra foriera di grandi vantaggi, se non accompagnata da un profondo ripensamento dell'amministrazione nel suo complesso, ossia weberianamente intesa come una burocrazia necessariamente pubblica. Rispetto a questi profili, la particolare propensione del diritto amministrativo a recepire modelli istituzionali più flessibili, tipici dei sistemi di *common law*, lascia ipotizzare che altri modelli 'atipici', più capaci di far fronte alle sfide globali siano possibili. Modelli che puntino, come forse s'intende suggerire anche nella pellicola appena esaminata, su una responsabilizzazione e partecipazione maggiori al governo della cosa pubblica da parte dei cittadini.

Bibliografia

- Arena G., Cotturi G. 2010, "Introduzione. Il valore aggiunto della cittadinanza attiva", in Id. *Il valore aggiunto. Come la sussidiarietà può salvare l'Italia*: Roma, Carocci.
- Atlan H. 1972, "Sul rumore come principio di auto-organizzazione", *Communications*, vol. 18: 21-34
- Bakhtin M. 1984 [1965], *Rabelais and His World*: Bloomington, Indiana University Press.
- Barile P. 1973, "Costituzione, cinema, cinematografia", in AA.VV., *Studi in memoria di Carlo Furno*: Milano, Giuffrè. 63-92.
- Bassi N. 2013, "La censura cinematografica fra valori costituzionali e giurisdizione di merito del giudice amministrativo", *RTDP*, vol. 4, 921-946.
- Biondi P. 2016, *Maschere. V per vendetta*: Pisa, ETS.

29 In questo senso già Walzer 1983: 319: "But we can't anticipate the deeper changes in consciousness, not in our own country and certainly not in any other. The social world will one day look different from the way it does today, and distributive justice will take on a different character than it has for us. Eternal vigilance is no guarantee of eternity".

30 Cassese 2019.

- Carloni E. 2020, "I principi della legalità algoritmica. Le decisioni automatizzate di fronte al giudice amministrativo", *Diritto amministrativo*, n. 2: 273-304.
- Cassese S. 2019, "Che cosa resta dell'amministrazione pubblica?", *RTDP*, fas. 1, 1-11.
- Cassese S. 2021, *Advanced Introduction to Global Administrative Law*: Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- Chiarella P. 2017, "Società a solidarietà limitata. Lo stato sociale in Europa", *Politica del diritto*, fasc. 4, 689-716.
- De Giorgi Cezzi G. 2020, "Libertà dalla paura: Verso nuove forme di libertà per la collettività?", *federalismi.it*, v. 6: 207-214.
- Eberl J.T., Decker K.S. (eds.) 2016, *The Ultimate Star Trek and Philosophy*: Malden, John Wiley & Sons.
- Fabris A. 2012, *Etica delle nuove tecnologie*: Brescia, Editrice La Scuola.
- Ferrando F. 2016, *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità*: Pisa, ETS.
- Ferrera M. 2020, "Integrazione europea e sovranità sociale dello stato-nazione: dilemmi e prospettive", *Rivista Italiana di Scienza Politica*, fasc. 3: 393-421.
- Fiaschi G. 2014, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*: Soveria Mannelli, Rubbettino.
[Co-author and Author]
- Hardt M., Negri A., 2002, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*: Milano, Rizzoli.
- Hart H.L.A. 1961, *The Concept of Law*: Oxford, Oxford University Press.
- Heritier P. 2010, "A proposito di anarchia. Almercyda, Pessoa, Hayek, Vigo, De Oliveira, Hobbes, Samarago ed Ellul", 61-102, Id (a cura di), *Sulle tracce di Jean Vigo. Attualità di un visionario anarchico*: Pisa, ETS, 61-102.
- Klein N. 2001, *No logo: Economia Globale e nuova contestazione*: Milano, Baldini & Castoldi.
- Nigro M. 1986, "Carl Schmitt e lo stato amministrativo", *Quaderni costituzionali*, n. 3: 461-486.
- Otranto P. 2021, "Riflessioni in tema di decisione amministrativa, intelligenza artificiale e legalità", *federalismi.it*, vol. 7: 187-204.
- Picozza E. 2018, *Neurolaw: An Introduction*, Berlino, Springer.
- Puggioni P.G. 2019, "Umano, Post-umano: per una nozione di soggetto nel pensiero di H.L.A. Hart", *Materiales de Filosofia del Derecho*, vol.19: 1-33
- Ramajoli M. 2018, "Cinema e libertà: dalla censura preventiva al movie rating system", *Aedon*, vol. 1.
- Ricciardi M. 2008, *H.L.A. Hart e la filosofia di Oxford*: Pisa, ETS.
- Schmitt C. 1996 [1943], *La condizione della scienza giuridica europea*, Introduzione di A. Carrino: Roma, Antonio Pellicani Editore.
- Sloterdijk P. 2007 [2005], *Il mondo dentro il capitale*: Roma, Meltemi.
- Sloterdijk P. 2015 [2009], *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, ed. it. a cura di P. Peticari: Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Stanzione P. 2010, "Biodiritto, postumano e diritti fondamentali", *Comparazione e diritto civile*: 1-15, reperibile anche in www.comparazioneedirittocivile.it.
- Walzer M. 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*: USA, Basic Books.
- Winkler G. 1994 [1990], *Teoria del diritto e dottrina della conoscenza*: Napoli, Esi.
- Zolo D., 1995 *Cosmopolis*: Milano, Feltrinelli.

Daphné Vignon*, Jacques Athanase Gilbert**
*Économie de l'échange dans les sciences-fictions
étasuniennes et soviétiques*

Abstract: Comparing the treatment of the cybernetic motif in U.S. and Soviet science fiction allows us to question two ways of apprehending the modalities of exchange. Beyond ideological dissensions, the aim is to examine the way in which probabilities are mobilized to define not only the complexity, but also the final purpose of statistical “prediction”. Indeed if statistical “prediction” is exercised without restraint, it empties the exchange of words, including its deliberative dimension.

Parole chiave: Exchange, cybernetics, récit, politics, science-fiction

Descartes affirme très justement, en conclusion de la quatrième partie du *Discours de la méthode*, que nous ne pouvons tenir une “chimère” mi-lion, mi-chèvre pour “véritable” ; pour autant, cette “idée” issue de notre seule imagination doit nécessairement avoir “quelque fondement de vérité”¹. On ne saurait mieux évoquer le pouvoir instituant du récit. Si tant est qu’il soit possible de le définir, nous pourrions avancer que le récit ne vise pas à donner une représentation de la réalité² : son objet consiste au contraire à proposer une réalité représentée – et, par là, à exposer les modalités de constitution de cette réalité. Il agit ainsi comme une sorte de dévoilement paradoxal en ce qu’il ne lève pas le voile mais, au contraire, le donne à voir³. Le genre science fictionnel participe de cette mise en visibilité de manière d’autant plus intéressante que, par ses codes mêmes, il invite à porter un regard sur la technique et la rationalité qui excède la seule dimension de l’effi-

* Dottore in Letteratura generale e comparata; codirettrice della rivista *Études Digitales*.

** Professore di Letteratura generale e comparata, Université de Nantes. jacques_a_gilbert@icloud.com

1 “Nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d’une chèvre, sans qu’il faille en conclure pour cela qu’il y ait au monde une chimère : car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela”, Descartes 1992a: 612-613.

2 Cette nuance est empruntée à Ferdinand Alquié qui définit la réalité objective chez Descartes de la sorte : “Aussi, pour définir la réalité objective, parlerions-nous plutôt de réalité représentée que de représentation de la réalité”, Descartes 1992b : 438, note 1.

3 Nietzsche 1973 : 45.

cacité. Grâce au détour que représente le récit, la science-fiction les interroge à travers les perspectives sociales, économiques et politiques qui les précèdent et qui les encadrent. Elle permet ainsi d'enrichir les préoccupations épistémologiques en les enserrant dans un horizon de sens qui n'est pas seulement fictif ou prospectif. L'enjeu n'est en effet pas de savoir, lorsqu'on considère la chimère, qui du lion ou qui de la chèvre est le plus "véritable" ou le plus "probable". De même, l'intérêt de la science-fiction, qui la distingue d'ailleurs du genre fantastique, tient en ceci que le monde proposé, aussi fantasmagorique soit-il, est traité comme un "*monde unique et homogène calqué sur le modèle du monde empirique*"⁴. De la sorte, lire une œuvre de science-fiction revient à "analyse[r] les *conséquences littéraires* de telle ou telle idée scientifique"⁵. La formule de Leonid Heller nous invite à penser que, si la science et la technique influent sur nos récits en proportion qu'elles modifient notre monde et notre rapport au monde, en retour, le récit éclaire la nature de cette influence. Et il y parvient, non pas parce qu'il la décrit plus ou moins exhaustivement, mais parce que sa structure même révèle la conception préalable que nous avons de cette science ou de cette technique – qui ne sont jamais neutres, jamais acculturées et jamais d'un seul bloc. Il est parfois plus révélateur d'être littéraire que littéral. On trouve ainsi avec le récit un "fondement de vérité" qui, sans être absolu, est pourtant profondément agissant. Or, ce pouvoir révélateur est d'autant plus efficace que science et technique sont portées à la fantasmagorie, autrement dit autant qu'elles sont mises hors de portée de tout souci véritablement opératoire. C'est ce que nous entendons montrer en esquissant une confrontation entre la science-fiction états-unienne et la science-fiction soviétique autour de la question cybernétique.

La nouvelle de Damon Knight, *To serve Man, (Pour servir l'homme)*, offre, par sa brièveté même, une illustration saisissante des schèmes que la science-fiction explore plus habilement que tout autre genre. L'auteur livre moins une histoire qu'une véritable axiomatique. En l'espace de sept pages, illustration comprise⁶, il expose ainsi les principaux paradigmes qui font du rapport entre technique, politique et langage un rapport éminemment problématique.

Venus des "étoiles", les Kanamites se présentent à l'humanité comme des êtres providentiels. Ils offrent aux hommes, par le truchement des représentants de l'ONU, trois solutions techniques révolutionnaires : la première permet de produire de l'énergie électrique "pour presque rien et presque éternellement"; la deuxième accroît la fertilité de "n'importe quelle terre arable de 60 à 100 %"; la troisième interdit à "aucun explosif" de "détoner", mettant définitivement fin à la guerre. On peut noter le caractère négentropique de ces trois propositions : l'une concerne la production d'énergie, l'autre la productivité de la terre alors

4 Heller 1979 : 24.

5 Ivi: 26.

6 Knight 1950. La traduction française que nous utilisons est disponible au sein d'*Histoire de science-fiction* (traduction de Pierre Versins), AA.VV. 1984: 35-45. Merci PS, pour cette découverte et cette lecture partagée.

que la dernière désamorce les possibilités de dissipation explosive de l'énergie. Ces "cadeaux" (*gifts*), en bouleversant les lois de la thermodynamique, sont susceptibles de révolutionner le destin de l'humanité. Pour cette raison même, ils ne se laissent pas recevoir facilement. D'autant moins que l'apparence des Kanamites est proprement horrifiante. L'argument peut sembler étonnamment trivial au regard des bénéfices promis. Mais, et c'est là une des forces de la nouvelle de Knight, le processus de réception du don extraterrestre est pris dans des phénomènes communicationnels multiples depuis les relations diplomatiques jusqu'à la médiatisation des débats onusiens en mondovision. Ainsi, on comprend que la performance technique n'est, en quelque sorte, pas l'élément le plus déterminant de la nouvelle. L'enjeu se situe au niveau de la communication qui s'impose comme essentielle d'un bout à l'autre de la délibération humaine. Or, la communication est sensible aux questions d'apparence et de mise en scène. Et, si l'apparence nuit *a priori* aux Kanamites, le sens de la mise en scène ne leur fait pas défaut, bien au contraire : ils manient la rhétorique avec un art consommé, jusqu'à séduire le narrateur par leur humour. Et, s'ils ne sont pas des "anges" (*Angels*), ils parviendront *in fine* à convaincre.

Le processus d'acceptation des dons est d'autant plus médiatisé et d'autant plus problématique que les Kanamites n'exigent des hommes aucune contrepartie : l'échange est donc ici purement verbal au sens où il exclut *a priori* toutes formes de négociation. Le porte-parole des Kanamites, le Kanama, ne déclare-t-il pas solennellement devant l'ONU : "les motifs (*motives*) des êtres intelligents, bien qu'ils puissent quelques fois sembler obscurs, sont des choses toutes simples, comparées à la complexité de l'univers naturel. En conséquence, j'espère que les gens de la Terre me comprendront, et me *croiront* (*believe*), lorsque je leur dirai que notre mission sur votre planète est simplement celle-ci : vous apporter la paix et l'abondance dont nous bénéficions nous-mêmes [...] Lorsque votre monde ne connaîtra plus la faim, plus la guerre, plus les souffrances *inutiles* (*needless*), ce sera là notre *récompense* (*reward*)"⁷. Le passage est décisif en ce qu'il met en jeu une économie de l'utilité – difficilement oubliable lorsqu'il s'agit d'avancées techniques – et dont l'ambiguïté fait toute la morale de l'histoire.

Nous l'avons dit, les Kanamites ne sont pas des anges : il est ainsi exclu de penser qu'à travers leur aide providentielle "Dieu pourvoit", même si les hommes, au regard de leur retard technique, sont appelés à "croire" leurs interlocuteurs sur parole. Une parole que les Kanamites maîtrisent parfaitement puisqu'ils s'expriment aussi bien en anglais qu'en français, les deux langues internationales, avant d'apprendre toutes les autres. Bien que séculaire, l'aide apportée par les étrangers extraterrestres est pourtant suffisamment décisive pour que la promesse initiale soit largement tenue : une fois les dons acceptés, "les nouvelles sont toujours bonnes" et l'on assiste à une espèce de fin de l'histoire par extinction des contraintes liées à la nécessité, au manque ou au conflit. Une extinction d'autant plus efficace que les Kanamites promettent de délivrer des méthodes médicales qui permettront à

7 Nous soulignons.

plus ou moins court terme l'avènement d'une "race de surhommes (*supermen*)". La satiété éteint les fureurs de l'information jusqu'à provoquer la dissolution de l'ONU : il n'est plus besoin de disposer d'une organisation en charge de la conciliation des contraires puisque tous les contraires se sont évanouis. Ce qui se met en place a donc comme premier effet de démanteler l'ordre international et de permettre l'avènement d'une concorde tellement uniforme qu'elle n'a pas besoin d'être articulée de quelque manière que ce soit.

Un seul personnage n'est pas convaincu par ce calme Éden. Traducteur à l'ONU à l'instar du narrateur, Gregori ne "croit" pas la parole des Kanamites. Pourtant, tout a été fait pour asseoir l'adhésion. Un criminologiste dépêché par la délégation française fait passer le Kanama au détecteur de mensonges durant une session plénière de l'ONU. Il s'agit de mobiliser des procédures qu'on pourrait qualifier de "véridiction" afin de s'assurer que l'extraterrestre répond à l'interrogation formulée par le représentant de l'URSS et restée en suspens : "quel est le motif (*motive*) qui poussent les Kanamites à faire de si grands dons aux gens de la terre?". La question est effectivement centrale – même si nous aurions plus volontiers traduit "*motive*" par mobile que par motif. À cette interrogation fondamentale (métaphoriquement dévolue au représentant d'un bloc politique qui a fait des lendemains qui chantent une promesse toujours renouvelée et toujours repoussée), le Kanama répond par le parfait morceau de rhétorique que nous avons cité précédemment. La "récompense" des Kanamites viendra donc de l'éradication "des souffrances inutiles". Et l'appareil permet de certifier qu'il ne ment pas. Néanmoins, Gregori, persuadé que l'"altruisme complètement désintéressé" n'existe pas, demeure soupçonneux : il attend du Kanama une réponse "politique", qu'il envisage comme nécessairement réciproque et qui lui semblerait plus légitime qu'un don sans condition ni précédent, surtout lorsque celui-ci n'est appuyé sur aucun motif religieux ni aucune tradition partagée. Et cet abord "politique" s'impose d'autant plus que la politique terrestre s'est éteinte aussi sûrement que le doute et la contradiction – ces deux pôles nécessaires à la délibération. Autrement dit, il convient de mettre à jour le "*pourquoi (why)*" du don. Et, pour Gregori, cette justification doit être donnée en aval du geste donateur et non pas envisagée seulement depuis ses conséquences, celles-ci fussent-elles extrêmement favorables. S'il n'y a pas de contrepartie, de quoi le don peut-il être la "réparti" – comment se joue la répartition de la "parole" donnée et reçue ? Pour répondre à cette question primordiale, Gregori, en bon traducteur rompu à la réciprocité des langues, s'attelle à l'apprentissage de celle des extraterrestres : c'est, selon lui, la seule manière d'appréhender les "postulats (*assumption*) de base des gens qui l'utilisent", de pénétrer les coulisses de ce qui se dit. Pour Gregori, la compréhension n'est donc pas réductible à une opération de nature technique et le langage n'est pas un outil univoque dont les productions pourraient être attestées par un quelconque procédé logico-mathématique. Une machine aussi aboutie qu'un détecteur de mensonges n'est pas parfaitement efficace puisque s'assurer de la validité du prédicat ne suffit pas ; encore faut-il interpréter ce dernier à partir d'un contexte qui, en l'espèce, demeure obscur. Ce contexte n'est rien d'autre que le « motif » – le récit constitutif d'où procède le discours et qu'on ne peut découvrir grâce à la seule technologie. Il faut s'en remettre,

à l'appui de la linguistique, ce matériau du récit, à une démarche de nature plus "anthropologique". Précisément, Gregori dispose, pour déchiffrer la langue écrite des Kanamites, d'un ouvrage intitulé *Pour servir l'homme*. Et découvre, après avoir traduit le premier paragraphe qu'il s'agit d'un "livre de cuisine".

La nouvelle s'achève sur ce constat aussi cynique que sans appel. Être mangé peut être une souffrance – mais une souffrance « utile » du point de vue de celui qui se nourrit. La promesse des Kanamites n'est donc pas rompue par la découverte de Gregori même si cette dernière requalifie le don en transaction : la technique contre la vie. Ainsi que Rousseau l'a bien démontré, une transaction qui supprime un des deux contractants ne peut jamais être relationnelle – elle replonge dans la violence initiale d'un échange impossible car sans réciprocité. Les humains ne mangeront jamais les Kanamites et ceux-ci ne recevront aucune technologie de leur part. L'impossibilité de rendre un don n'équivaut toutefois pas exactement à exclusion de l'échange toute forme de contrepartie. Au demeurant, l'un des trois dons kanamites est assorti d'une condition : la neutralisation de toute explosion, si elle est acceptée, le sera de manière *irréversible*. Elle équivaut donc à un total désarmement qui symbolise, *in fine*, l'extinction, non pas de la guerre en tant que telle, mais bien de la politique en général. La transaction a ainsi un effet systémique : l'abondance éteint les échanges dans la mesure où elle désamorce le besoin et donc la "demande". Se produit alors un effet suspensif paradoxal : la satiété défait toute organisation sociale plus radicalement que le manque. Elle scelle, à travers une parfaite inertie, la reddition prochaine mais encore ignorée. L'erreur des humains tient en ceci qu'ils ont postulé, sur la foi d'un détecteur de mensonges, la possibilité d'un don « absolu » sans interroger *a minima* l'anthropologie (*kanamitologie*) susceptible de lui donner un sens. Autrement dit, on ne peut postuler un don "absolu" qui n'existe que par lui-même. On doit au contraire le penser depuis l'ordre des relations sociales au sein duquel il s'inscrit. Une telle démarche revient à interroger, selon les termes conclusifs du *Potlatch* de Marcel Mauss, "les divers *mobiles*⁸ esthétiques, moraux, religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du terme"⁹.

Ce caractère primordial du "commun" en politique est *de facto* évacué dès lors que n'entre en considération que l'opportunité "technique" qui, considérée comme purement utile et parfaitement efficace, défait les conditions mêmes de la responsabilité. Dans cette perspective, le jeu sur le sens du syntagme "servir l'homme" prend toute sa profondeur. L'ambivalence des expressions "servir quelqu'un" ou "servir quelque chose", voire "servir à quelque chose", renvoie à l'ambiguïté fondamentale du "service" selon qu'on considère son objet ou sa destination. Précisément, la découverte du thème traité par l'ouvrage des Kanamites, explicitant la nature du service, fait basculer l'échange "sémiotique". Le don se

8 Nous soulignons.

9 Mauss 2018 : 241.

transforme en procédure réifiante : il devient simple cuisine. De ce point de vue, l'impossibilité de la réciprocité est moins la marque d'un "absolu" (les Kanamites ne sont définitivement pas des anges) que l'exclusion systémique de toute forme de communication *via* la neutralisation pure et simple de la rétroaction. Ne peuvent échanger que ceux qui peuvent se promettre quelque chose. Or les humains ne peuvent rien promettre aux Kanamites qui ne leur demandent d'ailleurs rien. Le rapport humains/kanamites engage bien deux termes. Mais il est purement formel et ne peut être tenu pour une "relation". Comment considérer ce rapport sans relation car sans possibilité d'échange ?

La science-fiction, à travers le schème du « premier contact », a très largement exploré ce paradigme mais rarement dans un sens aussi aporétique – du moins aux États-Unis¹⁰. Ainsi que Véronique Tremblay le remarque, la plupart du temps, les "extraterrestres ont systématiquement une base commune de langage et de savoirs avec les humains, une base encyclopédique permettant une communication qui n'est jamais réellement problématique"¹¹. De ce point de vue, les Kanamites ont été parfaitement honnêtes. Se présentant, et eux seuls, comme "les êtres *intelligents*", ils ont évacué la possibilité de reconnaître en l'homme un possible « égal » en dignité et donc un interlocuteur potentiel. Et ce d'autant plus efficacement qu'ils conservent par-devers eux le monopole de la parole, et avec elle, l'élucidation de leur "mobile" (*motive*) véritable pour reprendre le terme de Mauss.

C'est donc peut-être en analysant plus attentivement les modalités de distribution de la parole ainsi que leurs conséquences qu'on parviendra à mieux comprendre ce qui se joue entre les Kanamites et les humains. La nouvelle de Knight invite tout particulièrement à cette approche : la parole y est omniprésente, enchâssée dans des procédures de délibération, de traduction, d'interprétation et de validation plus ou moins efficaces. Par ailleurs, elle illustre le rapport fondamental, mais terriblement ambigu, qui existe entre la parole et la politique. Ce lien consubstantiel a été étudié d'abondance par l'anthropologie et la philosophie, dans des sens qui, pour être légèrement différents, n'en sont pas moins complémentaires.

L'anthropologie, lorsqu'elle examine le rôle des "chefs" des sociétés primitives, souvent sans autre pouvoir que celui d'une parole, ou lorsqu'elle décrit le déroulement du *Potlatch*, donne à entendre un véritable déluge de mots, au point qu'il n'est pas usurpé de dire que la joute oratoire structure la forme même de l'échange¹². Ainsi, Camille Tarot, citant Lévi-Strauss, envisage qu'on puisse se "tourner vers les formes les plus élémentaires de la communication"¹³ pour appréhender les

10 Nous avons au contraire démontré, dans un article précédent, que l'absence de contact avec l'extra-terrestre irrigue une part significative de la science-fiction soviétique des années soixante, soixante-dix.

11 Tremblay 2002 : 82-83.

12 Clusters décrit les chefs amérindiens comme pratiquement dépourvus de pouvoir. Littéralement, ils "payent de mots" le groupe qu'ils tentent de convaincre, sans d'ailleurs réussir forcément à imposer leur avis. De même, à travers le *Potlatch* et pour des sociétés peu à même de stocker les richesses, la joute oratoire constitue le réel "trésor" qui est donc de paroles. Clastres 2001.

13 Camille Tarot 2008 : 641 citant *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* de Claude Lévi-Strauss.

modalités de l'échange. En ce sens, on peut affirmer que "l'échange préexiste à ses acteurs"¹⁴, à la limite comme modèle informationnel. Camille Tarot en déduit que "l'échange ne vient donc pas d'un contrat"¹⁵ mais qu'il peut être envisagé comme une "obligation" suivie d'une rétroaction constitutive de ce qu'on peut appeler "la société"¹⁶. À ce titre, les palabres offrent une juste place aux interlocuteurs considérés les uns par rapport aux autres, et non pas par et pour eux-mêmes. De manière concomitante, l'éloquence mise au service de la délibération a la capacité de "faire" assemblée, en ce qu'elle donne à chacun l'opportunité de chercher à convaincre sans garantie de résultat. La philosophie s'est particulièrement intéressée à ce pouvoir de la parole qui, parce qu'échangée, permet aux interlocuteurs de se reconnaître entre eux en deçà de toute forme contractuelle, les prises de parole fussent-elles par ailleurs parfaitement ritualisées ou strictement encadrées. Il s'agit ici de se "comprendre" au sens étymologique du terme, à défaut peut-être de s'entendre. Mais l'ambiguïté du lien qui unit parole et politique vient peut-être précisément de la tradition philosophique qui oscille en permanence entre une tentation de dénonciation des potentielles dérives de la parole (Platon *via* la critique des sophistes) et une tentative de rationalisation de la dépense oratoire (Aristote *via* la promotion de la dialectique). Finalement, Platon et Aristote, à travers leurs approches diamétralement opposées, tracent le chemin à un puissant contresens : celui qui consiste à porter l'attention uniquement sur l'efficacité réelle ou supposée de la parole dans le champ politique. Elle est dès lors conçue comme un agent du politique et non comme sa condition préalable. Pourtant, une parfaite éloquence est-elle plus "objective" ? Permet-elle une délibération plus rapide car plus "certaine" ? Rien n'est moins sûr.

Malgré cette réserve, c'est bien la dimension opératoire de la parole qui s'est imposée comme enjeu majeur. Notre hypothèse est que cette distorsion résulte de l'accroissement exponentiel des échanges qui accompagne la modernité¹⁷. Dès lors, la pente naturelle consistera à favoriser, moins le contenu des échanges, que leur quantité, leur rapidité et leur sécurité. Autant d'exigences qui regardent prioritairement du côté de la technique entendue ici comme un levier de maximisation du rapport coût/bénéfice dans une perspective productive. Cet abord très spécifique modifie fondamentalement l'échange de paroles qui s'apparente de plus en plus à une simple transmission d'informations. De ce point de vue, il n'est pas inintéressant de retracer l'évolution de la signification du mot "information" au sein de la langue française : au XIIIe siècle, le terme désigne l'instruction des affaires juridiques et relève donc strictement du droit. C'est à partir de l'idée d'enquête que son usage se généralise, d'abord au sein du champ judiciaire puis de l'épistémologie. Il faut attendre 1886, après l'apparition des premiers *médias* de masse, pour que le terme "information" intègre l'idée d'une diffusion en direction d'un public¹⁸. Il revient à Wiener d'arriver

14 Claude Lévi-Strauss, "Apologue des amibes", in Jamard 2000. Cité par Tarot 2008 : 640.

15 *Ibid.*

16 Ivi: 640-641.

17 Nous avons développé cette analyse dans l'article Vignon 2023.

18 *Dictionnaire culturel de la langue française* Rey 2005: 1975.

aux dernières conséquences de ce glissement sémantique lorsqu'il élabore son projet "cybernétique" fondé sur la *Théorie mathématique de la communication* de Shannon. L'information n'y est plus ni une enquête, ni même une communication. Elle relève d'un système dont on cherche prioritairement à garantir la régulation. Cette approche fondamentalement systémique ne fait plus aucune référence au statut d'un quelconque énonciateur puisqu'il n'y a plus, à proprement parler, d'énonciateur. Il y a des agents abstraits dont il n'est plus nécessaire de définir la "juste place". Parallèlement, il n'est plus besoin d'examiner des paroles plus ou moins habiles : l'enjeu consiste à limiter l'entropie d'un ensemble que l'on souhaite le plus exhaustif et le plus homogène possible – en tout état de cause le plus performant du point de vue de la *circulation* de l'information. Le ton est donné par Wiener dès l'ouvrage intitulé *The Human use of Human being, "Cybernetics and Society"*. Vient ainsi en premier "l'usage humain des êtres humains", le terme *use* étant d'une totale indétermination comme la nouvelle de Knight l'éclaire parfaitement quoiqu'ironiquement. Le projet est plus largement explicité dans l'ouvrage *La cybernétique*, sous-titré par Wiener "Information et régulation dans le vivant et la machine". L'usage est d'autant plus indéterminé qu'aucun privilège spécifique n'est accordé aux communications entre humains sur les communications entre machines et pour cause, d'un point de vue cybernétique et donc systémique, les agents, qu'ils soient humains ou machines, ne sont que "des exemples de processus anti-entropiques locaux"¹⁹.

Cette attention particulière accordée à la lutte contre l'entropie porte la marque de l'héritage de la *Théorie mathématique de la communication* de Shannon : mesurer l'entropie ne consiste pas à analyser la teneur des messages. L'enjeu n'est donc pas, par exemple, de faire la part des choses entre une vérité et un mensonge. Il vise plus spécifiquement l'évaluation de la "quantité" d'information que les messages véhiculent. De la sorte, Wiener relie l'entropie à la notion de probabilité dans les termes suivants : "Au fur et à mesure que l'entropie augmente, l'univers et tous les systèmes clos qui existent en son sein tendent à perdre leurs caractères distinctifs et à aller de l'état le moins probable vers l'état le plus probable"²⁰. Autrement dit, "*plus le message est probable*", plus il est entropique ; ce qui, du point de vue du système, signifie qu'il fournit "*moins d'information*". "Les clichés et les lieux communs éclairent ainsi moins que les grands poèmes"²¹, bien que la qualité poétique du poème n'entre pas en considération en tant que telle.

L'horizon probabilitaire de la théorie de Shannon, reprise par la cybernétique de Wiener, n'est pas sans conséquence quant aux problématiques qui nous intéressent. Nous y voyons deux tendances massives dont les effets sur le récit, le politique et le droit se recourent. Tout d'abord, on assiste au glissement de procédures de décision : avec la cybernétique, la délibération, nourrie de paroles plus ou moins rhétoriques, ou d'enquêtes plus ou moins fouillées, cède la place à des systèmes assurantiels tournés vers la prédiction et la garantie des risques. La dis-

19 Wiener 2014a: 64.

20 Wiener 2014b: 46.

21 Ivi: 53.

parition du statut d'énonciateur scelle tout autant la dilution de tout ordre de nature politique. Dès lors que la parole n'est plus distribuée, la reconnaissance réciproque n'opère plus, notamment dans son essentielle dimension symbolique. L'équivalence faite entre l'homme et la machine a un effet abrasif : le contenu des échanges entre des agents indifférenciés est donné, par définition, pour parfaitement neutre. Or, une telle promotion de la neutralité dans la structuration des échanges perd toute pertinence, hors de la dimension opératoire de la cybernétique. Ainsi que Paul Jorion le remarque dans *Le prix*, il y a une sorte de naïveté à considérer que les parties prenantes d'un échange puissent être tenues pour équivalentes au point de pouvoir les substituer l'une à l'autre. Il démontre, à l'appui d'Aristote, que la valeur de ce qui s'échange est fixée en fonction du statut de ceux qui échangent et non pas selon la conjonction d'intérêts aussi individuels qu'abstrait²². Paul Jorion inscrit son propos dans une perspective qui interroge la différence entre l'économie et le politique. Il discute ainsi la conception moderne de l'échange telle qu'elle est modélisée à partir d'Adam Smith. Celle-ci présente deux caractéristiques qui sont, sous couvert d'un effort de rationalité, particulièrement problématiques : la première fait de l'intérêt personnel l'unique levier de compréhension des échanges, c'est-à-dire que l'intérêt explique leur motivation (*motive*) autant qu'il légitime leur caractère équitable ; la seconde, complémentaire, étalonne cette évaluation juste à la double variable du travail (dit "prix réel", fixe par définition) et des évolutions de l'offre et/ou de la demande qui se traduisent par la fluctuation monétaire (dit "prix nominal", variable par définition)²³. On pourrait croire que ces considérations économiques nous éloignent de notre propos initial. Il nous semble au contraire qu'elles proposent un paradigme similaire à celui dont nous avons esquissé les contours : celui d'un *optimum* homéostatique ou évolutif institué sans aucune délibération, mais régi par des principes probabilistes qu'on espère maîtriser grâce à la collecte d'informations²⁴. Il s'agit cependant chez Smith d'une première étape de la modélisation qui sera poussée à son acmé par Wiener. Mais on comprend dès lors d'autant mieux l'intérêt qu'il y a à réduire l'échange

22 "Lorsque des groupes sont conduits à interagir à l'occasion d'une transaction de type commercial entre eux, le prix qui est exigé pour le transfert de propriété de l'actuel détenteur au possesseur futur est déterminé par deux types de facteurs l'effort consenti autrefois par le propriétaire pour acquérir l'objet [...] et le statut relatif du vendeur et de l'acheteur", Jorion 2016: 74.

23 "Ainsi, la *valeur* d'une denrée quelconque pour celui qui la possède et qui n'entend pas en user ou la consommer lui-même, mais qui a intention de l'échanger pour autre chose est égale à la quantité de *travail* que cette denrée le met en état d'acheter ou de commander. Le *travail* est donc la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise. » et « Cependant, l'Or et l'Argent, comme toute autre marchandise, varient dans leur valeur. [...] la quantité de travail que peut acheter ou commander une certaine quantité de ces métaux [...] dépend toujours de la fécondité ou de la stérilité des mines exploitées dans le temps où se font ses échanges", Smith 1991: 99-102.

24 Paul Jorion démontre par ailleurs que cet espoir est totalement illusoire : "contrairement à ce que suppose la science économique, le marché fonctionne uniquement lorsqu'il est ininterprétable et non pas lorsqu'il est connu". Voir Jorion P., Vignon D., Cormerais F. Gilbert J.A. 2016 : 239.

à un simple flux informationnel ainsi que la cybernétique se propose de le faire. Pour le dire avec Wiener : “la société ne peut être comprise que par une étude des messages et des dispositifs de communication qu’elle contient”²⁵.

Au-delà, faire de l’intérêt individuel (et de sa rencontre contractuelle avec un intérêt complémentaire) le moteur essentiel de l’échange revient à suspendre toutes les allégeances et, plus largement, toutes les positions préalables. À ce jeu, un individu intéressé équivaut à n’importe quel autre individu également intéressé, l’un et l’autre étant, *in fine*, parfaitement interchangeables comme le sont les hommes et les machines chez Wiener. Au-delà, en tant qu’agent du système informationnel, l’individu ne se trouve jamais en mesure de l’appréhender. Avec pour conséquence que la dimension politique est nécessairement évacuée sans autre forme de procès : les systèmes informationnels se trouvent désormais en mesure de “gouverner”, non grâce à la délibération, mais grâce à un processus d’auto-organisation qui produit son ordre propre. Ainsi, alors que le gouvernement articule des comportements humains, la gouvernance régule de l’information entre des émetteurs et des récepteurs qui sont indifféremment des choses ou des êtres. Ce glissement sémantique, quoique parfaitement structurant, n’en est pas moins ironique au regard de l’étymologie grecque : le mot hellène de gouvernement étant dérivé du terme “κυβερνητική” qui a également donné son nom à la cybernétique.

Le triomphe des systèmes informationnels autorégulés récuse donc de fait la capacité de la parole humaine à mettre en place un ordre, autrement dit à “faire récit”. Prise dans un processus évolutif, l’éventuelle richesse sémantique “négentropique” de la parole doit se confronter à l’homéostasie du système informationnel le plus général. Toutefois, cette confiscation du pouvoir propre au récit n’est qu’apparente. Une réalité humaine, fût-elle donnée pour entièrement technique, demeure toujours représentée, ainsi que nous le soulignons en introduction. Revenir à la science-fiction permet d’éclairer ce propos : ce genre, longtemps tenu pour mineur, n’a pas manqué de s’emparer de la cybernétique pour alimenter son imaginaire. Or, le traitement narratif de la cybernétique est très différencié que l’on considère, comme nous nous proposons de le faire, le *corpus* états-unien ou le *corpus* soviétique. Une telle comparaison démontre combien la cybernétique, malgré son fondement mathématique, n’est pas exempte d’un fort investissement idéologique ainsi que nous nous emploierons à le démontrer. Et d’abord à l’appui de A.E Van Vogt et de sa *Trilogie du non-A*, œuvre que nous avons choisie non sans une certaine malice puisque Damon Knight déclara, lorsqu’il recensa l’ouvrage : “en tant qu’écrivain, A.E Van Vogt est un Pygmée qui se sert d’une machine à écrire géante”²⁶. De fait, si la nouvelle de Knight ne fait que six pages, le cycle de A.E van Vogt est particulièrement prolixe puisque l’édition de poche française ne compte pas moins sept cent quatre-vingt-seize pages. Et pour cause, l’intrigue porte sur un vaste complot qu’il s’agit de déjouer alors

25 Wiener 2014a: 48.

26 Van Vogt A.E. 2010 : 256.

qu'une guerre intergalactique menace, permettant à Van Vogt de multiplier les rebondissements. Le héros de cette saga, Gosseyn, est un homme particulièrement remarquable puisqu'il se découvre, au fil de l'histoire, doté de capacités hors du commun : disposant d'un "second cerveau", il peut devenir maître de "la technique non aristotélicienne de pensée extensive automatique"²⁷, autrement dit de la Sémantique Générale. Van Vogt tire ce motif narratif de l'œuvre de Korzybski, à laquelle il a consacré une thèse, et qu'il cite explicitement en début de récit, lorsque le héros s'encourage par ces mots : "*la carte n'est pas le pays...* Le mot n'est pas la chose elle-même"²⁸. C'est cette inadéquation du langage et de la réalité que la Sémantique Générale entend réduire, selon un principe qui favorise l'exhaustivité au détriment de la logique, dont le principe du tiers exclu thématique par Aristote. Il s'agit donc de mobiliser la logique non-A afin d'"enregistrer" des "facteurs non perçus et non perceptibles" et de photographier ainsi mentalement des "zones" avec une exactitude pouvant aller jusqu'à "vingt décimales"²⁹... La faculté qu'à un "esprit" d'"enregistrer tous les impacts [que] l'environnement"³⁰ a sur lui, y compris ceux qui ne sont pas perceptibles, est certainement contradictoire. Mais elle offrira à Gosseyn la possibilité de se télétransporter et même de se télécharger dans des "corps de rechange"³¹ en cas de mort violente. À travers cette appréhension fonctionnelle d'un corps conçu comme un simple support, ou une interface, s'esquisse la tentation transhumaniste, aussi ambiguë soit elle d'un point de vue théorique.

A.E Van Vogt précise la signification de ce ressort narratif en postface du premier livre de son cycle, *Le monde des A*. Il souligne que l'"identité" du héros tient dans sa "mémoire" ; mais cette mémoire et cette identité se constituent comme indépendamment de tout corps de chair bien que les corps matériels qu'il a occupés doivent être mémorisés pour que la migration de l'esprit puisse avoir lieu sans déperdition... Cette figure du "soi" comme mémoire indéfiniment téléchargeable au prix d'un corps étrange, à la fois nécessaire et accessoire, est redoublée par la mise en scène d'une machine des jeux à laquelle Gosseyn, dès le début de l'histoire, brûle de se confronter. Il s'agit d'une machine informationnelle d'abord mystérieuse mais dont on finit par apprendre qu'elle a été conçue par une version très évoluée d'un Gosseyn maintenant affligé d'une amnésie délétère au regard du rôle conféré à la mémoire. Cette machine des jeux a été imaginée car "seul un ordina-

27 Ivi: 20.

28 Ivi: 20-21. Nous soulignons. A.E Van Vogt fait référence à l'ouvrage Korzybski: 1985.

29 Ivi: 484.

30 Ivi: 258. Van Vogt précise : "Au sens le plus strict, la mémoire doit reproduire un événement tel qu'il a été enregistré initialement. Or, l'esprit peut seulement répéter ce qu'il a perçu et donc il ne pourra simulariser ce qu'il n'a pu retenir du processus naturel. Le principe d'abstraction de la Sémantique générale s'applique ici : l'abstraction des perceptions. Au départ, il faut donc une plus grande appréhension de ce qui compose l'identité de l'individu, c'est-à-dire en fait la mémoire stockée dans son cerveau, voire ailleurs dans son corps. Plus une personne fait des efforts pour rendre sa mémoire parfaite, plus elle devient individualisée et originale", i vi : 181.

31 Ivi : 216.

teur pouvait, au début, contrôler les hordes indisciplinées qui vivaient sur Terre”³², justification qui sonne comme un aveu paradoxal du point de vue politique qui nous intéresse. Car alors qu’il se découvre inventeur d’une machine informationnelle dédiée au contrôle des populations, Gosseyn apprend qu’il a également été à l’origine de la colonisation de Vénus, planète où prospère une société idéale, puisqu’elle est celle “où les *non-A* p[euvent] être libres”³³. L’univers imaginé par Van Vogt est donc construit en chiasme : d’un côté la Terre où fourmillent des masses soumises à une machine qui participe au lent apprentissage de l’individuation ; d’un autre côté Vénus où vivent des individus accomplis, autonomes, “pleinement responsables”³⁴, capables d’une reposante auto-organisation, et donc aptes à la liberté. Mais cette liberté est proprement apolitique. Aussi, à son arrivée sur Vénus, Gosseyn remarque immédiatement l’absence d’“autorités”³⁵. Une absence telle que, par exemple, il n’existe pas de “travaux secrets”³⁶ liés à la défense. Cette totale transparence est l’une des caractéristiques les plus remarquables de “la démocratie volontaire *non-A*”³⁷, régime qui semble être une parfaite anarchie et que Van Vogt ne décrit que très peu. Et pour cause. Dans la perspective que soutient Van Vogt, le collectif n’est que la conséquence de l’interaction entre des individus plus ou moins capables de traiter par eux-mêmes des informations plus ou moins partielles alors qu’un complot se trame à l’échelle de l’univers. Cette logique rappelle effectivement Korzybski lorsqu’il affirme : “la structure de toute ‘chose’, qu’il s’agisse d’un langage, d’une maison, d’une machine, se résume à des relations”³⁸.

Ce projet narratif tend naturellement à faire du trajet des protagonistes le seul moteur de l’intrigue avec deux conséquences paradoxales : les Vénusiens, tous uniformes, n’ont aucun relief et ne tiennent qu’une place périphérique au sein de l’histoire ; au contraire, Gosseyn, héros archétypal, s’interroge régulièrement, au fil de son initiation, sur la place qu’il occupe dans le cours des événements. Il craint sans cesse de n’être qu’un simple “pion”³⁹, y compris lorsqu’il séjourne sur Vénus. Mais le héros, malgré ses doutes, jouera un rôle déterminant et salvateur grâce aux décisions qu’il prendra à l’appui de sa maîtrise de la logique *non-A*. Autrement dit, pour vaincre la menace, il n’est fait aucune place à la délibération collective : sur Terre, elle est impossible ; sur Vénus, elle est obsolète. Seule compte l’adéquation de l’action, endossée par le héros, au contexte. C’est l’un des effets de l’application de la Sémantique Générale puisqu’elle revendique de prendre le contre-pied de la logique « aristotélicienne » selon laquelle la délibération comme la persuasion reposent toujours *in fine* sur un ordonnancement séquentiel et asymétrique du

32 Ivi: 253.

33 *Ibid.*

34 Ivi: 486.

35 Ivi: 283.

36 Ivi: 486. “Les vénusiens A étaient des individus pleinement responsables et pouvaient à volonté se rendre dans les usines où s’accomplissent les travaux les plus secrets”.

37 Ivi: 283.

38 Korzybski 1985: 35.

39 Van Vogt 2010: 258.

langage, mais aussi sur un emboîtement d'inclusions non rétroactives. Le conditionnement non-A fonctionne au contraire comme une technique systémique qui n'exige aucune "vertu" préalable : l'"apprentissage" sémantique accroît l'adaptabilité mais sans jamais convoquer le régime des fins. L'adaptation est un horizon autonome qui ne peut être appréhendé que comme la robustesse d'un système capable de résister à une attaque menée par un autre système, ici précisément défini comme "aristotélien". Nous utilisons le terme de "vertu" à dessein pour marquer une nouvelle fois la distance entre la conception aristotélienne et les effets réels ou supposés de la Sémantique Générale sur le politique. Chez Aristote, la recherche du bien commun détermine l'éthique de chacun. Chez Van Vogt, le commun résulte d'une constante optimisation.

C'est en cela que Van Vogt, s'il ne se réfère pas directement à Wiener, retrouve des thèses tout à fait concomitantes, ce qui permet de contredire la lecture d'Isabelle Stengers qui voit dans l'œuvre de Van Vogt une façon de romancer "d'éternelles questions métaphysiques"⁴⁰. Il nous semble au contraire qu'elle s'inscrit dans un contexte historique et idéologique parfaitement identifiable. Et pour cause. On sait que Korzybski participa aux célèbres conférences de Macy avec Wiener et Hayek. Dans l'Amérique de l'immédiate après-guerre, tous développent des théories de nature systémique comme une alternative aux modèles organisationnels classiques qu'on pourrait qualifier de "hiérarchiques" ou de "verticaux". Ce faisant, ces auteurs entendent dénoncer le nazisme et le stalinisme qui ont scellé la faillite de l'État entendu comme organe de planification et dont Wiener estime qu'il convient mieux aux fourmis qu'aux humains⁴¹. Cette approche systémique n'est toutefois pas que de circonstance : elle correspond à ce que Tocqueville avait déjà relevé dans sa seconde *Démocratie*, lorsqu'il constatait le refus spécifiquement américain des modèles sociaux privilégiant le statut, corrélé à la valorisation des affirmations partagées par le plus grand nombre⁴². Ce passage du qualitatif au quantitatif vient redoubler le mouvement à l'œuvre au sein de la cybernétique : une assertion pertinente doit être peu probable pour être informationnelle mais sa valeur sociale est déterminée par le nombre de ceux qui la portent. Bien qu'on devine qu'il y a potentiellement là une contradiction entre la rareté informationnelle et l'étalonnage de sa valeur sociale à proportion du nombre de ceux qui la reçoivent, cette "complexité" des systèmes en réseau permet d'établir une hiérarchie purement quantitative, c'est-à-dire sans détour par aucun statut. Ce qui est ici thématique est un processus d'autoapprentissage informationnel qui suppose une évolution adaptative *via* un système complexe de rétroactions, selon un schéma très similaire à celui que Van Vogt mobilise. Or, un tel système constitue le cadre intellectuel du néolibéralisme naissant⁴³. Dans une critique particulièrement sévère de l'État, Hayek juge ainsi que le planisme est toujours moins efficace que

40 Stengers 2000: 102.

41 Wiener 2014a: chapitre 3.

42 Tocqueville 2017: 25.

43 Stiegler 2019.

l'auto-organisation⁴⁴. Selon cet économiste, et bien qu'il faille toujours prédéfinir un cadre réglementaire, la spontanéité auto-organisationnelle s'avère toujours supérieure à n'importe quel plan. La raison en est simple : un plan prédéfini comporte, selon lui, toujours un biais, celui du groupe d'intérêts qui le promeut. Au contraire, les "agents" du système, êtres humains ou machines, sont, grâce à leur indétermination même, totalement dépourvus d'intérêt propre et mis au service d'un système parfaitement autonome et insaisissable dans son ensemble. Le refus du totalitarisme aboutit ainsi à une forme de dépersonnalisation extrême, littéralement "vénusienne".

Si on peut déduire de cette critique que la « formation » du citoyen n'est plus même une question, elle n'est toutefois pas "politique" au sens classique dans la mesure où toute téléologie, fût-elle celle du "bien commun", se résorbe en un ordre néguentropique mesurable. Cette rupture de grande ampleur imprègne la science-fiction états-unienne alors même qu'elle devient l'axiome de la pensée néolibérale. Outre Van Vogt, elle inspire ainsi largement le cycle *Fondation* d'Asimov. Certes, le ressort narratif d'Asimov, la psychohistoire, se pare d'une référence à l'histoire de l'esprit d'inspiration hégélienne. Mais il ne faut pas s'y tromper : les équations qu'Hari Sheldon "résout" pour "prévoir" le futur sont probabilistes conformément aux attendus cybernétiques que Van Vogt a négligés au bénéfice d'un idéal d'exhaustivité. Les calculs complexes de Sheldon déterminent, dans une situation d'entropie inévitable qu'Asimov attribue au facteur humain, les chances de voir émerger un nouvel ordre en lieu et place de l'Empire qui, malgré sa puissance, ne peut se maintenir. En effet, la dynastie impériale, fondée sur le clonage de l'empereur, est incapable d'éviter la dérive sémiotique et biologique. La répétition de l'ordre est elle-même entropie. Au contraire, l'histoire ne se répète pas. Se développant selon une logique organisationnelle néguentropique, elle ne sera parachevée que lorsqu'une communauté d'hommes retirés aux confins de l'univers, mais maîtres de la "psychologie" et donc parfaitement "informés", s'imposera comme la source d'un nouvel Empire. Creusant cette même inspiration dans une courte nouvelle, Asimov envisage un système électoral entièrement piloté par ordinateur : la machine est ici chargée de sélectionner un électeur unique considéré comme "le plus représentatif" des Américains, et de préciser "non pas le plus intelligent, le plus fort ou le plus chanceux, mais simplement le plus représentatif". Ce votant *médian* ne l'est ainsi qu'à "un moment donné qui dépend des événements survenus au cours de l'année". Il est un homme ponctuellement générique, un repli de la totalité d'un instant de l'histoire que l'on sélectionne grâce à la prise en compte de "toutes les données voulues"⁴⁵.

Bien qu'Asimov soit né en Russie, on mesure à quel point son appréhension de l'histoire est éloignée d'une perspective communiste : faire de la psychologie le moteur fondamental des acteurs de l'histoire relève plus du *behaviorisme* que de la philosophie de l'histoire... Le marxisme interdit-il pour autant de "prédire"

44 Hayek 1985.

45 Asimov 2016: 24-25.

l'avenir ? Il va sans dire que le matérialisme historique, avec ce qu'il suppose d'implacabilité réelle ou supposée, fonde une téléologie qui n'est pas seulement professée mais également "démontrée", voire "conquise"⁴⁶. Comme le rappellent les attaques du stalinisme contre des scientifiques, il est surtout strictement déterministe. En toute logique, on a donc prise sur le futur mais avec un objectif de nature non pas quantitative mais qualitative. Cette dimension n'est pas seulement souhaitée, elle est revendiquée dans une perspective de rupture programmatique. Pour le dire avec Ivan Efremov : "La forme parfaite de l'organisation scientifique de la société n'est pas une simple accumulation de forces productrices, mais un degré qualitatif". Efremov précise sa lecture en liant l'émergence de « l'homme nouveau » à l'instauration de "nouveaux rapports sociaux" dans une "interdépendance dialectique"⁴⁷ proprement inextricable. Cet idéal à la fois individuel et collectif est mis en scène dans *La Nébuleuse d'Andromaque*, véritable somme qui dresse "un tableau du monde" dont "l'ampleur" est "digne de l'imagination d'un Van Vogt" ainsi que le remarque Leonid Heller⁴⁸. Hors le caractère prolix de leurs propos, il est toutefois bien difficile de poursuivre l'analogie entre ces deux imaginaires. *La Nébuleuse* est un roman choral dont l'action se déroule à parité sur une planète hostile dont un groupe d'explorateurs courageux cherche à s'arracher et sur une terre entièrement pacifiée et membre de la confédération galactique du Grand Anneau.

L'héroïsme tient ici dans l'élargissement raisonné des découvertes et du savoir : dès lors, si l'exploration du cosmos est encouragée, le projet de "remplacement de l'alphabet linéaire par l'enregistrement électronique" est, par exemple, refusé afin que "le livre" demeure "le compagnon fidèle de l'homme"⁴⁹. Cette sorte d'idéal de la mesure, au prix même du développement des capacités techniques, transparait dans l'adaptation cinématographique que donne Yevgeni Sherstobitov du roman : son péplum futuriste rend hommage au goût qu'Efremov entretient pour la Grèce antique⁵⁰ autant qu'à son "romantisme de la connaissance"⁵¹. Pour autant, cet optimisme quant à l'avenir de la terre n'est pas de son seul fait : il représente une tendance massive de la science-fiction soviétique, pour le moins dans la période qui nous intéresse et qui court des années cinquante aux années soixante. De fait, le futur terrestre est nécessairement "de qualité" puisque le triomphe du projet communiste s'impose comme un présupposé. Ce monde-là n'a besoin, au mieux, que d'être décrit. Aussi, à moins de créer des mondes repoussoirs, ce qui interroge principalement les auteurs est la place que doivent tenir, au sein de la société,

46 À l'entrée "prévision scientifique", les auteurs du *Petit dictionnaire philosophique* publié en 1955 précisent : "la connaissance des lois objectives du développement de la société permet de prévoir le moment où doit avoir lieu tel ou tel événement historique et de lutter pour qu'il se réalise. Le marxisme-léninisme enseigne qu'il ne suffit pas de prévoir l'avenir, mais qu'il faut le conquérir", Rosentahl, Ioudine 1955: 218.

47 Efremov 1988.

48 Heller 1979: 233.

49 Ivi: 363.

50 Sherstobitov 1967.

51 Heller 1979: 363.

les sciences et les techniques. Et cette question ne se résout pas toujours pour le meilleur : on peut faire des erreurs⁵², développer des innovations néfastes⁵³ ; on peut échouer à comprendre les phénomènes extraterrestres⁵⁴ ou en faire mauvais usage⁵⁵. La technique et la science sont donc mises en balance avec des enjeux liés, moins à leur efficacité, qu'à leur utilisation morale et sociale voire à leur interprétation au regard du savoir en général. Les frères Strougastski, tentant de définir une "lutte" fictionnelle qui ne peut plus être politique, opposent ainsi "l'infini des secrets et l'infini de la connaissance" ouvrant la voie à une science-fiction jouant sur des ressorts psychologiques voire existentiels, de "conception humaniste et originale" pour reprendre la formule de Jacqueline Lahana⁵⁶.

Le traitement de la cybernétique ne fait pas exception. Exemplairement, lorsqu'Efremov définit la dialectique collective, il la donne pour une "action réciproque des forces contraires, convertie en travail harmonieux" et précise : "Jadis on l'appelait à tort la cybernétique ou science de l'autorégulation et on s'efforçait de réduire les interactions et les transformations les plus complexes à des fonctionnements assez simples de machines. Mais c'était une erreur due à l'ignorance : à mesure que se développait notre savoir, les phénomènes et les lois de la thermodynamique, de la biologie, de l'économie s'avéraient plus complexes et réfutaient à jamais les idées simplistes sur la nature et les processus de l'évolution sociale"⁵⁷. Cette relativisation du potentiel cybernétique fait certainement écho à la difficile introduction des théories de Wiener en Union Soviétique. Wiener lui-même avait d'ailleurs bien pris garde de préciser : "L'information est de l'information, pas de la matière ni de l'énergie. Aucun matérialisme qui ne reconnaît pas ce fait ne peut survivre aujourd'hui"⁵⁸. Et effectivement, durant l'immédiate après-guerre, on soupçonne la cybernétique de relever d'un "idéisme scientifique"⁵⁹ bien peu compatible avec la lecture officielle du marxisme. Jérôme Ségal a documenté cette incompatibilité idéologique qui ne fut levée qu'après la mort de Staline, sous l'impulsion des scientifiques qui prirent le dessus sur les interprétations politiques. Dans l'un des articles qu'il signe à ce sujet, avec David Mindell et Slava Gerovitch, il est précisé que la Russie n'était pourtant pas démunie en matière de calcul des probabilités. Le grand mathématicien Andreï Kolmogorov a, dès "la fin des années 1930 [...] développé une théorie de prédiction des processus stationnaires similaire à celle de Wiener, mais n'a pas tenté d'étendre ses applications aux sciences de la vie ou aux sciences sociales"⁶⁰. Retenue qu'on peut imaginer inspirée par des préoccupations relativement similaires à celles formulées avec enthousiasme

52 Voir par exemple Poleischuck 1963. De même, l'un des personnages d'Efremov se lance de son propre chef dans une expérience qui se solde sur un échec cuisant.

53 Emtsev, Parnov 1983: 55-255.

54 Iourev 1982.

55 Strougastski, Strougastski 2018. *Stalker*

56 Lahana 1979: 118-119.

57 Efremov 1988: 570.

58 Wiener 2014b: 243.

59 Segal 1999: 67-80

60 Mindell, Ségal, Gerovitch 2003: 83.

par Efremov. Néanmoins, les différences sont ici encore de nature plus qualitative que quantitative. Les auteurs remarquent ainsi que Kolmogorov appréhende l'entropie et l'information différemment que son homologue américain. Si pour le second l'entropie est "une mesure du désordre", pour le premier elle est "une mesure de la complexité"⁶¹ dont il est précisé qu'elle n'est pas calculable. La nuance est de taille car si on peut espérer juguler ou "résoudre" le désordre, on ne peut qu'espérer saisir tout ou partie de la complexité sans pour autant la réduire entièrement. Cette première nuance induit la suivante : alors que Wiener définit l'information selon son degré de probabilité au regard du système, Kolmogorov y voit un "opérateur qui change la distribution des probabilités dans un ensemble donné d'événements"⁶². Dès lors que la rétroaction provoque une modification de la probabilité elle-même, sans qu'il soit question de la juguler, on peut penser que l'ensemble d'événements visé est de nature plus dynamique que systémique. Cette prise en compte d'une rétroaction qui déborde l'échange initial pour potentiellement modifier la forme de l'échange elle-même amène à conclure que "la théorie des probabilités doit être basée sur la théorie (algorithmique) de l'information, et non l'inverse...". Étant entendu que l'aléatoire est "ce qui est le plus difficile à décrire"⁶³. Ainsi, alors que Wiener développe une conception discrète et quasi ludique des suites d'instructions, Kolmogorov les envisage d'une manière plus générale et englobante.

Sans minimiser l'originalité de la pensée de Kolmogorov, il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'elle s'inscrit, au sein de l'école de Moscou, dans la lignée d'autres tentatives russes de penser une "globalité" non systémique. Tentatives qu'on peut rapprocher d'une certaine mystique orthodoxe⁶⁴. Ainsi, le directeur de thèse de Kolmogorov, Nikolai Luzine, entretenait une relation amicale avec Pavel Florensky. Ce mathématicien de formation, qui fut également prêtre, chercha à élaborer une "sémiotique générale", non "structurale", afin de partir en "quête d'une vérité intégrale", laquelle "impose d'accepter la nature antinomique de la vérité, d'accorder toute sa valeur à la discontinuité de la vie"⁶⁵. Sans pouvoir étudier en profondeur ces différentes approches de la complexité ou de la discontinuité dans la globalité, on devine que la réception de la notion de dialectique, telle qu'elle a été formalisée par la pensée allemande, ne s'est pas faite sans quelques adaptations... Mais qu'elle demeure un modèle beaucoup plus performant que la cybernétique et ses visées systémiques. Efremov offre à nouveau une synthèse narrative de ces enjeux lorsqu'il décrit les "mathématiques dialectiques" de son invention, plaisamment qualifiées de "bipolaires", et selon lesquelles "il faut toujours chercher la solution dans l'opposé"⁶⁶.

61 Ivi: 87.

62 Ivi: 88.

63 Durand, Zvonkin 2004.

64 On peut consulter sur ce point l'ouvrage de Kantor, Graham 2010.

65 Damour 2010: 341-350.

66 Efremov 1988: 290-291.

Au-delà de ces considérations théoriques, les auteurs soviétiques ont été sensibles à la possibilité ouverte par la cybernétique de mettre en place un pouvoir de contrôle centralisé, que Van Vogt énonce, lui, sans commentaire, à travers la Machine des jeux. Il revient à Mikhaël Emtsev et Eremai Parnov d'avoir poussé ce paradigme à son extrême dans leur roman *L'Âme du monde*. Torturé par le sentiment que les hommes ne sont que des "vaisseaux fermés" et désespérément "solitaires", l'un des héros, Serge, espère parvenir à créer "une forme de communication qualitativement nouvelle" grâce à ses recherches sur la télépathie. Son désir est proprement faustien : il s'agit à la fois "d'unir tous" les hommes "pour qu'ils éprouvent partout et toujours leur proximité physique" et d'être, personnellement, "avec tout le monde, d'un seul coup"⁶⁷. Alors qu'il essuie des échecs qui le relèguent professionnellement et qu'il rompt avec sa fiancée au motif qu'ils ne se "comprennent" qu'en "s'éprouvant" dans le silence et jamais lorsque "la pensée s'interpose"⁶⁸, son collègue Éric va, bien malgré lui, exaucer son souhait : cherchant à créer une plante capable de produire un polymère "naturel", il fait pousser "Biotose", végétal mystérieux qui permet aux hommes de littéralement "entre[r] dans la peau" de leurs semblables. Plus elle croît, plus Biotose court-circuite les échanges médiatisés, de sorte que rapidement "les relations humaines ordinaires sont périmées" : en effet, "le secret n'est plus possible"⁶⁹ à une échelle mondiale. Avec pour ironique conséquence de permettre aux "gens sans formation d'aucune espèce" d'exercer "le droit et la médecine" alors que la pratique du "commerce" devient simplement impossible⁷⁰. Efremov avait déjà noté que l'avenir pourrait permettre de lire dans les pensées d'autrui bien qu'il n'ait donné aucun rôle narratif à ce mode de communication. Et pour cause. Si cette sorte de télépathie "facilite beaucoup les rapports des individus entre eux, [...] elle [...] affaiblit les centres d'inhibition". Or, un tel affaiblissement est un "phénomène [...] à craindre" particulièrement, ne serait-ce que parce que l'homme nouveau d'Efremov est profondément moral⁷¹. Pourtant, ce n'est pas à un délitement moral que Biotose soumet l'humanité mais à la désagrégation pure et simple des individus eux-mêmes. Le risque, que le monde ne découvre que progressivement, est d'abord d'ordre physique : lorsqu'on croise un groupe d'individus, on éprouve "un kaléidoscope d'impressions invraisemblables" dans une expérience pour ainsi dire cubiste qui fait voir son propre corps à distance, "dans une vue d'ensemble, face et nuque, dos et poitrine, bras et jambes à la fois"⁷². Au paroxysme, lorsqu'on entre en communication directe avec Biotose, l'expérience est mortelle : si "éprouver [la] présence de [tous les hommes] dans sa chair, dans son âme" est tout d'abord "une félicité incroyable" rapidement le corps meurt, "possédé par la Terre"⁷³.

67 Emtsev, Parnov 1983: 40-41.

68 Ivi: 45.

69 Ivi:108.

70 Ivi:108.

71 Efremov 1988: 507.

72 Emtsev,e Parnov 1983: 70.

73 Ivi: 145.

L'action de Biotose ne cesse de s'amplifier, au fur et à mesure que la plante monstrueuse récolte plus d'informations. Elle finit ainsi par modifier l'humanité en l'homme en ce qu'elle l'oblige à ne plus "tra[er] que l'information pratique". Dès lors, "perdant [...] tout intérêt pour ce qui est sans utilité immédiate, l'excluant de leur attention, les victimes de Biotose se transformaient en pantins dérisoires"⁷⁴. On ne peut faire un constat plus éloigné de l'équivalence que Wiener posait entre les hommes et les machines. L'automatisme qui est envisagée ici délivre une "information sur le futur [...] purement logique et fautive par conséquent"⁷⁵ ; elle confond, en les superposant, le futur "contrôlable" et le futur "contrôlé"⁷⁶. C'est dans cette nuance que se donne à lire une critique de la radicalité prédictive de la cybernétique par laquelle elle préférera toujours minimiser le risque que de favoriser une délibération. En ce sens, on peut donner la cybernétique pour héritière des tentations faustiennes qui se manifestent depuis la fin du XVIII^e siècle : on ne se contente plus de faire "comme si" on était maître et possesseur d'une nature opportunément objectivée sous le régime d'une substance matérielle ; on aspire à embrasser le monde, sans aucun reste – futur inclus. Leonid Heller donne à entendre cette nostalgie de la totalité et de l'infini lorsqu'il signale la préoccupation que nourrissent Mikhaël Emtsev et Eremei Parnov vis-à-vis de la démarche scientifique : celle-ci est toujours décevante en ce qu'elle ne permet de considérer "que l'un [des] aspects d'un phénomène", celui-ci fût-il par ailleurs "dialectique"⁷⁷. On retrouve ici, non résolue, la méditation de Florensky pour qui la dialectique "consiste à toucher véritablement la réalité", autrement dit "la vie elle-même". Seule la philosophie peut tenir cette promesse puisqu'elle "cherche une expérience ininterrompue" et "toujours vivante" là où la science "se contente d'une expérience unique" à partir de laquelle elle "construit un schéma" qui devient son seul objet de travail⁷⁸. L'ambition de la cybernétique est à l'opposé de cette volonté de donner à voir continuellement une nouvelle "coupe mouvante du monde tout entier"⁷⁹. Transformant tout phénomène en une information "utile", elle substitue au monde un système autorégulé mais contrôlable. Dans cette perspective, la quantité d'informations sur laquelle se calcule le probable devient un enjeu fondamental : lutter contre l'entropie signifie capter le moins probable afin d'anticiper tous les possibles par l'élargissement et le renforcement constants de la boucle de rétroaction. L'ironie du sort voulant que ce soit à partir des théories de Kolmogorov, qui rendent possible l'algorithme, que cette ambition ait pu pleinement s'épanouir : la gouvernance algorithmique, grâce à sa plasticité, permet une captation et une maîtrise toujours plus large de l'information. En effet, l'algorithme permet la maîtrise, au moins partielle, de la complexité qu'il modélise jusqu'à en devenir prescriptif.

74 Ivi: 228.

75 Ivi: 245.

76 Ivi: 175.

77 Heller 1979: 214.

78 Florenski 2012: 47.

79 Ivi: 45.

On aurait tort de croire que cette différence d'approche repose uniquement sur des raisons épistémologiques. Elle tient tout autant à des préoccupations militaires qui ne se formulent pas exactement dans les mêmes termes aux États-Unis et en Union Soviétique pour des motivations essentiellement géographiques : les recherches qui aboutiront au premier modèle d'ARPANET sont lancées en 1966⁸⁰, en pleine guerre froide, sous l'égide du département de la DARPA, une des agences du Département de la Défense des États-Unis. L'objectif est ici de préserver une puissance défensive, autrement dit de conserver une force de réponse nucléaire en cas d'attaque de l'ennemi. Le territoire américain est immense, certes, mais limité au regard de l'étendue du territoire soviétique. Or, la deuxième guerre mondiale l'a bien démontré, la profondeur d'un territoire offre une possibilité de recul telle qu'elle permet de venir à bout de toutes les invasions. L'intérêt stratégique du premier internet vise ainsi à pallier les risques liés à un moindre recul : même en cas de destruction des postes de commandements, l'information transmise par paquets autonomes sur le réseau téléphonique permettra toujours de s'assurer les moyens d'une riposte. L'absence d'espace de recul est donc compensée par ce qu'on ne désigne pas encore comme un "espace virtuel". Pourtant, c'est bien ce dont il s'agit. Internet est un "espace" informationnel qui assure un "recul" non pas spatial mais organisationnel par un effet de maillage, d'autonomie et d'auto-organisation de l'information.

La Russie n'est pas soumise aux mêmes contraintes : le pays le plus vaste du monde a plusieurs fois assuré sa sécurité en dépensant l'espace, certes au prix de "terres brûlées", mais toujours avec succès. Au-delà, le rapport à la "terre" ne se joue pas sur le même mode qu'aux États-Unis pour de multiples raisons dont nous ne retiendrons, dans le cadre restreint de cet article, que celles qui se jouent avec la mise en œuvre du communisme. Lorsqu'éclate la Révolution d'octobre, la Russie est majoritairement rurale⁸¹ inspirant à certains une vision de l'avenir tourné vers les campagnes. L'un de leurs porte-voix les plus fameux est l'économiste Alexander Vassilievitch Chayanov qui publie en 1920 sous le pseudonyme d'Ivan Kremniou le *Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne* qui connut un réel succès. Jouant lui aussi de la dialectique, il estime que le "socialisme" n'est attaché à "l'industrie de transformation" que parce qu'il "est né dans les geôles de l'usine capitaliste allemande". Le modèle, pour important qu'il soit, est néanmoins "très loin de la perfection, en comparaison du système agricole familial dans lequel le labeur n'est pas séparé de la création de formes d'organisation où la libre initiative personnelle donne à l'être humain la faculté de manifester toutes les possibilités de son épanouissement spirituel, tout en lui permettant d'utiliser, lorsque c'est nécessaire, toute la puissance de la grande exploitation collective ainsi que celle des structures sociales et administratives"⁸². C'est cette organisation "alternative" pleinement aboutie

80 Soit treize ans après la publication du *Monde des non-A*.

81 Les paysans représentent "au moins les trois quarts de la population selon le recensement de 1897", Riasanovsky 2022.

82 Kremniou 1976: 55-56.

(en 1984 !) que découvre un révolutionnaire mystérieusement “envoyé” dans le futur. Le pays qu’il visite présente une géographie en réseau tout à fait physique, géographie au sein de laquelle les villes, réduites au minimum, ne sont que des “nœud[s] de connexions sociales”, l’essentiel de la vie quotidienne se déroulant dans des campagnes qui sont autant de pays de cocagne...⁸³ Contrairement à la cybernétique, le réseau est ainsi inscrit dans le paysage et ne s’y substitue pas (avec pour corollaire que la “nature” est parfaitement domestiquée, jusqu’à pouvoir maîtriser le climat, comme Fichte l’imaginait déjà en son temps lorsqu’il espérait parvenir à une parfaite “moralisation”⁸⁴ de la nature). Pour autant, l’utopie proposée par Chayanov n’allait pas dans le sens de l’histoire et il n’est donc pas très surprenant qu’il ait été déporté en 1930 et fusillé en 1937... Néanmoins, elle n’est pas non plus absolument exotique dans une Russie tout juste communiste mais héritière de nombreux courants de pensée qui font de l’agriculture un élément clé de sociétés “raisonnées”, si ce n’est idéales. Dans le sillage de Bakouline et de Fourier⁸⁵ mais en opposition frontale à Malthus, Kropotkine défend ainsi l’idée d’un nécessaire accroissement du rendement agricole obtenu à l’aide de “machines, [de] puissants arrosages [...] et [de] manufactures d’engrais”⁸⁶. À ces progrès techniques, susceptibles d’alléger la tâche harassante des paysans, Kropotkine adjoint l’instauration d’une agriculture urbaine, afin que les citadins puissent se nourrir sans recourir à des importations qui ne profitent qu’au capitalisme. Il décrit avec enthousiasme le travail agricole qu’accompliront les citoyens de la prochaine “Commune anarchiste de Paris” pour subvenir à leurs besoins⁸⁷. Léon Tolstoï, pour des raisons idéologiquement opposées, donne “le travail de la terre” pour “si sain, si moral, si naturel” qu’il convient de le favoriser dans le cadre d’une “vie rurale, communale” contre un gouvernement jugé oppressif⁸⁸. Même Lénine adapte la conception marxiste pour reconnaître, dès les thèses d’avril 1917, que les paysans, à condition qu’ils soient “pauvres”, ont les mêmes prérogatives que le prolétariat. Cette attention particulière persiste au-delà de l’instauration d’un “État ouvrier”... Suffisamment pour demeurer très présente dans la science-fiction, littérature qui s’y prête pourtant *a priori* assez peu. De la sorte, Efremov se lance dans de longues descriptions des paysages de “la Sibérie, [de] l’Asie Centrale [et de] la Mongolie”, régions qu’il a visitées en tant que géologue (comme Kropotkine) et paléontologue⁸⁹. Plus radical, Emtsev et Parnov font dire à l’inventeur de Biotose dont le but est, initialement, de produire des polymères à partir d’une plante : “Je n’ai jamais aimé les usines.

83 Piter Brueghel est d’ailleurs explicitement cité. Ivi: 24.

84 Fichte 1995: 172.

85 Kropotkine 2017: 151.

86 Ivi: 249.

87 Ivi: 251 et 99.

88 Tolstoï 2019: 129.

89 Heller 1979: 221. Il est précisé qu’Efremov va tenter de concilier paléontologie et géologie en une “troisième science” qu’il baptise “tapophonie”.

J'y vois l'incarnation de la violence que l'homme fait à la nature"⁹⁰. Le héros retrouve là les accents critiques de Berdiaeff qui taxe de "triste paradis d'usine" ce que le marxisme hérite, selon lui, d'un "idéal essentiellement bourgeois"⁹¹.

Ce souci récurrent pour la nature inspire certainement une méfiance particulière par rapport à une systémique de « substitution » telle que la cybernétique. Néanmoins, la réticence est, plus fondamentalement encore, politique, dans un sens bien plus profond que la réaction idéologiquement stéréotypée évoquée précédemment. L'épisode central de *L'Âge du monde* est à cet égard explicite. Le docteur Karabitchev, parti en Amérique du Sud à la recherche de sa femme dont l'esprit a migré dans un corps inconnu, se confronte au professeur Rioli que les possibilités offertes par Biotose enthousiasment. Il en est certain "l'entente et la communication complètes" seront "suivies de la fusion de tous les hommes dans un système universel unique. [...] Il faut créer cet organisme social que l'on appellera l'Homme total. [...] Imaginons cette société entièrement nouvelle. Imaginons la liaison universelle. [...] Le gouvernement, l'administration, la régulation sociale, appelez cela comme vous voudrez, devient de fait des fonctions cybernétiques du système nerveux". Au regard de cette possibilité, il juge le "communisme" être "comme une tentative originale" mais inaboutie "de créer un organisme constitué d'individus autonomes". Karabitchev rétorque vertement : "Mais professeur c'est une absurdité ! L'homme n'est pas une cellule, et ne peut pas s'y assimiler. Quand vous dites que les communistes entendent créer un tel organisme social, vous vous moquez d'eux, permettez-moi de vous le dire ! Vous prophétisez l'anéantissement complet de l'individu. [...] Nous sommes des hommes tout court. Et notre devise est : un homme libre dans une société libre"⁹². L'homme nouveau n'est donc pas envisagé comme un homme total. Cette position sera énoncée de manière nettement plus synthétique en fin de roman : "l'homme, rien que l'homme doit être aux commandes. Ni une machine cybernétique super-puissante, quelle qu'elle soit, ni ta Biotose"⁹³. Le plus surprenant de cette dystopie cybernétique est qu'elle amène les auteurs à répondre également à une des principales critiques du socialisme marxiste d'inspiration chrétienne à laquelle nous avons déjà fait référence. Nicolas Berdiaeff, par exemple, reproche au marxisme d'"érige[r] la classe au-dessus de la personnalité et [de] considèr[e] l'homme exclusivement comme une fonction sociale"⁹⁴.

Il n'est pas inintéressant de rapprocher cette profession de foi de la critique de l'utilité qui traverse le roman d'Emtsev et de Parnov. Cette critique, qui fait de "l'homme" la préoccupation principale, en dehors de toute "fonction" éventuelle⁹⁵

90 Emtsev, Parnov 1983: 22.

91 Berdiaeff 1932: 142.

92 Emtsev, Parnov 1983: 126-129.

93 Ivi: 174. Ce souci "humaniste" est également exprimé par Guenrikh Altov lorsqu'il conclut sa nouvelle consacrée à l'expédition spatiale d'un nouvel Icare et d'un nouveau Dédale par cet exorde : " ... au-dessus des formules se trouv[e] la Vie et [...] au-dessus de la Vie se trouv[e] le nom glorieux de l'Homme" Altov 1984 : 160.

94 Berdiaeff 1932: 81

95 Il est, de ce point de vue, éclairant que Serge espère de la télépathie qu'elle donne toute sa profondeur à la relation humaine en dehors de tout autre but.

rejoint un autre motif massif de la science-fiction soviétique : le travail. Ce travail, qu'Efremov donne pour "le bonheur" est, certes, "à plein rendement" mais il est, plus fondamentalement encore, "un travail créateur, correspondant aux aptitudes et aux goûts innés, multiforme et diversifié de temps à autre"⁹⁶. De la sorte, Efremov ménage les ambitions des plans quinquennaux tout ajoutant la dimension essentiellement créative du travail qui n'est effectivement réductible ni à l'utilité, ni à la productivité, ni à une mise sur un "marché" que l'économie soviétique évacue de fait. Le corollaire de cette aspiration à un travail qu'on pourrait qualifier d'émancipateur et auquel on accède "grâce à la Science, au Progrès, à l'évolution de l'homme"⁹⁷, est la beauté de l'objet. Il y a là une spécificité intéressante à souligner en ce qu'elle tient une position médiane entre deux autres tendances massives et antagonistes. La première est le design d'objets tel qu'il a été par exemple développé pour les manufactures américaines afin de soutenir les débouchés commerciaux de la production de masse, avec l'aide paradoxale des exilés du Bauhaus à Chicago. La seconde est celle de la création, entendue, certes, comme une dimension essentielle de l'homme mais dans une perspective presque exclusivement esthétique dans le droit fil des penseurs allemands de la fin du XVIII^e siècle⁹⁸. Le génie n'est pas un travailleur – il est un grand homme ; le produit de la "création" n'est pas un objet – il est une œuvre. Au contraire, le bel objet, fruit du travail, dispose d'une part d'humanité qui n'obère pas sa finalité "technique"⁹⁹. Un tel abord induit une définition très originale de la production comme du producteur. Kropotkine évoque ainsi l'"ouvrier artiste" qui sait conjuguer "fini artistique" et "précision"¹⁰⁰. Ce qu'Alexandre Poleischuk traduit avec une certaine emphase dans *L'erreur d'Alexei Alexeiev* : "Mais pour nous quoi de plus grand que l'esprit, quoi de plus pur qu'un cœur humain, de plus adroit que des mains humaines ?"¹⁰¹.

De telles préoccupations sont assez éloignées de celles que nourrissent les auteurs états-uniens qui favorisent, en règle générale, plus la description de l'usage immédiat des technologies que de leur qualité esthétique. De ce point de vue, Damon Knight fait preuve d'une originalité certaine lorsqu'il envisage la notion d'inutilité de la souffrance corrélée à des solutions techniques à l'efficacité réellement définitive. De même, les auteurs n'abordent que très rarement la thématique du travail, à l'exception notoire d'Ursula Le Guin lorsqu'elle imagine le système

96 Efremov 1988: 117.

97 Lahana 1979: 33.

98 On pense en particulier aux *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* que l'on doit à Schiller et qui s'imposent presque comme une programmation.

99 Ce motif est repris, en négatif, par les frères Strougatski dans leur roman *Stalker*. Les objets laissés, sans raison apparente, par de mystérieux visiteurs, résistent à une parfaite compréhension. Si certains peuvent être "utiliser", quoi que dans des directions qui ne correspondent peut-être pas à leur usage originel, d'autres sont "totalement inutiles pour la pratique humaine actuelle, bien que du point de vue scientifique ils possèdent une signification fondamentale" et bien que certains soient esthétiquement "beaux" comme le sont les "éclaboussures noires" montées en bijou. Strougatski, Strougatski 2018 : 204-206.

100 Kropotkine 2019: 84.

101 Poleischuk 1963: 124. Nous soulignons.

solitaire d'Odon dans son roman *Les Dépossédés*. Odon compte deux planètes parfaitement antagonistes (et donc complémentaires). La première, Anarres, offre un milieu particulièrement déshérité avec lequel les habitants ont appris à composer jusqu'à former une communauté harmonieuse et égalitaire régie par des préceptes qui tiennent à la fois de la *République* de Platon et d'une lecture romantique et partielle du communisme. Pourtant, close sur elle-même, la société d'Anarres est menacée par une sclérose sociale. La seconde planète, Urras, vit dans une opulence aussi outrancière qu'inégalitaire et brutale selon une logique "capitaliste" poussée à son extrême. Ursula Le Guin examine cette opposition à travers le personnage de Shevek, qui entreprend, pour revitaliser Anarres, "d'agir comme [un] anarchiste"¹⁰² ce qui revient concrètement à réaliser un voyage d'étude sur Urras afin de se confronter à un modèle antagoniste. Le propos, quoique fortement politique, est immédiatement corrélée à des organisations économiques contradictoires : d'un côté, un "État-Machine"¹⁰³ couplé à "l'attrait et l'obligation du profit" scellent le règne de la "coercition"¹⁰⁴, fût-elle synonyme d'apparente abondance ; de l'autre, "l'énergie créatrice et spontanée" doublée du sens de la responsabilité de "chacun envers les autres" permet une auto-organisation, gage d'une totale "liberté". Grâce à la responsabilité endossée par tous, il n'est plus nécessaire de se soumettre à des lois imposées de l'extérieur que l'impératif éthique rend sans objet. Il n'est pas sans intérêt de noter que cette proposition est bien différente de celle de Van Vogt, ne serait-ce que parce que la responsabilité engage non seulement soi-même mais également le collectif, avec un résultat pourtant très similaire : la liberté est synonyme d'absence d'État¹⁰⁵. Et cette différence tient, selon nous, au fait que Le Guin, contrairement à Van Vogt, met la question du travail au centre de son propos, comme son schéma narratif l'y invite au premier chef. Les conditions de vie sur Anarres imposent un dur labeur mais ont également permis le plein épanouissement de "la propension naturelle" des "êtres humains" à "travailler". Non pas que la recherche exclusive du profit ne permette pas l'abondance des biens. Mais cette course effrénée réduit "tous les gens" à être "soit des acheteurs, soit des vendeurs" ; autrement dit les gens "n'[ont] d'autre relation avec les choses que celle de la possession"¹⁰⁶. Le productivisme efface la dimension créative du travail mise en exergue par Le Guin et réduit le fruit du travail à un simple "avoir". Référent cette créativité beaucoup plus directement au travail rapproche les idéaux mobilisés par Le Guin aussi bien de l'exégèse critique du socialisme marxiste d'inspiration chrétienne telle qu'elle est portée par Nicolas Berdiaeff que de son idéalisation mise en récit par des auteurs soviétiques comme Efremov. Mais elle envisage un point qui demeure aveugle pour les uns comme pour les autres : la

102 Le Guin 2018: 443.

103 Ivi: 133.

104 Ivi: 103.

105 La notion d'état machine qui s'oppose à l'individu "créateur" est très courante dans la pensée allemande de la fin du XVIIIe siècle à travers les écrits de Fichte, de von Humboldt ou d'Herder.

106 Ivi: 159.

propriété et les échanges que celle-ci induit, selon pourtant une perspective bien différente de celle par laquelle Adam Smith entendait expliquer la fixation d'une valeur d'échange.

Qu'échange-t-on lorsqu'on exprime, par le travail, non seulement son individualité mais, plus essentiellement encore, son humanité, et que, par ricochet, on contribue à la soutenabilité du collectif ? La nature de cet échange est-elle différente si on l'envisage au contraire du point de vue de la propriété et de la consommation ? La question est vertigineuse et nous espérons moins la résoudre qu'ouvrir quelques pistes de réflexion. Dans son ouvrage *Travailler, la grande affaire de l'humanité*, l'anthropologue James Suzman envisage le travail conjointement aux modalités du partage des "fruits" qu'on en retire. Situait son propos dans le champ des recherches paléontologiques, il confronte longuement les sociétés de chasseurs-cueilleurs et les premières sociétés d'agriculteurs. Bien que dépourvues de "dirigeants", de "lois" et d'"institutions officielles"¹⁰⁷, les premières doivent, en particulier, trouver le moyen de répartir le produit de la chasse à laquelle tous ne peuvent contribuer avec une égale efficacité. Outre un ensemble de règles communément admises comme celle qui consiste à confier le partage à celui qui a fabriqué la flèche plutôt qu'à celui qui l'a habilement tirée¹⁰⁸, Suzman décrit une sorte de "contrôle social" qui interdit à quiconque de briser l'équité. Ce contrôle atteint une acmé chez les Ju/honsai qui pratiquent le "partage à la demande", autrement dit qui prennent ce dont ils estiment avoir besoin et acceptent de céder ce dont ils disposent sans poser aucune condition apparente¹⁰⁹. Suzman remarque que, dans ces circonstances, accumuler des biens n'aurait d'autre effet que d'être dépouillé en permanence et conclut : "Smith avait vu juste : la somme des intérêts individuels p[eut] assurer la distribution la plus équitable des 'nécessités de la vie' quoique seulement dans les sociétés organisées en petit groupe"¹¹⁰. La remarque, que Suzman qualifie lui-même d'ironique, devrait inviter à s'interroger sur la notion d'intérêt, d'autant plus que celle-ci ne semble pertinente qu'appliquée au cadre étroit des "nécessités de la vie". Et ces nécessités sont des plus immédiates : non seulement les ressources ne sont pas stockées car elles ne sont soumises à aucune saisonnalité¹¹¹, mais la mémoire des morts eux-mêmes s'évanouit dans un présent sans profondeur qui laisse les observateurs perplexes : comment, dans ces conditions, les chasseurs-cueilleurs entendent-ils "assurer leur avenir"¹¹² ? On comprend que s'expriment ici des préoccupations propres à des sociétés d'un autre ordre, nous y reviendrons. Ce qui nous semble devoir être discuté au préalable porte sur une autre dimension. Alors que Suzman remarque que les chasseurs-cueilleurs ne disposent d'aucun "capital" qu'il soit "social" ou "politique"¹¹³, il affirme par ailleurs que les arbitrages entre les intérêts individuels

107 Suzman 2021: 176.

108 Ivi: 178.

109 Ivi: 169

110 Ivi: 176.

111 Ivi: 180 et sq.

112 Ivi: 163.

113 Ivi: 177.

s'effectuent sous le double contrôle de la "jalousie" et de "l'humilité" savamment entretenues grâce à "l'arme la plus efficace déployée par les chasseurs-cueilleurs pour maintenir leur égalitarisme" : la "moquerie"¹¹⁴. On pourrait dès lors penser que ces sociétés s'organisent sous le registre des émotions. Il nous semble qu'une telle interprétation est un biais induit par la critique de Smith, qui est anachronique quoiqu'ironique. Il n'est peut-être pas du seul apanage des sociétés démocratiques modernes d'"assum[er] collectivement la responsabilité du bien commun"¹¹⁵ plutôt que de chercher prioritairement à satisfaire son quelconque intérêt individuel. On peut raisonnablement penser qu'un chasseur-cueilleur est d'abord pris dans la responsabilité collective du bien commun plutôt que dans la satisfaction de son intérêt, d'autant que celui qui tire la flèche n'est pas celui qui la fabrique. En ce sens, chacun appartient à la collectivité avant que de s'appartenir. Au-delà, chacun ayant un rôle plus ou moins contributif au service du collectif, il y tient une place bien définie. Que celle-ci ne constitue pas un capital, on peut éventuellement l'admettre dans des sociétés strictement égalitaires du point de vue de la répartition des ressources. Il n'en demeure pas moins que des règles et des interdits de toute sorte encadrent le partage à la demande et plus encore l'échange de cadeaux¹¹⁶. De la sorte, il nous paraît plus légitime de concevoir que l'échange dépend moins d'un "conflit d'intérêts" ou d'un quelconque état émotionnel que de l'obligation primaire du "donner, recevoir, rendre" qu'Alain Caillé désigne comme une "inconditionnalité conditionnelle". Cet oxymore a la particularité de porter la contradiction constitutive du rapport social lui-même. Alain Caillé précise : "Aucune pitié, aucune association, aucun couple, aucune société ne sauraient résister à l'affirmation permanente et réitérée qu'on ne fera ceci qu'à la condition expresse que l'autre ou les autres feront cela. Mais il est vrai qu'elles ne résisteraient pas davantage à l'exigence inverse, de s'y vouer sans la moindre réserve et inconditionnellement"¹¹⁷. Cette "obligation paradoxale de la générosité"¹¹⁸ peut être analysée, non pas comme une aporie qui poserait simultanément deux termes contradictoires, mais plutôt comme une articulation pointant vers l'horizon humain qui, dès son inscription langagière, dessine d'emblée un mode constitutif de collaboration. Les conditions d'une inconditionnalité se présentent ainsi comme dégagées de tout moment fondateur qui pourrait l'assimiler à une quelconque forme de contrat.

James Suzman n'évite d'ailleurs pas la question du contrat lorsqu'il aborde très longuement les conséquences induites par les débuts de l'agriculture. L'auteur remarque ainsi qu'elle "a rapidement augmenté la quantité d'énergie que [les hommes] pouvaient capter et utiliser"¹¹⁹, retrouvant le champ lexical de l'entropie et, avec lui, une part des lectures critiques de Malthus¹²⁰ qu'on peut également ren-

114 Ivi: 176-177.

115 Ivi: 170.

116 Ivi: 171-172.

117 Caillé 2007.

118 Ivi: 43.

119 Suzman. 2021: 193.

120 Ivi: 221

contrer chez les penseurs russes du XIXe siècle. Cette remarque n'est pas formulée que pour l'anecdote, en un temps où certains biologistes, dont Nathalie Cabrol¹²¹, définissent la vie comme un résultat de la thermodynamique, autrement dit comme une lutte contre le "désordre". Cette position induit, en contrepoint, de décrire un "ordre" (qui prend difficilement en compte ce qui peut être considéré comme "inutile"), démarche qui ne va jamais sans risque surtout lorsque l'ordre risque d'être naturalisé. Nonobstant cette remarque, et bien que nous n'ayons pas l'ambition de retranscrire l'ensemble du propos de Suzman, il semble important de porter l'attention sur deux des dimensions qu'il examine presque indirectement. À commencer par l'exploitation des sols. Celle-ci induit certes une sédentarisation mais elle se traduit également et inévitablement, pour les raisons démographiques déjà soulignées par Malthus, par une dynamique d'expansion qu'il s'agisse de "s'emparer des terres d'un voisin ou [de] s'installer dans un territoire vierge"¹²². Et l'on sait que cette conquête de l'espace n'a fait que s'accélérer au fil du temps, ouvrant à une dynamique d'échanges toujours plus complexe et toujours plus intense... Mais pas nécessairement plus collaborative. Remarque qui donne un relief particulier aux hésitations utopiques russes prérévolutionnaires, qui donnèrent encore leurs effets quelques années après 1917, quant à une agriculture raisonnée et de "proximité".

À cette problématique spatiale répond un enjeu temporel : l'agriculture rend non seulement possible mais encore nécessaire l'accumulation et la conservation des ressources, particulièrement dans les zones soumises à la saisonnalité et donc aux rigueurs de l'hiver. Par-là, elle participe à la mise en place d'une économie fondée sur le retour différé. Pour le dire simplement, on espère dès lors de l'avenir, ou on "l'attend"¹²³, c'est au choix, sans garantie que cet espoir et que cette attente ne soient pas déçus. De la sorte, ainsi que Suzman le remarque, s'en remettre à l'agriculture plutôt qu'aux ressources disponibles dans l'environnement immédiat, c'est prendre un risque¹²⁴. Ce point nous semble capital car c'est ici que se jouent les modalités de distinction de ce que peuvent être un futur contrôlable ou un futur contrôlé. C'est tout le problème de l'avenir : puisqu'il est inconnaissable, il faut lui donner une direction, voire un sens. Il faut faire récit. Par exemple, Suzman tire de "l'éternel *diktat* de l'entropie" la nécessité d'un travail toujours accru afin de soutenir une complexité toujours plus grande¹²⁵. Complexité que les cybernéticiens préféreront transformer en informations soumises à une prédictivité statistique. Au contraire, Kant lit dans la préoccupation de l'avenir "le signe le plus caractéristique de la supériorité de l'homme pour se préparer selon sa destination à des fins lointaines"¹²⁶, légitimant par-là la mise en place de sa téléologie morale. Quant aux marxistes, ils ont hérité de la dialectique historique imaginée par Hegel pour résoudre les problèmes que pose l'avenir.

121 Cette thèse est explicitement citée par Suzman 2021: 308.

122 Ivi: 243.

123 Kant 1990: 151.

124 Suzman 2021: 225.

125 Ivi: 230.

126 Kant 1990.

L'indétermination qui s'ouvre n'a pas que des conséquences de nature métaphysique et le risque induit par l'agriculture n'est pas seulement existentiel. Ainsi que Suzman le signale, les agriculteurs, alors qu'ils "attend[ent] que leur terre les rémunère pour le travail qu'il y [ont] investi" contractent des "accords de crédit et de dette" que les historiens donnent à l'origine de la monnaie beaucoup plus sûrement que le troc¹²⁷. On peut en déduire que la relation contractuelle a plus à voir, à l'origine, avec une temporalité inquiète qu'avec un "capital" en tant que tel. Une telle lecture permet d'éclairer d'un jour nouveau la manière dont le contrat prétend "fonder" les relations, instaurant par-là une temporalité fictive qui va à rebours de la permanence induite par l'inconditionnalité conditionnelle du rapport social. Au-delà de cette remarque, la mise en œuvre d'une économie structurée autour d'un retour différé participe d'une virtualisation des échanges et intègre donc la notion de risque au cœur même de ces échanges. L'invention, en 1494, de la comptabilité à partie double par Luca Pacioli illustre parfaitement cette tendance : cette méthode comptable, qui permet d'enregistrer la virtualité des débits et des crédits, a garanti le contrôle à distance des agents des compagnies commerciales, la répartition des bénéfices et, plus fondamentalement encore, la prise en compte des risques inhérents à la navigation commerciale tels que le naufrage ou la piraterie¹²⁸. On trace dès lors un rapport à la production qu'on peut interpréter comme prévoyant – mais qui est plus sûrement devenu spéculatif.

Introduire la spéculation au cœur des relations modifie fondamentalement ce que l'on peut attendre du travail, mais certainement pas "qu'il soit la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise" comme le prétendait Adam Smith. L'exemple soviétique, qui fait la promotion d'un travail "créateur", émancipateur et source de bonheur, alors même qu'il est exercé en dehors de toute économie de marché, permet de le confirmer. Cette remarque invite d'ailleurs à préciser ce que spéculation veut dire. S'il s'agit d'une "rêverie" sur des possibles très hypothétiques, qui peut parfois prendre la forme "d'idéologies scientifiques" au sens qu'en donne Canguilhem¹²⁹, la spéculation tend vers une dimension heuristique du récit qui peut, dans une certaine mesure, devenir programmatique. Le cosmisme russe, qui se déploie après Nikolaj F. Fëdorov, est de cette nature, aussi surprenant soit-il. En effet, pour surpasser les solutions drastiques proposées par Malthus (toujours lui) en termes de surpopulation et pour résoudre la problématique d'un paradis qui résiste mal aux "déconstructions modernes"¹³⁰, Fëdorov propose à la science d'inventer une machine à "ressuscitation"¹³¹ des morts et de se lancer, à l'appui de ces foules, au "peuplement des espaces stellaires"¹³². Le programme, formulé en Russie, avec moult références orthodoxes et panslavistes, à la fin du XIX siècle peut prêter à sourire. À ceci près qu'il a séduit Constantin Tsiolkovski qui deviendra fon-

127 Suzman 2021: 265.

128 Colasse 2012: 17.

129 Canguilhem 1988: 44.

130 Platov 2010: 173-198.

131 Biérent 2019: 60.

132 Platov 2010.

dateur de l'astronomie moderne et Alexander Bogdanov qui ouvrit à Moscou, en 1926, le premier institut central de transfusion sanguine où il mourra en 1928 d'une malheureuse expérimentation, faute d'avoir préalablement découvert l'importance de la compatibilité des rhésus¹³³. Et l'on peut dire que le récit de science-fiction joue, à maints égards, un rôle relativement similaire d'exploration prédictive et fictionnelle du futur ainsi que nous le remarquons en introduction. Si, au contraire, la spéculation consiste uniquement à fructifier sur le risque appliqué à des échanges virtualisés et contractualisés (c'est-à-dire instituant des conditionnalités qui n'ont rien d'inconditionnelles), le travail en tant que production devient pour ainsi dire secondaire. Spéculer sur le risque probable, et non plus sur le possible quel qu'il soit, consiste en effet à tendre vers la logique assurantielle que nous décrivions plus haut. En ce sens, la liaison entre spéculation et entropie est délicate à opérer. L'entropie cherche à instaurer un ordre quelle qu'imprécise que soit cette notion, particulièrement quand elle est donnée pour équivalente à la vie ainsi que nous l'avons souligné. C'est peut-être de cette imprécision même que naît la tentation de rabattre l'ordre sous la catégorie de l'organisation dont la plus parfaite expression (la plus vivante ? la moins gourmande en énergie ?) est l'auto-organisation systémique. À ceci près qu'un système parfaitement auto-organisé est un système entièrement contrôlable et contrôlé. Autrement dit, il a, d'une manière ou d'une autre, falsifié l'avenir. Ou, pour le moins, tente-t-il de réduire, à son bénéfice, le risque induit par la spéculation sur le risque en cherchant à asseoir sa maîtrise sur le système de spéculation lui-même (c'est décréter la fin de l'histoire, mais pour quel bénéfice ?). On pourrait croire que la tentation « utilitaire » cède ici sous le poids de la contradiction. Il n'en est rien. Peut-être parce que la simplification de la complexité est finalement assez séduisante : elle évite la contradiction, la déception et même la perte. Elle donne pour idéal une assurance qui se substitue à la justice. La proposition pourrait être acceptable si elle n'entraînait pas nécessairement des effets cumulatifs qui sont non seulement injustes mais qui alimentent le risque dont aucun système assurantiel ne saurait se passer. Spécifiquement dans le cadre de la cybernétique, distribuer de l'information entre des agents indifférenciés, machine ou homme, peut-être efficace sans être gage d'un partage équitable. Car dès lors que l'exigence de l'ordre entropique est mise en avant dans un cadre spéculatif (sur le risque), c'est moins la régulation de l'information qui importe que sa captation. Avec pour horizon la survivance du système plutôt que celle de la complexité. On retrouve ici la différence d'approche que nous avons remarquée entre Wiener et Kolmogorov.

Faire récit consisterait donc à refuser de réduire la complexité, malgré ce qu'elle porte de déceptif ; à rechercher une constitution qui peut se penser plus comme un *potlatch* que comme un contrat ; à penser la technique comme un possible et non comme un prescriptif ; à servir l'intérêt du "bien commun" avec pour conséquence d'arbitrer le partage (au-delà du risque individuel qui se construit en regard de l'intérêt individuel) et de fonder une responsabilité collective qui, elle non plus, ne peut se penser sous le registre de l'intérêt et peut-être même de la justesse.

Un tel programme suppose d'accepter la partialité, la différence et l'entrave, sans renoncer à la justice qui ne peut s'envisager en dehors d'une garantie de la liberté "civile" dans tous les sens du terme (ce que le stalinisme a enterré une bonne fois pour toutes sous les braies de la malheureuse expérience bolchevique). Peut-être même que la partialité, la différence et l'entrave portent en elles l'exigence de justice et de liberté pour tous et pour chacun. L'union fusionnelle, indéterminée, telle qu'elle est promise par la systémique, n'est pas soutenable ; pas plus que ne l'est une nucléarisation, au final plus mathématique que libératrice, permise par l'algorithme. En ce sens, nul ne s'appartient vraiment puisque chacun ne devrait être que le dépositaire transitoire d'une responsabilité commune qui s'exerce de façon plus délibérative que spéculative. Et délibérer n'est pas chose facile. C'est ainsi que les héros malheureux de *L'Âme du Monde* découvrent la seule arme qu'ils ont pour lutter contre Biotose et ne pas se laisser absorber par sa boucle de rétroaction jusqu'à rejoindre une sorte d'océan indéterminé d'informations. Cette arme, c'est "la souffrance". Elle seule permet d'éviter de "sombre[r] dans le marais de la satisfaction" et ainsi, de "cesse[r] d'être un homme"¹³⁴. Ursula Le Guin n'indique pas autre chose lorsqu'elle fait dire à Shevek : "J'essaie d'expliquer ce qu'est réellement la fraternité pour moi. Cela commence... Cela commence par le partage de la souffrance"¹³⁵. Ce parallélisme (qui rejoint étrangement l'étymologie française du mot "travail") peut non seulement sembler incongru mais encore pointer vers une sorte d'aspiration chrétienne au salut. Nous pensons au contraire qu'il s'agit d'une manière d'endosser une fondamentale incomplétude, qu'elle prenne le visage d'une irréductible complexité, d'une nécessaire discontinuité, d'une perte, d'un accident ou d'un indécidable. Cette souffrance est un risque, mais un risque irréductible. Elle parle de tout ce qui, inévitablement, manque ou blesse et qu'on ne parvient à réduire et à séduire que grâce au détour d'un récit protéiforme, contradictoire, échangé, débattu, partagé. Comme une condition sans condition faite à l'humanité pensée collectivement. On tient peut-être là la seule réponse qui aurait dû être faite aux Kanamites : il n'existe pas de souffrances inutiles – d'autant moins que l'utilité ne peut être considérée comme une fin en soi ; il n'y a qu'une souffrance humaine.

Bibliografia

- AA.VV., *Histoire de science-fiction*, in *La grande anthologie de science-fiction*, J'ai Lu, Paris 1984
- Altov G. 1984, "Icare et Dédale", in *La science-fiction soviétique*, Paris: Pocket (Генрих Альтов. "Икар и Дедал". In Журнал Знание-сила, 1958)
- Asimov I. 2016, *A voté*, Neuvy-en-Champagne: Le passager clandestin
- Berdiaeff N. 1932, *Le christianisme et la lutte des classes*, Paris: Éditions Demain
- Biérent R. 2019, *L'impératif cosmique. L'avantgarde russe du XIXe siècle*, Publishroom factory

134 Emtsev, Parnov 1983: 216.

135 Le Guin 2018: 80.

- Caillé A. 2017, *Anthropologie du don*, Paris: La découverte
- Canguilhem G. 1988, *Idéologie et rationalité*, Paris: Vrin
- Clastres P. 2001, *Chronique des indiens Guayaki*, Paris: Pocket
- Colasse B. 2012, *Les fondements de la comptabilité*, Paris: La Découverte
- Damour F. 2010, "Pavel Florensky ou Pascal au goulag", in *Études*, tome 415, Paris
- Descartes R. 1992a, *Discours de la méthode*, in *Œuvres philosophiques I*, (édition de) Ferdinand Alquié, Paris: Classiques Garnier
- Descartes R. 1992b, *Méditations Métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques II*, (édition de) F. Alquié, Paris: Classiques Garnier
- Durand B., Zvonkin A. 2004, *L'héritage de Kolmogorov en Mathématiques*, Paris: Belin
- Efremov I. 1988, *La nébuleuse d'Andromède*, Moscou: Éditions Radouga (Иван Ефремов. *Туманность Андромеды*, Молодая Гвардия, 1958)
- Emtsev M., Parnov E. 1983, *L'âme du monde*, Paris: Éditions Fleuve Noir (Михаил Емцев и Еремей Парнов. *Душа мира*. In *Уравнение с Бледного Нептуна*. Молодая Гвардия, 1964)
- Fichte J.-G. 1995, *La destination de l'homme*, Paris: GF-Flammarion
- Florenski P. 2012, *Stupeur et dialectique*, Paris: Bibliothèque Rivages
- Hayek F. 1985, *La route de la servitude*, Paris: Puf Coll. Quadrige
- Heller L. 1979, *De la science-fiction soviétique. Par-delà le dogme, un univers*, Lausanne: L'Âge de Homme
- Iourev Z. 1982, *Le sommeil paradoxal*, Paris: Éditions Fleuve Noir (Зиновий Юрьев. *Быстрые сны*. Детская Литература, 1977)
- Jamard J.-L. 2000, *Textes pour Françoise Héritier*, Paris: Fayard
- Jorion P. 2016, *Le prix*, Flammarion, Paris: Champs essais
- Jorion P., Vignon D., Cormerais F. Gilbert J.A. 2016, "Le Grand Entretien avec Paul Jorion. De l'anthropologie à la guerre numérique", in *Études Digitales*, n. 2, Paris: Classique Garnier
- Kant E. 1990, "Sur les débuts de l'histoire de l'humanité", in *Opuscles sur l'histoire*, Paris: GF-Flammarion
- Kantor J.-M., Graham L. 2010, *Au nom de l'infini : Mysticisme religieux et créativité mathématique*, Paris: Belin
- Knight D. 1950, "Pour servir l'homme", in *Galaxy*, Novembre, pp. 91-97, <https://archive.org/details/galaxymagazine-1950-11/page/n91/mode/2up?view=theater>
- Korzybski A. 1985, *Une carte n'est pas le territoire. Prolégomènes aux systèmes non-aristotéliens et à la Sémantique Générale*, Paris: Les éditions de l'éclat
- Kremniou I. 1976, *Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne*, Lausanne: L'âge de l'Homme (Иван Кремнёв. *Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии*. Гос изд-во, 1920)
- Kropotkine P. 2017, *La conquête du pain*, Paris: Éditions du Sextant
- Kropotkine P. 2019, *L'entraide*. In *L'économie par l'entraide*, Paris: Le passager clandestin
- Lahana J. 1979, *Les mondes parallèles de la science-fiction soviétique*, Lausanne: L'âge de l'homme
- Le Guin U.K. 2018, *Les dépossédés*, Paris: Le livre de poche
- Mauss M. 2018, *Essai sur le don*, Paris: Puf coll. Quadrige
- Mindell D., Ségal J., Gerovitch S. 2003, "From communications engineering to communications science: cybernetics and information theory in the United States, France, and the Soviet Union", in Walker M. (diréction), *Science an Ideology. A comparative history*, Londres-New York: Routledge
- Nietzsche F. 1973, *Le gai savoir*, Paris: 10/18

- Platov I. 2010, “Le cosmos comme paradis, de la rêverie à la politique”, in *L'URSS, un paradis perdu ? – Le temps et ses représentations dans la culture russe*, Cahiers slaves, n. 11-12
- Poleischuck A. 1963, *L'erreur d'Alexei Alexeiev*, Paris: Hachette (Александр Полещук. *Ошибка инженера Алексеева*, In Алманах Мир Приключений 6. Детгиз, 1961)
- Rey D. (diréction) 2005, *Dictionnaire culturel de la langue française*, vol.2, Paris: Le Robert
- Riasanovsky N. V. 2022, *Histoire de la Russie*, Paris: Robert Laffont
- Robert Tartarin R. 1994, “Transfusion sanguine et immortalité chez Alexandr Bogdanov”, in *Le sang : les veines du social*, Droit et Société n. 28
- Rosenthal M., Ioudine P. (édition) 1955, *Petit dictionnaire philosophique*, Éditions en langues étrangères, Moscou
- Segal J. 1999, “L'introduction de la cybernétique en RDA”, in Hoffmann D., Severyns B., Stokes R.G. (diréction), *Science, Technology and Political Change. Volume I*, Turnhout: Brepols
- Sherstobitov Y. 1967, *La Nébuleuse d'Andromède*, Kiev: Studio Dovjenko, <https://www.youtube.com/watch?v=ThfVp1iMKRY> (Евгений Шерстобитов. *Туманность Андромеды*. Киностудия им. А.П. Довженко, Киев, 1967)
- Smith A. 1991, *La richesse des nation*, t.1, Paris: GF
- Stengers I. 2000, “Science-Fiction et expérimentation”, in *Philosophie et Science-fiction*, Paris: Vrin
- Stiegler B. 2019, *Il faut s'adapter, Sur un nouvel impératif politique*, Paris: Gallimard
- Strousgatski A., Strousgatski B 2018, *Stalker, pique-nique au bord du chemin*, Paris: Folio SF
- Strousgatski A., Strousgatski B. 2018, *Stalker*, Paris: Folio SF (Аркадий и Борис Стругацкие. *Пикник на обочине*. In Газета Молодёжь Эстонии, 1977)
- Suzman J. 2021, *Travailler, la grande affaire de l'humanité*, Paris: Flammarion
- Tarot C. 2008, *Le symbolique et le sacré*, Paris: La Découverte
- Tocqueville (de) A. 2017, *De la démocratie en Amérique II*, Paris: Folio Coll. Histoire
- Tolstoï L. 2019, *Les gouvernants sont immoraux*, Paris: Grasset
- Tremblay V. 2002, “*Solaris* de Stanislas Lem : la modélisation mathématique et la récursivité dans la figure de la communication impossible”, in *Littérature et mathématique*, n. 68, Paris: Tangence
- Van Vogt A.E. 2010, *Le cycle du Ā*, Paris: J'ai Lu
- Vignon D. 2023, “La mer dans l'imaginaire politique européen ou la pensée d'une impossible frontière”, In Roelens N., Plesch V., MacLeod C., Echaridi A. (édition), *L'eau et la mer dans les textes et les images*, Leiden-Boston: Brill
- Wiener N. 2014a, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*, Paris: Points, Coll. Sciences
- Wiener N. 2014b, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, Paris: Seuil

Tommaso Gazzolo*

La tecnologia come compimento del diritto

Abstract: Can we still consider smart-contracts and self-enforcing contracts as real contracts? Starting from this question, the essay analysis the relationship in contemporary society between new digital technologies and the law. The purpose is to show that the only way to avoid the law being replaced by the new digital technologies, until its eventual disappearance, is by overcoming the concept that the sole function of the law is to regulate our future behaviour.

Parole chiave: Digital Technologies – Law – Smart-contracts – Sollen

Indice: 1. “Se non stai pagando per il prodotto, allora il prodotto sei tu” – 2. L’auto-esecuzione – 3. Il dover-essere – 4. La questione del diritto

1. “Se non stai pagando per il prodotto, allora il prodotto sei tu”

“I will answer very simply that the Internet will disappear” – è la risposta di Eric Schmidt, all’epoca Ceo di Google, a chi gli chiedeva come sarebbe stato il futuro del web¹. Internet sparirà, perché – da dimensione *separata* rispetto alla nostra vita reale – sarà infine parte di essa, finirà cioè per essere parte di noi, integrato al nostro corpo attraverso sensori, cose indossabili (la *wearable technology*), dispositivi per mezzo dei quali *noi* saremo *in* Internet. Come è stato osservato, non si tratta che della ripresa di ciò che già Mark Weiser, nel 1991, aveva teorizzato, parlando della cosiddetta computazione ubiqua (*ubicomp*), a partire dal principio per il quale le tecnologie più profonde sono quelle che scompaiono, legandosi al “tessuto della vita quotidiana fino a diventare indistinguibili da esso”².

Scompare, divenire invisibile, non più distinguibile dalla *vita*, è il modo in cui la tecnologia si *realizza*. Dovremo, più propriamente, dire: è divenendo *vita* – non essendo *altro* che vita – che la tecnologia si *realizza come tale*, come ciò che essa è.

Ovviamente ciò presuppone una determinata relazione tra tecnica e vita. L’uomo si costituisce come tale, come *essere* vivente attraverso la tecnica, at-

* Professore associato di Filosofia del diritto, Università degli Studi di Sassari. tgazzolo@uniss.it

1 Cfr. Worstall 2015; Wu 2015.

2 Zuboff 2019: 213-214.

traverso cioè la rottura con la “vita pura”³, con l’immediatezza del semplice vivere. Se la tecnica è invenzione *dell’uomo*, lo è allora, allo stesso tempo – come genitivo soggetto ed oggetto – nel senso che l’uomo non inventa la tecnica senza che la tecnica *inventi* così l’uomo, lo costituisca come tale. È quel processo che Stiegler ha definito il paradosso dell’esteriorizzazione (*paradoxe de l’extériorisation*)⁴, tale per cui l’esteriorizzazione dell’uomo è la *condizione* del suo stesso costituirsi come tale, l’uscire fuori da sé la condizione per il costituirsi del sé.

Queste “modificazioni di ritorno” – che sono il modo attraverso cui la tecnica *costituisce* la vita che pure, logicamente, la precede⁵ – chiariscono come la vita sia dunque sempre già tecnica, sia *vie technique* – tanto che, per riprendere ancora Stiegler, potremmo definire la vita “umana” come *la prosecuzione della vita con altri mezzi* rispetto ad essa. È anche in questo significato che si può affermare come l’essenza della tecnica non sia nulla di tecnico, perché la tecnica riguarda l’*essere* dell’uomo, ciò che costituisce l’uomo in quanto uomo, la sua vita *in quanto* vita umana.

Certamente, se la tecnica è sempre stata pensata come mezzi in vista di fini, è perché l’uomo stesso, per il pensiero occidentale perlomeno, “ha carattere essenzialmente tecnico”, è stato pensato come “centro di forza capace di coordinare mezzi in vista della realizzazione di scopi”⁶. Ma ciò non fa che ri-allacciare, ancora una volta, tecnogenesi e antropogenesi: il divenire uomo da parte dell’uomo è il suo divenire tecnico ed è il divenire della tecnica.

Ciò richiederebbe, allora, una ripresa attenta del tentativo heideggeriano di mantenere una “opposizione essenziale estrema” (*äußerste Unwesen*) tra τέχνη – nel suo significato “greco”, come disposizione in virtù della quale la φύσις viene svelata nell’essere e tenuta come tale nel suo carattere – e la φύσις stessa, tale per cui la prima, proprio in quanto τέχνη, potrebbe sostituirsi (*ersetzen*) alla φύσις “solo se la vita (*das Leben*) come tale divenisse un artefatto producibile ‘tecnicamente’”, solo cioè se l’uomo giungesse a poter produrre tecnicamente se stesso (*der Mensch sich selbst technisch herstelle*)⁷. Ripresa difficile e che meriterebbe una

3 Stiegler 1994: 151.

4 Stiegler 1994: 183. Su tali aspetti dell’opera di Stiegler – che qui riprende soprattutto le tesi di Leroi-Gourhan – cfr. Vignola 2015; Fanciullacci 2016; Clarizio 2018.

5 Di Martino 2019: 447, osserva: “Da un punto di vista filosofico, il principio chiave è quello dell’effetto di ritorno: l’agire tecnico ‘torna indietro’ sugli utenti modificandoli, produce cioè sui loro organismi effetti retroattivi autoplastici e preterintenzionali”.

6 Severino 1992a: 50. Si veda anche Severino 1988: 43, che scrive: “Ma ha un carattere ideologico anche la convinzione che sia l’uomo a dover disporre della tecnica e non la tecnica dell’uomo. La contrapposizione tra la ‘disumanità’ della tecnica e l’‘umanità’ dell’uomo non tiene presente che l’‘uomo’, nella sua essenza più profonda, è tecnica, cioè volontà di potenza”; Severino 2012.

7 Heidegger 1987 [1976]: 211 [257]. Non possiamo qui, per la precisazione del modo in cui Heidegger intende i due termini in questione negli scritti del periodo, che rinviare a Volpi 1984; Licata 2015; Brogan 2006; Ruggenini 1978. Non è qui possibile interrogare l’aporeticità del tentativo heideggeriano di pensare la “tecnica”, ed in particolare le aporie che derivano dal suo tentativo di mantenere la differenza tra la τέχνη nel senso dei greci e ciò che sarebbe proprio

lunga riflessione, perché qui sta, principalmente, “il nodo”, in quanto ci si dovrebbe chiedere che ne è di quell’opposizione laddove si assuma invece che “la vita umana è originariamente vita tecnica e i nostri organismi ‘umanizzati’ portano nella loro stessa conformazione l’azione della tecnica”⁸.

Per quanto qui ci interessa, tuttavia, ciò che va sottolineato è come, in ultima istanza, con una concezione antropotecnica⁹, quale quella che qui adottiamo – ossia, diremo, l’idea per cui è attraverso “pratiche” che l’uomo produce l’uomo, produce se stesso – viene meno il senso stesso di chiedersi ciò che sarebbe *originariamente* l’uomo *prima* della tecnica. E ciò per quel movimento di retroazione, quell’effetto di ritorno che è proprio di ogni pratica di esternalizzazione, la quale determina, nel suo stesso attuarsi, una corrispondente re-interiorizzazione. L’azione produce gli attori che pure la compiono¹⁰.

Se tutto ciò è vero, allora la tecnica non è – dal punto di vista concettuale – ciò che è destinato a trovare *applicazione* alla vita, non è “strumento” distinto, come tale, dal vivente che lo utilizza. Essa è il vivente stesso, è ciò che si realizza come tale proprio *quando* scompare, quando si rende indistinguibile dal vivente stesso. È quando la protesi viene percepita e sentita come organo, quando viene “naturalizzata”, che si realizza davvero *quale* protesi. È quando la tecnologia *diviene* vita, non è più, cioè, percepibile in quanto distinta da essa, e pertanto “scompare”, che essa giunge a realizzarsi per ciò che è.

È nel suo togliersi come tecnica, come “artificialità”, come qualcosa di separato e di distinto dalla “vita”, che la tecnica si compie come tale, si realizza *come* tecnica. Da qui l’idea per la quale internet diverrà ciò che realmente è, proprio quando

della tecnica moderna (intesa come pro-vocazione, *Herausfordern*), differenza tra “modo poietico del disvelamento” e modo “propriamente tecnico-scientifico”. Sul punto, si veda Cacciari 1982; Cacciari 1990.

8 Di Martino 2019: 446. Anche la posizione di Ortega y Gasset meriterebbe, qui, di essere riletta nella sua aporeticità (cfr., per le citazioni seguenti, Ortega y Gasset 2011). Per Ortega, “senza tecnica l’uomo non esisterebbe: non sarebbe mai esistito”: è cioè la tecnica a rendere possibile l’uomo, la vita come vita umana, nella misura in cui essa è irriducibile ad ogni vita biologica, ed anzi consiste in una *vita inventata* (la vita umana “non è data”, “ma piuttosto se la crea l’uomo stesso”). La vita è cioè la sua *produzione* da parte dell’uomo (“l’uomo comincia quando comincia la tecnica”). Pure, dall’altra parte, Ortega insiste sul fatto che ciò che orienta questa produzione sia qualcosa di “pre-tecnico”, sia essenzialmente *desiderio*: in questo senso, la vita è un prodotto della tecnica, ma di una tecnica orientata da un progetto che è pre-tecnico, che la precede. Occorre però chiedersi: dal momento che non conosciamo altra vita se non quella *tecnica*, se non come *prodotto* della tecnica, come possiamo sapere che all’origine di essa vi sia un desiderio, un progetto non tecnico? Il discorso di Ortega non rende impossibile, e senza senso, pretende di parlare di ciò che l’uomo era *prima* della tecnica?

9 Per il termine, che riprendiamo qui da Sloterdijk, cfr. Lucci 2021.

10 Sloterdijk 2010: 391, parla della “legge antropotecnica fondamentale” che consiste nella “ripercussione autoplastica di tutte le azioni e di tutti i movimenti sull’attore. Il lavorare pone il lavoratore nel mondo e gli imprime, per la via breve del formare-se-stessi incentrato sull’esercizio, il marchio del suo stesso agire. Il principio generale è che ogni attività influisce retroattivamente sull’operatore che la compie: ma ciò che retroagisce agisce anche in anticipo. L’azione produce gli attori, la riflessione i riflessivi, l’emozione i sensibili, l’esame di coscienza la coscienza stessa”.

scomparirà, quando cioè la *digitalizzazione* sarà divenuta vita – quando, cioè, la nostra vita sarà “naturalmente” una vita *digitale*. Ma da qui, anche, l’economia d’azione che è alla base della rivoluzione tecnologica digitale.

Come è stato da più parti sottolineato, le economie alla base delle piattaforme digitali quali Google, Facebook, Amazon, e così via, non si fondano sul tentativo di “imporre norme comportamentali come l’obbedienza ed il conformismo”, bensì su quello di “produrre un comportamento che in modo affidabile, definitivo e certo conduca ai risultati commerciali desiderati”¹¹.

Proviamo brevemente a chiarire questo aspetto. Gli algoritmi predittivi – quali quelli utilizzati dalle piattaforme – funzionano nel senso di servirsi dei dati comportamentali ricavati dalle tracce che gli utenti lasciano sul web per poter *predire* quali saranno i loro comportamenti futuri. Ma tali meccanismi di previsione non possono funzionare se non a condizione che il nostro futuro sia una riproduzione di ciò che abbiamo fatto in passato¹². Per poter predire ciò che acquisterò sulla base di ciò che ho acquistato, occorre infatti che il futuro sia identico al passato – che non sia più, a rigore, futuro, ma futuro *già* passato, già stato (questa “cancellazione” del futuro è del resto alla base del “realismo capitalista” e della sua idea per la quale *There is No Alternative*¹³).

Ma questa condizione è in realtà condizionata: è, cioè, la *previsione* stessa, elaborata dagli algoritmi, che fa in modo tale che io agisca come ho agito in passato. Se ho ascoltato finora rock anni ’70, gli algoritmi di Deezer o Spotify, predicendo che anche in futuro lo farò, continueranno a propormi, raccomandarmi, rendermi disponibile quel tipo di musica, con la conseguenza che a mia volta io continuerò a fare quelle scelte musicali – il mio futuro sarà, così, *già stato*¹⁴. È questo, se si vuole, il “paradosso dell’anticipazione”, tale per cui essa apre all’avvenire, “ma, contemporaneamente, lo neutralizza”, secondo quell’*effet d’horizon* che fa sì che l’avvenire sia, proprio in quanto anticipato, già accaduto, e non potesse perciò più accadere¹⁵.

Se allora i sistemi predittivi funzionano unicamente laddove essi siano in grado di *sapere* quello che sarà il mio comportamento, “il modo più sicuro per predire” tale comportamento è quello di determinarlo¹⁶, attraverso *economie d’azione* che suggeriscono, manipolano, dirigono, predeterminano le nostre possibilità di agire. E lo fanno sulla base della continua e costante *renderizzazione* – come Zuboff la chiama – della nostra vita: ossia della trasformazione di

11 Zuboff 2019: 217.

12 Chardon 2016: 58.

13 Fisher 2018a: 25-42.

14 Come osserva Bridle 2019: 55, “la computazione non governa solo le nostre azioni presenti, ma fabbrica un futuro che si accorda al meglio con i suoi parametri. Ciò che è possibile diventa ciò che è computabile. Ciò che è difficile quantificare o complicato modellare, tutto ciò che non è mai stato visto prima o che non può essere localizzato all’interno di uno schema prestabilito, ciò che è incerto o ambiguo, viene escluso dal reame dei futuri possibili. La computazione proietta un futuro identico al passato”.

15 Derrida – Stiegler 1997: 117.

16 Zuboff 2019: 216.

ogni nostra esperienza in dati *calcolabili*¹⁷. In una serie di dati calcolabili sono trasformati, oggi, le nostre parole, le nostre fotografie, il nostro battito del cuore, i luoghi che frequentiamo.

È infatti la nostra esperienza (trasformata in comportamento, trasformato a sua volta in dati¹⁸), nel suo ricomprendere anche la nostra vita biologica (battito cardiaco, respirazione, livello di stress, fasi del sonno, etc.), ad essere *estrappolata* costantemente, immagazzinata e “venduta”: in questo senso, quando non sei tu a pagare per il prodotto, è perché *sei* il prodotto. Ma “prodotto”, qui, va inteso sia nel senso dell'*estrazione* – per cui la vita umana non è altro che un flusso di comportamenti da cui estrarre *data* –, che nel senso del *risultato* di tale attività, del modo in cui essa *produce* l'esperienza stessa, il vivere, *come* comportamento e comportamento predeterminato in modo tale da poter essere trasformato in “dato”, da poter essere quantificato. Anche in questo caso: l'azione produce l'attore.

E se i dati che si estraggono dai comportamenti degli individui non sono in realtà “dati”, ma sono dati *puliti*, “dove questa pulizia consiste essenzialmente in una operazione di purificazione, con cui i dati sono espunti da tutto ciò che fa loro contesto, del loro rapporto con la singolarità delle vite”¹⁹, ciò non significa che essi siano altro dalle vite da cui si estraggono.

Significa, piuttosto, che essi, nel loro effetto di ritorno – sotto forma di applicazioni con cui interagiamo, e che ci restituiscono schemi d'azione entro cui operare e di scelte possibili – tendono a produrre vite insignificanti, vite prive di contesto, vite ridotte a serie di comportamenti. Non è però tra i miei compiti quello di riflettere sul modo in cui il funzionamento dei sistemi predittivi – proprio nel suo cancellare il futuro anticipandolo – incida sul desiderio²⁰, sul lavoro²¹, e più in generale su *come* e *cosa* pensiamo e sul funzionamento del nostro cervello, sul suo divenire *digital brain*²². Piuttosto, ciò che qui interessa è capire il modo in cui, a questo livello, viene in gioco il diritto, la questione del diritto.

17 Stefano Pietropaoli individua qui il passaggio dal cittadino allo *user*, notando che “se la vita dello *user* è ormai proiettata sempre più nella rete, anche la dimensione politica e giuridica individuale soffre la medesima sorte. Assistiamo così a una datificazione integrale della personalità, con ricadute notevolissime sul piano dell'effettiva tutela delle libertà e dell'esercizio concreto dei diritti fondamentali. Ridotti a ologrammi che fluttuano sugli schermi, gli *user* scambiano incessantemente dati e informazioni su ciò che fanno, pensano, vivono” (Pietropaoli 2021).

18 Zuboff 2019: 111.

19 Rouvroy – Stiegler 2016: 8.

20 Correttamente, nota Rouvroy 2016: 32, “essi però ci privano anche, ‘anticipati’ come siamo e ‘congestionati’ da un ambiente sempre più ‘intelligente’ capace di rendersi immediatamente e persino in anticipo ‘pertinente’ per noi, della nostra attitudine a desiderare e a progettare, dal momento che queste capacità ‘immaginifiche’ sono in procinto di essere sottomesse a macchine automatiche”.

21 Su cui si veda Fisher 2018b.

22 Cfr., sul punto, Carr 2011; Lovink 2012; Wolf 2018.

2. L'auto-esecuzione

Se i sistemi predittivi pongono, naturalmente, una questione *di* diritto, sembra che in essa a venire messo in questione sia, però, il diritto stesso – sembra cioè, che in gioco vi sia la questione *del* diritto. Così, perlomeno, sembrano pensarla diversi autori. Iniziamo da alcuni esempi “classici”, che rispondono al problema della funzione del diritto in casi in cui diventi possibile prevedere con certezza il comportamento futuro degli individui.

A questo punto, non dovremmo però più parlare di sistemi predittivi, ossia fondati sulla previsione di ciò che accadrà, perché la *predizione* implica ancora il futuro, che è invece esattamente quanto negano tali dispositivi. Si tratta, piuttosto, di meccanismi – quali quelli che vedremo – che, come è stato detto efficacemente, “determinano il futuro per poterlo prevedere”²³. In altri termini: gli algoritmi non determinano il futuro *perché* lo prevedono, ma lo prevedono *perché* lo determinano.

Per quanto riguarda, in particolare, il diritto, ciò è alla base del funzionamento del cosiddetto *smart contract*, ossia, nella definizione datane da Nick Szabo, a *computerized transaction protocol that executes terms of a contract*²⁴. A noi interessa, qui, non la regolamentazione giuridica del fenomeno e l'analisi dei problemi cui, specie sul piano del diritto privato, esso potrebbe dar luogo²⁵, ma l'idea di fondo, che è quella della possibilità di contratti che si *auto-eseguono* – nella misura in cui “l'adempimento, essendo governato dagli input previsti nel codice, prescinde non solo dall'*animus solvendi* del debitore, ma neanche dal comportamento delle parti”²⁶. Il modello pensato da Szabo è quello del distributore automatico di bevande, in cui è impossibile che la bevanda venga fornita senza che sia stata inserita previamente la moneta e, viceversa, che la moneta venga inserita senza che a ciò segua la fornitura della bevanda a rigore.

Un contratto che funzionasse in modo analogo renderebbe allora impossibile l'“inadempimento” delle prestazioni, assicurerebbe cioè l'eliminazione di ogni incertezza sul *futuro* adempimento delle obbligazioni con esso assunte. Le applicazioni sono pressoché infinite e, potenzialmente, riferibili a qualsiasi tipo di contratto – una volta che dispositivi digitali ne assicurino il rispetto, sia eseguendo direttamente la prestazione (come un pagamento) sia indirettamente attivando, al di là della volontà delle parti, meccanismi di tipo “sanzionatorio”, punitivo, conservativo o rimediabile (si pensi, ad es., al *blocco* automatico dell'auto in caso in cui il conducente non paghi le rate della polizza assicurativa, o sia in ritardo nei pagamenti nel caso in cui abbia preso l'auto a noleggio).

Più che singole questioni *di* diritto, che inevitabilmente si porrebbero di fronte a tali innovazioni, la questione, qui, è *del* diritto, *ché* – come ci si è chiesti – non

23 Zuboff 2019: 217.

24 Szabo 1994.

25 Si rinvia, sul punto, almeno a Pellegrini 2019. Per una introduzione sugli aspetti giuridici del problema, cfr. Madir 2018; Cuccuru 2017; De Caria 2019; Paal – Fries 2019; Stazi 2019.

26 Parola – Merati – Gavotti 2018: 684. Cfr. anche Bellomia 2020, che parla di “contratto senza inadempimento”.

sembra aver più senso parlare di “contratto” dove non esista più la possibilità di non adempierlo. Zuboff si riferisce, a proposito di tali dispositivi, all’introduzione di un vero e proprio tipo di *non-contratto*²⁷. Più in generale, ci si è chiesto se *norme* a cui sarebbe impossibile disobbedire, norme che si auto-eseguono, diremmo, potrebbero ancora essere definite tali. Mentre, infatti, la norma giuridica si limiterebbe a queste “a stabilire ciò che le persone devono o non devono fare, gli artefatti tecnologici determinano in maniera diretta ciò che le persone possono o non possono fare rendendo superfluo l’intervento di una autorità di controllo che punisca, *ex post*, coloro che hanno violato la legge”²⁸.

Laddove non esista più la possibilità di disobbedire alla legge, esiste ancora la legge? Certo, dobbiamo pensare che cessi di esser vero che “il fatto che certi comportamenti siano vietati dalla legge non ha come conseguenza che questi non si verifichino più”²⁹. Ma, chiediamoci: in che termini ciò sarebbe un problema? Perché una norma che non possa – *di fatto* – essere trasgredita non sarebbe più una norma? È proprio vero?

Perché un contratto che si auto-esegue – in cui, ad esempio, al ritardo dell’aereo io ricevo immediatamente il rimborso – non sarebbe più tale? Il contratto presuppone forse la possibilità del suo inadempimento, per essere tale? L’*obbligo* della compagnia di rimborsarmi rimane tale, dopotutto – ed anzi è *proprio* in forza di quell’obbligazione che il contratto si auto-esegue, rimborsandomi. Ciò che viene meno è soltanto la possibilità *empirica* che, sul piano dei *fatti*, la compagnia ometta, eviti o ritardi il rimborso che mi deve. La normatività della norma resta tale: è infatti la norma che costituisce la *ragione* dell’avvenuto rimborso; è *per essa* che il contratto si auto-esegue.

Se, in altri termini, pensiamo la norma come ciò che fornisce ragioni *per* agire – e se evitiamo una lettura “psicologista” di tali ragioni, come esse riguardassero i motivi soggettivi che determinano qualcuno ad agire –, allora il *self-enforcing* della norma non intacca in alcun modo il suo essere la ragione per la quale un determinato comportamento viene in essere.

Al contrario: si potrebbe dire, da questo punto di vista, che esso *realizza* esattamente la norma *quale* guida per l’azione, in quanto è soltanto per essa – ed *al di là* di ogni altra “causa” o motivazione soggettiva – che l’azione viene posta in essere. È proprio nel contratto *smart*, diremo, che la norma diviene l’esclusiva ragione *per* la quale viene eseguita la prestazione – tanto come *reason for conformity* che come *reason for compliance*: la decisione, infatti, di operare il rimborso, non solo è conforme a ciò che è richiesto dalla norma, ma è eseguita *per la ragione* che la norma lo prevede, e nient’altro che per quella (*exclusionary reason*: perché nessuna ragione di tipo morale, né ragioni prudenziali, né motivazioni personali del soggetto obbligato verrebbero, per definizione, mai in gioco).

27 Zuboff 2019: 235. Cfr. anche Savelyev 2017; Romeo 2020.

28 Lettieri – Donà 2020: 1036.

29 Rouvroy – Stiegler 2016: 15.

Se si accetta, in altri termini, che la normatività della norma – ciò che rende una norma una norma – consista nel suo costituire ragione per l'azione che prescrive, allora, a nostro avviso, una norma che giunga al punto di potersi auto-eseguire non può che essere pensata come la realizzazione perfetta di quella idea di normatività. Ciò, del resto, è in linea con quanto tale idea presuppone, ossia che il diritto consista essenzialmente nella *guida* dei comportamenti, stabilizzando le aspettative di condotta (continuazione del passato nel presente) e, insieme, cambiando, “per ciò che riguarda il futuro, possibilità di comportamento”³⁰.

Una tale concezione implica di per sé la necessità che il futuro possa essere *controllato* in rapporto col passato ed il presente³¹, che il futuro debba poter essere “calcolabile”³², di modo da determinarlo prima che esso accada. Anche in tal caso, una norma che si auto-esegue è esattamente ciò che porta al suo perfetto compimento l'ideale di anticipazione del futuro che è proprio della legge intesa come disposizione per l'avvenire. Essa, infatti, funziona nel senso di *determinare* il futuro – e quindi di “cancellarlo” –, rendendo certo, se riprendiamo l'esempio svolto, l'adempimento.

Non è questo l'ideale, finalmente raggiunto, del diritto inteso come ciò che avrebbe, quale proprio compito, quello di determinare il futuro (*die Zukunft festzulegen*)³³, inteso come *volontà* di realizzarsi, di imporsi *nella* realtà, e dunque di farsi effettivo, di *essere* ciò che viene di fatto osservato e rispettato? Del diritto inteso, diremmo anche, come “prescrizione pura”, in cui “il tempo dell'azione voluta non può essere il presente e tanto meno il passato, perché la volontà del soggetto che pone la norma è in atto, e ogni volizione si apre solo verso il futuro”³⁴?

Si potrebbe replicare, forse, che una norma che si auto-esegue non sarebbe più tale, ossia una norma, in quanto non affermerebbe più un *dover-essere*, ma un *essere*. La norma, più che *prescrivere* qualcosa per il futuro (Tizio *deve* pagare x), si limiterebbe in realtà a *descrivere* ciò che necessariamente accadrà (Tizio *pagherà* x). Il che, però, è improprio. Nel momento in cui Tizio pagherà – perché il dispositivo trasferirà automaticamente il suo denaro al verificarsi di certe condizioni –, a *realizzarsi*, infatti, sarà la norma: ad *essere*, sarà il *dover-essere*. Per questo, come si è detto, quel pagamento non sarà un semplice *fatto*, ma sarà l'esecuzione di un'obbligazione posta dalla norma; sarà, cioè, la norma la *ragione* per cui il pagamento è avvenuto, per cui l'azione si è realizzata.

È vero che l'auto-esecuzione fa sì che ciò che deve accadere, accada. Ma ciò, dovremmo chiederci, non realizza esattamente l'ispirazione propria della concezione del diritto come guida del comportamento, come ciò che *pretende* di dire come la realtà deve *essere*? La norma che afferma che Tizio *deve* pagare – e che considera questa azione come azione futura, che si dovrà realizzare *nella* realtà – non pre-

30 Luhmann 1990: 81.

31 Ancora, sul punto, Luhmann 1990: 81-102.

32 Irti 2016a; Irti 2014.

33 Schelsky 1980: 129.

34 Cesarini Sforza 1976: 228.

tende, forse, che Tizio *effettivamente* paghi? In altri termini: la concezione per cui le norme sono prescrizioni che *guidano* il comportamento, non implica l'ideale di una norma che giunge a poter *causare* il comportamento dovuto?

Con l'auto-esecuzione, la norma diviene la *causa* della sua osservanza, la causa del comportamento tenuto. È per questo che, ora, essa somiglia, più che ad un comando, ad una descrizione. Più che *Sollen*, la sua necessità è quella propria del *Müssen*. Ma allora non siamo, così, tornati all'obiezione di prima, secondo la quale, qui, non ci sarebbe più neppure una prescrizione?³⁵

Le cose non stanno così, però. Perché la legge che dice *non devi*, e che pensa questo dover-essere come qualcosa che deve *essere*, che deve, cioè, realizzarsi, imporsi nella realtà per poter, appunto, *essere*, pensa già – almeno come suo ideale – quel dovere non come *Sollen*, ma come *Müssen*, come *impossibilità* di fare quello che è vietato. Come suo proprio ideale, la legge si vuole *inviolabile*, e dunque impossibile da trasgredire³⁶.

È del resto questa concezione già presente nella *sanctio*, che è uno strumento di “auto-affermazione” della legge, ciò che ne assicura il suo rendersi reale, e dunque la sua rigorosa inviolabilità. *Sancire*, infatti, indica il conferire validità alla legge *come* realtà, esistenza, *rendre réel ou existant*, prima ancora che *garantire* la sua osservanza³⁷. Come Yan Thomas ha mostrato, le “leggi romane si distinguono per il modo del tutto peculiare con cui formulano la sanzione che esse stabiliscono. Anziché subordinare direttamente, in una proposizione condizionale, la pena alla commissione dell'atto vietato”³⁸, la legge divide in due formulazioni distinte il divieto dalla sanzione che lo accompagna. La legge non dice: “Se qualcuno ha commesso un certo atto, allora subirà tale pena”. Diversamente, essa enuncia il comportamento dovuto, e *poi* fa seguire a tale enunciazione la previsione di una sanzione, la quale resta pertanto – almeno a livello della sua espressione linguistica – distinta e separata rispetto alla legge della quale è chiamata a garantire l'inviolabilità. La ragione è che se la legge prevedesse già, nella sua formulazione, una pena, una sanzione nel caso della propria trasgressione, essa riconoscerebbe implicitamente la *possibilità* della trasgressione, come una possibilità intrinseca ad essa. Ma così non è: la legge non prevede la propria trasgressione, non prevede la propria violabilità. A rigore, essa è inviolabile. Certo, occorrerà la *sanctio* a “garantire” tale inviolabilità. Ma la legge, come tale, si enuncia come inviolabile: il suo

35 Sul tema, cfr. Roccaro 2020. Cfr. anche Durante 2019; Finck 2019: 66-87.

36 Come osserva Emanuele Severino, ciò è iscritto nella stessa tradizione greco-ebraico-cristiana, la quale, quando afferma “che chi compie il male è raggiunto prima o poi dalla punizione divina”, afferma che il malvagio non oltrepassi mai “realmente” e “veramente” il “limite costituito dalla legge divina: lo oltrepassa provvisoriamente, e quindi apparentemente, perché da ultimo va incontro alla punizione in cui si esprime l'inviolabilità del limite”. Se si dice pertanto che l'uomo non *deve* violare la legge divina, in realtà si dice che non *può*, che è impossibile che riesca a farlo davvero. Anche Kant, secondo Severino, nel momento in cui tenta di distinguere radicalmente il dovere (*Sollen*) dalla necessità (*Müssen*) finisce in realtà per dover pensare la trasgressione come “apparente”, e pertanto pensare il dovere come necessità (Severino 1992b: 15-16).

37 Cfr. Fugier 1963: 181. Per la discussione sulla *sanctio*, cfr. Maganzani 2012.

38 Thomas 2011: 85.

non devi pretende di essere un *non puoi*, il suo dovere pretende di essere necessità. La “sanzione”, da questo punto di vista, interviene unicamente per quelle leggi *minus quam perfectae*: la legge “perfetta” indicherà, qui, il “grado assoluto” della legge, quello in cui essa non ha neppure bisogno di sanzione, perché avrà la proprietà di *imporsi da se stessa* – qui il suo *Sollen* è un *Müssen*, ciò che essa dice che deve-essere, sarà³⁹.

Questa relazione tra legge e inviolabilità è quanto si conserva, in ultima istanza, ogni qual volta prevalga l’idea che la legge sia ciò che deve essere realizzato *nel* mondo: il dover-essere è allora già pensato come *dovere di essere*, come movimento che va dall’idea alla realtà, e che dunque pretende che il mondo sia come esso stabilisce. Il *Sollen*, inteso in questo modo, ha allora in sé l’ideale di essere un *Müssen*. O, in altri termini: la pretesa di costituire una *guida* per il comportamento ha già in sé, come proprio ideale, il poter divenire *causa* del comportamento.

Attraverso la tecnologia, allora, la norma – intesa quale “guida” per la condotta – giunge così al suo *compimento*: *dover-essere* che diventa *essere*, *Sollen* che diviene *Müssen*, dovere che acquista la stessa forza e lo stesso statuto della *necessità*.

Certamente, la norma finisce, così, per scomparire, nella sua stessa formulazione linguistica, nel suo “modo” imperativo. Il *dover-pagare* della compagnia aerea diviene un *pagherà* che, al verificarsi di determinati condizioni, necessariamente si realizzerà. La prescrizione, apparentemente, scompare. Ma questa scomparsa non è che la sua realizzazione, ossia l’essere finalmente la norma divenuta ciò a cui ha sempre ispirato: necessità. Gli *smart contracts* ed i dispositivi tecnologici che consentono l’auto-esecuzione delle prestazioni non costituiscono affatto, allora, una minaccia o un “pericolo” per il diritto: ne sono, al contrario, la sua realizzazione *compiuta*, perché indicano il divenire necessità da parte del dovere, il divenire *essere* da parte della norma, pensata come *dovere-di-essere*.

Questa è l’essenza nichilistica del *nichilismo* giuridico, ossia della concezione che pensa il diritto come *dovere di essere*, e che pertanto non può che pensare che compimento essenziale del diritto sia quello di giungere ad essere, ad *imporsi nella* realtà, a farsi *necessità*. E quindi a togliersi, *negarsi* come diritto, per divenire un fatto.

I giuristi insistono, negli ultimi tempi, a discutere quale “impatto”, quali conseguenze gli “algoritmi” avranno per il diritto: le *tecnoregole* sono ancora regole? Ma – quali che siano le ricadute *politiche* o i problemi che di fatto essa non riesce ancora a risolvere⁴⁰ – la techno-regolazione non segna affatto una rottura del concetto “tradizionale” del diritto e della norma. Al contrario, essa compie ciò che *storicamente* la norma ha sempre preteso d’essere – ossia “strumento” di regolamentazione sociale –, realizza la normatività delle norme nel senso *nichilistico* in cui essa è sempre stata pensata: come *dovere-di-essere*, pretesa che il mondo *sia* come deve-essere (l’archeologia di questo *Sollen* inteso come *dovere-di-essere* sta nell’idea di poter comandare la relazione ontologica tra linguaggio e mondo⁴¹).

39 Thomas 2011: 90.

40 Per una introduzione sul punto, possiamo rinviare, nell’ambito della filosofia del diritto italiana, a Condello 2020; Lettieri 2020; Amato Mangiameli 2017; Bombelli 2012.

41 Cfr. Agamben 2017; Irti 2008.

3. Il dover-essere

Esiste – dobbiamo però chiederci – una essenza non nichilistica del nichilismo giuridico? Che cosa significa, propriamente, che il diritto è *nulla*? Saper domandare intorno a questo tema, significa anzitutto sapere separare, finalmente, il *Sollen* dal *Müssen*. Solo a partire da questa esigenza si spiega la costante preoccupazione di Kelsen di evitare ad ogni costo di pensare il *Soll* come *Soll-Sein*, il dover-essere come qualcosa che deve *essere*, come dovere-di-essere.

Il dovere – come egli osserva – si distingue dall’essere perché “non ha bisogno di entrare a far parte dell’essere, né ha bisogno di venire dall’essere pur essendo e restando un dovere”⁴². È chiaro che, in questione, ci sia qui la possibilità stessa del diritto: se il diritto “è” dover-essere, allora non può mai essere, ché altrimenti non sarebbe diritto (non sarebbe dover-essere, ma appunto essere).

Certo può sembrare una affermazione “decisamente paradossale”, quella che sostiene che “un *sollen* non ‘mira’ in alcun modo ad un essere, e che dire che qualcosa ‘*soll*’ non significa affatto dire che essa ‘*soll sein*’”⁴³.

Ma, per Kelsen, questa separazione è essenziale: perché se si pensa il dover-essere come un dovere che mira, che ha come scopo quello di *essere*, ciò significherebbe pensare che la norma *vale* – ossia è norma, è ciò che è – per la sua azione, per il *fatto* di essere osservata, per il suo *essere*, cioè, e non per il suo dover-essere. Significherebbe, allora non pensare più la norma – nel suo “essere” norma. Così Kelsen: “la sua validità non consiste nella sua azione, nel suo essere effettivamente osservata, non consiste in un essere (accadere), bensì nel suo dovere (*Sollen*). La norma vale in quanto *deve* essere osservata”⁴⁴. Se la norma consistesse nel suo *essere* osservata, essa non sarebbe più una norma, ma semplicemente un fatto, l’accadere della sua osservanza.

Questa è la ragione dell’insistenza di Kelsen sul carattere *atemporale* del diritto. Se, infatti, si considera il diritto come dover-essere, “è impossibile porre un problema di portata temporale delle azioni che possono il contenuto del dovere”, perché a rigore “contenuto del dovere non possono essere né azioni presenti né azioni passate o future”⁴⁵.

Nel tempo, infatti, l’azione è sempre presa in considerazione in quanto accade, è accaduta o accadrà: è, cioè, sempre pensata in quanto *essere*, come “fatto reale, appartenente all’essere o che comunque apparirà in futuro all’essere”. Nel tempo, non si incontra mai altro che l’essere. Per questo la norma, *in quanto* norma (in

42 Kelsen 1997 [1923]: 46 [8]: “das Sollen unterscheidet sich dadurch vom Sein, daß es gar nicht ins Sein zu treten, noch auch aus dem Sein zu kommen braucht und doch ein Sollen ist und bleibt”.

43 Celano 1990: 114.

44 Kelsen 1997 [1923]: 52 [14].

45 Kelsen 1997 [1923]: 53 [15]: “Denn in der Zeit kommen alle Handlungen nur in ihrer Realität, d.b. aber in der Form des Seins, nicht aber des Sollens in betracht. Eine Handlung, die erfolgen wird, ist als reale wirkliche, dem Sein angehörige oder doch in Zukunft angehörige Tatsache gedacht und erscheint in einer ganz anderen Denkform als eine Handlung, die geschehen soll”.

quanto dover-essere), non si riferisce ad un'azione in quanto accadrà (o è accaduta) *nel* tempo, in quanto dunque comportamento *reale* dei soggetti, comportamento che accade nell'essere, nella realtà "fattuale".

Del resto, se si guarda alla relazione tra illecito e sanzione, per Kelsen essa non cade affatto *nel* tempo, e non accade nel tempo proprio perché non è una relazione di causalità, ma di imputazione. Ancora una volta, la logica di Kelsen è di assoluto rigore, nel suo recupero della seconda analogia dell'esperienza kantiana per la quale non il tempo spiega la causalità, ma viceversa. La successione temporale è possibile solo attraverso quella causale ("Kant capovolge l'affermazione humeana: *non post hoc, ergo propter hoc*, bensì: *propter hoc, ergo post hoc*"⁴⁶), di modo che dire che la pena non segue il delitto significa dire che il delitto non *causa* la pena, e pertanto l'uno non avviene *prima* dell'altro, sotto il profilo della successione temporale.

Non c'è, nel dover-essere, nella relazione di imputazione, tempo: la pena non "segue" il delitto come *un'azione che accade nel tempo, dopo* di essa.

Questo spiega il ruolo della proposizione giuridica (*Rechtssatz*) rispetto alla norma (*Rechtsnorm*) esistente. Perché la norma giuridica, in quanto esistente, in quanto norma di diritto (positivo), non si presenta mai quale un dover-essere: al limite, essa *pone* un dover-essere. Nella norma "vietato rubare" o "si devono pagare le tasse", il dover-essere non è *della* norma, ma *dell'azione*: è il dover non rubare, il dovere pagare le tasse. Per questo si tratterà anzitutto, con la proposizione giuridica, di ridefinire la norma in modo tale che sia essa espressione di un dover-essere, che essa non consista in altro che in una relazione di dover-essere. Soltanto nella proposizione giuridica – se A, allora deve essere B – la norma si lascia determinare ed esprimere *come* dover-essere. La relazione di imputazione non dice che questo: che la norma non è altro che una relazione di dover-essere tra due termini. Ora il *Sollen*, il dover-essere, è ciò in cui *consiste* la norma. Esso non coincide con il dover-essere osservata *della* norma, bensì con la relazione di imputazione (cd. imputazione periferica) che la norma esprime, determinando il rapporto tra illecito e sanzione come *pensabile* solo attraverso il dover-essere.

Per questo "non si deve rubare" non è a rigore una norma: è soltanto un comando che pone un'azione come dovuta, che verte su un'azione – pensata come ciò che è accaduto, accade o accadrà nella realtà, nell'essere. Esso non è un dover-essere, ma dice il dovere-di-essere di un'azione o di una omissione. Nel momento, invece, in cui il "rubare" viene connesso con una sanzione nel caso in cui esso si verifichi, cessa, per la norma, di venire considerato come un'azione della realtà, come qualcosa che accadrà o è accaduto. Il suo "essere", infatti, viene ora determinato esclusivamente come il *dover-essere* applicata della sanzione. E ciò vale anche per la sanzione: essa non è ciò che è dovuto, non è l'azione che viene detta dovuta. La sanzione "è" il dover-essere punito *del* furto. In altri termini: nella proposizione giuridica "Se A, allora deve-essere B", A e B cessano di essere considerati come

azioni, condotte, fatti della realtà, perché non vengono più considerati in quanto *sono* qualcosa. Essi non hanno altro “essere” che il dover-essere dell’altro: un furto non è l’azione del rubare, ma il dover-essere applicata della sanzione; la sanzione non è l’azione di punire, ma il dover-essere punito del furto.

Possiamo, a questo punto, tornare sulle critiche dirette ai dispositivi di auto-esecuzione delle norme. Esse presuppongono, infatti, che la norma consista in una “guida” del comportamento o, in altri termini, che essa sia ciò che fornisce ragioni, considerazioni per compiere o meno una determinata azione nel futuro. La norma, in questo senso, è pensata come un dover essere che “mira” all’essere, che ha quale proprio contenuto un’azione reale, l’azione come ciò che *accadrà* nella realtà.

L’azione è, ora, pensata *nel* tempo – il diritto è pensato come ordine temporale. E la norma è pensata come *causa* del comportamento che prescrive – perché, si noti, parlare delle norme come ragioni per agire, a partire dalla loro capacità “di offrire considerazioni che hanno peso, forza o incidenza nella produzione o giustificazione delle azioni”⁴⁷, significa adottare comunque, nei termini di Kelsen, una concezione causale, nella misura in cui la norma sarebbe ciò che *spiega* l’azione, dà conto del *perché* essa è accaduta, sul piano dell’essere.

Propter hoc, ergo post hoc: è solo perché si è già assunto che sia sul piano dell’*essere* che si definisce la relazione tra norma e la condotta che essa prescrive – e che è una relazione di *causalità* – che la norma viene ora pensata come ciò che, *nel* tempo, precede un’azione che verrà dopo di essa. Condizione, cioè, affinché il diritto sia pensato come tempo – come ciò che è nel tempo e, insieme, come ciò che determina la temporalità dei fenomeni che regola – è pertanto averlo *già* assunto non come *Sollen*, ma come *Soll-Sein*, come dovere che è tale in quanto, nella misura in cui, giunge ad *essere*, ad imporsi nella realtà. Dal nostro punto di vista: condizione affinché il diritto sia pensato *nel* tempo, è che esso sia pensato come *essere*.

Il *Sollen* come *imputazione*, pertanto, va radicalmente distinto dal *Sollen* come dovere-di-essere, come ciò che ha in se stesso la pretesa di *essere* – ossia di essere “*causa*” dell’azione (è in questo senso che Kelsen, si noti, può parlare anche delle prescrizioni giuridiche, laddove vengano intese come comandi rivolti ad un comportamento da realizzarsi nel mondo, come *Seins-regel*, regole dell’essere). Perché questo secondo *Sollen* – almeno idealmente – è già da sempre un *Müssen*.

Bisogna, credo, ancora sapere rileggere e recuperare ciò che i testi kelseniani – almeno fino al 1934 – cercano di pensare, nella radicalità che richiede la questione. Se il diritto è *Sollen*, esso, diremo, è, propriamente, *nulla*: è, cioè, ciò che, non è *nel* tempo, non è *nella* realtà effettiva, empirica, che “è” solo laddove sia possibile pensarne la differenza rispetto ad ogni fatto, ad ogni essere (compreso, a cominciare, dal *suo stesso* essere). Il problema sta, allora, nel poter pensare il suo nulla non in senso “nichilistico” (come se il diritto fosse *niente*), ma nel suo “essere” quanto consente al diritto di essere ciò che esso è, ossia *Sollen*.

4. La questione del diritto

In che senso, allora, la tecnologia, la rivoluzione digitale, pone la questione *del* diritto – e non solo e semplicemente, come è ovvio che sia, diverse e particolari questioni *di* diritto? Essa – è la tesi che abbiamo cercato di seguire – non fa altro che portare a compimento, e quindi alla sua definitiva espressione, ciò che, *storicamente*, il diritto ha sempre preteso di essere: non dovere, ma *necessità* – e dunque: non diritto, ma fatto, il fatto della sua osservanza. Il diritto giunge così a scomparire, ed in ciò a realizzarsi – realizzazione del diritto che ha sempre “il suo valore” “in questa capacità di farsi valere, in questo potere di attuazione”⁴⁸, che si è storicamente pensato come volontà. Nel suo *essere* – e dunque non più dover-essere – il diritto si annienta, e così si realizza. Questo è il senso, si è detto, “nichilistico” del suo esser nulla (che è esattamente l’altro lato del suo pensare il *Sollen* come *dovere-di-essere*). La tecnologia, allora, non rende inutile, o superato, o *passato* il diritto: al contrario, lo rende, per la prima volta, integralmente realizzato, presente, lo rende ciò che ha sempre preteso di essere, ossia *fatto*.

Ma in questo movimento, si scorge, infine, anche l’altra sua possibilità – si intravede l’essenza non nichilistica del suo esser nulla. Perché, nel momento stesso in cui il diritto come *dovere-di-essere* cessa di “essere” proprio essendo, scompare realizzandosi (e si realizza scomparendo), la questione del diritto può essere riproposta in tutta la sua radicalità. La questione non va riproposta *nuovamente*, allora, ma va pensata nell’*altro* modo che la fine, il compimento della prima maniera di pensarla – che conduce alla *fine* del diritto (conformemente, si intenda, al suo proprio fine) – rende possibile. La separazione, la differenza, tra dover-essere ed essere, *Sollen* e *Sein*, non può più essere allora pensata come separazione tra come il mondo *deve-essere* e come il mondo *è*, ma come differenza tra il diritto ed il *suo* proprio fatto, tra il dover-essere ed il *suo* essere. Il diritto è tale, in altri termini, solo in quanto non è, in quanto è altro dal proprio fatto, dal proprio essere.

È questa radicale *impotenza* del diritto che va, allora, ripensata – ed è solo nell’esperienza di questa impotenza, del suo non essere, che diviene possibile propriamente *come* diritto, come *Sollen*. Se vi è qualcosa di difficile da pensare, qui, è perché, storicamente, il diritto non è mai stato tale: è sempre stato comando, *im-posizione*, dovere-di-essere e non dover-essere. Ed è *in quanto* comando che esso è giunto a compimento, a realizzazione. Non si tratta allora di chiedersi cosa “resti” di questo diritto. Ma di poter lasciare che, in questo compimento, si renda finalmente possibile un’esperienza del diritto *in quanto* diritto, del dover-essere in quanto tale. Su quanto autori come Stiegler hanno sottolineato circa la necessità, dopo la rivoluzione digitale, di re-introdurre la questione della separazione tra fatto e diritto, bisogna allora intendersi. “Il diritto non esiste, il diritto è una promessa”⁴⁹, afferma Stiegler. Ma ciò significa, propriamente, che il diritto non solo non è un fatto, ma non è neppure il proprio fatto: che, cioè, non è il fatto di

48 Irti 2016b: 35.

49 Rouvroy – Stiegler 2016: 18.

imporsi, di realizzarsi, di essere osservato, a fare del diritto ciò che esso è. Il diritto, al contrario, è ciò che si *differenzia*, è l'affermazione della sua differenza anche e sempre dal proprio fatto.

Così va letta, per ciò che ci riguarda, anche la distinzione che Kelsen pone tra il comportamento statuito come *dovuto* e il comportamento che *è*, che è conforme alla norma, la loro irriducibilità. Perché la norma non ha come contenuto un *essere*, non ha come contenuto il comportamento concreto che dovrà realizzarsi. La norma ha come contenuto il *dover-essere* del comportamento, che nessun comportamento concreto, nessun comportamento che è o sarà potrà mai “realizzare”. Non c'è azione “conforme” alla norma, perché nessuna azione potrà mai *realizzare* la norma: la norma è sempre la differenza tra l'azione ed il suo dover-essere. Certamente, tale differenza è *nell'*azione, nel senso che solo in essa si può fare esperienza della sua differenza dalla norma, da ciò che essa stessa deve-essere. In questo senso non c'è *dualismo* tra essere e dover-essere: essi non stanno “fianco a fianco senza alcun rapporto (*dieser Dualismus von Sein und Sollen bedeutet jedoch nicht, daß Sein und Sollen beziehungslos nebeneinander stehe*)”⁵⁰.

Il dover essere non è *distinto* dall'essere, non è *un* altro da esso – in tal caso, infatti, non sarebbe più dover-essere, ma sarebbe anch'esso un *essere*, un altro essente a fianco del mondo dell'essere. Esso è in relazione all'essere nel senso che indica la differenza che *nell'*essere si mantiene rispetto al suo stesso essere – e questa differenza è, kantianamente, la *ragione* stessa⁵¹.

Occorre certamente chiedersi il *perché* di questa differenza, e cioè il perché del diritto – occorre poter dare ragione della ragione, in altri termini. E farlo, qui, sicuramente al di là di Kelsen (che non riesce a spiegarla se non come un “dato immediato della nostra coscienza”, *unserem Bewußstein unmittelbar gegeben*), nonché al di là di ispirazione kantiana per cui essa sarebbe, in ultima istanza, *volontà*, volontà che vuole la legge. In realtà, in Kant stesso, se la legge che obbliga il volere è *per* il volere, non è però “in potere del volere volere la legge, obbligarci”: “il circolo del volere rinvia oltre di sé”⁵².

Non è la volontà che rende possibile la differenza, ossia il diritto. È il diritto stesso. Perché nel momento in cui c'è il *fatto* del diritto, in cui cioè un fatto pretende di *essere* diritto – in cui, diremmo, la volontà pretende di obbligare a qualcosa, pretende che qualcosa non sia fatto, ma debba-essere fatto –, le condizioni di possibilità di questo “fatto” costringono ad affermare, per necessità logica, che esso in tanto può essere ciò che pretende di essere (ossia diritto) solo in quanto non sia, appunto, un fatto (essere). E ciò vale anche per la singola norma. È l'azione stessa che, nel momento in cui viene compiuta, dice la propria differenza rispetto al suo dover-essere compiuta.

50 Kelsen 1966 [1992]: 14 [6].

51 Kant 2005: 247: “Platone osservò molto bene, che la nostra attività conoscitiva sente un bisogno ben più alto di compitare semplici fenomeni secondo un'unità sintetica, per poterli leggere come esperienza, e che la nostra ragione naturalmente s'innalza a conoscenze, che vanno troppo in là perché un qualunque oggetto, che l'esperienza può dare, possa mai adeguarvisi, ma che, ciò nondimeno, hanno la loro realtà, e non sono per nulla semplici chimere”.

52 Vitiello 2005: 70.

Il diritto non è “promessa”, per riprendere l’espressione già citata di Stiegler, in quanto sarebbe rivolto al futuro come a ciò che *accadrà*, al mondo non come è, ma come deve-essere. È promessa nel senso di ciò che impedisce di risolvere il diritto nel *suo* proprio fatto, di fare del diritto un *esistente* (sia poi esso già presente, o un esistente che sarà, è lo stesso). Il diritto è la sua propria promessa, è ciò sempre deve-essere, senza mai essere – o, meglio: è ciò che, essendo, dice che deve *ancora* sempre essere. Ma questo “ancora”, lo si ripete, non rimanda ad un futuro, inteso come tempo in cui il diritto si realizzerà, il dover-essere, infine, sarà (si tratterebbe certo di un “cattivo infinito”). *Ancora*, qui, dice che è *ora* la differenza, e dunque il diritto; dice che il diritto è ora, ma come differenza rispetto a ciò che è, rispetto al suo essersi realizzato, al suo essere osservato.

La tecnologia segna la scomparsa del diritto – nel senso che si è detto: segna il compimento, il realizzarsi del diritto come *fatto*, della norma come *causa*, del *Sollen* come *Müssen*. Si tratta certamente di una “strada senza ritorno”⁵³. Scomparsa *del* diritto, ché è il diritto stesso a realizzarsi come *essere* – dove il *deve pagare* diviene un *pagherà*, dove la prescrizione diviene necessità (ossia ciò che ha sempre ispirato ad essere, ciò verso-cui è sempre stata diretta). Ma, essendo, il diritto cessa di essere. Cessa, più propriamente, di apparire come dovere-di-essere, come relazione ontologica tra linguaggio e mondo determinata a partire dal comando. E, in questo modo, essa consente alla questione *del* diritto di divenire finalmente *attuale*, di essere interrogata in tutta la sua urgenza: perché l’unica possibilità per il diritto, ora, è di poter giungere ad essere, finalmente, ciò che è (e che non è mai stato), ossia *Sollen*.

Bibliografia

- Agamben G. 2017, “Che cos’è un comando?”, in Id., *Creazione e anarchia. L’opera nell’età della religione capitalistica*, Vicenza: Neri Pozza: 89-122.
- Amato Mangiameli A.C. 2017, “Tecno-diritto e tecno-regolazione. Spunti di riflessione”, *Rivista di filosofia del diritto*, Speciale: 87-112.
- Bellomia V. 2020, “Il contratto intelligente: questioni di diritto civile”, in *Judicium*, 10 dicembre 2020. Available at: <http://www.judicium.it/contratto-intelligente-questioni-diritto-civile/> (ultima consultazione in data 17 gennaio 2021)
- Bombelli G. 2012, “Tecnologica, diritto, antropologia: appunti sull’Information (Knowledge) Society”, in M. Megale (ed) 2012, *ICT e diritto nella società dell’informazione*, Torino: Giappichelli: 7-37.
- Bridle J. 2018, *Nuova era oscura*, trad. it. di F. Viola, Roma: Nero, 2019.
- Brogan W.A. 2006, “The Intractable Interrelationship of Physis and Techné”, in A. Hyland – J. P. Manoussakis (ed.), *Heidegger and the Greeks. Interpretive Essays*, Bloomington: Indiana University Press: 43-56.
- Cacciari M. 1982, “Salvezza che cade. Saggio sulla questione della Tecnica in M. Heidegger”, *Il Centauro*, 6: 70-101.

- Cacciari M. 1990, *Dell'Inizio*, Milano: Adelphi.
- Canale D. 2017, *Conflitti pratici. Quando il diritto diventa immorale*, Roma-Bari: Laterza.
- Carr N. 2011, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, trad. it. di S. Garassini, Milano: Cortina.
- Celano B. 1990, "Asserzioni e prescrizioni", in G. Nicolaci (ed.), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Milano: Jaca Book: 107-120.
- Cesarini Sforza W. 1976, "Sul significato degli imperativi giuridici", in U. Scarpelli (ed.) 1976, *Diritto e analisi del linguaggio*, Milano: Comunità: 215-237.
- Chardon D. 2016, *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data*, Milano: Mondadori.
- Clarizio E. 2018, "La technique: mi-lieu entre le vivant et son milieu", in M. Augendre – J.-P. Llored – Y. Nussaume (ed.) 2018, *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène? Autour du travail d'Augustin Berque*, Paris: Hermann: 89-96.
- Condello A. 2020, "Metodo giuridico e algoritmo", *Rivista critica del diritto privato*, 3: 339-368.
- Cuccuru P. 2017, "Blockchain ed automazione contrattuale. Riflessioni sugli smart contract", *Nuova giurisprudenza civile commentata*, 1, II: 107-119.
- De Caria 2019, "The Legal Meaning of Smart Contracts", *European Review of Private Law*, 6: 731-752.
- Derrida J. – Stiegler B. 1997, *Ecografie della televisione*, trad. it. di L. Chiesa, Milano: Cortina.
- Di Martino C. 2019, "Heidegger e la concezione destinale della tecnica", *Quaestio* 19: 433-457.
- Durante M. 2019, *Potere computazione. L'impatto delle ICT su diritto, società, sapere*, Roma: Meltemi.
- Fanciullacci R. 2016, "Oltre l'apocalisse. Tecnica, storia e conflitto politico nel pensiero di Stiegler", *Aut Aut*, 371: 46-60.
- Finck M. 2019, *Blockchain Regulation and Governance in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisher M. 2018a, *Realismo capitalista*, trad. it. di V. Mattioli, Roma: Nero.
- Fisher M. 2018b, "La privatizzazione dello stress", in Id. *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici K-punk 1*, trad. it. di V. Perna, Roma: Minimum Fax: 77-91.
- Fugier H. 1963, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris: Belle Lettres.
- Heidegger M. 1987, "Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1", in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi: 193-256; ed. or.: M. Heidegger 1976, "Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1" (1939), in Id., *Gesamtausgabe*, Band 9, *Wegmarken*, Frankfurt a.M.: Klostermann: 239-302.
- Irti N. 2008, "Tecno-diritto", in *Studi in onore di Nicolò Lipari*, I, Milano: Giuffrè: 1297-1304.
- Irti N. 2014, "Calcolabilità weberiana e crisi della fattispecie", *Rivista di diritto civile*, 5: 987-991.
- Irti N. 2016a, "Per un dialogo sulla calcolabilità giuridica", *Rivista di diritto processuale*, 4-5: 917-925.
- Irti N. 2016b, "Diritto e tecnica (in dialogo con Emanuele Severino e Luigi Mengoni)", *Lo Stato*, 6: 35-46.
- Kant I. 2005, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, Roma-Bari: Laterza.
- Kelsen H. 1966, *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. Losano, Torino: Einaudi; ed. or. H. Kelsen 1992 (1960), *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage 1960, Wien: Österreichische Staatsdruckerei.

- Kelsen H. 1997, *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, trad. it. a cura di A. Carrino, Napoli: ESI; ed. or. Kelsen H. 1923², *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre von Rechtssatze*, Tübingen: Mohr.
- L. Parola – P. Merati – G. Gavotti 2018, “Blockchain e smart contract: questioni giuridiche aperte”, *I Contratti*, 6: 681-688.
- Lettieri N. – Donà S. 2020, “Critical data studies e tecno-regolazione. Paradigmi emergenti di ricerca e tutela nell’era del lavoro data-driven”, *Dirittifondamentali.it*, 2: 1007-1044.
- Lettieri N. 2020, *Antigone e gli algoritmi. Appunti per un approccio giusfilosofico*, Modena: Mucchi.
- Licata G. 2015, “Definizione e significati della φύσις in Aristotele a partire dal confronto con la τέχνη. Il λόγος come apertura della φύσις alla τέχνη in Fisica B 1-2”, in R. Caldaroni (ed.) 2015, *Natura della tecnica e tecnica della natura*, Brescia: Morcelliana: 11-29.
- Lovink G. 2012, *Ossessioni collettive. Critica dei social media*, trad. it. di B. Parrella, Milano: Egea.
- Lucci A. 2012, “L’animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk”, *Esercizi filosofici*, 7: 78-97.
- Luhmann N. 1990, “La funzione del diritto: sicurezza delle aspettative o guida del comportamento”, in Id., *La differenziazione del diritto*, ed. it. a cura di R. De Giorgi, Bologna: Il Mulino: 81-102.
- Madir J. 2018, “Smart Contracts: (How) Do They Fit Under Existing Legal Frameworks?”. Available at: <https://ssrn.com/abstract=3301463> (ultima consultazione 21 Gennaio 2021)
- Maganzani L. 2012, “La sanctio e i rapporti fra leggi”, in J.-L. Ferrary (ed.) 2012, *Leges publicae. La legge nell’esperienza giuridica romana*, Pavia: Iuss Press: 39-52.
- Ortega y Gasset J. 2011, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi*, trad. it. a cura di L. Taddio, Milano: Mimesis.
- Paal B.P. – Fries M. (ed.) 2019, *Smart Contracts*, Tübingen: Mohr.
- Pellegrini T. 2019, “Prestazioni auto-esecutive. Smart contract e dintorni”, *Comparazione e diritto civile*, 3: 843-879.
- Pietropaoli S. 2020, “Fine del diritto? L’intelligenza artificiale e il futuro del giurista”, in S. Dorigo (ed.) 2020, *Il ragionamento giuridico nell’era dell’intelligenza artificiale*, Pisa: Pacini: 107-118.
- Pietropaoli S. 2021, *Da cittadino a user. Capitalismo, democrazia e rivoluzione digitale*, in corso di pubblicazione.
- Raz J. 1975, *Practical reason and norms*, London: Hutchinson.
- Redondo M.C. 2018, *La normatività istituzionale del diritto*, Madrid: Marcial Pons.
- Roccaro D. 2020, “Tecnologie normative: verso un diritto avvolto dal digitale”, *Jura Gentium*, 2: 114-123.
- Romeo F. 2020, “Giustizia e predittività. Un percorso dal machine learning al concetto di diritto”, *Rivista di Filosofia del diritto*, 1: 107-124.
- Rouvroy A. – Stiegler B. 2016, “Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto”, trad. it. di S. Baranzoni, *La Deleuziana*, 3: 6-29.
- Rouvroy A. 2016, “La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?”, trad. it. di P. Vignola, *La Deleuziana*, 3: 30-36.
- Ruggenini M. 1978, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell’epoca presente*, Roma: Bulzoni.
- Savelyev A. 2017, “Contract Law 2.0: Smart contract at the beginning of the end of classic contract law”, *Informations&Communication Technology Law*, 26, 2: 116-134
- Schelsky H. 1980, *Die Soziologen und das Recht*, Opladen: Springer.

- Severino E. 1988, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano: Adelphi.
- Severino E. 1992a, “Angoscia e volontà di potenza”, in Id., *Oltre il linguaggio*, Milano: Adelphi: 35-56.
- Severino E. 1992b, “Violenza e salvezza”, in Id., *Oltre il linguaggio*, Milano: Adelphi: 15-34.
- Severino E. 2012, *Capitalismo senza futuro*, Milano: Rizzoli.
- Sloterdijk P. 2010, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, ed. it. a cura di P. Peticari, Milano: Cortina.
- Stazi A. 2019, *Automazione contrattuale e «contratti intelligenti». Gli smart contracts nel diritto comparato*, Torino: Giappichelli.
- Stiegler B. 1994, *La technique et le temps I. La faute d'Épimétée*, Paris: Galilée
- Szabo N. 1994, “Smart Contracts”. Available at: <https://www.fon.hum.uva.nl/rob/Courses/InformationInSpeech/CDROM/Literature/LOTwinterschool2006/szabo.best.vwh.net/smart.contracts.html> (ultima consultazione 15 Gennaio 2021).
- Thomas Y. 2011, “De la sanction et de la sainteté des lois à Rome. Remarques sur l'institution juridique de l'inviolabilité”, ora in Id., *Les opérations du droit*, Paris: Seuil/Gallimard: 85-102.
- Vignola P. 2015, “La tecnica innanzitutto. Breve introduzione ai concetti di Bernard Stiegler”, in B. Stiegler 2015, *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, a cura di P. Vignola e F. Vitale, Milano: Mimesis: 7-32
- Vitiello V. 2005, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij – Heidegger*, Brescia: Morcelliana.
- Vitiello V. 2013, *L'ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Firenze: Le Lettere.
- Volpi F. 1984, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne.
- Wolf M. 2018, *Lettore, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, trad. it. Milano: Vita&Pensiero.
- Worstell T. 2015, “Eric Schmidt's Quite Right the Internet Will Disappear. All Technologies Do as They Mature”, *Forbes*, 24 January 2015
- Wu B. 2015, “Google's Eric Schmidt Predicts the Internet Will Disappear”, *Science Times*, 27 January 2015
- Zuboff S. 2019, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it. di P. Bassotti, Roma: Luiss University Press

Michel Gaillot*

Le paysage comme forme politique

Abstract: The text invites us to re-read the notion of landscape through a vision of ontology under the regime of co-existence. Considering landscape as the “face of politics” – in the sense that it shares the finitude of existence while leaving space for particularities, local, familiar, preserved but never enclosed behind a border – the author invalidates any thought of duality. Landscape imposes itself as a defocused horizon of meaning, where “touch” replaces the supremacy of the sight.

Parole chiave: Touch, community, territory, coexistence, finitude

Dans ce texte¹, plutôt que de se questionner sur le rapport entre le paysage et *la* politique, on envisagera le paysage comme forme essentiellement politique, c'est-à-dire comme la forme naturelle ou ontologique *du* politique, de l'être-au-monde et de son partage. C'est assurément là un vaste programme, pour ne pas dire un pari, mais une exigence aussi, comme un appel, voire comme une adresse. Comme une utopie, à ceci près peut-être que ce qui s'avance là, comme le *là* même du singulier-pluriel de l'existence, ne renverrait en quelque sorte à rien d'autre qu'à l'espacement même de tout être dans un régime ou un horizon de finitude générale, dont le *topos* ou l'espace aurait ou prendrait ainsi le nom de paysage et – au-delà ou à travers lui, à travers sa diversité et sa multiplicité, à travers son singulier-pluriel – celui de monde. Ce dernier, le monde, pouvant dès lors lui-même se penser comme la communauté ou la co-exposition de tous les paysages, toujours ouverte et ouvrante, se déployant comme leur tressage ou leur nouage même².

* Già professore di filosofia presso ESACM (École supérieure d'art de Clermont Métropole).

1 Ce texte a été écrit par Michel Gaillot pour un colloque “Le paysage comme forme politique” (2011) qu'il avait organisé à L'École Supérieure d'Art de Clermont Métropole, légèrement révisé par l'auteur en 2017. Il paraît ici à titre posthume.

2 On pourrait ici développer sans doute loin la question du *topos*, en montrant précisément en quoi finalement le paysage d'une part est l'inverse d'une « utopie », mais est au contraire l'espacement même du *topos* que font ou sont, en leur co-exposition même, tous les corps du monde ou comme monde, et d'autre part est rigoureusement à distinguer de la *chora* et en général de toute forme d'espace sacré, investi ou traversé d'une dimension culturelle ou cultuelle,

Vaste programme en effet qu'on se propose ici seulement d'ouvrir autour du paysage, de sa pensée, en essayant de cerner quelques-unes des exigences et des nécessités de son développement. Ce qui exigera déjà, dans l'approche de ce qui fait la réalité sensible ou tangible du paysage, de lui donner un corps ou plus encore – le faisant en cela passer de la seule perspective *optique* dans laquelle nous l'avons considéré jusque-là à celle *baptique*, où c'est non seulement tous les sens du corps et non plus exclusivement la vision qui y sont impliqués, mais le corps lui-même dans son rapport, voire comme son rapport au monde – comme l'espace même de l'avoir-lieu des corps, de leur co-espacement multiple et continué dans l'horizon général d'une finitude qui y trouverait en quelque sorte son *là*. En d'autres termes, si exister, c'est "avoir" un corps et si avoir un corps, c'est nécessairement être *avec* les autres corps, cela reviendrait alors à montrer en quoi l'existence, de par sa finitude et sa pluralité essentielles, s'espace naturellement dans la localité d'un paysage, où elle trouve au milieu de la pluralité humaine, mais aussi animale, végétale et minérale, l'espace effectif de sa venue et de sa tenue au monde. En ce sens, il s'agira d'avérer en quoi le politique (l'être-en-commun ou le vivre ensemble) se construit à même le paysage, s'y espace ou y prend forme, trouvant en quelque sorte en lui l'effectivité de son partage ou de son nouage.

Si la conception classique du paysage a toujours pensé celui-ci comme pure extériorité, distincte et distante, c'est-à-dire déjà comme un spectacle à contempler ou comme le regard en surplomb d'un spectateur sur un espace éloigné de la "nature", c'est-à-dire en fait comme un "panorama" ou une perspective, il n'en reste pas moins que la question même de l'espace n'a pas été suffisamment pensée. Ou du moins, n'a été pensée que dans l'ordre de la seule vision distancée et de la représentation et non dans celui, ontologique, où ce qui est en jeu, c'est le corps ou plus précisément les corps, leur partage ou leur être-avec, leur communauté vécue qui au-delà de la seule existence humaine n'est pas seulement *dans* le paysage, mais est peut-être elle-même précisément *le* paysage. En d'autres termes, le paysage n'est pas seulement ou n'est pas surtout devant l'homme, mais lui est pour ainsi dire co-substantiel, comme si avec le paysage on touchait en fin de compte à l'espace ou à l'espacement même de l'existence, à sa forme la plus effective ou la plus concrète, celle par, dans et comme laquelle – dans la finitude et l'ouverture inessentielle de son exister – l'homme ou les hommes partageraient concrètement et localement, à chaque fois dans un lieu singulier et précis, c'est-à-dire dans un paysage, leur être-*au-monde* comme un être-*avec*. Mais un être-avec qui ne se limiterait pas seulement à l'existence humaine, mais qui impliquerait également celle des animaux, des végétaux et des minéraux, ainsi que leur incessante *inter*-relation et – dans ou comme cette implication commune, dans ou comme ce partage existentiel ou ce régime de "toucher" général – composerait ce que nous appelons un paysage. En ce sens, pour le dire ici dans la forme la plus ramassée ou condensée possible, *le paysage serait l'espacement même de l'avec*.

religieuse ou théologique, politique ou ethnico-nationale, bref de toute forme d'espace dont la substance ou l'essence serait rapportée à une pensée ou à une appartenance identitaire.

Bien qu'ayant toujours été pensé et construit comme une sorte d'équivalent de la nature, s'y substituant même dans nos représentations comme dans nos perceptions (comme s'il était toujours là, posé devant nous, indépendant de ce "nous" et de son exposition ou de son être au monde, si ce n'est peut-être à travers le visible ou le regard qui permet de s'y rapporter), le paysage ne peut dès lors être véritablement pensé qu'au prix d'une *déconstruction* qui doit avérer en premier lieu son caractère artificiel ou non naturel. Ce qui revient à dire que le paysage n'est pas *de* ou *dans* la nature, mais en quelque sorte qu'il est projeté ou construit par nous (par, dans et comme notre propre regard ou notre vision, constituant en ce sens un filtre composé de multiples strates – culturelles, sociales, politiques, esthétiques, etc.). L'erreur, comme on le fait le plus communément, serait de penser le paysage comme "nature", de l'y réduire ou de l'y restreindre, comme si sa réalité en découlait entièrement ou comme si ce qui le constituait en propre ne relevait que de son seul ordre, lequel ordre n'ayant si l'on peut dire rien de "naturel".

N'y aurait-il pas dès lors une sorte de contradiction manifeste entre ce que nous voudrions pouvoir penser du paysage comme étant le co-espacement ontologique de l'ensemble de l'exister et le refus de le penser comme "nature" sur laquelle, s'y portant, notre regard lui reconnaîtrait son existence ou sa présence ? À vrai dire, pour l'avancer ici de manière bien plus programmatique qu'analytique, on se rend vite compte – au-delà du seul caractère problématique du paysage naissant de la seule vision – que ce qui fait essentiellement problème lorsqu'on le pense aussi bien comme regard porté sur la nature que comme étant lui-même un "morceau de nature", c'est qu'on se heurte d'emblée aux dichotomies qui ont toujours accompagné cette pensée de la "Nature". À commencer par celles de "nature/culture" ou de "nature/technique" – la nature étant censée relever de l'ordre de l'universel, de l'inopérable ou de l'intangible, alors qu'en un certain sens l'histoire, sans même parler de ce qui la précède ou l'excède à travers ses conceptions animistes ou animatistes, c'est-à-dire notre Histoire, celle de l'Occident (du polythéisme grec au monothéisme judéo-chrétien, de la Renaissance aux révolutions biotechnologiques contemporaines) peut se lire comme le déroulement d'une vaste galerie de portraits de la "Nature", de ses mutations et de ses figures successives, toujours renouvelées et différentes, si ce n'est parfois purement contradictoires. Et cela est d'autant plus manifeste lorsqu'il y est question de la nature même de l'Homme, de son essence, à savoir de l'Humanisme, dont l'un des premiers gestes est précisément, sinon de nous en exclure, tout au moins de nous y élire comme son centre, son maître ou son ordonnateur. On se souvient bien là du fameux mot d'ordre cartésien qui nous engage – ceci pouvant en quelque sorte figurer le projet ou le programme de la civilisation Occidentale – à "se rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature"³.

3 VI^o partie de *Discours de la méthode*, 1637. À précisément ou rigoureusement la penser, cette phrase ne doit pas nous faire oublier cependant ici l'usage lexical par Descartes de la conjonction de subordination "comme" : ce qui n'est pas sans en atténuer ou en relativiser là la portée affirmative et programmatique, indiquant – ce qui mériterait (comme nous n'en avons certes pas le temps ici) d'être analysé et rapporté avec toute la rigueur nécessaire à l'ensemble de la pensée de Descartes, notamment à sa pensée du théologique et de la création divine – que

On voit bien là que cela nous empêche de penser l'étendue et la diversité de toutes nos relations, de tous nos enracinements, comme de tous nos passages ou de tous nos nouages au monde que nous habitons et que nous traversons, ainsi qu'au peuple d'existants avec qui nous le partageons sans cesse. Plus encore, c'est oublier aussi que le paysage est sans cesse lui-même en mouvement, travaillé et transformé autant par sa propre finitude (la "nôtre" *co*-exposée) que par toutes les opérations techniques ou par les aménagements culturels qui en dessinent tout aussi bien ses différents visages. D'où sans doute l'immense trouble qui entoure cette notion. Pas étonnant du coup qu'avec lui, il s'agisse d'une des notions les plus « fourre-tout », les plus vides de l'art comme du langage commun, dans laquelle on fait tout rentrer (un paysage sonore, un paysage mental, un paysage naturel, un paysage urbain, le paysage audiovisuel ou le paysage politique...) et de laquelle on fait tout dire, certainement... Mais si on gratte un peu sous le vernis culturel (si on décale déjà cette notion de la perspective purement subjective et artificielle à laquelle on la réduit), c'est aussi la plus concrète de toutes, c'est les collines au lointain, le bruit de la rivière, la chasse du brochet qui nous surprend quand on s'en approche, c'est le vent dans les blés, la lumière du soleil qui s'y reflète, les nuages qui en changent les couleurs... Mais c'est aussi les tracteurs qui y font résonner leur musique lancinante, c'est aussi les centres commerciaux qui font la jonction entre la campagne et les villes, les usines qui y crachent leur fumée, etc. Si on habite bien le monde, c'est d'abord par, dans, voire comme le paysage : n'est-ce pas cela aussi que par ailleurs la poésie ou la littérature se proposent ou se voient enjointes à dire, que la peinture ou la photographie, la vidéo ou le cinéma se proposent de représenter ?

Qu'il soit urbain, périurbain ou campagnard, le paysage est toujours en cela *un lieu qui fait lien*, un espace local et singulier qui fait communauté. C'est dire aussi que le monde, en dehors et en-deçà même de toutes les figures politiques d'appartenance communautaires, qu'elles renvoient à la nation, à l'ethnie, à l'idéologie ou à l'État, serait lui-même *co*-espacement ou communauté des paysages. C'est en cela que le paysage pourrait être pensé lui-même comme forme politique, à ceci près qu'il s'agirait là de la forme "naturelle" ou ontologique du politique, de l'être-au-monde et de son partage. Mais sans anticiper davantage sur ce qui fera l'objet d'un autre séminaire, on peut, on doit même dans cette perspective se demander ce qu'il en est alors du paysage à l'heure de la télé-présence et de l'ubiquité ? Oui, *quid* du paysage dans cette époque où cet en-commun de l'existence que nous évoquons pour penser le paysage *co*-habite, quant à l'espacement de l'être-avec, avec des "réseaux sociaux" numériques ou virtuels toujours plus nombreux ? À titre provisoire et lui aussi programmatique, nous aimerions déjà avec Aristote essayer précisément de déconstruire cette dualité ou cet antagonisme entre nature et technique, suivant en cela cette idée que la nature pour être elle-même, comme

les hommes ne sont peut-être pas tout à fait à même de "se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature", c'est-à-dire en fin de compte ou dit autrement d'égaliser Dieu ou d'endosser sa souveraineté créatrice.

pour parvenir à ses fins, a besoin, voire secrète ou génère elle-même la technique, comme si c'était la *techne* (à entendre ici à la fois comme relevant des techniques mais aussi des arts) qui portait à terme la *physis* (la nature elle-même), révélant ainsi son caractère apophantique. Ceci, ce dépassement de la frontière imperméable que l'Occident a dressé entre nature et technique, nous pouvons également le voir à l'œuvre ou opéré, bien que d'une manière singulièrement différente, dans les différentes analyses que Jean-Luc Nancy lui a consacrées, notamment déjà au travers de son concept d'"éco-technie" ou par exemple en ce qui touche aux arts⁴.

En somme, le paysage n'est pas d'abord un réceptacle dans lequel on pourrait s'engager et faire des expériences. Il n'est pas le simple contenant des existences ou des présences qui le peuplent ou l'occupent. Comme le dit Jean-Luc Nancy dans un texte qu'il a lui-même consacré à cette question du paysage : "Un paysage ne contient aucune présence : il est lui-même toute la présence. Mais c'est aussi pourquoi il n'est pas une vue de la nature distinguée de la culture [...] Il est [...] possibilité d'un avoir-lieu de sens, d'une localisation ou d'une localité de sens qui ne fait sens qu'en étant occupé à soi-même, se faisant 'soi-même'"⁵. En ce sens, le paysage n'est pas un décor, un fond, ou un cadre dans lequel les existences se rapporteraient les unes aux autres : il est lui-même ce rapport ou plutôt l'espace ou l'espacement ouvert, toujours en mouvement, de ce rapport. Ou dit autrement il est la forme concrète et ouverte de l'être-au-monde, ce par, dans et comme quoi nous sommes au monde (*nous* les hommes et les êtres animaux, végétaux et minéraux), engagés et espacés en lui. C'est en cela que le paysage ne contient pas l'existence ou le partage de l'existence mais qu'il est lui-même l'existence s'effectuant à travers la multiplicité des êtres et des choses qui la composent et qui ne cessent, de par leurs corps et leurs interactions, de peser les uns sur les autres et de se déterminer mutuellement et collectivement. Ce poids et cette détermination commune toujours effectifs singulièrement et localement, nous l'appelons précisément ici *paysage*.

En ce sens, avec le paysage nous touchons en quelque sorte à la forme la moins politique de l'espace (au sens de *la* politique, c'est-à-dire comme gestion, appropriation et orientation de l'être ensemble ou de l'être-avec), à cette forme de l'espace ou de l'espacement de l'être ensemble, du partage et de l'habitation du monde qui ne relève ou ne procède pas d'une appartenance idéologique, nationale, religieuse ou théologico-politique. Si le paysage peut ainsi constituer l'espace ou l'espacement de l'être ensemble, c'est d'abord en se distinguant des formes d'appartenance que sont une nation, une patrie ou un État, ou du moins en renvoyant amont à une territorialisation ou à un espacement *du* politique qui implique ou engage une traversée ou une suspension des figures identitaires de *la* politique.

4 Nancy 1998. On se reportera aussi à l'héritage de André Leroi-Gourhan, tel qu'analysé par Bernard Stiegler, où l'on voit que le phénomène humain tient essentiellement à l'"extériorisation" et qu'en cela, dès le début (dès le premier geste où la main s'empare d'un silex pour tailler une pierre), la prétendue nature humaine est déjà elle-même traversée ou habitée par la technique.

5 Nancy 2003: 112.

On réalise dès lors que parce qu'il échappe à toutes ces figures d'appartenance ou parce qu'il déborde toute figure d'identification, d'assignation ou de revendication identitaire (qu'elle soit d'ordre ethnique, nationale, théologique ou politique...), le paysage permet en quelque sorte de penser une forme du politique (de l'être-avec ou de l'être-en-commun) qui semble d'emblée échapper à la violence quasi consubstantielle de la vie politique elle-même, court-circuitant à la fois tout repli sur soi, sur la pureté fantasmée d'une identité, comme toute confrontation ou opposition des identités entre elles. Ou pour le dire ici le plus simplement possible, si les pays peuvent toujours s'opposer les uns aux autres, les paysages eux s'en préservent ou peut-être même plus exactement nous en préservent. C'est ainsi par exemple qu'Édouard Glissant est amené à penser le paysage, non pas comme un enracinement ou un ancrage dans les profondeurs de l'Un, mais à l'inverse comme une sorte d'extension rhizomique particulière ou singulière dans la pluralité du "Tout-Monde". En ce sens, le paysage est cet espace ou cet espacement de l'existence comme *co-existence* qui, tout en permettant un enracinement concret dans le monde, ne cesse cependant d'ouvrir sur la multiplicité foisonnante et irréductible de l'altérité et de tout ce qui se déploie dans ses alentours. Il n'ouvre pas sur la transparence délétère de l'enracinement identitaire, mais sur l'"opacité" de la dissémination ou de la diversité rhizomique des visages du multiple.

Dès lors, s'il y a appartenance, c'est seulement à l'être ensemble, à l'être-avec selon lequel les êtres humains sont toujours déjà noués ou exposés les uns aux autres, et dont le paysage comme tel manifeste ou incarne la présentation ou la venue en présence. Ce qui fait ainsi sens dans le paysage ou comme paysage, ce n'est pas le renvoi à quelque chose d'autre (qui lui serait extérieur), mais c'est bien lui-même en tant que venue en présence de cet *avec*, comme son battement ou son mouvement. En ce sens, *le paysage serait l'entre de l'avec*, son ouverture ou son espacement sensible et continué, ayant en cela un mode d'existence ou d'effectuation proche de ce que Spinoza dans *L'Éthique* pensait sous la figure de la "Nature naturante". De surcroît, si l'on pense l'espacement de la *co-existence* ou du vivre-ensemble humain dans le cadre du paysage, tel que nous essayons ici de l'envisager et d'en dessiner les limites, on est amené – chose éminemment politique, au croisement *du* politique (comme dimension ontologique de l'être-en-commun) et de *la* politique (comme détermination, figuration et gestion de cette dimension ontologique) – à penser l'existence et son partage dans un espace qui n'est plus précisément cerné et identifié par des limites, à savoir concrètement par des frontières, comme c'est le cas encore avec le pays et par là même avec les nations. Dès lors, c'est une tout autre figure d'appartenance ou une autre figure "identitaire" de l'existence et de la politique qui se profile là. Une figure précisément qui nous permettrait peut-être d'imaginer l'espacement ou l'avoir-lieu de l'existence d'une manière somme toute inédite, en désamorçant en lui, ne serait-ce qu'en partie, ce qu'il peut supposer ou envelopper virtuellement de conflictualité et de violence, d'exclusions et de négations diverses de l'autre. Par ailleurs, si le paysage est bien la forme ontologique ou concrète de l'être-en-commun ou plus encore, s'il constitue précisément le "en" de l'en-commun, comme le "au" de l'"être-au-monde" – donnant en cela un sens inédit à l'intuition fondamentale de Heidegger dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire au

« là » de l'existence comme "être-là" (*Da-sein*) ou plutôt de la *co*-existence comme "être-là-avec" (*Mit-da-Sein*) –, alors il devient en quelque sorte possible de retracer une pensée du politique, non seulement en dehors de toute figure d'identification communautaire ou communelle, mais aussi et au-delà dans, voire comme un espacement concret de l'être-avec dans le monde. Dès lors, pour autant que cet être-au-monde comme détermination archi-essentielle de l'existence ne se déploie concrètement ou effectivement que dans, par ou comme la *co*-existence ou encore plus précisément dans l'espacement même de la *co*-existence (pas seulement des hommes, mais de tous les étants ou existants...), le paysage deviendrait justement la figure archétypale ou fondatrice d'une pensée politique du monde lui-même, de son habitation et de son peuplement.

Cela ne signifierait-il pas aussi que nous serait ouverte ou offerte par-là la possibilité de penser l'espacement de l'existence et de son partage, c'est-à-dire l'espacement de l'être-ensemble ou de l'être-avec (question fondamentale du politique) au-delà ou plutôt en deçà du seul champ opératoire qui lui était en général assigné, à savoir celui du monde théologico-politique (dont la forme contemporaine, celle du monde mondialisé ou globalisé selon le seul sens du capitalisme néolibéral planétaire serait en quelque sorte la figure sécularisée et actualisée, celle encore où, selon ce sens, seul ce qui serait marchandisable et spectacularisable aurait de la valeur, de telle sorte que tout s'équivalant plus rien n'aurait au fond véritablement de valeur) ? Certes, il y a assurément là dans cette pensée de l'en-commun beaucoup de légèreté, si ce n'est de naïveté, mais il nous semble tout de même que quelque chose de l'*avec* nous est adressé là aujourd'hui, sous une forme élargie, moins fragmentaire et sans doute aussi plus accueillante ou hospitalière, à commencer peut-être par celle qui nous amènerait à y inclure l'animalité, à la fois la nôtre toujours à-venir, comme celle de toutes les autres espèces animales avec et auprès de qui nous peuplons tous les paysages de la terre.

On comprend bien du coup comment cela implique aussi de déconstruire cette version idéologique et éco-technique du monde et comment ça peut aider ou contribuer à (re)penser le monde et la "nature" autrement que sous le seul angle, neutre, dématérialisé et intégralement biaisé (parce que déjà ramené à cette "équivalence générale" mortifère ou délétère qui est pour ainsi dire désormais la seule chose que l'on partage mondialement et qui fait notre horizon commun d'existence et d'action) de la Mondialisation, dont on sait bien qu'elle n'est qu'une version globalisée de l'Occident, ce dernier se désoccidentalisant à mesure qu'il se mondialise. Et cela, ne serait-ce que parce qu'en nous *co*-impliquant dans le monde, voire – puisqu'il n'y serait plus seulement un simple contenant, mais l'espacement même de notre existence – comme le monde (*nous*, tous les hommes et tous les existants qui le peuplent et le font monde dans le partage ou l'inter-relation incessante et interminable qui l'anime, sorte de partage ou de politique de la finitude au-delà de la seule existence humaine), une voie de traverse s'ouvre où il devient possible de désamorcer ou de déconstruire cette conception ou cette fondation occidentale du monde ou de la nature qui voudrait, telle que la formule de Descartes en est en quelque sorte devenue la traduction ou le mot d'ordre, que nous en soyons ou devenions "*comme* les maîtres et les possesseurs", l'asservissant et l'arraisonnant,

la réifiant et la pliant ainsi – sans se rendre compte que c’est là notre existence même que nous asservissons et réifions – à nos seules fins ou visées matérialistes éco-techniques, ainsi qu’à notre désir irréprensible de souveraineté.

Sans développer davantage ici, on voit bien aussi comment c’est à partir de cette vision instrumentale du monde et de l’existence telle qu’elle s’y partage, qu’on a pu également développer dans ou comme l’histoire, notre histoire, celle de l’Occident ou dit autrement de l’“Universel”, nos politiques “civilisatrices” de colonisation, puisqu’en s’extrayant du Monde ou de la Nature (sorte de résidu ou de persistance chronique du monothéisme chrétien qui place l’homme, comme objet unique de prédilection divine, à la fois au centre de la Création et au-dessus du monde, d’où sa volonté, comme une sorte d’injonction divine, de s’en “rendre comme maîtres et possesseurs”), on était en quelque sorte en droit, voire en devoir – notamment au regard de la supériorité de notre développement technique et de nos modes d’organisation sociale ou culturelle, politique ou civilisationnelle – d’exporter de gré ou de force (et d’ailleurs plutôt de force que de gré, comme toute l’histoire de la colonisation, ainsi que celle de la décolonisation en témoignent) notre vision du monde, ainsi que notre façon de l’habiter et de le partager.

Ne pourrait-on pas dire par ailleurs que cette figure nous permettrait en dernière instance (ce que nous avançons ici à nouveau de manière programmatique) de *penser le paysage comme visage*, c’est-à-dire comme le visage toujours particulier, local et singulier, par, à travers ou comme lequel le monde nous apparaît et se présente à nous. Comme si à travers sa multiplicité ou son inépuisable diversité, le monde ou la terre nous apparaissait à chaque fois, dans chacune de ses localités concrètes, sous une forme toujours éminemment singulière, irremplaçable et inimitable. Dimension à chaque fois singulière du monde que nous essayons ici de penser comme “visage”, avec toute la dimension métaphysique et éthique, écologique et politique, mais aussi poétique et artistique que cela implique, où – cheminant en quelque sorte avec ou à partir de Lévinas, notamment – il faudrait pouvoir montrer en quoi avec le paysage, ce n’est pas seulement ou peut-être pas surtout l’homme qui regarde la terre (la conception classique du paysage comme regard subjectif constituant et comme représentation, c’est-à-dire au mieux comme son portrait), mais c’est peut-être aussi et d’abord – quelque étonnante ou difficile à entendre, du moins sous cette forme ramassée ou trop concise, puisse être cette proposition – la terre ou le monde, dans toute sa singularité spatiale et temporelle, qui regarde l’homme, qui lui fait signe ou qui s’adresse en quelque sorte à lui.

Comme si aussi par ou dans cette adresse, ce n’était plus le monde ou la nature – comme pure extériorité à regarder mais également à maîtriser ou à dominer – qui faisait signe à l’homme, mais pour ainsi dire le propre espacement de son existence. Ou dit autrement, ce à quoi ou comme quoi sa propre existence est engagée essentiellement ou constitutivement, aussi bien singulièrement que collectivement, comme substance même de son être, c’est-à-dire non pas comme simple contenant ou support, ni même comme environnement avec lequel on a encore trop tendance à le confondre (le paysage n’est plus ici l’environnement, c’est-à-dire ce qui nous entoure mais ce dont le sujet reste inexorablement extérieur, fût-ce placé en son centre), mais comme le *topos* même ou l’avoir-lieu comme *co*-espacement originel et continué de

son être. Ce qui, si on l'admet, n'est pas sans impliquer toute une refondation à la fois de nos politiques écologiques et "environnementales" (rapport à la terre ou à la « nature » et à l'ensemble de ses constituants, vivants ou non, avec en premier lieu la question animale qui ressurgirait ici et ainsi sous un jour nouveau, mais aussi végétale ou minérale...) et au-delà de notre conception même du politique (elle aussi dès lors à repenser ou à retracer dans l'horizon, non plus moral ni même éthique et encore moins théologico-politique, mais ontologique de l'existence et de son partage, dont le paysage serait en ce sens l'incarnation singulière, à chaque fois singulière).

On se rend compte à partir de là, pour autant toutefois qu'on s'extrait un tant soit peu de la vision métaphysique ou onto-théologique du monde, que cette différenciation de l'homme d'avec la nature et d'avec l'animal repose en grande partie, comme nous l'avons vu précédemment, sur une série d'oppositions (telles par exemple que celles de nature/culture ; humanité/animalité ; technique/nature ou encore art/nature), si bien qu'on s'est pour ainsi dire empêchés à partir de ce dualisme de penser véritablement la nature et la technique, tout comme d'ailleurs et peut-être surtout l'animalité. "L'homme et la terre des hommes n'ont pas encore été découverts", dit Nietzsche, ce qu'on peut déjà comprendre comme le fait que l'homme et la terre, comme les autres êtres vivants avec qui ils la partagent, restent à découvrir et à accueillir. Comme le dit Benoît Goetz, "cela signifie sans doute qu'à partir de 'la mort de Dieu', c'est-à-dire de l'interruption du règne des fins et du sens imposé, c'est un tout autre paysage qui se découvre, un paysage que nous n'avons pas encore vraiment commencé à explorer. C'est un commencement et non un achèvement qui se propose à nous"⁶.

Comme si finalement le paysage était en lui-même, dans le surgissement de son espace, comme *co*-espacement non seulement de l'existence humaine mais de tous les existants qui le composent ou le peuplent, le cimetière des dieux ou encore plus précisément la tombe de Dieu, le paysage ne pouvant pour ainsi dire apparaître qu'à mesure que le divin qui l'a voilé ou recouvert se retire lui-même. En d'autres termes, le paysage n'existait pas, n'apparaissait pas ou ne pouvait pas apparaître tant que le monde ou la nature était ordonné par et au théologico-politique (c'est aussi en un sens ce que nous donne à penser Hölderlin, notamment en montrant comment la "nature" – et dès lors en elle le paysage en tant que tel – nous apparaît ou nous vient dans ce qu'il nomme "le retrait des dieux"). Si bien que l'on peut dire que c'est avec le retrait du divin et de l'ordre théologico-politique comme ordonnancement plein et entier du monde que s'opère l'ouverture de cette nouvelle cosmologie (qui pour la première fois dans l'histoire de l'humanité n'est plus en même temps une cosmogonie, ce qui précisément ouvre l'Histoire, en faisant passer l'homme du sens donné au sens produit, ainsi que du statut hétéronome de créature ou de création divine, fût-elle privilégiée parce que placée au centre de la Création, au statut autonome où il devient à lui-même sa propre création et sa propre juridiction) – et que le paysage apparaît littéralement et qu'il devient ainsi visible et par là dicible et représentable.

Et en effet, c'est au moment même où le théologico-politique rentre en crise que le paysage commence à apparaître, même si ce n'est encore que comme objet d'une vision, c'est-à-dire seulement dans l'ordre de l'optique (le paysage comme regard, image et portrait) et pas encore dans celui de l'haptique, ordre dans lequel tous les sens, et non plus seulement la vision, sont impliqués ou engagés. C'est là le début de la Renaissance (on peut par exemple penser ici à Bruegel), cette époque qui nous a ainsi livré peu à peu les premières représentations et considérations du paysage en tant que tel, même si elles étaient encore quasi intégralement liées ou ordonnées à la seule sphère de la vision ou de l'optique, c'est-à-dire au seul regard posé ou porté sur la nature (considérée dans ce contexte comme pure extériorité) et non pas comme ce sur quoi ce regard porte ou ce de quoi il est constitué...

C'est ainsi, dans ce nouvel horizon existentiel ouvert par la Renaissance, que s'amorce *l'Aufklärung* (ou Les Lumières en France), ainsi que "les Droits de l'Homme", expression la plus manifeste de cette autonomie nouvellement acquise et cela donc comme épuisement ou interruption du théologico-politique, à un point tel que politique et théologique se voient désormais séparés, l'un devenant affaire privée et l'autre affaire publique, indépendante dorénavant de l'ordre divin et en cela renvoyée ou remise "entièrement" entre les mains de l'homme. Ce qui n'est pas sans conséquences pour tout ce qui touche à la nature, à la terre et en elle au paysage. Car dès lors un rapport – y compris esthétique, d'où à cette époque la multiplication foisonnante et variée de toutes les représentations de paysage (ce qu'on peut en quelque sorte nommer "l'invention du paysage" ou du moins "portrait de son visage", car il n'y est toujours considéré que dans l'ordre exclusif de la représentation ou de la perception optique) – peut alors être initié ou engagé avec elle. Comme si pour la première fois (du moins depuis que le monothéisme l'avait recouverte, occultée ou voilée), elle pouvait apparaître et avec elle tous les paysages qui la composent, lui donnant ainsi forme reconnaissable et puissance ou charge émotive. On n'est pas loin là du paysage comme visage, comme ce visage singulier, toujours singulier par ou comme lequel elle nous apparaît et plus encore peut-être nous oblige.

En ce sens, des "Droits de l'Homme" au "Droit du Paysage" (notamment acté, quand bien même c'est encore sous une forme ou dans une formulation quelque peu discutable, puisque toujours ramenée d'une part encore à la perception et d'autre part au seul "bien-être" des populations humaines, dans "La convention européenne du paysage de Florence" de 2000⁷), le paysage apparaît lentement non plus seulement comme l'objet d'une représentation ou d'un regard, mais aussi comme un espace concret et local, où l'homme déploie son séjour ou son habitation sur cette terre. Cela dit, ce n'est que tout récemment (et encore de manière souvent partielle et confuse, y compris d'ailleurs dans cette déclaration) qu'on a commencé, dans le cadre des réflexions environnementales, architecturales et

7 "Paysage' désigne une partie de territoire telle que perçue par les populations, dont le caractère résulte de l'action de facteurs naturels et/ou humains et de leurs interrelations", *La Convention européenne du paysage* (Florence, 2000).

urbaines notamment, à envisager et à penser le paysage dans une perspective ontologique et pas ou plus seulement optique et esthétique. Nous reste encore cependant à penser dans toute sa profondeur ce que veut dire et ce qu'implique tant du point de vue existentiel que *co-existential*, c'est-à-dire politique, la dimension ontologique du paysage (qui ne relèverait ni de la nature ni de la culture, ni même de l'environnement ou du seul "territoire"). Mais dans les nombreux écrits qui lui sont aujourd'hui consacrés, le paysage est considéré dorénavant comme une question de plus en plus importante, si ce n'est centrale, du vivre ensemble et au moins de la politique (à l'aménagement, à la gestion ou à la préservation de ses apparences et des façons dont on l'habite), si ce n'est du politique (à l'espacement du singulier-pluriel de l'existence comme horizon même d'ouverture incessante, incontrôlée et incontrôlable, du sens).

N'est-ce pas là le signe qu'avec le paysage ou peut-être même par et comme lui, c'est un tout autre monde qui nous viendrait, celui de la terre et des animaux (que nous ne cessons d'être aussi) et au-delà un tout autre nouage ou un tout autre *avec*, c'est-à-dire un tout autre sens, non plus donné par le divin ou produit par un quelconque humanisme cette fois-ci, mais un sens "ouvert", "problématique" ou "absent" ? Un sens dont l'ouverture même, et dont le caractère inappropriable, indécidable et infigurable – nous branchant ou nous articulant tous en quelque sorte les uns aux autres, à travers la finitude, notre seul horizon de partage et cela dans un régime de *co*-espacement et de toucher général – ferait de *nous* (de nous tous, hommes, animaux, végétaux, minéraux, ainsi que des paysages eux-mêmes et au-delà de la terre elle aussi) des passants ou des êtres de passage. Car eux aussi, sans cesse, ils passent et dans ce passage, comme tous les visages singuliers de la terre (chacun ou chaque *un* de ses paysages) se touchent eux aussi les uns les autres, et dans, par ou comme ce toucher même, en viennent à composer notre monde. Ce monde qui, lui aussi comme le *là* général de tous nos passages, de tous nos paysages, comme de tous nos visages, mais aussi toujours en même temps de tout leur partage, n'est au fond, dans son fond sans fond, lui-même que de passage...

Bibliografia

- Nancy J.L. 1998, "L'artisanat de la sans-fin", in Saint-Jacques C. (édition), *Artiste, et après ?*, *Entretiens*, Paris: Jacqueline Chambon
- Nancy J.L. 2003, "Paysage avec dépaysement", in *Au fond des images*, Paris: Galilée
- Nancy J.L. 1999, "Techniques du présent", in *Le Portique*, 3, online:
<http://journals.openedition.org/leportique/309>; DOI: <https://doi.org/10.4000/leportique.309>

Paolo Heritier*

Homo homini homo. Tre caverne: relazione e schermo

Abstract: The article set up the relationship between the three caves of Lon Fuller's speluncean explorers' case, Plato's cave myth in Carbone's reading, the new digital/VR 360° "cave". Other metaphorical or real caves (from those painted by prehistoric man to the concentration camp cave described by Levi) open the possibility of a theory inspired by the ideal of *homo homini homo*, in its opposition to the theological-political models of *homo homini lupus* and *homo homini deus*. What emerges is a possible anthropological theory of the foundation of social bonding and law based on a reconfiguration of the idea of sacrifice.

Parole chiave: Sacrifice, humanities, virtual reality, Plato, Fuller, Levi, Carbone

Indice: 1. Introduzione: relazioni tra caverne – 2. La prima caverna: gli speleologi di Fuller nella caverna di Chauvet e in quella di Auschwitz – 3. La seconda caverna: Levi, Platone, Whetmore – 4. La terza caverna. Platone a 360°: lo schermo virtuale delle norme – 5. Brevi cenni per una teoria relazionale del sacrificio

1. Introduzione: relazioni tra caverne

La crisi globale di legittimazione che la democrazia sta affrontando ci spinge a ritornare a un problema classico, posto da Platone nel suo testo dedicato al mito della caverna¹. Mi limiterò ad accostare un tema in qualche modo coincidente con la stessa storia della filosofia², da un punto vista assai limitato: da una prospettiva estetico giuridica³, in relazione a un recente lettura estetica del mito platonico operata da Carbone⁴, che ne evidenzia la rilevanza ai fini della lettura della nozione di filosofia, che se da un lato ha sempre mostrato di non amare gli schermi, ne ha sempre avuto bisogno⁵.

* Professore di Filosofia del diritto, Università del Piemonte Orientale. paolo.heritier@uniupo.it

1 Platone 2019: 557-571 (514a-519e).

2 Blumenberg 2009 ricostruisce la storia teoretica delle riprese del mito nella tradizione filosofica in centinaia di pagine.

3 Heritier 2012a, 2012b.

4 Carbone 2016: 97-109.

5 Carbone 2016: 9-10.

Sovrapponendo altre caverne a quella platonica, proverò a estendere il suo ragionamento in primo luogo dall'ambito della filosofia a quello del diritto, luogo ove ugualmente l'immagine e gli schermi non hanno trovato – almeno nella modernità⁶ – grande fortuna, a partire dall'idea che il diritto fosse un fenomeno positivo, testuale, razionale, logico e quindi lontano dalle sfere irrazionali dell'iconico, lasciate al politico. Mi riferirò dunque alla caverna del caso degli speleologi di Fuller⁷. In secondo luogo alluderò brevemente al 'bisogno' di schermi evidenziato da Carbone del cinema e della rivoluzione digitale, fino a quella loro evoluzione che ne sono la VR360° e la realtà aumentata, in cui è il concetto di schermo stesso ad uscire dalla storia della prospettiva per entrare in un nuovo universo di significazione. Ciò, però, sempre *a partire dalla prospettiva teorica dell'estetica giuridica*⁸ con qualche incursione nella letteratura e nella nozione ermeneutica di racconto, senza lasciare né alla tecnologia né alla concezione postumanista le redini del discorso.

Siano dunque tre caverne, quella degli speleologi, quella platonica, e quella della Realtà Virtuale a 360°. Siano però, e soprattutto, le relazioni tra le tre caverne a interessare, nei confini, nelle sovrapposizioni, negli incroci tra le caverne. Non vi sono caverne lineari, ma solo labirinti e tane⁹ entro caverne da esplorare.

Proprio sullo sfondo di questa visione, e semplificando oltre misura, emerge entro l'analisi delle relazioni configurabili tra uomini nelle tre caverne, il tema della contestazione a due modelli antropologici sottesi: quello pessimista-hobbesiano dello *homo homini lupus*¹⁰ e quello ottimista bacon-feuerbachiano-spinoziano dello *homo homini deus*, a partire dalla configurazione di un modello relazionale considerato realista, in via di elaborazione e qui più evocato che sviluppato, la figura dello *homo homini homo*.

Il tentativo si pone contro l'erosione dell'umano implicato dal paradigma postumano e del relativismo tecnocratico e le sue ricadute antropologiche, legate alla questione dell'umanesimo nel suo rapporto con la tecnica e la politica, oggetto di questo numero italo francese congiunto delle due riviste *Etudes Digitales* e *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*¹¹.

Il problema del ritorno nella caverna platonica si pone infatti in relazione agli usi possibili politici e strumentali dei social network e dell'immagine nella crisi delle democrazie contemporanee¹² anche in relazione alla sostituzione della domanda fondamentale posta da Platone nella Repubblica "Chi deve governare?" con la proposta liberal democratica popperiana: "Come possiamo organizzare le

6 Heritier 2023.

7 Fuller 2012.

8 Per questo passaggio dalla lettera e lo spirito della legge alla prospettiva fino alla realtà virtuale, Heritier 2024.

9 Kafka 2020.

10 Harari 2020, Pagallo 1995, Pozzi 2019. Per un'analisi della complessa prospettiva storica delle espressioni, tra gli altri Tricaud 1969, Cotta 1980: 203, Alfonsi 1958.

11 Variamente Braidotti 2014, Remotti 2001, Sloterdijk 2014, Esposito 2023. In generale sul tema, che non può essere affrontato qui, di veda Hottois, Missa, Perbal (2015).

12 Heritier 2024b.

istituzioni politiche in modo da impedire che i governanti cattivi o incompetenti facciano troppo danno?”¹³.

La recente necessità di ripensare di nuovo le questioni fondamentali del pensiero giuridico-politico moderno nel contesto secolarizzato, in relazione alle questioni teologico-politiche, e di fronte alle sfide della tecnica alla luce della svolta affettiva in metafisica¹⁴, trovano nell’evoluzione tecnologica e nello sviluppo del dibattito sulle antropotecniche una questione centrale.

Il dilemma di Böckenförde, per cui lo stato vive di presupposti antropologici che non può garantire¹⁵, e la sua critica radicale alla contemporaneità dell’ordine economico globale non può esser limitata alla sola teoria dello stato: il problema dell’erosione dei presupposti antropologici su cui l’ordine politico e giuridico si estende al parallelo venir meno di quelli su cui si fondano la scienza e la tecnologia, l’economia e la comunicazione. Quest’ultime discipline emergono inevitabilmente non solo come occasione di progresso e di sviluppo, ma anche come potenziale rischio per l’umanità stessa dell’uomo (pensiamo al dibattito sull’intelligenza artificiale, sul ritorno della minaccia nucleare come risoluzione dei conflitti circa la supremazia economica, tecnologica e militare nell’ordine globale, ai rischi dei social network). Come precisa Sequeri al seguito di De Beistegui, “la nuova scienza occupa il posto della metafisica classica”¹⁶ e in questo suo grondare di metafisica non giustificata “per parafrasare Böckenförde la scienza moderna si fonda su presupposti fenomenologici e normativi che non è in grado di garantire fenomenologicamente e normativamente”. Possiamo estendere alla tecnologia, o meglio al sistema economia-scienza-tecnica¹⁷ questo statuto “estetico giuridico” mitico della tecnologia come fondamento secolarizzato e implicitamente fondativo delle società contemporanee¹⁸.

L’ordine globale americano si può configurare, sinteticamente, quanto alla versione occidentale scaturita dalla seconda guerra mondiale, come caratterizzato da tre elementi principali pensati come strettamente coordinati¹⁹:

- 1) la teoria universale dei diritti dell’uomo come superamento del conflitto tra giuspositivismo e giusnaturalismo – e il successivo progressivo affermarsi di un ordine economico (anzi tecnico, scientifico ed economico) potenzialmente sostitutivo dell’ordine giuridico statale nella globalizzazione post 1989;
- 2) il diffondersi del modello di immaginario del “Planet Hollywood” e dei suoi sviluppi (sistema dei media, social network).
- 3) il sapere cibernetico e le sue evoluzioni (sapere delle neuroscienze e della genetica, l’emergere della IT&IA, l’orizzonte della robotica).

13 Popper 1973: 174.

14 Sequeri 2016, 2020, 2023.

15 Böckenförde 1976, 2007.

16 Sequeri 2016: 116, 124.

17 Legendre 2005.

18 Heritier 2012a, 2012b.

19 Dupuy 2015, Goodrich 2014.

Che questo quadro sia oggi posto radicalmente in questione nei suoi presupposti politici appare difficilmente negabile, nel contesto del post-crisi covid e del ritorno dello spettro di una nuova contrapposizione a blocchi, che si profila all'orizzonte come crisi dei rapporti di forza tra il vecchio Occidente in crisi e l'emergere di nuovi attori globali (Cina e i BRICS), in un'interazione complessa fra fattori economici, politici, tecnologici, e anche (di nuovo) militari, ai confini stessi dell'Europa Unita.

L'elemento che appare meno evidente, tuttavia, e che a volte viene lasciato sullo sfondo del dibattito nelle scienze sociali e politiche, è la dimensione di crisi antropologica soggiacente a questi scenari. Il punto appare legato anche al declino del ruolo della filosofia e dei saperi umanistici nel contesto delle discipline considerate socialmente rilevanti, e del confronto la tradizione occidentale di fronte ad altre culture, che non necessariamente muovono dal primato della visione liberal-democratica nella costruzione della propria visione del mondo.

Proprio da questa latenza e dal contesto complesso emerge la necessità di riprendere le istanze di base dello sviluppo dell'antropologia filosofica novecentesca, e quindi anche la necessità di ritornare sul concetto di relazione, posto come fondamento degli intrecci politici, giuridici, economici, tecnologici che caratterizzano il mondo contemporaneo. Il punto di osservatorio rappresentato dalla caverna, o meglio dell'incrocio tra caverne differenti, rappresenta una prospettiva interessante per provare a leggere la complessità dell'incrocio interdisciplinare tra il problema politico e giuridico, quello tecnologico-scientifico, quello narrativo, su uno sfondo di antropologia filosofica.

2. La prima caverna: gli speleologi di Fuller nella caverna di Chauvet e in quella di Auschwitz

Lo scenario critico configurato appare inevitabilmente sproporzionato per un'analisi limitata ad un articolo, in quanto chiama in causa questioni fondamentali che non possono essere affrontate se non necessariamente scomponendole, disarticolandole. Il tentativo è, tuttavia, di non perdere lo sguardo di insieme che la loro presa in conto richiede, nelle poche linee che verranno sviluppate e nei molti rivoli della questione solo accennati.

L'itinerario che si propone intende quindi attraversare tre caverne, provando a tracciare qualche linea antropologica tra i tre luoghi, tenute insieme da un unico riferimento: la figura della caverna come luogo di origine, di gestazione dell'umano, nella sua distinzione dall'animale.

Sia dunque la prima caverna. Gli speleologi, che sono i protagonisti del caso giuridico fittizio di Fuller, si inoltrano nella caverna, senza che nulla sia precisato delle loro ragioni di speleologi nello spingersi nella grotta: uno speleologo, per definizione, si immerge nelle grotte. Meno ovvio è la ragione per cui il filosofo del diritto di Harvard ne costruisce l'ambientazione di un caso divenuto celebre nelle facoltà di giurisprudenza di tutto il mondo. Non è solo, però, la questione giuridica – la risposta al caso giuridico – che qui importa. Rilevante è,

prima, quel che accade nella caverna degli speleologi, e, per rinvio, nelle prime caverne, Lascaux, Chauvet, in cui l'umano ha avuto un lampo e di cui il mito platonico della caverna è un ricordo: la ragione, proponiamo, per la quale Fuller ambienta *nella caverna* il suo caso didattico finzionale. Si tratta di un aspetto poco approfondito dalla ampia bibliografia sul tema, che ne ha colto soprattutto il significato giuridico. A supporto di questa ipotesi, ricordo che in realtà Fuller ambienta in un'altra "caverna", per così dire, una caverna terribile, un caso giuridico. Si tratta della "caverna" del nazismo, e dell'"uscita dalla caverna" di un regime totalitario²⁰. Il crollo, la lotta per la sopravvivenza, il venir meno delle convenzioni sociali e del diritto, nel caso di Fuller, raggiunge e si incrocia con il significato antropologico, simbolico, della caverna. La caverna è protezione, grembo²¹, prigione. La caverna, per utilizzare il concetto di Cassirer e di Panofsky, è una forma simbolica specifica, non riconducibile ad altre forme simboliche per essere compresa²². Il problema che Fuller pone è dunque giuridico, ma anche antropologico, ed estetico: questo mi pare il significato del collocare il suo caso finzionale in una caverna.

Come nota Emilio Villa, con riferimento alla caverna del 'miracolo di Lascaux' – lampo/miracolo nell'umano ritenuto analogo a quello greco, luogo ove secondo Bataille avviene la nascita dell'arte – nella caverna si delinea la distinzione dell'uomo, che traccia segni, dipinge sulle pareti, dall'animale: sulla base di una condizione: "Una prospettiva divenuta convenzionale, e che risale almeno alle prime metafore antropologiche del Vico, ci ha tramandato lo schema di un uomo primordiale che ha, come fondamento della sua esistenza, una manifestazione di carattere nevrotico, su cui si sarebbero articolate tutte le sue funzioni: la paura; quella dell'uomo investito dal terrore, tremante e fuggitivo, un Caino, allo sbaraglio, in climi torbidi, nebulosi e perniciosi"²³. Che si tratti di una paura dell'essere al mondo, o angoscia primaria, o paura della bestia, o del morire o senso della precarietà della vita, non si tratta di una manifestazione di psicopatologia originaria dei primi uomini, ma anche dell'uomo contemporaneo. Così l'iniziativa dell'uomo primordiale non si rileva in primo luogo come difensiva: il coltello di silice, il cuneo "che gronda sangue o stride sulla pietra" non sono strumenti difensivi, ma offensivi: "uccidere è l'esperienza assoluta del primo vivente... come ferire, entrare, penetrare, estrarre, sviscerare, espellere". Così, nelle testimonianze immaginarie attive di Lascaux "l'atto di uccidere appare legato agli impulsi primari della fecondità"²⁴ e l'atto ripetuto diviene rito, sacrificio: "è a questo atto, l'uccidere sacrificale, che l'arte paleolitica, nella complessa esposizione ideografico-simbolica, attinge il suo potere

20 Si tratta de "Il problema dell'astioso delatore" (Fuller 1986: 311-320) relativo ai paradossi che genera la reintroduzione di un ordine legale dopo il crollo della 'caverna' costituita da un regime totalitario: il riferimento al nazismo è palese, anche se la Camicie sono Rosse.

21 Sloterdijk 2014: 253-273 (La clausura della madre. Per il fondamento di una ginecologia negativa); 583-598 (*Matris in gremio*. Un capriccio mariologico)

22 Rosengran 2019: 215-221.

23 Villa 2005: 23.

24 Villa 2005: 23.

e affida una connessione temporale”²⁵. Il sacrificio, fonte espressiva preesistente alle separazioni (non ancora culturalizzate) tra sacro e profano, tra divino e umano, è emissione violenta di energia dell’uomo per l’uomo “come asserzione della unità misteriosa che è appunto il fondamento del reale, al di del qua della distinzione tra umanità e divinità”²⁶.

Il generativo²⁷, il sacrificale e l’estetico, nella caverna, sono così associati. Se il sacrificio è posto all’origine sacrale del diritto²⁸ “con l’azione concreta del sacrificio, uccisione dell’animale o dell’uomo da parte dell’uomo, l’uomo mette in moto l’essenza stessa del reale, ricostituisce, rigenera il mondo. L’arte paleolitica è questo, è questa testimonianza; dice fondamentalmente, attivamente, questo, questa azione: il rito sacrificale, ricondotto, per tramiti oscuri, anche lunghissimi e penosi, alla pura azione del simbolico. Nella caverna, o sulla lastra di pietra, l’uomo definisce, crea figurativamente, l’animale divino, e lo sacrifica... per l’uomo paleolitico, tra animale reale e la figura dell’animale, cioè il suo simbolo, non c’è differenza sostanziale; sono la manifestazione di un’unica e medesima sostanza, che è il divino, che è il mondo”²⁹.

Nella caverna il diritto si trova sospeso alla sua origine antropologica, a un tempo generativa e violenta, come generativo e insieme violento è l’atto di separazione della nascita dall’utero, di cui la caverna è necessariamente immagine³⁰. Generativa³¹ e insieme violenta³², non solo generativa, non solo violenta: si tratta già di una

25 Villa 2005: 24.

26 Villa 2005: 24-25.

27 Sequeri 2016, 2020, 2023.

28 Vico 2012, Bachofen 1989, Jesi 1980.

29 Villa 2005: 25.

30 Sloterdijk, 2014: 253-302, 583-589.

31 Sequeri 2020, 2023.

32 Girard 2002. Non pare diversa la vita accademica contemporanea, ricca dei suoi anfratti e delle sue caverne, ancora oggi a un tempo generative e violente. Come nota Sequeri 2009: 358-360, in un dibattito dedicato a Girard su religioni, laicità e secolarizzazione: “Per alleggerire la pressione del dibattito, sempre da ‘soldato semplice’, racconto un piccolo apologo autobiografico... Faccio parte di quella generazione di teologi (ora i teologi di pensiero e di cultura sono in via di estinzione, e il WWF non può fare più niente: e forse sono tutti contenti, laici ed ecclesiastici, così si sentono più liberi di fare i loro accordi sottobanco) che ha insegnato anche ai “laici” le parole dotte con le quali gli “ecclesiastici” manovrano la dottrina. Fino a non molto tempo fa, e da molto tempo, i laici non studiavano più la teologia, imparavano solo il catechismo... Io faccio parte di quella generazione che ha ritenuto importante, per un buon rapporto – degno, fraterno, paritetico e virtualmente cooperativo nella missione del cristianesimo e nella vita della Chiesa – assumersi il compito di spiegare anche ai laici, per così dire, il gergo dei preti, le alte strategie dei “generali”, i grandi pensieri del dogma cristiano. Eravamo in ciò, incoraggiati: il Vaticano II ha corretto la pura denuncia del moderno scritta nel Sillabo, dicendoci che anche questo mondo è pieno di buone cose e di buone idee; e che, anche per criticare ciò che non è buono per i popoli, è semplicemente giusto abitare tale mondo e farne parte. ... Perciò, io dicevo agli esponenti della laicità: facciamola in pratica. Io per primo sono disposto ad imparare la vostra lingua (lo facevo più io che loro, più di quanto volessero imparare la teologia). Il che sarebbe il grado “riflessivo” del dialogo. In effetti, il cristianesimo avrebbe anche un po’ il diritto ad essere onorato dal pensiero riflessivo, al livello dei suoi gradi riflessivi, e non semplicemente dalle pratiche verbali e letterarie, che hanno altra funzione. Tuttavia, avendo perso il dominio

figura della giustizia. Quando ci si accosta alla caverna degli speleologi di Fuller, non appare possibile dimenticare questo, nell'analizzare il conflitto tra il giudice positivista, Keen, e il giudice giusnaturalista, Foster, intorno alla questione della vigenza del diritto positivo nella caverna³³.

Il primo antro primordiale in cui siamo invitati a entrare, è dunque quello di Lon Fuller, la caverna degli speleologi, scritto del 1949: senza dimenticare, però, le origini umane nelle caverne e le origini sacrificali del giuridico. L'apparente astrazione e virtualità del contesto scientifico e tecnologico in cui siamo immersi, di cui l'immersione nella caverna del VR360° fa parte, non ci deve far credere di esserci allontanati di molto dalla caverna di Lascaux o di Chauvet. Per scrivere nei social network a volte usiamo forse lo stesso cuneo grondante di sangue dei primi uomini, appena ripulito dalle tracce³⁴.

Fuller tratta di un caso giuridico finzionale, ma basato su casi storici realmente accaduti, utilizzato nelle università americane, e non solo, per introdurre ai problemi dell'interpretazione del diritto. Nel caso sono rappresentate le principali teorie interpretative del diritto (giuspositivismo stretto – il giudice Keen –, una sorta di giusnaturalismo individualista vicino al pensiero dello stesso Fuller – il giudice Foster, e un realismo giuridico che anticipa quasi una sorta di populismo – il giudice Handy). Al tempo stesso, il caso rappresenta una sorte di dilemma etico in filosofia morale, e, proprio in seguito a questo aspetto, solleva questioni fondamentali circa la nozione di relazione che in esso appare implicata, che mi sembra chiamare in causa modelli antropologici del concetto assai differenti. L'aspro dibattito successivo tra Fuller e forse il principale esponente della teoria analitica del diritto, quell'Herbert Hart legato alla prospettiva filosofia della teoria austriana degli atti linguistici³⁵, mostra proprio quanto radicale sia la portata antropologica della posizione fulleriana, pubblicamente sconfitta nel confronto con la teoria analitica del diritto, ma in grado di solle-

dell'impero cognitivo, essendo stati esosi (avendo cioè creduto che senza la teologia non si poteva fare niente), adesso tocca a noi il doppio lavoro di imparare la lingua degli altri per essere legittimati a parlare delle nostre cose. Dunque non ho rinunciato e sono andato a parlare. Sono passati così due o tre decenni. Abbiamo accumulato buoni legami, una buona immagine di relazione e di interlocuzione. Abbiamo creato spazi di laicità non fondamentalistica. Ma ad un certo momento mi sono trovato da solo. I miei non c'erano più, perché frequentavo troppo i laici. I laici non c'erano più, perché preferivano fare affari con i miei "generalisti", invece che faticare a discutere con me, ecclesiastico senza potere. I laici della mia parte, quando il gioco con gli ecclesiastici è diventato di nuovo un po' difficile, se la sono svignata. Mi sono detto: pazienza, adesso sono vecchietto, oramai, un "altro giro" non lo posso fare, e quindi, vado avanti come ho sempre fatto. E chi c'è, c'è. Quando non avrò più forze, ritornerò alla musica e agli scacchi, che sono un vero anticipo dell'eternità beata in cui credo. Poi, ogni tanto, capita gente come voi, che mi fa pensare di non aver proprio lavorato invano. E quindi grazie. Senza impegno, naturalmente". Al di là dello specifico riferimento alla laicità, il discorso potrebbe essere esteso ad altri tempi e ad altre situazioni, e costituire una critica all'accademismo (e allo *homo academicus* come animale politico, forse) di non poco rilievo universitario.

33 Fuller 2012: 67 (che rinvia al parere del giudice Tatting, 59), 53.

34 Heritier, 2024a.

35 Fuller 2005.

vare problemi fondamentali concernenti il nesso tra etica, diritto, giustizia che sfuggono all'orizzonte concettuale proprio del giuspositivismo. Veniamo dunque a una breve esposizione – per nulla rappresentativa dei molteplici problemi giuridici che in esso emergono – degli elementi essenziali dell'assai noto caso, per indicarne gli aspetti antropologici. Cinque speleologi sono imprigionati in una caverna per un crollo, e, dopo venti giorni di attesa, vengono a conoscenza attraverso una rudimentale ricetrasmittente che i soccorsi non giungeranno prima di un'ulteriore settimana/dieci giorni: senza che nessun esperto, giurista, politico, religioso, etico, fuori della caverna, fornisca alcuna indicazione del comportamento da tenere in quei dieci giorni, rispetto alle modalità di sopravvivenza e all'eventualità di cibarsi di carne umana. Gli speleologi, non avendo ricevuto alcuna indicazione su come comportarsi, e dopo qualche discussione tra di loro, perplessità e cambiamenti di orizzonte di alcuni tra loro sul da farsi, estraggono a sorte una vittima che deve essere sacrificata per assicurare la vita degli altri. Una volta usciti, i quattro speleologi rimasti in vita vengono giudicati da una corte e condannati a morte in base alle leggi vigenti nella contea, che prevede la pena di morte per l'omicidio. Infine la corte suprema ne discuterà il caso tramite i pareri riportati, senza riuscire a giungere a una decisione in grado di ribaltare il giudizio, per l'astensione improvvida quanto inusuale di un giudice dal giudicare – il giudice Tatting. Ne consegue una inedita parità tra gli altri giudici, e quindi una implicita conferma del giudizio di primo grado, la condanna a morte degli speleologi rimasti in vita.

Lo scenario argomentativo indica una situazione di impotenza nella decisione giuridica, pertanto, di fronte a un dilemma a un tempo etico e giuridico.

L'interrogativo antropologico, estetico, che mi pongo è se i giudici siano posti fuori o dentro la caverna. Il diritto è in grado di entrare nella caverna, di normare con le sue prescrizioni gli eventi in una simile situazione estrema? Questo è esattamente uno dei motivi di controversia tra il giudice giusnaturalista, che intende assolvere gli imputati sulla base di una asserita non vigenza del diritto positivo normale nella caverna, e invece il rigore del giuspositivismo, volto a chiedere il rispetto della legge al di là di ogni considerazione del contesto. Il problema, come si vede, ricalca il problema dell'astioso delatore già richiamato, in cui Fuller si riferisce implicitamente al problema della legalità del processo di Norimberga. In quest'altro caso finzionale, di fronte al regime totalitario delle Camicie Rosse, il regime democratico che lo ha rovesciato si trova di fronte a molti problemi, tra cui quello dell'astioso delatore: come devono essere trattati i delatori che avevano approfittato, durante il regime delle Camicie Rosse, dell'ideologia del regime per denunciare strumentalmente i propri personali nemici (e quindi eliminarli)? Anche qui cinque pareri sono forniti all'ipotetico ministro della giustizia che deve risolvere il caso.

Torniamo però al caso degli speleologi. I giudici, dal canto loro, sono fuori, esterni, terzi, ma sono antropologicamente coinvolti, per così dire, gettati dentro la caverna. Fuller mette sotto giudizio il situarsi fuori del giurista rispetto al caso: il classico accostamento che tutti in una Facoltà di Giurisprudenza adottano. Il giurista moderno non deve, non può, essere coinvolto dal caso: il giudice per

dovere, gli avvocati per convenienza, gli studenti e i professori per comodità. La quasi totalità dei commentari al caso di Fuller non sfuggono a questa legge del professionista: il giurista (peraltro come il medico, o lo psicoanalista) non può, non deve *immergersi* nel caso, deve restarne fuori per essere imparziale. Noi siamo i giuristi, loro i colpevoli, i derelitti: questo il primo insegnamento non scritto che viene impartito alla facoltà di Giurisprudenza, e che gli studenti imparano molto bene e in fretta. Il confine tra il diritto e l'illecito non può non essere che netto, al prezzo di confondere diritto e morale! Intere biblioteche sono state spese, senza peraltro troppo costruito mi pare, alla immane risoluzione dei problemi che questo conflitto genera (lo stesso dibattito tra Hart e Fuller verte sulla distinzione tra essere e dover essere). E come dare torto, però, al perbenismo del diritto (moderno) nel suo voler distinguersi dal colpevole e dall'illecito? Come potrebbe essere diversamente? Eppure Fuller qui prova a lavorare su questo evidente punto debole del diritto: apparentemente parla di nesso tra diritto e morale, ma in realtà chiama in causa il coinvolgimento umano del giurista nei confronti del caso che deve risolvere: quella barriera/confine tra il giurista e il suo cliente, tra chi appartiene al mondo di coloro che giudicano e di coloro che invece devono essere giudicati. La relazione tra il giurista e il colpevole viene messa in causa dal gesto di entrare nella caverna, di *immergere* i giudici della questione morale del diritto come parte stesso del procedimento che conduce a una risposta giusta, e non solo legale.

Investiti della responsabilità morale, e non solo giuridica, del giudizio, al tempo stesso i giudici (ma con loro i professori, gli avvocati... e gli studenti) non vogliono entrare nella caverna, non vogliono immedesimarsi coi colpevoli. Come dare loro torto, ancora una volta? Come sarebbe concepibile un ordinamento giuridico che non muovesse da questo assioma non scritto? Eppure i lettori, i protagonisti non possono fare a meno, tuttavia, di essere coinvolti dall'interrogativo etico radicale che il caso solleva (nessuno, nemmeno il giudice positivista): in gioco qui, osservo, vi è anche una specifica concezione della relazione umana e del suo modo di concepire l'alterità, il confine. Siamo già così passati dalla didattica positivista alla didattica immersiva, esperienziale, quella della clinica legale e delle *law and humanities*, intesa in senso affettivo e generativo, non in senso formalista (c'è un formalismo possibile anche nella metodologia della clinica legale: come cambiare tutto per non cambiare nulla, nella didattica del diritto!).

Siamo forse a un passo dal porre il problema della "immersione" nel caso come criterio di giustizia, siamo a un passo dal cadere nella terza caverna tecnologicamente "immersiva", quella della realtà virtuale e del 360VR e dal problematico rapporto tra queste diverse "immersioni". Procediamo però con ordine, rimaniamo ai nostri giudici, che credono di non essere nella caverna, e invece ci cadono dentro, grazie al tranello di Fuller (e ai lettori del caso inconsapevoli con loro, pronti ad adottare la 'prospettiva' del giurista). Se parlassimo di medici e di malati, il gioco non cambierebbe: questa è la scienza e la modernità, bellezza!

Se, pertanto, le tre principali interpretazioni dei nostri cinque giudici (in mezzo a un vero e proprio gioco di ruolo universitario e accademico a individuare sempre nuove soluzioni al caso, che ha dato via a un vero e proprio *corpus*) che vengono

fornite³⁶ sono confliggenti, esse rinviano a una diversa concezione della relazione e del legame sociale, oltre che a una serie di “minime” questioni giuridiche (come ad esempio il ruolo della prevenzione e la funzione della legge, la separazione dei poteri e l’emergere di una sensibilità comune tramite la codificazione). Proviamo, allora, per così dire, a entrare nella caverna, vale a dire a farci carico della questione morale che il caso pone, a andare oltre quel sottile *schermo del diritto nella “caverna” del diritto* che protegge il giudice dal reo³⁷, lo studente dal cliente della clinica legale della disabilità o della migrazione, il professore dallo studente.

L’interrogativo che sorge è riferibile alla concezione antropologica sottesa, alla forma affettiva e generativa della relazione per l’umano, come vedremo. Anche nel parere del giudice giusnaturalista, nel particolare giusnaturalismo di Fuller, appare giustificato il principio del salvare la propria vita a scapito della vita altrui, in condizioni d’emergenza. Principio che potrebbe essere legato al motto hobbesiano dello *homo homini lupus*, che ispira la concezione positivista moderna e che viene messo in dubbio in soluzioni alternative al caso proposte da autori diversi da Fuller (ad es. D’Amato), ma che permane la nostra fondamentale risposta alla paura del sopravvivere, da Chauvet ai social network.

Se dunque *entrando nella caverna* possiamo dire che i giudici, come la democrazia, a volte non sono capaci di decidere e questo tratto è l’elemento che mostra la debolezza della democrazia e la forza di un regime autoritario, in cui è il dittatore che decide tutto, la questione che precede l’aspetto giuridico è il modello di relazione antropologica che viene presupposta: è quella del sacrificio cannibale del proprio simile l’unica soluzione possibile? Davvero allo *homo homini lupus* non vi è alternativa? I tentennamenti dello speleologo Whetmore, l’unico di cui Fuller forse non a caso fa conoscere il nome (configurandolo così come l’unico realmente umano?), che poi il caso, la sorte scoglierà come colui che dovrà essere sacrificato – era anche colui che per primo aveva proposto quella soluzione, per poi ripensarci, e che effettivamente poi verrà mangiato – fanno sorgere il dubbio che un’altra soluzione sarebbe stata possibile, procrastinando il momento della scelta, guadagnando ancora tempo prima di commettere l’omicidio. Cosa dovrebbe fare il giudice entrato, per così dire, anche lui nella

36 Il giudice giusnaturalista individualista assolve i condannati sulla base di una non vigenza del diritto positivo nella caverna; il severo giudice giuspositivista condanna gli imputati sulla base della lettera della legge; il giudice giusrealista assolve i condannati sulla base del giudizio del popolo e del senso comune, che li ritiene innocenti.

37 Magistrale la presa in conto di questo rapporto complesso (e del suo significato affettivo nel giudicare come un vero giudice) nel volume del giudice Elvio Fassone, nel raccontare il suo rapporto epistolare con un mafioso responsabile di 15 omicidi un condannato all’ergastolo in cui (fuori dall’aula di tribunale) i ruoli vengono superati ed emerge il miracolo dell’umano – lo stesso di Chauvet e di Lascaux: non dell’arte, ma della giustizia (o dell’estetica giuridica). Fassone 2015. Si veda anche il cortometraggio “18 aprile” realizzato da Angelo Cretella insieme agli studenti della Summer School in Law and Humanities da me organizzata a Matera durante “Matera capitale Europea della cultura”, in cui la sceneggiatura elaborata dagli studenti parte proprio dal fallimento della funzione rieducativa e il senso di mantenere una testimonianza dei classici nella università nella cultura europea in disfacimento.

“caverna”? Senza poter entrare in questa sede nell’analisi di tutte le soluzioni (e le argomentazioni) possibili ed effettivamente proposte, delle ragioni e dei torti, sarebbe stata l’attesa della morte naturale del primo speleologo una soluzione diversa (e ancora utile a salvare gli altri)?

La questione è qui antropologica: v’è una soluzione configurabile diversa all’ipotesi dello *homo homini lupus*? Un altro modello di relazione rispetto al modello della competizione e della sopravvivenza istintuale? Difficile fornire una risposta credibile: cosa avrebbe fatto Socrate dentro quella caverna? E Cristo? E Buddha? E Confucio, Maometto, Shiva, Mosé, ecc. E cosa avrei fatto io? In un certo senso il tentennamento di Whetmore (che poi verrà realmente sacrificato, mangiato) non è per Fuller un riferimento alla tradizione del giusnaturalismo classico, quello di Socrate e del suo sacrificio? Whetmore non è forse una figura di Socrate? Un uomo che concepisce la possibilità di una via alternativa alla logica dello *homo homini lupus*? Non si tratta di un’ipotesi di cui avremmo bisogno nelle nostre società globali, oggi? E la fine che egli fa non è forse legata alla figura del sacrificio di Socrate, e forse anche di Gesù?

Il problema del sacrificio appare l’elemento da approfondire nella caverna degli speleologi e ci conduce al problema proprio della caverna platonica, circa il rientro di colui che ne è uscito e che facendovi ritorno per salvare gli incatenati, rischia di essere ucciso³⁸ perché i suoi occhi non si abituanano subito al buio dopo aver visto il Sole/Bene e appare confuso, suscitando la reazione degli incatenati.

3. La seconda caverna: Levi, Platone, Whetmore

Ecco così che alla caverna degli speleologi si affianca e si sovrappone la caverna dell’uomo primitivo, di cui quella platonica conserva una traccia nel racconto mitico. La caverna diviene il luogo in cui tutti gli incatenati devono essere liberati, e il filosofo, con la sua conoscenza razionale del bene, dovrebbe condurli fuori dalla caverna e liberarli dalle catene. Il problema politico che il mito pone è in realtà molto più complesso, ovviamente. La caverna, come si è visto originariamente luogo di paura, è luogo anche di manipolazione, di potere da parte di élites che usano le (false) immagini. La presunta verità sulla conoscenza del bene che colui che è uscito deve apportare implica che la caverna sia un luogo di apparenze, legata alla falsità delle immagini³⁹, come Platone precisa nel famoso discorso sulla linea, che precede l’esposizione del mito della caverna. La caverna platonica e dell’uomo primitivo diviene anche il simbolo di ogni luogo in cui la vera conoscenza (qualsiasi cosa essa sia, e indipendentemente dal fatto che sia o non raggiungibile) viene distorta, nella cultura occidentale⁴⁰. Tra il caso degli speleologi e il caso del delatore

38 Platone 2000: 222-223 (516d/517a).

39 “Certo sarai disposto ad ammettere” Continuai, “che tutto il genere visibile risulta diviso secondo un criterio di verità e di non verità, per cui si può dire che l’immagine stia alla cosa come l’opinabile sta al conoscibile”. Platone 2000: 549 (510a).

40 Blumenberg 2009.

astioso siamo passati da Fuller al processo di Norimberga, e siamo già così giunti da Platone ad Auschwitz, in relazione al rapporto tra il sacrificio, il sapere, e il bene (il sole) che è oltre l'essenza (*epikeina tes ousias*⁴¹). Il bene non può essere concepito come trascendente, e precisamente questo è il senso della svolta affettiva in metafisica configurata da Pierangelo Sequeri, volta a comprendere in questa direzione una figura del divino che “deve” incarnarsi per essere come deve, per essere all'altezza della figura del bene⁴².

41 Platone 2000: 547 (509b).

42 A fronte dell'ideale dell'autorealizzazione che funziona come “oppio laico per i popoli” (Sequeri 2023: 162) la figura del divino che si incarna si legge in chiave affettiva, a partire dal pensiero di Heidegger e della filosofia di Lévinas e il suo umanesimo ‘oltre l'uomo’, recependo le critiche di Feuerbach, Spinoza, Nietzsche al Cristianesimo e come criterio di una nuova figura del divino. La nuova filosofia di ispirazione fenomenologica “scava, sostanzialmente nelle pieghe di Heidegger e Lévinas, elementi per una compiuta teoria ontologica della *fatticità* come evento rivelativo dell'essere *possibile*... e per una teoria ontologica della *coscienza* come incontro sponsoriale con l'essere disponibile (che “si mette a disposizione” e si “dispone”) Sequeri 2023: 120. Proprio l'approfondimento della costellazione del possibile non come categoria ontica del non-essere-ancora, ma come categoria assiologica dell'essere-nella-disponibilità come dimensione permanente (generativa, affettiva, antropologica nell'incarnazione stessa del divino – oserei: che non potrebbe non incarnarsi) “porta all'evidenza una struttura indispensabile per l'intelligenza *ontologica* dell'affettivo-in-atto, precisamente *come hanno da essere*. E cioè come esercizio del possibile nell'atto-di-essere-disponibile, che illumina il senso della libertà iscritto nell'evento del rapporto affettivo ed etico. Esso è fenomenologicamente riconoscibile nella *obiettiva soggettività* dell'evento in cui esso è dato/donato, mediante una manifestazione all'altezza della sua fatticità costitutiva. Il suo accadere viene spontaneamente riconosciuto, nell'esperienza umana, come irriducibile all'anarchia del caso o alla necessità dell'inevitabile, come anche alla pulsione del godimento o alla tecnica dell'efficacia... La sua differenza accade insieme con l'attualità del possibile affettivo/etico nella quale si manifesta e mediante la quale si comprende. L'intuizione di questa dimensione dell'essere è data proprio dallo scarto in cui è possibile, che *deve* rimanere nella sua libertà, *rimane* nella sua specifica disponibilità: a marcare la qualità del riconoscimento affettivo *come ha da essere*, e l'attribuzione di responsabilità *come ha da essere*. Questa marcatura viene all'evidenza proprio con la differenza del caso, della necessità, della pulsione, della tecnica. Il caso è possibilità senza *logos*, non ancora libertà; la necessità è *logos* senza possibilità, non ancora giustizia. La pulsione è *pathos* senza *nomos*, non ancora relazione; la tecnica è *nomos* senza *pathos*, non ancora affetto. Il possibile che rimane-in-atto, nel trascendentale umano dell'affettivo e dell'etico, non si lascia sostituire dall'evento dell'effettiva donazione/disposizione dell'essere, piuttosto vi si incorpora come una costante della loro struttura” (Sequeri 2023: 124-125). La forma affettiva del divino nella prospettiva biblico-cristiana della sua incarnazione in Gesù definisce l'*homo homini homo*, per usare il mio linguaggio – contro i modelli dello *homo homini lupus* e dello *homo homini deus*, in qualche misura integrandoli in una prospettiva terza che li rende possibili entrambi. Qui si dà l'uomo divenuto maggiore, come notava Bonhoeffer (Bonhoeffer 1988). L'uomo sembra tenere in mano il suo destino oltre l'idea di un fato, di pulsioni, di antropotecniche o strutture economiche che lo determinerebbero, come precisato da Sequeri nella citazione appena riportata –, non in Adamo come erroneamente ritiene Sloterdijk (allorché ritiene di parlare del Cristianesimo a proposito del soffio dello spirito e invece parla dell'ebraismo definendo l'uomo in Adamo, Sloterdijk 2014: 22-37, 73-89). La notifica alla filosofia – per usare la formula consueta sequeriana *come deve essere l'essere per essere come deve* (oltre l'essenza – *epikeina tes ousias*, naturalmente) – della svolta affettiva in metafisica è il criterio per superare il paradosso di Böckenförde nella sua dimensione giuridica e nella sua dimensione scientifica, come precedentemente indicato. Si veda anche, sul tema della lettura

Affronteremo il nesso tra la caverna degli speleologi e il caso del delatore astioso di Fuller dunque provando a “entrare nella caverna”, a riportare il giurista alla prima persona, alle sue sensazioni – non pulsioni – di giustizia, al problema affettivo – ed estetico – della giustizia, non alla sua presunta (quanto tradizionale) valenza aristotelico-tomista, prevalente nella storia del concetto nella filosofia del diritto. Per questo ingresso nella caverna dell’umano in cui l’uomo è uomo per l’uomo – *homo homini homo* – faremo ricorso alla letteratura e al problema della grazia (nella caverna assoluta del campo di concentramento) come concepito da Primo Levi.

Prendere in conto la questione etica e antropologica del sacrificio ci riporta alla “caverna” del campo di concentramento, narrato da Primo Levi, nell’episodio di *I Sommersi e i Salvati* in cui a morire sono sempre i migliori: i sopravvissuti sopravvivono in qualche misura perché accettano qualche compromesso. È già questa una teoria sacrificale del politico? Un’antropologia dello *homo homini lupus*?

Lasciamo da parte per un attimo la teoria, per immergerci nel racconto e nella letteratura (dello sterminio) sovrapponendoci alla caverna leviana passo passo, provando a immergerci nella sua realtà. Si tratta del terribile racconto di Primo Levi, descritto con una efficacia letteraria perturbante, del ritrovamento di un tubo pieno d’acqua durante la prigionia. Per certi versi la condizione di privazione del campo di concentramento ricorda quella degli speleologi di Fuller; la descrizione della condizione antropologica di sofferenza potrebbe riferirsi a quella degli speleologi nei momenti che precedono l’omicidio, ma forse anche a quella di ogni condizione di guerra in cui vi sono prigionieri imprigionati (le recenti vicende della fabbrica di Mariupol in cui erano imprigionati gli uomini del battaglione Azov, o il dramma del massacro perpetrato da Hamas e la reazione di Israele a Gaza, per menzionare solo i più recenti orrori che richiederebbero un intero volume di analisi).

Nell’agosto del 1944 ad Auschwitz faceva molto caldo. Un vento torrido, tropicale, sollevava nuvole di polvere dagli edifici sconquassati dai bombardamenti aerei, ci asciugava il sudore addosso e ci addensava il sangue nelle vene. La mia squadra era stata mandata in una cantina a sgomberare i calcinacci, e tutti soffrivamo per la sete: una pena nuova, che si sommava, anzi, si moltiplicava con quella vecchia della fame. ... Di norma, a soddisfare la sete bastava abbondantemente la zuppa della sera e il surrogato di caffè che veniva distribuito verso le dieci del mattino; ora non bastavano più, e la sete ci straziava. È più imperiosa della fame: la fame obbedisce ai nervi, concede remissioni, può essere temporaneamente coperta da un’emozione, un dolore, una paura (ce ne eravamo già accorti nel viaggio in treno dall’Italia); non così la sete, che non dà tregua. La fame estenua, la sete

sequeriana della donazione in Derrida e Marion, Sequeri 1999, Heritier 2014, e inoltre sul tema Isoardi 2012, Heritier 2024a, 2024c. Che la questione dell’affezione e della generazione sia rilevante per lo snodo tra tecnica, politica, letteratura e diritto (e per la concezione dell’*homo homini homo* che dà il titolo all’articolo) oggetto del presente numero della rivista è chiaro nella parte centrale della citazione che distingue tra caso, necessità, pulsione e giustizia, ma il punto non può essere sviluppato in questa sede. Tuttavia, questa prospettiva è menzionata in quanto rappresenta una chiave di lettura dell’analisi del testo letterario di Primo Levi che seguirà che il lettore può comprendere autonomamente.

rende furiosi; in quei giorni ci accompagnava di giorno e di notte: di giorno, nel cantiere, il cui ordine (a noi nemico, ma era pur sempre un ordine, un luogo di cose logiche e certe) si era trasformato in un caso di opere frantumate; di notte, nelle baracche prive di ventilazione, a boccheggiare nell'aria cento volte respirata. (Levi 2007: 59-60)

Questa descrizione indica bene anche la condizione degli speleologi che possiamo immaginare, aiuta a rendere meno astratto il caso immaginario, aiutandoci a ri-vivere quella situazione, a immedesimarci – se mai sia possibile immedesimarsi in situazione davvero estreme – nello stato mentale, motivo, fisico di coloro che soffrono la sete, la fame, in condizioni in cui la stessa vigenza del diritto positivo, di ogni diritto, è sospesa, per così dire dall'interno stesso del corpo dell'uomo, incatenato in una caverna, in una bolla, isolato come una monade. *Entrare nella caverna* significa allora che, come per noi lettori di Levi, il giurista per giudicare in giustizia il caso che ha di fronte non può non *immergersi* nel caso che giudica, certo mantenendo separato l'immedesimarsi dal diritto e dalla legge che conosce, ma considerando *l'interpretazione affettiva*, il criterio di lettura del giuridico stesso, del "fatto"⁴³. Senza entrare nella caverna del fatto, come giudicare dall'esterno? Senza chiamare in causa la prima persona, come può il terzo manifestarsi?⁴⁴ Qui la letteratura, nel racconto del "fatto" di Levi, come nota Campo⁴⁵ diviene legge, si fa già legge, giudizio, istituzione di un possibile⁴⁶ diverso.

L'angolo di cantina che mi era stato assegnato dal Kapo perché ne sgombrassi le macerie era attiguo a un vasto locale... Lungo il muro, verticale, c'era un tubo da due pollici, che terminava con un rubinetto poco sopra il pavimento. Un tubo d'acqua? Provai ad aprirlo, ero solo, nessuno mi vedeva. Era bloccato, ma usando un sasso come un martello riuscii a smuoverlo di qualche millimetro. Ne uscirono gocce, non avevano odore, ne raccolsi sulle dita: sembrava proprio acqua. Non avevo recipienti; le gocce uscivano lente, senza pressione: il tubo doveva essere piano solo fino a metà, forse meno. Mi

43 Il problema ci conduce al noto tema gadameriano della riabilitazione dei pregiudizi e della precomprensione in relazione alla figura della terzietà (Costanzo 2012, Gadamer 1983). Definirei come interpretazione affettiva *l'aggiungere un'immersione empatica alla narrazione del fatto come modo di superare il pregiudizio derivante dal ruolo e dal distacco che ne consegue*, a partire dalla domanda che, nella narrazione già citata del giudice Fassone, gli pone l'ergastolano Salvatore: " "Presidente, lei ce l'ha un figlio?"".

Ne ho tre, e il maggiore ha solo qualche anno in meno di Salvatore.

"Lo so". Ci risiamo. E allora perché me lo chiede?

"Glielo chiedo – ha intuito la domanda – perché le volevo dire che se suo figlio nasceva dove sono nato io, adesso era lui nella gabbia; e se io nascevo dove è nato suo figlio, magari ora facevo l'avvocato, ed ero pure bravo". "Lo penso anch'io che se lei faceva l'avvocato era molto bravo" dico, e balbetto qualche cosa di saggio, del genere non tutti quelli che nascono a Catania, fosse pure nel suo Bronx, finiscono in prigione", Fassone 2015: *L'immergersi nella domanda metodologica* "Cosa avrei fatto io in quella condizione, in quella situazione?" mi pare la premessa per un giudizio giusto, e non solo legale.

44 Non appare possibile qui sviluppare il tema, che condurrebbe ad un'analisi della nozione di terzietà del giudice (e probabilmente alla configurazione di un'antropologia dello spirito).

45 Campo (2021, 2022).

46 'Possibile' nel senso indicato nella nota 42 con Sequeri.

sdraiai a terra con la bocca sotto il rubinetto, senza tentare di aprirlo di più: era acqua tiepida per il sole, insipida, forse distillata o di condensazione, ad ogni modo, una delizia. (Levi 2007: 60)

Le parole di Primo Levi indicano qui la possibilità non di una salvezza (per gli speleologi l'omicidio dell'amico poteva rappresentare concretamente la salvezza stessa della propria vita), ma di un sollievo temporaneo. E la risposta che emerge ne rivela l'intenzione, il presupposto, la conseguenza, la regola dominante la relazione con l'altro umanamente possibile. Chi, quale principio, quale legge, quale diritto determina le condizioni di distribuzione delle risorse scarse in condizioni estreme, quale figura di antropologia viene sottointesa, quella egoistica dello *homo homini lupus* che cerca di salvarsi (ma qui non era in gioco la salvezza della propria vita) con il consenso della legge o un'altra?

Quant'acqua può contenere un tubo da due pollici per un'altezza di un metro o due? Un litro, forse neanche. Potevo berla tutta subito, sarebbe stata la via più sicura. O lasciarne un po' per l'indomani. O dividerla a metà con Alberto. O rivelare il segreto a tutta la squadra.

Scelsi la terza alternativa, quella dell'egoismo esteso a chi ti è più vicino... Bevemmo tutta quell'acqua, a piccoli sorsi avari, alternandoci sotto il rubinetto, noi due soli. Di nascosto; ma nella marcia di ritorno al campo mi trovai accanto a Daniele, tutto grigio di polvere di cemento, che aveva le labbra spaccate e gli occhi lucidi, e mi sentii colpevole. Scambiai un'occhiata con Alberto, ci comprendemmo a volo, e sperammo che nessuno ci avesse visti. Ma Daniele ci aveva intravisti in quella strana posizione, supini accanto al muro in mezzo ai calcinacci, ed aveva sospettato qualcosa, e poi aveva indovinato. Me lo disse con durezza, molti mesi dopo, in Russia Bianca, a liberazione avvenuta: perché voi due sì e io no? Era il codice morale "civile" che risorgeva, quello stesso per cui a me uomo oggi libero appare raggelante la condanna a morte del Kapo picchiatore, decisa e compiuta senza appello in silenzio, con un colpo di gomma per cancellare. È giustificata la vergogna del poi?... Daniele adesso è morto, ma nei nostri incontri di reduci, fraterni, affettuosi, il velo di quell'atto mancato, di quel bicchier d'acqua non condiviso, stava fra noi, trasparente, non espresso, ma percettibile e "costoso". (Levi 2007: 60-61)

Levi qui raggiunge Fuller, e il suo giudice giusnaturalista "Foster" nell'indicare come il codice morale civile, nella caverna, in tutte le caverne, siano esse degli speleologi, del campo di concentramento, della caverna immaginaria interna al confine della follia in cui ognuno si richiude volontariamente allorché compie un crimine, od omette un'azione necessaria, sia sospeso. Ma allora, quante e quali sono le omissioni del giudizio che si rendono necessarie per condannare quei comportamenti? E quali regole possono disciplinare una simile materia? Ve ne sono da qualche parte? O è possibile solo un silenzio simile a quello degli esperti – dei tecnici: giuristi, medici, preti persino – che, nel caso di Fuller, non rispondono alla domanda: "Cosa dobbiamo fare per sopravvivere?". L'interruzione della legge non

si dà già in quel silenzio? La sola risposta possibile è affidarsi ai dadi⁴⁷, al caso, al far fare alla sorte quel che non siamo in grado di decidere di fare? E come negare che ciascuno di noi non abbia adottato e non adotti la via dell'egoismo "esteso a chi ti è più vicino" (alla famiglia, alla tribù, alla nazione...) nella vita di tutti i giorni, in condizioni normali e in situazioni estreme, nell'indifferenza e nel silenzio più totale del diritto positivo?

Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere: ti esami, passi in rassegna i tuoi ricordi, sperando di ritrovarli tutti, e che nessuno di loro si sia mascherato o travestito; no, non trovi trasgressioni palesi, non hai soppiantato nessuno, non hai picchiato (ma ne avresti avuto la forza?), non hai accettato cariche (ma non ti sono state offerte...), non hai rubato il pane di nessuno; tuttavia non lo puoi escludere. È solo una supposizione, anzi, l'ombra di un sospetto: che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi (ma questa volta dico "noi" in un senso molto ampio, anzi universale) abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua. È una supposizione, ma rode; si è annidata profonda, come un tarlo; non si vede dal di fuori, ma rode e stride. (Levi 2007: 61)

Una visione più lucida e umana dello *homo homini lupus*, dilatato al punto fino al quale all'antropologia per cui in fondo ognuno è il Caino di suo fratello – visione al tempo stesso estrema e universale, terribile e normale, eccezionale e drammaticamente quotidiana, anzi da intendere in un senso "molto ampio, anzi universale" – appare forse difficile da reperire, nella letteratura.

Forse è talmente universale da non poter essere confinata in situazioni estreme, ma in ogni condizione che dipenderebbe da un qualche merito, dalla fiera consapevolezza e dell'orgoglio di essersi meritato quel che si ha, che si è. Perché lavori qui, tu, al posto di un altro? Di qualcuno magari più sensibile, più degno di te? Perché sei nato qui, in questa condizione, con queste doti, naturali, sociali? Sei davvero sicuro che non vi sia sempre qualcuno che meriti più di te di essere al tuo posto? Sei davvero sicuro che non ti sei steso anche tu sotto qualche rubinetto per bere l'acqua, da solo o con qualche sodale, escludendo lo sguardo di altri che incontri ogni giorno?

E se fosse proprio in questa domanda, a partire da questa terra sospesa, senza diritto, senza ordinamento, senza regole, la possibilità di una concezione diversa,

47 Significativo che, durante due Summer School di *Law and Humanities* tenute a Nizza e Cannes all'interno dei miei corsi universitari negli anni 2022 e 2023 in cui gli studenti dovevano realizzare una sceneggiatura del caso di Fuller e provare a realizzare un cortometraggio, anche in 360°VR, la soluzione prospettata dagli studenti nella sceneggiatura prevedesse che anche i giudici tirassero a sorte la soluzione, come i cinque speleologi avevano, nel caso finzionale deciso chi dovesse morire con un lancio di dadi. Il diritto fornisce di sé un'immagine cinica. Il ragionamento di Levi, qui, mi pare raggiungere quel che forse avrebbe potuto pensare Whetmore, nei momenti in cui le sue azioni erano quelle descritte, contraddittorie. Se avessi talento letterario, dovrei scrivere il punto di vista di Whetmore in quel momento, nella caverna, *homo homini homo*.

non di un *homo homini deus*, non di quel sogno delirante di prendere il posto di Dio proprio di Adamo, ma semplicemente di un *homo homini homo*? Se non fosse davvero questo quel fondamento antropologico di cui Böckenförde lamenta l'assenza, e che ogni cultura, ogni civiltà, ogni potenza finisce, inevitabilmente, come Vico profetizzava, per erodere, lasciando posto ad altro?

Se lo *homo homini lupus* può giustificare l'esistenza di regole, di un ordinamento, e lo *homo homini deus* forse anche, quali regole si possono mai dare allo *homo homini homo*? Non si tratta solo di una riserva, di una dimensione negativa, di un *invisibile*, forse di un *nulla* che tuttavia orienta, impedisce, limita? Ciascun uomo, o anche una società intera, una cultura tutta, una civiltà? E come si può custodire questo senso di vergogna, forse di pudore soggiacente al diritto naturale e fonte di esso, direbbe Vico⁴⁸, individualmente, socialmente, civilmente? Non è questa la fonte reale del quarto potere, *l'opinione*, non l'interesse, che dovrebbe controllare gli altri tre, nella teoria della separazione dei poteri⁴⁹?

Al mio ritorno dalla prigionia è venuto a visitarmi un amico più anziano di me, mite e intransigente, cultore di una religione sua personale, che però mi è sempre parsa severa e seria. Era contento di ritrovarmi vivo e sostanzialmente indenne, forse maturato e fortificato, certamente arricchito. Mi disse che l'essere io sopravvissuto non poteva essere l'opera del caso, di un accumularsi di circostanze fortunate (come sostenevo e tuttora sostengo io), bensì della Provvidenza. Ero un contrassegnato, un eletto: io, il non credente, ed ancora meno credente dopo la stagione di Auschwitz, ero un toccato dalla Grazia, un salvato. E perché proprio io? Non lo si può sapere, mi rispose. Forse perché scrivessi, e scrivendo portassi testimonianza... (Levi 2007: 61-62)

Ecco apparire l'altro dello *homo homini lupus*, lo *homo homini deus*. La sensazione di essere dei salvati, degli eletti, dei portatori illuminati della conoscenza di una qualche rivelazione, religiosa o laica, assolutamente necessaria per il futuro del mondo e della storia (variamente, da Platone a Nietzsche). L'idea che un senso nascosto, una missione, una rivelazione, non importa se laica o religiosa, se politica o comunicativa, possa spiegare, se non giustificare, e quindi legittimare, la nostra esistenza in vita, qui, in questo posto, e possa anche giustificare il privilegio di questa nostra condizione. L'idea che vi sia un piano misterioso, imperscrutabile, che sceglie noi al posto degli altri, che pone una giustificazione superiore (il fato, Dio, la fortuna, il merito), al principio dell'egoismo "esteso a chi ti è più vicino". Impossibile, qui, seguire i mille risvolti e i mille rivoli di questa idea giustificatrice delle élites, delle classi dominanti, di mille religioni, di mille partiti. Di qui alla guerra di mercato o di religione il passo sembra davvero breve: l'indirizzo è stato preso, è solo questione di quanto avanti ci si intende spingere, di quanta forza si conferisce a questo argomento comprensibile ma terribile. Levi, forse Whetmore chissà, sembrano scegliere un'altra

48 Vico 1974: 403.

49 Hayek 1986, Heritier 2024c.

strada. Nessun compromesso è possibile con questa logica perversa. L'egoismo esteso a chi ti è vicino è umano, ma la sua giustificazione intellettuale è sempre diabolica. Levi denuncia se stesso, già vittima di un campo di concentramento, di cosa poteva essere colpevole? Sono i pensieri di un salvato che pensava forse di dover essere sommerso:

Questa opinione mi parve mostruosa. Mi dolse come quando si tocca un nervo scoperto, e rinvivò il dubbio di cui dicevo prima: potrei essere vivo al posto di un altro, a spese di un altro; potrei aver soppiantato, cioè di fatto ucciso. I "salvati" del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio: quanto io avevo vissuto dimostrava l'esatto contrario. Sopravvivevano di preferenza i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della "zona grigia", le spie. Non era una regola certa (non c'erano, né ci sono nelle cose umane, regole certe). Ma era pure una regola. Mi sentivo sì innocente, ma intruppato fra i salvati, e perciò alla ricerca permanente di una giustificazione, davanti agli occhi miei e degli altri. Sopravvivevano i peggiori, cioè i più adatti; i migliori sono morti tutti. (Levi 2007: 62)

Quale regola, quale ordinamento giuridico può corrispondere allora a questa laica rivelazione? A questa rivelazione politica e antropologica insieme che apre a una visione differente, forse a uno *homo homini homo*? A una concezione non metafisica della relazione, forse? Possiamo leggere anche questa frase, come quella per cui ognuno è Caino per l'altro uomo, "in un senso molto ampio, universale"? Possiamo dunque trovare qui la radice di una concezione dello *homo homini homo*, qualunque cosa questa espressione possa o voglia significare? Si tratta di una domanda a cui non ho risposta, ma che ci immerge nella affezione e nel suo *nomos*⁵⁰, in quel dovere essere dell'essere per essere come deve (si veda la nota 42), in quella domanda di giustizia che si oppone al male, foss'anche posto gnosticamente nel divino, o laicamente nel fato, nella necessità e nella sorte. Troviamo una risposta nel *de hominis dignitate* dell'"uomo camaleonte" di Pico, in grado di trasformarsi in angelo o di sprofondare negli abissi? Davvero non c'è una terza via, tra il "degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti"; o "secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine"?

Non possiamo affermare dopo Auschwitz, con Fuller, con Levi, osando elevarci contro Pico, con Vico, che gli esseri superiori, le creature divine, non vivono più? Che sono sempre tutti morti? E cosa può significare questo per il diritto, per la legge, per la civiltà, per la giustizia? La democrazia contrappone all'esercizio visibile del potere un potere negativo di delimitazione di ogni potere positivo, un quarto potere, forse un potere del quarto, associato all'idea di giustizia (Timeo)⁵¹, in grado di limitare ogni potere visibile. Non si tratta forse di un modo di dire entro il linguaggio moderno della separazione dei poteri, qualcosa di molto più profondo, di fenomenologico, di antropologico, che ognuno è in grado di riconoscere, ma non di controllare?

50 Sequeri 2023.

51 Platone 2022; Heritier 2023.

Non è a questo spazio cui la *Khora* cui Platone si riferiva nel Timeo, in modo forse ancora confuso? Non potrebbe allora rappresentare una corologia giuridica la possibilità di dare forma e figura antropologica all'invisibile⁵²? Lo spazio dello *homo homini homo* non può costituire un fondamento invisibile a un'antropologia a un tempo filosofica, politica e giuridica, in grado di condurre a una figura diversa della legge, del diritto? Certo, si tratta di domande senza risposta, di un discorso senza teoria, e forse per questo ci affidiamo alla letteratura dell'olocausto, al suo linguaggio, al suo costituire una trama, un racconto, una legge. Non si intende costituire un sistema, ma dare forma a un problema, per il quale il confine, lo schermo è l'individuale umano, il singolare non oggetto, ma soggetto, come nota Ubbiali⁵³.

Non sono allora queste domande al tempo stesso un confine per la teoria, per l'universale, per il visibile, che deve lasciare spazio al racconto di storie individuali, singolari, particolari, senza per questo tradire un tutto che non voglia essere pensato come universale, ma come singolare, che debba necessariamente passare attraverso il singolare?

Ci congediamo dal racconto di Levi seguendo il suo passaggio al racconto della storia di singoli uomini migliori, morti, a un passo dal sacrificio di Whetmore – e se fosse stato il suo un sacrificio? Se fosse quel suo silenzio l'elemento più interessante dell'intero caso degli speleologi, se in quel silenzio corrispondente al silenzio dei farisei esperti all'esterno – i medici, i giuristi, i tecnici, i preti, i moralisti – non si trovasse una teoria delle istituzioni e del diritto?

È morto Chajim, orologiaio di Cracovia, ebreo pio, che a dispetto della difficoltà di linguaggio si era sforzato di capirmi e di farsi capire, e di spiegare a me straniero le regole essenziali di sopravvivenza nei primi giorni cruciali di cattività; è morto Szabò, il taciturno contadino ungherese, che era alto quasi due metri e perciò aveva più fame di tutti, eppure, finché ebbe forza, non esitò ad aiutare i compagni più deboli a tirare ed a spingere; e Robert, professore alla Sorbona, che emanava coraggio e fiducia intorno a sé, parlava cinque lingue, si logorava a registrare tutto nella sua memoria prodigiosa, e se avesse vissuto avrebbe risposto ai perché a cui io non so rispondere; ed è morto Baruch, scaricatore del porto di Livorno, subito, il primo giorno, perché aveva risposto a pugni al primo pugno che aveva ricevuto, ed è stato massacrato da tre Kapos coalizzati. Questi, ed altri innumerevoli, sono morti non malgrado il loro valore, ma per il loro valore. (Levi 2007: 62-63)

52 Ricca 2023.

53 “Poiché chi domanda coincide con cosa si domanda, alla domanda sull'uomo non si risponde con semplici risposte “oggettive” (al modo d'oggetti). Non ci si domanda sull'uomo in maniera “oggettiva” ossia nella maniera con la quale si ricerca o si inquisisce riguardo agli oggetti. La domanda sull'uomo non cade sull'oggetto separabile rispetto a chi è il soggetto. Non si procede in misura conforme alla domanda sull'uomo (alla domanda quale è l'uomo) se il discorso rimanda a cosa corrisponderebbe all'oggetto senza il soggetto... L'epoca moderna, mentre pone in primo piano l'uomo in senso reale, ne rilegge le esperienze facendo ricorso a concetti inadeguati a osservarvi la specifica dimensione umana. Il senso, per il quale l'uomo vive, sfugge a qualsiasi approccio in tono neutrale”; “L'uomo diviene umano qualora decida riguardo a se medesimo in base a Chi gli rimane in qualsiasi maniera indisponibile”. Ubbiali 2008: 209, 9.

Qui il linguaggio della teoria si fa dunque letteratura particolare e storia concreta, caso individuale. Non è possibile comprendere teoreticamente il senso di quei migliori che Levi ricorda, che appaiono solo nella sfera della memoria e della vita, non ha più senso procedere oltre, non si può vedere altra luce nella penombra, qui.

Sia dunque la terza caverna, tra Platone e la realtà virtuale, in cui colui che è uscito a vedere la luce del sole può o deve ritornare, con la consapevolezza, però, che i migliori sono sempre morti tutti. Non si tratta certo di portare la visione del bene nella caverna.

4. La terza caverna. Platone a 360°: lo schermo virtuale delle norme

La terza caverna in cui entrare è ancora quella platonica, ma divenuta digitale, immersiva, a partire dalla lettura fornita da Mauro Carbone e trasportata nel mondo del diritto. Senza poter entrare nei commentari di un testo sulla giustizia classico per l'intera storia della filosofia del diritto, mi limiterò a interpretare in chiave filosofico giuridica la lettura del mito che compie Carbone, rinviando ad altro luogo un'analisi esaustiva del tema. Carbone, a seguito della svolta iconica in filosofia⁵⁴ – assunta come propedeutica alla 'svolta affettiva'⁵⁵ – legge, a partire da Sartre, Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze, Lyotard, la critica platonica alle immagini in chiave di una filosofia-cinema⁵⁶ che si avvicina molto alle istanze dell'estetica giuridica, nell'indicare la rilevanza della *mise en scène* teatrale per l'edificazione dell'ordinamento giuridico⁵⁷. Si tratta di far entrare la caverna platonica nella caverna del digitale/immersiva del 360°VR. Quale il rapporto tra il paradosso di Böckenförde e l'archischermo di Carbone? Se le immagini della caverna platonica, come noto, sono proiettate su un muro, che è uno schermo su cui appaiono le forme sbiadite delle idee, Carbone legge in chiave di archi-schermo⁵⁸ il mito platonico, preferendo il concetto di schermo a quello albertiano di "finestra" per poi proiettarlo a tema di comprensione della filosofia contemporanea proiettata "tra e attraverso gli schermi".

54 Che dopo la svolta linguistica, volta ad approfondire il legame tra pensiero e linguaggio, si concentra sugli aspetti iconici intrinseci nel pensiero umano (anticipati dalle caverne di Chauvet-Lascaux e dagli universali fantastici di Vico). Ci limitiamo a citare in tema Mitchell 2017.

55 Sequeri 2016, 2020, 2023.

56 Carbone 2016. Un'analisi più completa del tema in Heritier 2024c.

57 Heritier 2012, 2023, 2024a.

58 "Preciso dunque d'intendere la nozione di "archi-schermo" quale "tema" che ... non si dà indipendentemente e preliminarmente rispetto alle proprie "variazioni", le quali da esso platonisticamente dipenderebbero e discenderebbero. Mi riferisco piuttosto a un tema che viene a costituirsi simultaneamente alle proprie variazioni pur non cessando di *eccederle*, a queste non essendo riducibile ma da esse risultando inseparabile e con il loro divenire potendo divenire a propria volta. L'archischermo non potrà quindi essere ridotto alle specificità dei diversi dispositivi ottici e/o supporti materiali che ne hanno storicamente articolato le variazioni, anche se essi restano componente decisiva di ciascuna di tali variazioni". Carbone 2016: 101.

Nel primo volume di *Homo Homini Homo* cui rinvio, dal titolo “Visioni. Lettera/spirito, prospettiva, occhio della macchina” l’itinerario critico che svolgo individua una continuità tra l’ermeneutica giuridica della lettera e spirito della legge, l’invenzione della prospettiva, letta in continuità con l’ermeneutica biblica dei quattro sensi medioevale fino a Dante (contro l’ipotesi di Panofsky sulla prospettiva come forma simbolica “deteologizzata”), per individuare invece una potenziale rottura della struttura del “racconto” occidentale⁵⁹ con la nascita della *computer vision* e la realizzazione di un ambiente virtuale in VR 360⁶⁰ come evoluzione della scena ‘normativa’ del teatro e del cinema⁶¹.

Se la nascita dell’umano per Vico avviene allorché gli uomini si chiudono nella caverna per proteggersi dagli animali e formano la prima società chiusa, il mito stesso della caverna affonda le sue origini nella realtà delle prime grotte preistoriche, in cui gli uomini hanno iniziato a dipingere alle pareti mondi fantastici, origine delle religioni e delle istituzioni, costruendo il primo mondo virtuale, il primo ambiente virtuale in cui l’uomo, fino al cinema, ha replicato il grembo della caverna della sua nascita nel corpo della madre (o del padre naturalmente, per essere politicamente corretti e non fare discriminazioni di genere o incorrere in critiche bigotte⁶²).

Gli abitanti incatenati della caverna sono protetti da un muretto, dietro al quale compare un fuoco, in cui le copie degli oggetti si formano come copie virtuali degli oggetti che sono portate dagli uomini che stanno dietro il muro, figure dei sofisti. Carbone interpreta il muro come uno schermo (*teikhion* funzionante da *paraphragmata*)⁶³, nel doppio senso del termine, a) schermo come superficie sulla quale sono proiettate le copie delle idee; b) schermo come protezione degli incatenati dal conoscere la verità teatrale e finzionale che credono essere la verità delle cose (da cui proviene il carattere di mera opinione delle immagini rispetto alla conoscenza vera). A una lettura più attenta del testo platonico, tuttavia, “il *teikhion* svolge la doppia funzione di nascondere offrendo una protezione e di selezionare quanto va mostrato, ossia la doppia funzione caratteristica di un “archi-schermo”⁶⁴ (lo schermo come superficie che cela e lo schermo come superficie che mostra, senza che le due funzioni possano essere separate l’una dall’altra).

Si tratta di comprendere se sia possibile riferire la lettura che fornisce Carbone delle funzioni dell’archischermo come delimitazione che eccede⁶⁵ solamente alla funzione della filosofia e al pensiero⁶⁶, od anche alla funzione della norma, a partire dal riconoscimento del fondamento finzionale della norma e del diritto positivo (osservabile ad esempio nel concetto di persona giuridica⁶⁷).

59 Ricoeur 1986-1988.

60 Arcagni 2018, 2020.

61 Heritier 2024a.

62 Rosengren 2019, Sloterdijk 2014.

63 Carbone 2016: 103.

64 Carbone 2016: 104.

65 Carbone 2016: 89-118, riferibile alla comprensione del virtuale in Deleuze (Heritier 2003).

66 M. Carbone, *Filosofia-schermi*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

67 Heriter 2012b.

Il carattere finzionale, e per così dire virtuale, della norma giuridica nella concezione kelseniana⁶⁸ – laddove l'ordinamento giuridico costruisce per così dire una realtà aumentata (una “mappa” normativa e astratta del “territorio” reale dei fatti) – interagisce con la realtà dei “fatti”: al punto che, come la teoria generale del diritto sa bene, una norma giuridica non è sufficiente che sia valida, ma deve essere anche ‘effettiva’ o ‘vigente’⁶⁹. La caverna di Fuller già sondava nel 1949 la fine di questa illusione mitica condita in salsa giuridico-positiva hartiana.

A partire da questa visione, la doppia funzione individuata da Carbone nella caverna platonica può essere estesa a una concezione estetico giuridica della norma e del diritto, da intendere come “teoria estetica generale del diritto”, in grado di riconoscere il valore comunicativo e manipolativo delle immagini e del ruolo fondativo dell'immagine svolto nella storia del diritto tramite l'immagine del *Corpus Iuris (Civilis, Canonici)* prima del *Systema Iuris* della modernità e dei codici⁷⁰. La norma è uno schema astratto selettivo che, sovrapponendo al “territorio” dei fatti una “mappa” delle norme (l'ordinamento giuridico) a un tempo “mostra-schermapiroietta” il diritto in un orizzonte virtuale, in un “archischermo” che *delimita* ma che *necessariamente eccede il diritto positivo*, e, al tempo stesso, “protegge” i cittadini consociati. La teoria dei diritti dell'uomo, emersa dallo scontro successivo all'olocausto e al processo di Norimberga come ‘positivizzazione’ del contenuto del diritto naturale’, nel suo porsi come sintesi tra giusnaturalismo e giuspositivismo, rappresenta solo una versione storica (1948-2022? Con riferimento al ritorno della guerra “dei trent'anni” ai confini dell'Europa, volendo assumere una tra le possibili date simbolica della sua fine⁷¹) dell’“archischermo” dell'ordinamento giuridico: non la sua versione definitiva e, paradossalmente, eterna, come ritengono i giuristi occidentali e l'Unione Europea (contro la teoria vichiana dei corsi e ricorsi letta alla Croce). L'estetica giuridica ci aiuta a comprendere come anche questa versione giuridico positiva dei diritti umani – ritenuti eterni e globali – dell’“archischermo normativo” che sempre fonda antropologicamente e culturalmente il diritto, sia legata da un lato al “Pianeta Hollywood” (il sistema comunicativo-normativo hollywoodiano e le sue propaggini – fino ai social network) e l'ideologia tecnica cibernetica e i suoi nipotini⁷² (e naturalmente anche alla Nato e alla forza militare che la sorregge). Siamo qui, più che dentro la caverna, sull'orlo del vulcano, o in bilico sul globo del frontespizio della Scienza Nuova, pronti a cadere nella “selva oscura”.

Appare sufficiente, per comprendere il rischio, i nuovi rischi causati dai nuovi sofisti, pensare al modello distopico di Skinner intitolato *Walden II*, romanzo che vuole riprendere la celebre utopia di Thoreau, ma in un senso completamente diverso. Concepito come ricetta per la ricostruzione delle società occidentali dopo la seconda guerra mondiale, Skinner, convinto che la democrazia non potesse for-

68 Heritier 2014b.

69 In estrema sintesi il tema, approfondito da un'intera biblioteca di volumi di filosofia del diritto, in Catania 2018.

70 Secondo il modello indicato in Heritier 2012b e in Heritier 2023.

71 Andronico 2023.

72 Goodrich 2014, Dupuy 2015. Vedi nota 19.

nire soluzioni, proponeva “una tecnica utopica che prometteva un futuro di uguaglianza sociale a armonia priva di passioni, fondata sul punto di vista dell’Altro, “l’organismo tra gli organismi”, come oggetto di ingegneria comportamentale”⁷³. Esattamente il contrario della concezione dell’umano proposta da Ubbiali e della prospettiva dello *homo homini homo*, in cui il soggetto è irriducibile al punto di vista oggettivo⁷⁴.

Zuboff osserva che mentre l’ideologia di Skinner posta oltre la dignità e la libertà dell’uomo⁷⁵ negli anni settanta veniva accolta con ripugnanza dalla comunità e scientifica, oggi la *Fisica sociale* di Alex Pentland, che ne riprende l’ispirazione, trova tutta un’altra accoglienza. Il “padrino delle tecnologie indossabili”, in riferimento soprattutto ai Google Glass da lui ispirati, il cui laboratorio di ricerca riceve finanziamenti dai più grandi nomi dell’industria e del governo occidentale (Google, Cisco; IBM, Twitter, la commissione Europea, il governo cinese e quello americano) secondo Zuboff, “trasforma la stramba ed obsoleta utopia di Skinner in qualcosa di apparentemente sofisticato, magico e plausibile, soprattutto per la sua coerenza con l’utopismo sofisticato che sperimentiamo quotidianamente”⁷⁶ nelle nostre vite techno-informatizzate dai social network. Intendendo trasformare le leggi del comportamento sociale in leggi paragonabili a quelle della fisica sociale fondata sull’imitazione sociale (*Homo imitans*), ove il “piano” sostituisce la politica inefficiente e lenta e l’obbiettivo è il passaggio da società a sciame e da individui a meccanismi⁷⁷, “Pentland “completa” Skinner, portando a compimento la sua visione sociale con big data, onnipresenza del digitale, matematica avanzata, grandi teorie, un gran numero di coautori di nome, finanziamenti ricchissimi, la legittimazione delle istituzioni e amici importanti nelle aziende più potenti, senza ricevere lo stigma sociale, le critiche e i dinieghi morali dei quali un tempo faceva il pieno lo studioso comportamentista di Harvard. Basterebbe questo a suggerirci quanto siamo diventati anebbiati, senza punti di riferimento collettivi”⁷⁸. Si tratta con Pentland, potremmo aggiungere senza poter approfondire il tema complesso e senza cadere nel rischio della demonizzazione, di un’altra risposta – opposta a quella della svolta affettiva – al problema del paradosso di Böckenförde, ove il capitalismo della sorveglianza raggiunge proprio quello stato totalitario che il liberalismo avrebbe dovuto combattere in nome della libertà⁷⁹.

La VR 360° (dal sogno dei Google Glasses agli Oculus di Facebook/Meta fino agli annunciati Apple Glasses) ci introduce – via Platone e Carbone – quindi in

73 Zuboff 2019: 390.

74 Vedi nota 53. Per ironia della sorte, il riferimento è all’idea stessa di singolarità, intesa in un senso esattamente opposto.

75 Skinner 1972.

76 Zuboff 2019: 446.

77 Zuboff 2019: 453. Su Pentland l’intero capitolo 15: 433-460. Si veda anche Pentland 2015.

78 Zuboff 2019: 435.

79 Hayek 1986.

una nuova dimensione *immersiva*⁸⁰ della caverna, rompendo la continuità tra interpretazione, prospettiva, teatro e cinema⁸¹, che ha in qualche modo accompagnato la storia visiva dell'occidente e la sua dimensione teologico-politica, da Platone a oggi. Il conflitto delle antropologie (tra la fisica sociale à la Pentland e la concezione dello *Homo homini homo*/svolta affettiva o in generale di un umanesimo non ingenuo e non post-umano, nella specie), non rappresenta però affatto una riedizione del conflitto novecentesco (radicato nella tradizione metafisica platonica e nella sua condanna dell'immagine) tra tecnica e umano, o tra tecnica 'artificiale' e natura 'naturale'. Non si è mai osservata una tecnica artificiale, come non una natura naturale: si osservano solo usi umani specifici (la dimensione pittorica delle prime caverne lo mostra/dimostra) di invenzioni umane⁸². In primo luogo si tratta allora di smontare la retorica della novità che sarebbe propria delle nuove tecnologie applicate alle antropotecniche del leggere e dello scrivere: il riconoscimento del carattere finzionale e astratto della scrittura e dell'immagine mostra come l'attuale evoluzione tecnica non costituisca affatto una rottura o una novità nella storia della cultura dell'uomo e della sua evoluzione (da Chauvet al 360°VR, per così dire). La caverna è sempre stata abitata dall'umano e l'invito a "entrare nella caverna" è l'invito all'uso *umano* della tecnologia, in cui l'umanizzazione della tecnologia è volta non alla sostituzione della *presenza* dell'umano (come nel caso della didattica on line in tempo di Covid), ma di un "aumento" della capacità di azione umana da pensare *in presenza* (uscito dall'Oculus, l'individuo deve discutere di quanto abbia sperimentato con i suoi compagni in carne e ossa!). Dall'utensile preistorico alla IA, in questo senso, non v'è alcuna differenza o "salto quantico" (se non come espediente retorico per aumentarne il giro d'affari): l'umano – da Chauvet al meta-verso⁸³ – ha sempre vissuto in un ambiente da lui costruito, come Vico ha chiarito già dai primordi della modernità, contro i modelli di Cartesio e di Spinoza⁸⁴.

L'uso del concetto di caverna sta a indicare esattamente questa continuità, che non intende sottovalutare i risultati dell'evoluzione, ma la specificità dell'umano come costruttore di ambienti artificiali, denominate culture. In questo senso quel che l'articolo propone è l'abbozzo di un'analisi delle relazioni complesse che si instaurano tra le caverne abitate dall'umano, o tra le sfere di Sloterdijk⁸⁵ o i mondi di Popper⁸⁶.

80 Gilbert 2017 (vedere l'interno numero della rivista), Arcagni 2020, Hoguet 2017, Heritier 2019 (vedere l'intero catalogo), Fuchs 2018.

81 Heritier 2024a.

82 Ancora una volta, l'immenso tema non può che essere accennato: Jouary 2001, Chiu-razzi 2021.

83 Tagliagambe, fin dal suo testo sull'epistemologia del confine (1994) e del ciberspazio (1997) fino al suo ultimo *Metaverso e gemelli digitali* (2022) propone un'alleanza tra reti naturali ed artificiali che tiene insieme la teoria di autori come Vernadskij, Florenskij, Uchtomskij e Hayek e Popper e che aiuta ad oltrepassare questa distinzione.

84 Vico 2012.

85 Sloterdijk 2014.

86 Heritier 2012a e b.

A partire dal problema abbozzato, relativo alla “nuova caverna” del digitale, l’ultima parte dell’articolo intende allora precisare qualche elemento sulla fondazione antropologica della nozione di relazione, introducendo un altro ambito di ricerca ancora entro il discorso complessivo, a partire dalla constatazione circa la complessità di distinguere una caverna da un’altra in modo chiaro e distinto: provando a far entrare la caverna di Fuller nella caverna di Platone, provando a sovrapporre virtualmente tutte e due alla caverna della realtà virtuale, attraverso la nozione di schermo/confine.

A partire da una figura dell’imitazione profondamente diversa da quella della fisica sociale di Pentland, la teoria del capro espiatorio di Girard, Dupuy individua il problema della violenza nel suo rapporto con il sacro come l’evidenziazione di un processo circolare chiuso, volto a spiegare come la violenza si renda autonoma rispetto alle azioni umane, divenendo soggetto della storia e principio stesso di spiegazione dei fenomeni sociali, al di fuori di ogni ingegneria sociale. Nella logica dell’agire sociale, i rapporti sono infatti *mediati* da rappresentazioni considerate come punti di partenza in base ai quali agire: sono essi, ritenuti presupposti indiscussi, dogmatici e sacrali, che tendono ad autorealizzarsi (logica dell’autoreferenzialità). Si tratta dello stesso meccanismo del capro espiatorio, costitutivo del sacro: il cerchio della violenza si chiude su uno sfortunato designato da un caso e da un arbitrio, che viene però interpretato come l’opera di una divinità o di una forza sconosciuta, ma postulata⁸⁷. Tale è la logica del sacro, che Girard descrive in relazione al nesso tra il sacro e la violenza, e Dupuy estende all’economia, quale forma moderna del sacro. Dal capro espiatorio alla formazione del prezzo, è il dispositivo della profezia autorealizzatrice⁸⁸ che si evidenzia nei fenomeni collettivi, a cui pertiene anche l’origine del bene e del male. L’economia *contiene* il male, nel duplice senso che *lo limita* in quanto esso è dentro le relazioni economiche.

La concezione dello *schermo del diritto*, della funzione di schermo delle norme che mostrano-proiettano il diritto su una superficie, costruendo una messa in scena retorica e finzionale, iconica del giuridico, e d’altro lato proteggono gli individui entro l’ordinamento giuridico, si avvicina al duplice significato della parola schermo nel senso indicato da Dupuy, che aiuta a intenderne lo spirito. Lo schermo *contiene* il diritto, e quindi protegge i cittadini, in quanto li ha al suo interno, pur proiettando le norme in una messa in scena estetica (sullo sfondo di una caverna, sia essa platonica o digitale); ma al tempo stesso *contiene* in quanto ne limita l’esercizio, individuando confini spaziali precisi, delimitazioni che necessariamente eccedono, creando paradossi logici e pratici⁸⁹, casi giuridici come quelli di Fuller, istanze umanistiche nel diritto positivo.

87 Dupuy (1982, 2013), Anspach (2009), Heritier (2014).

88 Che implica un duplice modello temporale nell’analisi dei fenomeni sociali: si veda Dupuy 1986, 2011 e Atlan in Anspach 2008: 103-132.

89 Questo è precisamente lo spazio individuabile tra la concezione della caverna/relazione e la corologia giuridica (Ricca 2023, Heritier 2023)

Tale è la paradossalità dell'interrogativo circa quale sia il confine che statuisce l'applicabilità della norma dell'omicidio di Whetmore nella caverna⁹⁰. Secondo il giudice Foster, gli speleologi sono innocenti perché la norma in vigore al di fuori della caverna non era applicabile nella caverna, in cui tornava in vigore il diritto naturale (peraltro un diritto naturale particolare, in cui era legittimo divorare un altro uomo, o lasciarsi uccidere). Il Positivist Keen al seguito del giudice Tating, invece, e altri giudici con lui, si faceva beffe di questo argomento, chiedendo quanto dovesse essere spesso il muro di pietra per poter affermare che la giurisdizione statale trovasse il suo termine. Verrebbe da chiedersi quale sia allora il criterio mediante il quale si giustificano scelte come quella di un confine, geografico, o temporale (il problema della *chora* platonica, come vedremo). Immaginiamo di essere una nave di uno stato che ha l'obbligo di salvare i migranti trasportati su una nave di trafficanti che ha fatto naufragio: dato il confine delle acque territoriali, si dovrebbe salvare un uomo e non il suo vicino a pochi metri? Oppure dividere salomonicamente in due l'uomo che avesse la testa entro il confine e le gambe fuori confine? Il paradosso logico concernente la nozione di confine in relazione all'applicabilità di una norma appare palese (problema studiato dalla teoria generale del diritto senza mai riuscire a trovare che soluzioni provvisorie, tuttavia). Prendiamo il caso di un ente indeterminato (per non definire già il problema) posto entro la caverna di un grembo materno: si potrebbe dire che, ad esempio il novantesimo giorno dal suo concepimento non è umano e può essere soppresso e invece il novantesimo giorno diventa umano, dopo la mezzanotte, in base a una legge?

La convenzione ONU per i diritti delle persone con disabilità del 2006 fotografa l'umano mediante un modello dinamico di relazione, in cui la definizione classica della norma subisce una torsione: non è statica, ma attenta all'evoluzione possibile della persona: facendo della "questione della disabilità" un problema di giustizia. Molti sono gli ambiti del diritto in cui lo spazio della possibilità del divenire dell'umano viene preso in conto dall'ordinamento (ad es. la rieducazione del condannato); grande però è la fatica dell'attuare tale prospettiva. Una teoria del diritto compiutamente relazionale, tuttavia, non è ancora stata pensata, o comunque non attuata: il problema che la corologia affettivo-giuridica pone – l'ipotesi dello *homo homini homo* – è questo.

Mi pare che l'applicazione del criterio del confine non sia utilizzabile solo per contestare la soluzione di Fuller, ma in generale la necessaria problematicità intrinseca al concetto di legge e di diritto, l'estrema difficoltà di una decisione giuridica che prescindendo da un'interpretazione della legge non letterale, ma anche la possibilità di configurare una teoria relazionale del diritto a partire dalla nozione di schermo del diritto. Se la norma è schermo, essa è necessariamente porosa, e il ruolo dell'interpretazione affettiva è di consentire questa porosità che deve essere statuita in nome del diritto e della giustizia. In questo senso la legge si deve pensare come schermo, vale a dire come confine trasparente, come confine poroso, come qualcosa che consente il passaggio di informazioni in grado di orientare l'azione

contenendone gli eccessi, ma anche con la consapevolezza che la delimitazione è costantemente soggetta all'*eccedere* il proprio limite. Questo snodo non ha mai la forma della legge, della norma: questo è il tratto sfuggente di ogni giusnaturalismo per il giuspositivista, perché sfugge e non è riconducibile a una norma tra le norme: assume la figura del fondamento, del presupposto (per noi, oggi, antropologico: ipotesi dello *homo homini homo* potremmo chiamarlo). La legge deve essere ridotta a uno strumento di comunicazione, di relazione tra parti, la cui soluzione è sempre contingente, evenemenziale, frutto di uno spazio di relazione complesso. Lo spazio della norma è così uno spazio corologico⁹¹ di mediazione complessa, di relazione, culturalmente elaborata. La funzione del confine non può essere eliminata del tutto, ma la trasparenza della norma, il carattere di schermo che consente il passaggio della luce, per così dire, è l'elemento che definisce la legge: la legge è relazione attraverso uno *schermo terzo*. In questo senso la corologia è la dimensione finzionale stessa della norma da pensarsi nelle due direzioni.

Nel mito della caverna la funzione del filosofo, di Socrate, è di uscire dalla caverna e di vedere la luce del sapere e dell'essere, ma una volta tornato, il suo messaggio è incompreso, e un secondo sacrificio è annunciato: Socrate morirà per difendere la verità, le legge, la città. Il sacrificio è preannunciato. Il sacrificio è solo una delle forme possibili della mediazione. Levi raggiunge qui l'idea platonica del sacrificio, ma la modifica profondamente, i migliori sono già tutti morti, non solo l'élite alla moda. Questa soluzione è l'unica possibile per consentire una concezione relazionale, dialogica, del fondamento della normatività: la verità è inaccessibile ai vivi, nessuno la può possedere compiutamente. Lo schermo rinvia necessariamente a un invisibile che *eccede* la sua applicazione delimitandola. La fondazione della democrazia come stato di diritto raggiunge l'epistemologia popperiana della scienza, in cui la verità rimane l'orizzonte delle attività umana, la conoscenza non può mai dominarla; raggiunge, anche, la lettura di Carbone del mito platonico. Non è mai possibile, come pretendeva Platone, uscire dalla caverna a vedere il sole, ma solamente liberarsi dalle catene e divenire un membro delle élites che vedono la luce del sole introdursi nella caverna: mai l'uscire dalla caverna e contemplarne direttamente la luce. Oppure, l'essersi sacrificato e essere già morto (o esprimere il desiderio di farlo, come Ignazio di Antiochia, come vedremo). Popper, dopo aver accusato Platone di totalitarismo, diventa paradossalmente platonico con il suo mondo 3, con la differenza che le sue idee non sono fisse, stabili, vere, ma falsificabili, pur se la relazione tra la verità e le idee non può essere semplicemente accantonata⁹². Coloro che fanno vedere gli oggetti agli incatenati non possono essere i sofisti, ma dei ricercatori della verità che presuppongono che vi sia un sole, una luce fuori della caverna, un *epikeina tes ousias*: che semplicemente non possa essere raggiunta quella luce, ma solo anche essa vista di rimbalzo, come attraverso uno

91 Ricca 2023.

92 Popper 1972.

schermo che ne nasconde sempre parzialmente l'aspetto, in cui la sua *incarnazione* nella caverna è mediata dal sacrificio.

La caverna così è già figura, paradossale, della città, delle sue oscurità, delle sue luci, ma qualcosa è perduto per sempre, assume la forma del mito, non può che essere detta in quella forma.

A partire da questa assenza, emerge la legge come presenza, come realtà. Le norme, i diritti dell'uomo nella versione del dopoguerra, sono uno *schermo che protegge* l'uomo nella caverna, che prova a far uscire l'uomo dalla caverna emancipandolo, ma sono anche oggetti finzionali, virtuali, e l'estetica giuridica mostra come la norma sia schermo in una seconda valenza, ove il diritto appare sempre su uno schermo finzionale, *Fictio iuris, persona giuridica*. Schermo che il realismo giuridico e la società dei massmedia sta trasformando: nella società dello spettacolo il diritto e la politica si fanno anche loro spettacolo. La norma protegge gli uomini incatenati e al tempo stesso li incanta come una sirena, li confonde. Il diritto *contiene lo homo homini lupus*, nel senso che lo ha al suo interno, ma anche nel senso che intende limitarlo: oltre questo limite è lo *homo homini homo*, questo invisibile, connesso al sacrificio, che nega la possibilità di un raggiungere l'esterno della caverna, *homo homini deus*, oltreuomo del transumano e del postumano che promette l'immortalità, sempre platonico, metafisico.

Se come indicato il 360° e la realtà virtuale possono interrompere la logica della prospettiva di Alberti e Piero della Francesca, che continua l'ermeneutica dei quattro sensi biblici e la distinzione paolina tra lettera e spirito della legge, e prosegue la messa in scena del teatro e del cinema, la "caverna" dell'Occidente, di cui Planet Hollywood è l'ultima espressione, è ormai al suo tramonto. Cerca forse di salvarsi con l'aiuto della cibernetica e dei suoi nipotini, della *computer vision*, dei vari Pentland, nella nuova caverna degli Oculos, della intelligenza artificiale, forse degli Apple *glasses*. La terza caverna vede così gli uomini costretti ad adottare la visione del robot, che ha occhi davanti e occhi dietro, per così dire, assemblati da un software. L'uomo deve adottare la visione del robot e adattarsi a vivere in una società pensata non per uomini ma per gemelli digitali, *homo homini robot*, e riconvertire la sua carne in spirito digitale per sopravvivere. La tecnologia, dopo l'economia, come hanno mostrato Legendre e Musso⁹³, è la nuova religione.

Occorre allora, con buona pace di Blumenberg⁹⁴, rientrare nella caverna, non uscirvi (posto che l'essere stati fuori non sia che una pia illusione), o in ogni caso abitare la caverna, precisando però cosa si intende per sacrificio, senza una visione necessariamente sacrificale e amartiologica del religioso⁹⁵. La Scienza Nuova del diritto di Vico non è una teoria dei diritti dell'uomo, ma un'antropologia relazionale, umana e di carne, che fonda il diritto nel suo legame con la giustizia: *homo homini homo*. Vico è il vaccino della modernità dalla

93 Legendre 2005, Musso 2017.

94 Blumenberg 2009.

95 Isoardi 2012.

modernità, che consente di intravedere una concezione del diritto umana e relazionale, in grado di *contenere* l'economia e la tecnologia. Tenendola dentro, mostrandone i limiti, limitandola, e rinviando sempre all'eccesso affettivo che ne fonda la limitazione, alla sfera invisibile e corologica della giustizia, che ne sostiene la visibilità del diritto. La povertà della ricostruzione del giusnaturalismo di Bobbio in questo senso è palese: Vico non rientra nella sua visione ideologica, e quindi lo ignora, preferendogli i Pufendorf, i Grozio, gli Hobbes⁹⁶. La lotta dentro la caverna è la dimensione dello *homo homini homo* e occorre abitarla, senza più alcuna voglia di sacrificarsi e di diventare martiri, ma con la consapevolezza che il sacrificio contiene, in modo complesso, l'invisibilità e il sacro per l'umano, rendendolo visibile, intelligibile, configurabile. La concezione relazionale del diritto deve forse superare la stessa teoria occidentale dei diritti umani al tramonto per salvarne gli ideali costitutivi: occorre comandare all'uomo di essere uomo per l'uomo, come forse implicitamente sosteneva già Pico nella sua *Horatio De hominis dignitate*?

5. Brevi cenni per una teoria relazionale del sacrificio

Il Focus che segue il presente secondo numero della rivista italiana dedicata alla ricerca italo francese *La tecnica come narrazione: tra racconto mitico, diritto e politica è dedicato alla nozione di relazione*. La tesi con cui vorrei concludere l'articolo, dopo l'analisi delle relazioni e degli intrecci tra le tre caverne degli speleologi di Fuller, del mito della caverna in Platone e della "caverna" della VR 360° è che la relazione è nozione rinviate alla soggettività come intesa da Ubbiali e all'affezione, come la concepisce Sequeri a seguito della svolta affettiva in metafisica con la sua critica alle nozioni di caso e di necessità (nota 42). L'itinerario fino a qui compiuto, seppure in modo solo allusivo e abbozzato, vuole indicare un profilo antropologico – teologico che prende in conto la questione della relazione nel suo nesso con la religione evocato in relazione al rapporto tra la violenza, il diritto e il sacro. Questa mi pare la portata di una teoria possibile da costruire dello *homo homini homo* in grado di contrapporsi ai due modelli antropologici dello *homo homini lupus* e dello *homo homini deus*, modello fino ad ora solo evocato e non delineato. Una teoria affettiva della relazione mi pare la base per una configurazione di un'antropologia filosofica in grado di non rimuovere la questione del nesso tra il visibile e l'invisibile, tra il fondamento e l'esercizio della norma, tramite la nozione di schermo. Si tratta naturalmente di un programma da realizzare e non certo di un risultato compiuto, di cui in questo articolo si è cercato di individuare qualche tratto. La conclusione intende aggiungere uno spunto tratto precisamente dal dibattito antropologico, concernente la relazione tra il divino e l'umano che appare coerente con una fenomenologia dell'invisibile come fondamento del diritto.

Il dibattito novecentesco sulla fede di Gesù (πίστις Χριστοῦ)⁹⁷ – da von Balthasar a Rahner – riconfigura infatti il rapporto tra il divino e l'umano nei termini di una fenomenologia di Gesù aperta alla individuazione dell'invisibile, che prende forma umana nel dogma trinitario, focalizzandosi sulla centralità della posizione dell'uomo-Dio. Il rapporto con il divino è reso umanamente possibile e comprensibile dalla relazione tra uomini: nel Cristianesimo, oltre la nozione di sacro, l'accesso al divino viene configurato mediante una relazione antropologica orizzontale tra i fedeli e Gesù, inteso come "porta" umana di accesso al divino. La fenomenologia della fede (e della storia) di Gesù nel Padre come evento storico rappresenta così il punto di partenza per la configurazione di un'antropologia fondata sulla differenza (tra Gesù e l'uomo, tra l'umano e il divino, tra il visibile e l'invisibile) che consente la relazione (del Figlio verso il Padre e degli uomini nei confronti del Figlio) come tratto fiduciale antropologico⁹⁸. La *fides Jesu* non può essere quindi compresa come un elenco di precetti o di concetti metafisici (*Fides qua*), come la dottrina tradizionale insegnava, ma come una singolare relazione con il Figlio (*fides quae*), come fondamento di un'antropologia relazionale e affettiva, di un rapporto umano fiduciale che consente l'accesso all'invisibile e fonda una dimensione istituzionale. La fede *di* Gesù non appare allora come un genitivo oggettivo (fede in Gesù), ma come una relazione (fede di Gesù come genitivo soggettivo, soggetto credente che si affida al Padre, rapporto per il tramite del quale si accede alla fede in Dio tramite il Figlio). Senza entrare nel complesso dibattito teologico implicato, implicante la riconfigurazione della *visio beatifica* tomistica⁹⁹ e una lettura esegetica di numerosi passi delle lettere di Paolo (Gl 2, 12; 2, 20; 3, 22; Fil 3,9, Rm 3, 22-26) mi limito a indicare alcuni passi relativi a Ignazio di Antiochia. Nella Lettera ai Filadelfiesi, 8,2 di fronte agli archivi (i testi sacri dell'A.T.) Ignazio afferma come gli inviolabili archivi siano "la sua croce e la sua morte e la sua resurrezione e la fede per mezzo di lui"¹⁰⁰. La fede ha dunque una dimensione relazionale, testimoniata dalla figura di Cristo "porta del padre".

Se quanto appena precisato appare uno svolgimento teologico interno al Cristianesimo, è difficile non prendere in conto il tratto teologico-politico presente nella storia del diritto occidentale. Questa teoria intende riconfigurare il modello antropologico soggiacente all'*oikonomia* trinitaria cristiana in senso non amartologico¹⁰¹, al di fuori di un primato della caduta e al problema del peccato originale come mito giustificante la presenza del male nella storia. Il nucleo della differenza tra il modello antropologico relazionale dello *homo homini lupus*, così rilevante per lo sviluppo della concezione del diritto moderno da Hobbes a Kelsen a Schmitt, e quello dello *homo homini homo* come nuova figura del giuridico, risiede quindi in una differenza di comprensione antropologica della figura del sacrificio e del-

97 Canobbio 2000.

98 Mi distacco in questo senso dal recente bel contributo di Greco sul tema della fiducia (Greco 2021).

99 Comi 2017.

100 Bergamelli 2004, 2013: 249-60, 317-326.

101 Isoardi 2012.

la morte. In questo senso la diversa concezione del sacrificio rappresentato dalla morte di Gesù, non più pensato in relazione alla necessità di salvare Adamo¹⁰², ma come modello antropologico di riferimento per pensare l'uomo, mi sembra compatibile con il tentativo di fondare l'*invisibile* nel racconto di Levi, chiamato in precedenza in causa. Il desiderio del sacrificio espresso nell'Epistola ai Romani e legato alla figura nascente del vescovo in Ignazio come scelta volontaria del sacrificio sembra poter essere raccordata con le parole di Levi nel campo di concentramento. La figura di Gesù raggiunge una modalità di relazione con la legge e il potere che non transita per il compromesso politico, ma in cui il sacrificio della vita diviene la logica conseguenza di una esperienza, di una coerenza e di una relazionalità antropologica fondata sull'invisibile, che afferma la verità di fronte alle violenze della storia. Questo non vuol dire confondere il piano della fede religiosa dimenticando le ragioni della laicità del diritto moderno, ma mostrare come il Cristianesimo sia compatibile con una lettura antropologica del giuridico in grado di, se sviluppata adeguatamente, provare a rispondere al paradosso di Böckenförde, all'epoca del postmoderno. Il sacrificio di Gesù, la sequela paolina, il desiderio di martirio proprio di Ignazio (Rm. 6, 1-2) muovono dalla relazione di fede sviluppata per mezzo di Gesù, relativa alla comprensione realistica della vita come esperienza in cui, se posso osare, "i migliori sono tutti morti": ove la morte può essere intesa "in un senso molto ampio, universale". La fondazione della comunità a partire da un sacrificio appare una contestazione della logica dello *homo homini lupus*, che il fondamento antropologico proprio dello *homo homini homo* scherma e contiene.

Bibliografia

- Alfonsi L. 1958, "Su un passo di Ireneo" in *Vigiliae Christianae*, 12/4: 225-226.
- Andronico A. 2023, *Protect me From What I want. Cinque lezioni sul carteggio tra Einstein e Freud*, Catania: Torre.
- Anspach M. ed. 2009, *J.P. Dupuy. Dans l'oeil du cyclone*. Colloque de Cerisy. Carnets Nord : Paris.
- Arasse D. 2009., *L'annunciazione italiana. Una storia della prospettiva*, Firenze: VoLo Publisher.
- Arcagni S. 2018, *L'occhio della macchina*, Torino: Einaudi,
- Arcagni S. 2020, *Immersi nel futuro. La Realtà Virtuale, nuova frontiera del cinema e della TV*, Palermo: Palermo University Press.
- Bachofen J.J. 1989, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli: Guida.
- Bergamelli, F. 2005, "Fede di Gesù Cristo nelle lettere di Ignazio di Antiochia", in *Salesianum* 66: 649-664.
- Bergamelli, F. 2013, *Ignazio di Antiochia. L'uomo proteso verso l'unità*, Roma: LAS.
- Blumenberg H. 2009, *Uscite dalla caverna*, Milano: Medusa.
- Bobbio N. 1962, *Giusnaturalismo e giuspositivismo giuridico*, Torino: Giappichelli.

102 A titolo di mero esempio, in un autore come Sloterdijk tale confusione è presente: si tratta di un errore giustificato dallo stesso permanere nel modello della maggior parte della teologia cristiana.

- Böckenförde E.-W. 1976, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.m.: Suhrkamp.
- Böckenförde E.-W. 2007, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari: Laterza.
- Braidotti R. 2014, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma: DeriveApprodi.
- Canobbio G. ed. 2000, *La fede di Gesù. Atti del convegno di Trento il 27-28 maggio 1998*, Bologna: EDB.
- Campo A. 2021, 2022, *Da Deleuze all'eteronimia. Vol. 1. Ontologia, mito. Un percorso di diritto e letteratura; Vol. 2 Per un'istituzionalismo letterario-giuridico*, Milano: Mimesis.
- Carbone M. 2016, *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Catania A. 2018, *Effettività e modelli normativi. Studi di filosofia del diritto*, Torino. Giappichelli.
- Chiurazzi G. 2021, *Seconda Natura. Da Lascaux al digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Comi A. 2017, *La fede di Gesù*, Assisi: Cittadella.
- Costanzo A. 2012, *Interpretazione e logica giudiziaria* in Montanari B. ed. *Luoghi della filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Cotta S. 1980, "La signification de la politique chez Hegel et chez Bergson", in *Revue Européenne des sciences sociales*, 18/52: 193-206.
- Dupuy J.-P. 1982, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Firenze: Hopefulmonster.
- Dupuy J.-P. 2011, *Il catastrofismo illuminato*, Milano: Medusa.
- Dupuy J.-P. 2015, *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, Milano: Mimesis
- Esposito R. 2023, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino: Einaudi.
- Gilbert J. 2017, "Habiter l'immersion", in *Etudes Digitales* 4: 53-76.
- Greco T. 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Roma/Bari: Laterza.
- Fassone E. 2015, *Fine pena: ora*, Palermo: Sellerio.
- Ferrari F. 2022, *La Repubblica di Platone*, Bologna: Il mulino.
- Fuller L. 1986, *La moralità del diritto*, Milano: Giuffrè.
- Fuller L. 2012, *Il caso degli speleologi*, in Porciello A., *Il caso degli speleologi di Lon L. Fuller e alcuni nuovi punti di vista. Un approccio alla filosofia del diritto attraverso dieci pareri di fantasia*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Fuller L. 2005. "Il positivismo e la fedeltà al diritto. Una replica ad Hart": 136-170. In Schiavello A. Velluzzi V., *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Torino: Giappichelli.
- Gadamer H. 1983, *verità e metodo*, Milano: Bompiani.
- Girard, R. 2002, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Milano: Bompiani.
- Goodrich P. 2014, *Legal Emblems and the Art of Law. Obiter Depicta as the Vision of Governance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harari N. Y. 2020, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016), Milano: Bompiani.
- Hayek F.A., *Legge, legislazione libertà*, Milano: il Saggiatore,
- Heritier P. 2003, *Urbe Internet: vol. 1. La rete figurale del diritto*, Giappichelli, Torino.
- Heritier P. 2012a, *Estetica giuridica. Vol. 1 Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Giappichelli, Torino.
- Heritier P. 2012b, *Estetica giuridica. Vol. 2 A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino.

- Heritier P. 2014, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*. Bologna: Dehoniane.
- Heritier P. 2014b, *Legal Liturgies: The Aesthetic Foundations of Positive Law*, in Polemos, de Gruyter, Dordrecht, 8, 2014, 137-52.
- Heritier P. 2019, *Immersioni vichiane a Materre/Vico-style immersion in Materre*, in B. de Marino, *Materre VR experience. Cinema futuro remoto/ Past Future Cinema*, Matera Capitale Europea della Cultura 2019, Artdigiland, 45-53.
- Heritier P. 2023a, "Aesthetics of Law as 'Iconic Legal Theology': Legendre, Schmitt and Vico". In *Int J Semiot Law* 36: 477–508. doi.org/10.1007/s11196-022-09940-3.
- Heritier P. 2023b, *Understanding legal semiotics*, in Wagner A., Marusek S., eds. *Resaerch Handbook on Legal Semiotics*, Cheltenham: Edward Elgar: 11-31
- Heritier P. 2023a, *Homo Homini Homo*. Vol. 1. *Visioni. Lettera/spirito, prospettiva, occhio della macchina*, Milano: Mimesis.
- Heritier P. 2024b, *Hate speech antropologies. Evil, democracy, and social media: between Popper and Girard*, in corso di pubblicazione.
- Heritier P. 2024c, *Homo Homini Homo*. Vol. 2. *Entrate nelle caverne. Fuller e Platone nel metaverso*. Milano: Mimesis.
- Hoguet B. 2017, *La grammaire de la réalité virtuelle*, Paris: Dixit.
- Isoardi C. 2012, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, Torino: Giappichelli.
- Hottois G., Missa J.-N., Perbal L.(dir.), *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris: Vrin.
- Ignazio di Antiochia 2010, *Lettere*, in E. Prinziavalli, M. Simonetti, ed. *Testi cristiani delle origini*, Milano: Arnoldo Mondadori: 279-428.
- Jesi F. 1980, *Mito*, Milano: Arnoldo Mondadori.
- Jouary, J.-P. 2001, *L'art paléolithique. Réflexions philosophiques*, Paris: Harmattan.
- Kafka F. 2020, *La tana*, Bologna: Marietti 1820.
- Legendre P. 2005, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino: Giappichelli.
- Levi P. 2007, *I sommersi e i salvati*, Torino: Einaudi.
- Mitchell W. J. T., *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Musso P. 2017, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usines: une généalogie de l'entreprise*, Paris: Fayard.
- Pagallo U. 1995, *Homo homini deus. Per un'introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*, Padova: Cedam.
- Paolo di Tarso, 2000, *Lettere*, in Nestle-Aland, *Nuovo testamento Greco-Latino-Italiano*, Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pentland, A. 2015, *Fisica sociale*, Milano: Egea.
- Perrone, G. 2019, *Realtà Virtuale. Come funziona il nuovo cinema a 360 gradi*, Roma: Dino Audino.
- Platone 2019, *Repubblica*, Milano: Feltrinelli.
- Popper 1972, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma: Armando.
- Popper 1974, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. 1. Platone totalitario*, Roma: Armando.
- Pozzi P. 2019, *Homo Homini Deus. L'ideale umano di Spinoza*, Milano: Mimesis.
- Remotti F. 2001, *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza.
- Ricca M. 2023, *Intercultural Spaces of Law. Translating Invisibilities*, Dordrecht, London, New York: Springer
- Ricoeur P. 1986-1988, *Tempo e racconto. Vol. 1-3*, Milano: Jacabook.
- Rosengran M. 2019, *L'art des cavernes. Perception et connaissance*, Paris: Hermann.

- Sequeri PA 1999, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in Gasparini G. ed., *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Roma: Ed. Lavoro.
- Sequeri PA 2009, *Su laicità e Cristianesimo*, in Barberi, MS, Morigi, S. *Religioni Laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come fine del sacro* in René Girard, Massa: Transeuropa; 353-360.
- Sequeri PA. 2016, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Brescia: Queriniana.
- Sequeri PA. 2016 *Deontologia del fondamento seguita da seguito da Verso una svolta affettiva nelle neuroscienze e nelle law and humanities*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri PA. 2020, *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri PA. 2023, *Il grembo di Dio*, Roma: Città Nuova.
- Serrano G. ed. 2021, *Numerique secundum affectum. Regard intrdisciplinaires sur technique et affects*, Paris: Hermann.
- Sherwin R. 2011, *Visualizing Law in the Age of Digital Baroque*, Routledge: Londo, New York.
- Sloterdijk P. 2014, *Sfere I. Bolle*, Milano: Raffaello Cortina.
- Skinner B. F. 1972, *Oltre la dignità e la libertà*, Milano: Arnoldo Mondadori editore.
- Skinner B. F. 1975, *Walden II*, Firenze: La nuova Italia.
- Tagliagambe S. 1997, *Epistemologia del confine*, Milano: Il Saggiatore.
- Tagliagambe S. 1997, *Epistemologia del ciber spazio*, Cagliari: Demos.
- Tagliagambe S. 2022, *Metaverso e gemelli digitali. La nuova alleanza tra reti naturali e artificiali*, Milano: Mondadori.
- Tricaud F. 1969, “Homo Homini Deus”, “Homo homini lupus”: Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes”, in: Koselleck R. Schnur R. *Hobbes-Forschungen*, Berlin: Duncker & Humblot: 61-70.
- Ubbiali S. 2008, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Assisi: Cittadella.
- Vico GB. 1974, *Il diritto universale. Opere giuridiche*, Firenze: Sansoni.
- Vico GB. 2012, *La Scienza Nuova: le tre edizioni del 1725, 1730, 1744*, Milano: Bompiani.
- Wright J. H. 1906, “The Origins of Plato’s Cave”, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 17: 131-142.
- Zuboff S. 2019, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, Roma: Luiss University Press.

Focus

Giovanni Bombelli*

Relazione, comunità, contesti. Note sul vincolo relazionale

Abstract: This contribution aims to offer some initial functional notes to reflect around the nexus among the idea of “relationship”, community horizon and contexts.

Moving from what could be defined as the “relationship question” and through an anthropological-philosophical approach, the essay addresses the theoretical figures of desire and language. Subsequently, the analysis focuses on some aspects that seem to inform the “structure” of the relationship, identifying its syntax and semantics especially with regard to the community dimension. In particular, the thirdness of relationship is discussed both in the pragmatic and juridical-institutional level. Finally, the contribution will consider some of the profiles that characterise today’s technological and socio-cultural contexts, in order to re-read the complexity of the relational dimension. The analysis will conclude by sketching out two points underlying the itinerary presented here.

Parole chiave: Relationship, community, desire, multiculturalism, technology

Indice: 1. Premessa – 2. Sulla “questione-relazione”: desiderio e linguaggio – 2.1. Desiderio e relazione – 2.2 Linguaggio e relazione – 3. Struttura della relazione, “terzietà” e comunità: elementi – 3.1 Sulla “terzietà” – 3.2 Il *continuum* relazione-terzietà-comunità – 4. Contesti: spunti intorno alla tecnica e all’orizzonte multiculturale – 5. Abbozzi conclusivi

1. Premessa

L’obiettivo del presente contributo è offrire alcune prime note funzionali ad impostare la riflessione intorno al nesso tra relazione, orizzonte comunitario e contesti.

Esso si articolerà in tre passaggi tra loro connessi.

Innanzitutto si proverà a contestualizzare, offrendone una prima istruzione, ciò che si potrebbe definire la “questione-relazione”. Se ne indicheranno alcune articolazioni rilevanti, a partire da un approccio esplicitamente antropologico-filosofico e, in particolare, con riguardo alle figure teoriche del desiderio e del linguaggio.

Successivamente ci si soffermerà su qualche aspetto che sembra informare la “struttura” della relazione, individuandone la sintassi e la semantica con partico-

* Professore di Filosofia del diritto, Università Cattolica di Milano. giovanni.bombelli@unicatt.it

lare riguardo alla dimensione comunitaria, ponendo attenzione anche ai riflessi che tale impostazione presenta sul piano pragmatico e squisitamente giuridico-istituzionale.

Infine si considereranno alcuni profili che connotano gli odierni contesti socio-culturali, all'interno dei quali *oggi* si cala e, per molti versi, sembra doversi leggere la complessità della dimensione relazionale.

L'analisi si concluderà abbozzando due spunti sottesi all'analisi qui prospettata.

2. Sulla "questione-relazione": desiderio e linguaggio

Il tema della relazione rappresenta di per sé una "questione".

La sua esplicita, nonché avvertita come necessaria, tematizzazione comporta interrogarne radicalmente il luogo teorico, la struttura e la sfera o proiezione esperienziale. La relazione o, più compiutamente, il "relazionarsi" si configura come un dato non ovvio: meditare intorno ad esso non costituisce, dunque, una superfetazione o un'operazione pleonastica.

Tale interrogazione non può che orientarsi a cogliere possibili percorsi o modalità del relarsi *a partire e all'interno* di quell'orizzonte "individuale" elaborato problematicamente a partire dalla modernità².

In questa direzione, l'interrogativo diventa allora il seguente: vi sono luoghi che, *già* all'interno della sfera individuale, aprono all'emersione di un orizzonte ineludibile di relazione? Per questa via, sul piano fenomenologico si tratta di reperire alcuni movimenti di estroflessione dell'individuo ad esso eccedenti: costituendo una strutturale uscita "fuori di sé", essi prendendo forma *a prescindere dalla sua piena volontà o consapevolezza* attestando un'intenzionalità che ne supera il limite ontico.

Di qui l'opportunità di focalizzare l'attenzione su due percorsi, segnatamente il *desiderio* e il *linguaggio*, in parte evocati da Alberto Pirni e riguardo ai quali di seguito si proverà a proporre una declinazione parzialmente diversa.

2.1. Desiderio e relazione

Si muove dalla distinzione, in qualche misura discutibile ma ancora preziosa quantomeno come ipotesi di lavoro, tra le nozioni di "desiderio" e "bisogno".

La figura del "desiderio" va riscattata da una sorta di riduzionismo di cui è stata fatta oggetto sin dalle origini della modernità³. All'interno della riflessione moderna, il "desiderio" ha costituito, infatti, una sorta di *crux* come attestano paradigmaticamente gli snodi paradigmatici di Thomas Hobbes e Immanuel Kant.

Il filosofo inglese⁴ fornisce una concezione sostanzialmente univoca del "desiderio".

2 In merito si veda, nel presente *focus*, l'approfondita analisi critica offerta da Francesco Botturi.

3 Sul punto rinvio anche a quanto osservato da Sante Maletta sempre in questo *focus*.

4 Si rinvia a Hobbes 1965, in particolare cap. II e cap. VI, nonché agli spunti presenti

Quest'ultimo, infatti, si sostanzia in una sorta di *conatus* (o spinta pulsionale) in cui si intravedono almeno due tratti essenziali.

In primo luogo la componente teleologica. Lungi dal riferirsi alla classica accezione aristotelica ("causa finale"), essa va colta come una sorta di dinamica interna ad ogni ente che risponde esclusivamente all'obiettivo della sua autoconservazione. Il *conatus* rappresenta, così, una sorta di legge interna allo stato di natura il quale viene pensato come la situazione funzionalmente ideale al perseguimento dell'autopreservazione.

Inoltre la concezione hobbesiana di *conatus* riveste una portata strutturalmente polemogena. Il perseguimento dell'autopreservazione, fondato sulla dinamica del *conatus* e inteso in chiave diversa alla prospettiva spinoziana, genera un conflitto permanente (reale e non solo potenziale) tra individui: tra *conatus* e *bellum omnium contra omnes* si istituisce, così, un nesso costitutivo ed esiziale⁵.

Un'impostazione analoga, sebbene elaborata a partire da premesse radicalmente differenti, è presente in Kant. Nella *Metafisica dei costumi* la facoltà del desiderare (*Begehrungsvermögen*) consiste nell'essere "causa, grazie alle rappresentazioni, degli oggetti di queste rappresentazioni. Si chiama *vita* la facoltà che un essere ha di agire in modo conforme alle proprie rappresentazioni. *In primo luogo*, al desiderio o all'avversione sono sempre collegati il *piacere* o il *dispiacere*, la cui ricettività nei loro confronti si chiama sentimento (*Gefühl*)"⁶ (con la tendenziale sovrapposizione tra le aree semantiche del "desiderio" e del "sentimento").

Ma il tema trova sviluppo anche nell'*Antropologia pragmatica*⁷, un testo talora significativamente negletto, ove la nozione di "desiderio" appare polivoca (si veda in particolare Parte prima, libro terzo "Della facoltà di desiderare"). Ciò con riguardo non solo al concetto di "desiderio", ma anche all'"oggetto" del desiderare, nel quadro di una linea concettuale che talora tende a identificare il "desiderio" con la "volontà in sé".

Va ricordato, altresì, come nella *Critica del giudizio* la facoltà del "desiderare" configuri una delle tre facoltà fondamentali dell'anima, ancora una volta in un

negli *Elements of Law*. In merito Ferrara 2018 (con importanti riferimenti critici ai lavori di M. Bertman e R. Rudolph).

5 Anche qui si rinvia ai riferimenti presenti in Hobbes 1965: 84-85. In altra direzione speculativa gli spunti di Spinoza nella sua *Etica* (parte terza, *De origine et natura affectuum*, proposizione VII sull'idea di *conatus* come sforzo): "Lo sforzo (*conatus*) con cui ogni cosa cerca (*conatur*) di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale (*actualem essentiam*) della cosa stessa" (ma in Spinoza andrebbe sondata anche la nozione di desiderio come *cupiditas*). In merito Finelli 2018, in particolare il cap. 3, *L'etica incarnata di Spinoza*.

6 Kant 2006: 21 (corsivi nel testo).

7 Kant 2010 (con introduzione di Michel Foucault). Sulla figura kantiana del "desiderio", in prospettiva filosofico-giuridica, Montanari 2004, da cui si diverge: per l'Autore (90 e ss.) in Kant il desiderio sembra *già* orientato all'istituirsi della relazione, forse misconoscendone in parte la dimensione agonale e il fatto che il filosofo tedesco muove da un paradigma peculiarmente moderno e decettivo del "desiderio".

quadro teorico in cui a ben vedere “sentimento” e “desiderio” vengono quasi assimilati. In particolare Kant osserva:

[i]l gradevole e il buono possiedono entrambi un riferimento alla facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*) e comportano pertanto il primo un compiacimento patologicamente condizionato (da stimoli, *stimuli*), il secondo un puro compiacimento pratico, che è determinato non soltanto dalla rappresentazione dell'oggetto, bensì nel contempo dalla rappresentata connessione del soggetto con l'esistenza dell'oggetto. Non piace semplicemente l'oggetto, ma anche la sua esistenza.[...]Un oggetto dell'inclinazione e un oggetto che una legge della ragione ci imponga di desiderare non ci lasciano alcuna libertà di fare noi stessi di qualche cosa un oggetto del piacere. Ogni interesse presuppone o ne produce uno, e, in quanto principio di determinazione dell'approvazione, non lascia libertà al giudizio sopra l'oggetto.⁸

Tale rilievo si situa all'interno di un percorso teorico che, riallacciandosi alla *Critica della ragion pratica* ove si istituisce il nesso tra desiderio e piacere, supera la distinzione tra un desiderare “superiore” e “inferiore”, con il conseguente nesso problematico che attiene all'individuazione della sfera del “dover essere”. Infatti:

Tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come fondamento di determinazione della volontà sono, dal primo all'ultimo, empirici, e non possono fornire alcuna legge pratica. Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto, che si desidera sia reale. Ora, se il desiderio di tale oggetto precede la regola pratica, ed è la condizione per cui ci si fa di essa un principio, allora io dico che (in primo luogo) tale principio è, in ogni caso, empirico. Infatti, il motivo determinante dell'arbitrio è, in questo caso, la rappresentazione di un oggetto, e quel suo rapporto con il soggetto per cui la facoltà di desiderare è determinata alla realizzazione di esso. Ma un tal rapporto con il soggetto si chiama piacere, che si prende alla realtà di un oggetto. Questo piacere, dunque, dovrebbe essere presupposto, come condizione della possibilità di determinare l'arbitrio. Ma di nessuna rappresentazione di un oggetto qualsiasi si può sapere a priori se sarà accompagnata da piacere, o da dispiacere, o se sia indifferente. Dunque, in questo caso il motivo determinante dell'arbitrio dev'essere immancabilmente empirico, e tale dev'essere, pertanto, anche il principio pratico materiale, che lo presuppone come condizione.⁹

Si tratta di oscillazioni rilevanti, poiché denotano la natura complessa della posizione kantiana e, più in generale, della modernità come paradigma di riflessione¹⁰.

Qui importa rilevare ciò che sembra accomunare l'impostazione hobbesiana e kantiana.

In entrambe emerge una visione tendenzialmente deceptivo-riduttiva del desiderare che, *in linea di principio*, esclude l'alterità. Tale prospettiva comporta riflessi

8 Kant 2004: 89-91 (parte I, Sezione prima, Libro primo, § 5 *Comparazione delle tre specie specificamente diverse del compiacimento*).

9 Kant 1982: 198 (Parte prima, Libro I).

10 In questa linea andrebbero rilette alcune nozioni di matrice psicanalitica: Fornaro 2002: 406-419.

sul piano della strutturazione della relazione e del legame sociale anche in chiave giuridico-istituzionale (in merito si tornerà anche più avanti). A fronte di questo lascito della modernità, nel Novecento la linea fenomenologica (segnatamente Husserl) ha riconsiderato la figura del “desiderio” rimarcandone l’istanza intenzionale.

Lungi dal costituire un mero *conatus*, come autopreservazione dell’essere (Hobbes) o come oscillazione tra “sentimento” e “facoltà dell’anima” (Kant), il “desiderio” si configura in termini complessi che, rinviando a strutture di senso, riveste portata fondativa¹¹.

In questo solco, nel dibattito italiano è particolarmente preziosa la lezione offerta da Virgilio Melchiorre (notoriamente debitrice dell’approccio fenomenologico) ove il desiderare rinvia ad un’istanza di senso¹². Ciò che distingue il “desiderio” dal “bisogno” è, appunto, la sua struttura intenzionale: nella linea husserliana, Melchiorre nota come “il desiderio o la domanda[...]non connotano o modificano un significato originario, ma ne producono uno senza equivalente di specie diversa”¹³. Si può aggiungere: se il bisogno è essenzialmente contingente-satisfattivo, il “desiderio” prende la forma di una figura “aperta” ricorsivamente autoalimentantesi: in altre parole, il desiderio si apre al desiderio.

Il desiderare genera, così, un’apertura *costitutiva* alla relazione e, quindi, al legame. Attivando movenze centrifughe, il desiderare istanzia un’apertura verso l’alterità (*rectius* un’apertura come relazione), di *contro* alla dinamica tendenzialmente centripeta che connota la dimensione individuale.

Sotto questo profilo risulta paradigmatica la relazione affettiva.

Al suo interno il processo di estroflessione dell’individuo reagisce alla struttura costitutivamente autoreferenziale sottesa alla sfera individuale: in essa si appalesa una proiezione dell’individuo “fuori di sé” che, investendone la struttura complessiva, convoca immediatamente anche la corporeità¹⁴.

In tal senso, sebbene in chiave diversa, anche la nozione greca di *philia* postula una proiezione analoga con riflessi rilevanti sul piano politico-associativo come emerge nella riflessione aristotelica che sintetizza l’approccio ellenico alla *praxis*¹⁵.

La *philia* rivela, infatti, livelli molteplici e sovrapposti. Il riferimento all’assimilazione tra consociati sottende, al contempo, l’operare di una sorta di mutua attrazione o affinità (anche in termini propriamente desiderativi) che conferisce alla sfera socio-relazionale una peculiare densità teoretica. Configurando un modello di *affectio iuris*, la *philia* plasma conseguentemente i modelli associativi e la *polis* come spazio strutturato del nesso relazionale: in tal modo la relazione diventa *ipso facto* “vincolo”.

11 Bianchi 2003.

12 Melchiorre 1987 [1977].

13 *Ibidem*: 14. Rinvio al testo di Melchiorre per i luoghi husserliani pertinenti al profilo qui discusso.

14 *Ibidem*, *passim* ma in particolare l’introduzione *Note per una fenomenologia dell’intenzionalità corporea*.

15 Si consenta rinviare a Bombelli 2013 (in particolare il cap. 3).

2.2 Linguaggio e relazione

Nel quadro di queste coordinate si situa il secondo percorso poc' anzi menzionato: il linguaggio.

In modo complementare a quanto osservato da Alberto Pirni circa la dimensione narrativa, sembra opportuno soffermarsi sulla struttura stessa della sfera linguistica e, più in generale, del comunicare. Del resto non è casuale che, sin dalle prime concettualizzazioni della “relazione” e quantomeno a partire dalle indagini aristoteliche sullo *zoon logon politikon*¹⁶, l'accento sia stato posto non solo sull'idea di “comunità” (su cui più avanti) ma anche sulla sfera linguistica.

A ben vedere, il fatto stesso di “parlare” implica, quasi kantianamente come sua condizione di possibilità, l'istanza di un'alterità. Se si prescinde dai linguaggi formalizzati, il linguaggio (*melius* la “lingua” o le lingue naturali) contempla sempre un “altro” come interlocutore strutturale (anche come termine ideale o regolativo, compreso il soliloquio) e, quindi, una qualche forma di relazione: il linguaggio o, meglio, la lingua apre costitutivamente alla relazione.

Un'intuizione sviluppata in contesti e prospettive differenti: sia in chiave strettamente linguistica, sia in una direzione squisitamente filosofica.

Con riguardo al primo versante si pensi alla linea che da Herder e Humboldt, muovendo dalla rilevanza conferita alla tradizione e alla storia come luoghi di emersione del linguistico anche in chiave esplicitamente comunitaria, arriva al binomio novecentesco *langue-parole* di conio strutturalista a partire da Saussure¹⁷. In particolare, l'immagine degli scacchi notoriamente utilizzata dal linguista ginevrino indica come la lingua *postuli* l'alterità e, quindi, una qualche forma di relazione (al limite come *fictio*), segnalando un'istanza peculiare ad altri tornanti rilevanti della linguistica post-saussuriana come la linguistica testuale¹⁸. In quest'ultima centrale è la dimensione “testuale”, anche nei suoi profili *lato sensu* pragmatici, la quale sottende un paradigma di relazione tra interlocutori lontano da una sorta di solipsismo metodologico che, almeno in alcuni casi, ha segnato le analisi linguistico-semiotiche della seconda metà del Novecento.

In chiave più marcatamente filosofica e filosofico-politica si pensi alla prospettiva offerta, secondo chiavi differenti comunque problematiche, da Charles Taylor¹⁹ o John Searle²⁰.

Quest'ultimo, muovendo da una filosofia della mente attenta alle basi biologiche e da premesse *lato sensu* funzionaliste circa il ruolo del linguaggio, approda ad

16 *Ibidem*: 275 e ss. anche per i luoghi aristotelici.

17 Saussure 1983 [1916].

18 Conte 1977.

19 Rinvio ai celebri Taylor 1992 e 2007. Il punto è suscettibile di sviluppo attraverso il binomio “segno”-“simbolo”, inteso come polarità ulteriore al mero livello linguistico investendo l'orizzonte antropologico: si consenta rinviare a Bombelli 2018. Sul versante simbolico connesso alla cifra della relazione si tornerà più avanti.

20 Searle 1998.

una forma peculiare di istituzionalismo con riflessi rilevanti anche in rapporto alla dimensione relazionale e alla sfera propriamente politica.

Dal canto suo, analizzando in termini antropologico-filosofici le transizioni dei modelli di linguaggio che marcano il passaggio dalla modernità alla tarda modernità²¹, Taylor individua nelle mutazioni della morfologia del linguistico una sorta di prisma attraverso il quale cogliere il rimodellarsi progressivo dell'orizzonte relazionale.

Si può provare a sintetizzare i due livelli (desiderio e linguaggio) appena abbozzati.

Colti nel loro intreccio, che rappresenta di per sé un nesso rilevante, i due piani appaiono leggibili come luoghi di estroflessione-apertura della dimensione presuntivamente (ed esclusivamente) individuale: sfera desiderativa e orizzonte linguistico si configurano come dimensioni di relazione.

Più precisamente, desiderio e linguaggio dicono di una problematicità della relazione *già interna* all'universo solipsistico dell'individuo, qui colto paradigmaticamente come modello concettuale dominante di matrice moderna. La superfetazione atomistica di matrice hobbesiana, in parte anche kantiana e che traluce altresì nella prospettiva hegeliana²², si mostra originariamente debole ed internamente problematica.

3. Struttura della relazione, "terzietà" e comunità: elementi

Pensare la relazione richiede di soffermarsi sulla sua struttura.

Si tratta di un profilo costante nella riflessione intorno alla dimensione relazionale e risulta declinabile a due livelli tra loro connessi: l'orizzonte della "terzietà" e la sfera comunitaria.

3.1 Sulla "terzietà"

Il punto si può precisare con riferimento al paradigma antropologico di matrice hobbesiana e di natura "atomistica". Al suo interno il nesso tra individui è pensabile solo come sommatoria²³ e, quindi, la terzietà risulta una funzione estrinseca e puramente funzionale.

Quest'ultima si risolve, appunto, nella figura del *Leviatano*, la cui origine "contrattuale" in chiave giuridica la rende leggibile in termini privatistici e, precisamente, secondo il modello del contratto a favore di terzi: un profilo altamente problematico rimarcato, ad esempio, da Carl Schmitt nel quadro di una parabola

21 Bombelli 2013: cap. 1 (anche per il confronto con MacIntyre).

22 Si fa riferimento alla nota questione del rapporto tra *Gefühl* e *Vernunft* nella riflessione del filosofo di Stoccarda.

23 Paradigmaticamente la nota raffigurazione proposta nell'*hard cover* del *Leviatano*, con il corpo del sovrano a rappresentare la sintesi-composizione dei sudditi-consociati.

concettuale che rimonta anche a Hegel²⁴. Si noti come in esso riemerge, al livello del configurarsi della sfera politico-istituzionale e del potere *tout court*, la visione strumentale della dimensione desiderativa elaborata dal teorico inglese²⁵.

Di contro, l'idea di relazione abbozzata nelle pagine precedenti sembra rinviare a un concetto differente di "terzietà" e di natura strutturale. Sotto questo profilo, "stare in relazione" istituisce già una dimensione "terza": è la relazione stessa a porsi come "terza" rispetto ai soggetti in essa coinvolti e a configurarsi, quindi, come un dato oggettivamente intrinseco.

Più precisamente, la relazione è "terza" in quanto dotata di strutture e prerogative proprie.

Quest'ultime si potrebbero definire le "leggi" interne della relazione che, a loro volta, *postulano* un "terzo" (comunque esso venga inteso) che le confermi stabilizzandole, secondo un processo in cui sembra operare una sorta di autostrutturazione della relazione.

In questa direzione si può leggere anche l'idea giuridica di "istituzione" nelle sue molteplici accezioni o declinazioni (*lato sensu* sociologiche o, più propriamente, giuridiche)²⁶. In merito anche la prospettiva evocata di John Searle, intrinsecamente multi-interdisciplinare²⁷, appare problematica: a fronte delle attente analisi dedicate ai "fatti sociali", con i riflessi conseguenti sulla sfera giuridico-istituzionale, nella prospettiva searliana permane non esplicitata la questione fondativa concernente il "perché" si istituiscano relazioni (e, ad un livello ulteriore, legami propriamente "istituzionali").

Sempre in questa direzione si possono rileggere, altresì, le ricerche di matrice etno-antropologica che, da Malinowski a Lévi-Strauss sino alle prospettive più recenti, hanno variamente tematizzato le forme di articolazione del *tertium* in termini comparativi e in chiave extra-occidentale²⁸.

Tali ricerche hanno restituito un quadro composito circa i processi di strutturazione, con le conseguenti forme di simbolizzazione, della "terzietà". Una dinamica peculiare anche ai contesti occidentali a noi più noti almeno sino alla post-modernità, ove di contro emerge una progressiva funzionalizzazione-vettorializzazione dell'agire sociale (nel senso di Luhmann²⁹) apparentemente sganciata da ogni forma *lato sensu* di simbolizzazione.

24 Si vedano almeno Schmitt 1928 e 1931. Per una ricostruzione della sequenza storico-concettuale Hobbes-Hegel-Schmitt, in chiave filosofico-giuridica e a partire dal tema del potere, Montanari 2013: cap. 4.

25 Sul punto Fiaschi 2014. L'Autore enfatizza il Leviatano come icona speculare alla cifra dell'individuo moderno: come essere oggetto di desiderio e, a sua volta, soggetto desiderante nel quadro di una politica del desiderio tesa a trasformare le istanze dei sudditi.

26 In merito Romano 1918 nel quadro dell'orientamento istituzionalista risalente a Maurice Hauriou. Tra i molti Scerbo: 2018.

27 Searle, cit.

28 In chiave filosofico-giuridica a tale ambito hanno attinto prospettive diverse: dal Kelsen (per molti versi misconosciuto) di *Società e natura* ad una prospettiva (rispetto a Kelsen) antitetica come quella di Sergio Cotta, su cui si consenta il mio *Cotta "antropologo"* (Bombelli 2018: 91-107).

29 Su Luhmann si tornerà anche più avanti.

Di qui un corollario, tutto da sviluppare, qui solo segnalato come punto teoreticamente rilevante: il nesso tra istituzione e sfera simbolica.

Le dinamiche di istituzionalizzazione appaiono imprescindibili dalle forme simboliche con le quali esse prendono forma: quanto emerge sia (non troppo paradossalmente) nel paradigma hobbesiano di istituzione³⁰, sia nelle indagini etnoantropologiche ove la struttura del simbolico ai appalesa nella sua complessità di livelli (in chiave *lato sensu* culturale, mitopoietica, religiosa, sociale, ecc).

Elementi che attestano come, sul piano teorico, la “forma istituzione” configuri propriamente il “vincolo relazionale”.

3.2 Il *continuum* relazione-terzietà-comunità

Il tema della comunità si situa all’interno di queste coordinate.

Il darsi della relazione all’interno di un orizzonte “dato” non appare irrilevante.

Il “non-dividuo” (in-dividuo)³¹ si colloca in un contesto (“quadro”, “ambiente”): con linguaggio à la Taylor, esso è sempre *embedded* in prospettiva specificamente comunitaria. Un versante teoretico risalente che, da Aristotele, arriva al dibattito contemporaneo connotandone prospettive rilevanti quale il comunitarismo confermando, una volta di più, il darsi della relazione come dimensione da sempre strutturata in rapporto ad una terzietà.

Il riferimento al *Typus* comunitario (in senso weberiano) può fungere da prisma o griglia di lettura dell’armatura concettuale sottesa al tessuto relazionale. In questa direzione, un’analisi critica dell’orizzonte storico-concettuale che innerva la fenomenologia dell’idealtipo comunitario occidentale restituisce una serie di contesti o quadri di riflessione in cui il “dato” relazionale, comunque inteso, “si offre” per così dire originariamente. Seguendo un’ideale sequenza logico-teorica, occorre soffermarsi a) sugli idealtipi comunitari, b) sulla loro struttura concettuale e, infine, c) su alcuni riflessi in ordine alla normatività (segnatamente giuridica).

a) Circoscrivendo il punto di osservazione allo scenario occidentale³², si stagliano tre idealtipi o paradigmi attraverso i quali è andato configurandosi il modello comunitario (e, quindi, relazionale): “comunità radicata”, “comunità sradicata” e “comunità immaginata”³³.

Il primo paradigma rinvia allo schema ellenico-aristotelico ed è imperniato sulla dimensione (prevalentemente) tellurica della *polis*. Nella nozione greca di *koino-*

30 In merito rinvio ancora a Bombelli 2018a.

31 Di seguito si assumerà un’accezione meramente descrittiva, in qualche modo atecnica, della nozione di “individuo” (intesa anche come sinonimo di “soggetto”): per una più precisa problematizzazione del suo nesso con la categoria di “persona” si rinvia al menzionato contributo di Francesco Botturi nonché a quanto osservato al termine del presente contributo.

32 Per una possibile comparazione con il mondo orientale si consenta rinviare a Bombelli 2000.

33 Una prospettazione sintetica in Bombelli 2012 e, più ampiamente, Bombelli 2013 e 2010a.

nia si condensa, infatti, il riferimento all'universo delle prassi collettive, come dimensione complessa e originariamente strutturata anche in chiave giuridica, della quale la riflessione aristotelica consegnata alle pagine della *Politica* rappresenta una cristallizzazione mirabile inaugurando un lungo percorso di riflessione intorno all'orizzonte comunitario come luogo di riconoscimento³⁴.

Il processo di "sradicamento" connota, invece, il tornante moderno. Le varie forme di utopie che abitano la prima modernità, analogamente all'emergere di categorie inedite come quella di comunità internazionale, costituiscono alcune delle tappe attraverso le quali prende forma il modello di "comunità sradicata". In essa si consuma il congedo dai modelli antecedenti di comunità radicate, rispetto alle quali la nascente nuova compagine statuale a base "territoriale" presenta un rapporto di mera analogia.

Per questa via prende forma, altresì, il *Typus* della "comunità immaginata". Deprivata del radicamento tellurico-spaziale, il tratto originariamente peculiare dell'idealtipo comunitario occidentale, essa esita in nuove utopie (*rectius* utopismi) di fine Ottocento-primo Novecento e trova nella "comunità virtuale" una sorta di ulteriore proiezione o articolazione. Quest'ultima origina, infatti, una sorta di svuotamento o depotenziamento progressivo, quasi un'evaporazione, dello schema comunitario-relazionale tradizionale evocandone solo strumentalmente taluni luoghi teorici o forme esterne³⁵.

b) Il richiamo alla fenomenologia dei modelli comunitari occidentali e alle forme con cui essi si sono dati storicamente consente di coglierne la struttura concettuale.

Al suo interno, infatti, l'idealtipo comunitario appare costitutivamente dialettico: profilo che, in contesti e con gradienti e modalità differenti, segna trasversalmente tutti gli idealtipi appena richiamati.

Per un verso, infatti, la sfera comunitaria rappresenta il luogo identitario *par excellence*.

In tal senso, la comunità si può leggere come l'articolazione quasi elettiva o prototipica della relazione costituendone in qualche modo la *cifra*. Al contempo, la fusionalità comunitaria, unitamente alla correlativa dinamica di riconoscimento, appare sempre esposta alla declinazione o curvatura totalizzante: non solo come esito storicamente contingente (paradigmaticamente: la *Volksgemeinschaft* nazionalsocialista), bensì come declinazione sempre possibile della relazione e delle modalità storiche con cui essa si offre.

Occorre, insomma, non cadere in facili irenismi che investono entrambi i poli del binomio.

34 Ancora Bombelli 2013, cap. 3 (anche per i luoghi aristotelici). Si veda inoltre quanto osservato circa la nozione di *philia* e quanto precisato poco più avanti.

35 Una dinamica composita di cui alcuni fenomeni contemporanei (si pensi al "metaverso") segna un'ulteriore fase ancora tutta da definire: ma si veda anche la parte finale del presente contributo.

Se, infatti, la comunità rinvia ad una struttura costitutivamente tensionale capace di interpretare il conflitto³⁶, anche la dinamica relazionale su cui verte l'universo comunitario appare in se stessa "drammatica"³⁷.

Un versante decisivo. A livello fondativo la dialetticità che percorre la dinamica relazionale rivela come la dimensione soggettiva non sia autotrasparente: al contrario, la tensionalità che abita le forme (anche strutturate) della relazione riposa originariamente sulla complessità che innerva la sfera individuale.

Ed è qui che emerge, in termini più espliciti, il ruolo della normatività (segnatamente della normatività giuridica) e, *quindi*, della relazione: non come nesso meramente eventuale, bensì come profilo costitutivo anche delle forme comunitarie con le quali essa si configura.

Sin dalle sue prime forme storiche la sfera comunitaria è andata strutturandosi in chiave *lato sensu* giuridica. Si pensi ancora, in modo paradigmatico, al modello ellenico-aristotelico ove la *koinonia* si configura come un assetto relazionale originariamente normato: in esso la relazione appare *già* strutturata e "giuridicizzata", mostrando come la dialetticità che connota la sfera soggettiva (quindi la relazione che la articola e le sue configurazioni) postuli forme di strutturazione-regolazione³⁸.

Ne consegue un dato rilevante. Di contro ad una visione puramente rimediale/sanzionatoria della sfera giuridica, legata anche alla menzionata lettura decettiva della figura del desiderio di ascendenza moderna, che tende vieppiù a ridurla a mero apparato gestionale del traffico sociale e dei conflitti si apre lo spazio teorico per una lettura diversa del diritto.

A prescindere dalle declinazioni molteplici fatte segnare da quest'ultima, essa può leggersi anche come il luogo dell'emersione del *tertium* in quanto espressione e garanzia (o struttura) della relazione³⁹.

Da questa prospettiva, il nesso intrinseco tra modello comunitario e diritto connota paradigmaticamente l'idealtipo della comunità monastica, ove la norma diventa *immediatamente* identitaria. A prescindere da talune declinazioni patologiche di tale istanza, storicamente verificatesi, nell'universo monastico la norma perde qualsivoglia portata eteronoma: non risulta più ultronea al definirsi dell'individuo-soggetto, essa costituisce il luogo proprio della sua dinamica relazionale e del suo processo identitario⁴⁰.

Riannodiamo sinteticamente i fili del discorso richiamando i punti cui pare di essere approdati.

36 Chi scrive ha cercato di analizzare variamente il profilo tensionale che attraversa l'orbito comunitario nei lavori già citati e dedicati all'idealtipo comunitario occidentale.

37 Nell'accezione notoriamente elaborata dal teologo Hans Urs von Balthasar.

38 In questa direzione andrebbe sondata tutta l'analisi sviluppata dallo Stagiritica nella *Politica*.

39 Secondo una possibile etimologia, la nozione giuridica di "obbligazione" (e quella di "obbligo") rinvierebbe al legame (il "ligare").

40 In merito gli spunti preziosi proposti da Sante Maletta in questo *focus* circa la figura di San Benedetto in MacIntyre. Sul punto si rinvia ancora ai miei Bombelli 2010a: capp. 1-4 e 2012: 233-273. Da ricordare le intuizioni già presenti in Lombardi Vallauri 1989: 425-447.

Primo elemento. La relazione rappresenta l'articolazione ineludibile della dimensione individuale o soggettiva, di cui conferma l'originaria struttura dialettica.

Secondo elemento. La sfera relazionale appare consegnata a forme storiche e, *in primis*, a idealtipi comunitari che ne sanciscono il rinvio ad una dimensione di terzietà (il "terzo"): in altre parole, non si dà mai una relazione "pura" o destrutturata.

Terzo elemento. Nel *continuum* relazione-terzietà-comunità trova conferma la complessità e dialetticità o, meglio, la non irenicità e la natura "drammatica" della dimensione relazionale e della sua proiezione in chiave comunitaria.

4. Contesti: spunti intorno alla tecnica e all'orizzonte multiculturale

Sin qui si è ragionato, quasi inevitabilmente, facendo ricorso a categorie di matrice occidentale: nel quadro, cioè, di una "tradizione" più o meno risalente (classicità e modernità) ben individuabile sebbene variamente riletta, nonché sul presupposto che tali categorie identifichino *tout court* la relazione.

Occorre, però, aprirsi ad un quadro problematico che, in prospettiva, appare potenzialmente in grado di riconfigurare il *depositum* teorico consegnato dalla parabola qui rapsodicamente evocata.

Il punto si può declinare come segue: il mutare del quadro sociale o delle condizioni "al contorno" interseca la questione della relazione e, quindi, della comunità? La struttura del modello relazionale è in grado di "reggere" alle nuove sollecitazioni o sembrano venir meno i termini stessi del relazionarsi e il plesso concettuale poc'anzi disegnato?

Di seguito si concentra l'attenzione su due scenari: a) il nesso tecnica (tecnologia)-relazione e b) il quadro multiculturale.

a) Il primo versante muove dalla crescente pervasività del ricorso alla tecnologia, anche in termini di tecno-scienza, con il conseguente processo di modellizzazione della relazione in termini di "interazione".

Ci si sofferma solo su due aspetti maggiormente connessi a quanto si va ragionando: la nozione di "comunità virtuale" e i processi di neoistituzionalizzazione tecnologica.

Nella comunità virtuale, intesa come forma estrema del processo di "sradicamento" già segnalato, trovano progressiva articolazione alcune trasformazioni dell'universo relazionale sintetizzabili in termini di transizione dalla "relazione" all'"interazione". Sotto questo profilo, da una prospettiva antropologico-filosofica (quanto qui interessa) e ove si legga la "comunità virtuale" come un precipitato post-moderno, emergono tre corollari connessi a dimensioni cruciali quasi a designare una sorta di sequenza concettuale: *linguaggio, memoria e corporeità*⁴¹.

L'ambiente virtuale si connota per la transizione da un paradigma per così dire classico, imperniato sulla "comunicazione", a uno schema teorico-operativo le-

41 Sul punto ancora Bombelli 2010a, in particolare p. 461 e ss. nonché Bombelli 2019.

gato all'idea di "interazione". Conformemente ad una lunga tradizione il primo modello trova nella figura del dialogo la sua cifra costitutiva⁴², laddove il paradigma interattivo appare marcato da uno schema essenzialmente funzionalistico⁴³ e imperniato sul mero scambio (o interazione) comunicativo (non lontano dall'idea habermasiana di *kommunikatives Handeln*).

Da una prospettiva antropologica il dato rilevante è costituito dal prevalere di apparati formali meramente funzionali all'interazione tra entità definibili come vettori di interazione (o meri locutori). Postulando l'assenza di "vissuti linguistici", la dinamica di cui si va dicendo genera una sorta di grammatica di virtualizzazione conferendo a tale modello tratti di astoricità: per questa via sembra trovare piena configurazione la transizione dal "linguaggio" (naturale) al codice (artificiale).

Le mutazioni linguistiche intersecano e retroagiscono sul versante cognitivo: è la sfera della "memoria" ad essere particolarmente interessata. Sotto questo profilo, la transizione muove dal modello *lato sensu* tradizionale, legato anche alla stratificazione di memorie collettive, a un paradigma mnestico del tutto differente nonché "agerarchico e fluttuante"⁴⁴.

Ciò in ragione di un tratto che, più in generale, sembra viepiù connotare la tecnologia come tale (di cui Internet rappresenta un'articolazione paradigmatica): la capacità dello strumento tecnologico di definire le condizioni di sensatezza e rilevanza delle "informazioni", distinte dalle "conoscenze", plasmando un modello di memoria affatto peculiare⁴⁵. Definendo implicitamente i modelli razionali o di "senso", le *new (virtual) communities* paradossalmente confermano in chiave nuova la continuità con la comunità "classica". In altre parole, per via diversa esse assolvono ad un compito analogo a quello rivestito dai tradizionali contesti comunitari, configurando (nuovi) luoghi sociali di elaborazione di senso (anche in termini di neoistituzionalizzazione: si veda poco più avanti).

Ne consegue un modello di "sapere" (*melius* di conoscenza) inedito e di impronta reticolare.

Più precisamente, un nuovo "albero del sapere" di natura (neo)cartesiana: una *cybercultura* fondata su dinamiche di ipertestualizzazione che, sintetizzandosi in una "convergenza dei saperi", segnala l'emergere della pansemiosi e della disseminazione dei sensi peculiare all'impianto postmoderno con le relative ricadute anche sul piano giuridico-istituzionale (in termini di concettualizzazione progressiva delle nozioni di diritto e istituzione attraverso le categorie di *webs* o *nets*⁴⁶).

42 Nella fitta bibliografia dedicata alle "filosofie del dialogo" novecentesche Casper 2009.

43 Utilizzo tale nozione nell'accezione ad essa notoriamente conferita da Niklas Luhmann nel quadro del suo modello funzionalista relativo alle società complesse: Luhmann 1984.

44 Sul punto il classico Maldonado 2005.

45 Per un'analisi ancora Bombelli 2019 e Montanari 1999: 87 e ss. Inoltre il recente documento europeo sull'intelligenza artificiale *Commissione europea ha presentato il 21 aprile 2021 proposta di regolamento che stabilisce norme armonizzate in materia di intelligenza artificiale e che modifica alcuni atti legislativi dell'Unione*.

46 La nozione di "ipertesto", colto anche in chiave giuridico-istituzionale, ne rappresenta un'espressione emblematica su cui l'analisi preveggenze di Heritier 2003.

Per questa via, sul piano teoretico l'eclissarsi dell'orizzonte storico-memoriale segna, altresì, il venir meno della dimensione aletica determinando una profonda riconfigurazione della nozione stessa di "verità". La natura cumulativa e non progettuale delle comunità "sradicate" fa sì che esse non originino, né perseguano o custodiscano, una "verità": in esse prevale una sorta di "verità temporanea" o "esplorativa", connotata da un modello concettuale non più lineare-referenziale (o circolare nell'accezione "forte" dell'idealismo) bensì circolare-processuale. Non a caso un autore come Pierre Lévy già anni fa ragionava intorno ad un "universale senza totalità"⁴⁷: ciò che postula, con le parole di Tomás Maldonado, una "critica della ragione informatica"⁴⁸.

Le trasformazioni del linguaggio e della memoria rifluiscono sullo strutturarsi dei vissuti sino ad investire anche la corporeità facendo segnare esiti contraddittori.

Per un verso le *Web communities* si connotano per l'indebolirsi del profilo della corporeità, come attesta esemplarmente il grado crescente di anonimizzazione e virtualizzazione che connota le nuove forme di interazione "comunitaria". Una dinamica leggibile anche come traduzione, in chiave socio-tecnologica, del processo postmoderno di "desoggettivizzazione" o "decuplicazione dell'identità" in termini di emersione di identità plurime e proteiformi. Ciò che sembra tramontare è il profilo storico-sostanziale della soggettività (*rectius* identità): in altre parole, il corpo come "luogo (o territorio) esistenziale" colto come peculiare nell'orizzonte comunitario tradizionale. Completamente virtualizzata, la corporeità si trasforma à la Luhmann in una sorta di centro formale di imputazione di "comportamenti" o "atti": mero terminale o vettore di accadimenti fenomenicamente descrivibili.

Tuttavia, se al progressivo implementarsi della comunità virtuale corrisponde un processo di virtualizzazione, al contempo si registrano dinamiche di "mimetismo" del vissuto relazionale rilevabili a due livelli: interno ed esterno.

Le forme con cui la comunità virtuale si struttura internamente tendono a ripetere il mondo dei vissuti: nell'articolata fenomenologia dei *social networks* le modalità di interazione mimano, quasi in forma parassitaria, le forme peculiari dei vissuti. Al contempo, emerge un mimetismo "esterno": le forme virtuali di condivisione costituiscono frequentemente la premessa della sperimentazione di concreti vissuti esistenziali con il rinvio, apparentemente ineludibile, ai mondi vitali (i *Lebenswelte* di matrice husserliana).

I profili appena segnalati, in particolare l'alterazione delle tradizionali forme relazionali secondo il gioco virtualizzazione-mimetismo, appaiono ulteriormente comprensibili alla luce di un tratto peculiare che connota le "comunità sradicate": l'opzionalità.

Come già rimarcato, nei modelli classico-moderni l'appartenenza alla comunità è sempre "data" (ontologicamente o storicamente) in quanto da sempre immersi *naturaliter* o *symboliter* in contesti comunitari. L'accesso alle (e la per-

47 Lévy 1997 [1995].

48 Maldonado 1997. Il tema comporta una riflessione, tutta da impostare, anche sulle modificazioni che interessano l'orizzonte della temporalità e i relativi riflessi in tema di "relazione".

manenza nelle) *new communities* rappresenta l'esito invece di una deliberazione individuale: in quanto "scelte", esse si configurano come "comunità opzionali" e, quindi, semplicemente fruite o attivate e non vissute, nel quadro di un processo di depotenziamento della nozione di "tradizione" in virtù del quale la comunità virtuale assume i contorni di un universo "aspirazionale" e "atemporale". Da questa prospettiva la nozione di "cyberspazio" si rivela allora ben più di una metafora a valore descrittivo: essa segnala l'attivazione e la legittimazione di un contesto *lato sensu* "spaziale", radicalmente eterogeneo alla categoria tradizionale di spazio⁴⁹, con una conseguente e radicale riconfigurazione della coordinata della temporalità.

L'analisi appena abbozzata non può che connettersi alla questione delle "pratiche" (o nuove "pratiche")⁵⁰ al cui interno, non casualmente, germinano processi di neo-istituzionalizzazione a base tecnologica. Più precisamente, è proprio sul terreno della relazione e delle sue forme di riconoscimento che si assiste ad una riarticolazione degli strumenti teorici che tradizionalmente ne hanno reso possibile la categorizzazione (anche in termini propriamente giuridico-istituzionali).

Si pensi, paradigmaticamente, al binomio "pubblico-privato" che, quantomeno a partire dalla modernità, ha rappresentato uno schema teorico fondamentale in ordine alla concettualizzazione della dimensione relazionale: i processi di cui si va dicendo hanno contribuito ad una profonda rimodulazione della nozione stessa di relazione⁵¹. Il punto trova ulteriore estensione ove si rimarchi l'intreccio tra dinamiche tecnologiche e forme nuove di concettualizzazione "regionale" della relazione maturati in alcuni ambiti di ricerca: sotto questo profilo, alcuni esiti delle ricerche neuroscientifiche appaiono davvero paradigmatiche, soprattutto ove esse vengano colte in connessione con la sfera economica (paradigmaticamente: la nozione di *nudging*), anche alla luce di alcune significative proiezioni o tangenze in chiave fenomenologica⁵².

b) Sempre in ordine ad una possibile mappatura dei contesti o *backgrounds* sottesi al configurarsi dei modelli relazionali e comunitari, anche lo scenario multiculturale appare rilevante in ordine a quanto si va riflettendo.

Sinteticamente, si segnalano solo tre spunti che, in prospettiva, andranno ripresi e sviluppati.

49 In chiave giuridico-istituzionale si pensi, in particolare, alla nozione di "territorio" come la forma concettuale (*forma juris*) attraverso la quale la modernità ha configurato la dimensione spaziale in rapporto al soggetto "Stato".

50 Anche nella linea di alcuni rilievi proposti da Sante Maletta in questo *focus*.

51 Sul punto si consenta rinviare al mio Bombelli 2017.

52 In merito: Varela 1996; Costa 1999; Petito, Varela, Pachoud, Roy, 1999; Gazzaniga 2002 (in particolare il saggio di G. Rizzolatti-L. Fogassi-V. Gallese, *Cortical Mechanisms subserving Object Grasping and Action Recognition: a new View on the Cortical Motor Functions*); Zahavi 2001.

Circa il rapporto tra diritto (come dimensione connessa alla dimensione relazionale) e fenomenologia Stella 1990, (con riguardo alla posizione di Gerhart Husserl, Adolf Reinach e Felix Kaufmann); Husserl 1998. Inoltre il risalente Bobbio 2018 [1934].

In primo luogo va rimarcato l'emergere del confronto con modelli extraoccidentali o avvertiti come tali. Una dinamica complessa e contraddittoria ma che, quantomeno, revoca in dubbio il tratto di universalità attribuito ai paradigmi occidentali di concettualizzazione della relazione. Ampliando molte delle istanze problematiche già tematizzate nell'evocato approccio entro-antropologico, si profila l'esigenza di (re)istruire la riflessione intorno ad alcune categorie/nozioni che hanno popolato il repertorio lessico-categoriale della tradizione occidentale ("individuo", "persona", "cittadino", ecc.).

Ne consegue, in secondo luogo, l'emersione se non l'esplicita tematizzazione di modelli ulteriori di "relazione", unitamente al dubbio che quest'ultimi siano ancora definibili come tali o, comunque, riconducibili a moduli di matrice occidentale. Si pensi, esemplarmente, alla nozione di "comunità" (come modello della "relazione" di marca occidentale), difficilmente assimilabile a categorie come la nozione islamica di "umma"⁵³.

Proprio l'affacciarsi di questi eventuali ed ulteriori modelli di relazione di matrice extraoccidentale rappresenta, in terzo luogo, una sorta di conferma dell'orizzonte di "terzietà" sottesa all'universo relazionale. Uno scenario magmatico in cui, accanto al rilievo rivestito dal versante simbolico inclusivo dei relativi riflessi politico-istituzionali⁵⁴, si intravede il costante (e, in chiave moderno-occidentale, inopinato) ruolo rivestito dalla "tradizione" anche in rapporto alla componente religiosa che la innerva⁵⁵.

Un'ultima nota. Come osservato, i due livelli sin qui segnalati (universo tecnologico e flussi migratori) comportano una problematizzazione radicale della dimensione relazionale-comunitaria. Di là dalla mera rilevazione fenomenologica, ciò che rimane da comprendere più a fondo sono gli intrecci che intercorrono tra le due dimensioni.

5. Abbozzi conclusivi

Come segnalato inizialmente, la riflessione proposta rappresenta solo una prima esplorazione del circuito relazione-comunità. Essa, però, già consente di abbozzare qualche considerazione.

In primo luogo, emerge come la dimensione della relazione presenti una configurazione o *silhouette* strutturale che sembra trovare conferma anche a livello storico-concettuale. Tale *silhouette* ne individua il tratto distintivo, distinguendola da altre modalità di articolazione, o di lettura-intepretazione, dei nessi sociali.

53 Si consenta rinviare a Bombelli 2010b (disponibile online all'indirizzo https://lircocervo.it/pdf/2010_02/dottrina/2010_02_09.pdf).

54 Si veda l'analisi in chiave filosofico-giuridica proposta in Ramaiole in corso di pubblicazione.

55 In merito, muovendo da un approccio attento alla prospettiva multiculturale, l'ampia ricerca proposta in Zanfrini 2020.

Inoltre si delinea uno scenario *lato sensu* socio-culturale caratterizzato da profili rilevanti, posti all'incrocio di dominanza tecnologica e mutazione delle stratificazioni sociali. Essi postulano una profonda rimediazione sia della struttura concettuale sottesa alla sfera relazionale, sia dei suoi moduli o proiezioni operativi (*in primis* l'idealtipo comunitario).

I versanti appena segnalati, analogamente ad altre traiettorie concettuali emerse nelle pagine precedenti, sono bisognosi di una ripresa più puntuale che in prospettiva, a mo' di *agenda setting*, si soffermi sui seguenti aspetti colti in sequenza concettuale.

Innanzitutto, sul piano categoriale occorrerà provvedere ad una più chiara distinzione sotto il profilo antropologico-filosofico tra le categorie di "individuo" e "persona" esplicitandone, al contempo, i nessi e i rimandi molteplici onde meglio puntualizzare la consistenza teoretica dei paradigmi antropologici in gioco.

Ciò si riflette inevitabilmente sulla pensabilità, nonché reale praticabilità, dello schema comunitario, soprattutto alla luce dei contesti "al contorno" radicalmente cangianti legati alle trasformazioni tecnologiche e in questa sede solo abbozzati.

Di qui, infine, l'esigenza di impostare un'analisi più ravvicinata delle forme e dei limiti entro i quali situare l'eventuale riproposizione dello schema comunitario. Ciò con specifico riguardo anche al risvolto propriamente giuridico-istituzionale, ad esempio in ordine alla rimediazione della coppia concettuale pubblico-privato di conio moderno, senza rifluire necessariamente in una sterile e passiva riproposizione di modelli arcaici ed usurati⁵⁶.

Bibliografia

- Bianchi A. 2003, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano: Franco Angeli.
- Bobbio N. 2018 [1934], *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Torino: Giappichelli.
- Bombelli G. 2018 b, "Antropologia culturale-strutturalista, antropologia strutturale-esistenziale (ontologia), antropologia filosofica", in Bombelli G. -Cristofari F.-Montanari B. (a cura di), *Sergio Cotta (1920-2007). Dieci anni dopo*, Napoli: Jovene Editore: 91-107.
- Bombelli G. 2012, "Comunità": tra identità e diritto", B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Idee Strutture Mutamenti*, Torino: Giappichelli: 233-273.
- Bombelli G. 2010 b, "Il "problema" multiculturali tra sociologia, filosofia e diritto: un approccio cognitivo", *L'Ircocervo*, 2.
- Bombelli G. 2000, "La bipolarità Gemeinschaft-Gesellschaft tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel", *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente* (Atti del XXI Convegno nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica, a cura di Alfonso Catania e Luigi Lombardi Vallauri), Napoli: ESI: 271-358.
- Bombelli G. 2013, *Occidente e 'figure' comunitarie. I. Un ordine inquieto: koinonia e comunità «radicata». Profili filosofico-giuridici*, Napoli: Jovene.

56 Si veda anche la parte conclusiva dell'intervento di Francesco Botturi.

- Bombelli G. 2010 a, *Occidente e 'figure' comunitarie (volume introduttivo). "Comunitarismo" e "comunità": un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Napoli: Jovene.
- Bombelli G. 2017, "Privato, pubblico, istituzione, virtuale. "Me" e gli "altri", in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 1: 57-72.
- Bombelli G. 2018 a, "Segno, simbolo, diritto: tra semiotica e semantica. Argomenti per un'ipotesi di lavoro", Manzin M. – Puppo F. – Tomasi S. (a cura di.), *Studies on Argumentation & Legal Philosophy/ 3. Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law*, Trento: Università degli Studi di Trento: 5-65.
- Bombelli G. 2019, "Tecnologia. Diritto, antropologia: appunti sull'Information (Knowledge) Society", A. Cortesi (a cura di), *ICT e diritto nella società dell'informazione*, Torino: Giappichelli: 3-30.
- Casper B. 2009, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Brescia: Morcelliana.
- M. E. Conte (a cura di) 1977, *La linguistica testuale*, Milano: Feltrinelli.
- Costa V. 1999, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nel pensiero di Edmund Husserl*, Milano: Vita & Pensiero.
- Ferrara I. 2018, "Desiderio e potere: il paradigma politico del Leviatano di Hobbes", *Lo sguardo – Rivista di filosofia*, 27: 95-114.
- Fiaschi G. 2014, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Finelli R. 2018, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Fornari M. 2002, "Corpo, affetto e desiderio nella costituzione della soggettività. Tra psicologia e fenomenologia", Botturi F., Totaro F., Vigna C. (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere*, Milano: Vita & Pensiero.
- Gazzaniga M.S. (a cura di) 2002, *The New Cognitive Neurosciences*, Cambridge Ma: MIT Press.
- Heritier P. 2003, *Urbe-Internet. Vol. 1: La rete figurale del diritto. Materiali per un ipertesto didattico*, Torino: Giappichelli.
- Hobbes T. 1965, *Il Leviatano*, Torino: UTET
- Husserl G. 1998, *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*, Milano: Giuffrè.
- Kant I. 2010, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino
- Kant I. 2004, *Critica del giudizio*, Milano: Bompiani.
- Kant I. 1982, *Fondazione della metafisica dei costumi – Critica della ragion pratica*, Milano: Rusconi.
- Kant I. 2006, *La metafisica dei costumi*, Milano: Bompiani.
- Lévy P. 1997 [1995], *Il virtuale*, Milano: Cortina.
- Lombardi Vallauri L. 1989, "Voti religiosi e percezione del tempo", in Id., *Terre*, Milano: Vita & Pensiero.
- Luhmann N. 1984, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeine Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maldonado T. 1997, *Critica della ragione informatica*, Milano: Feltrinelli.
- Maldonado T. 2005, *Memoria e conoscenza. Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Milano: Feltrinelli.
- Melchiorre V. 1987 [1977], *Metacritica dell'eros*, Milano: Vita e Pensiero.
- Montanari B. 1999, *Itinerario di filosofia del diritto*, Padova: Cedam.
- Montanari B. 2013, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Milano-Udine: Mimesis.
- Montanari B. 2004, *Potevo fare meglio*, Padova: Cedam.
- Petito J. -Varela F.J. -Pachoud B. -Roy J.M. (eds.) 1999, *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford: Stanford University Press.

- Ramaioli L., *La consuetudine giuridica come dialogo alla prova dell'interculturalità contemporanea: il caso islamico tra comunità normative e riduzione alle fonti*, in corso di pubblicazione.
- Romano S. 1918, *L'ordinamento giuridico*, Pisa: Spoerri.
- Saussure F. 1983 [1916], *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari: Laterza.
- Scerbo A. 2008, *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessione su alcuni filosofi del diritto francesi*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Schmitt C. 1931, *Der Hüter der Verfassung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt C. 1928, *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Searle J. 1998, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.
- Stella G. 1990, *I giuristi di Husserl: l'interpretazione fenomenologica del diritto*, Milano: Giuffrè.
- Taylor C. 1992, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press (riedizione di *The Malaise of Modernity*).
- Taylor C. 2007, *The Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.
- Varela F. J. 1996, "Neurophenomenology. A methodological Remedy for the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies*, 3: 33-49.
- Zahavi D. 2001, "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, 8: 151-167.
- Zanfrini L. (a cura di) 2020, *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses*, Leiden-Boston: Brill.

Francesco Botturi*

Individuo, relazione, comunità

Abstract: The relationship-community nexus is a hermeneutical key to issues of absolute speculative importance and of pressing topicality. Hence the interest in this theme, which has many profiles, including: the question of the opposite presupposition, that of individualism; the statute of anthropological relationality; the communitarian mediation of the social. Here I would like to propose the salient points of a possible itinerary in this area of questions.

Parole chiave: Individualism, relationship, community, recognition, generation

Indice: 1. L'invenzione dell'individualismo – 2. Condizione di possibilità della relazione (di riconoscimento) – 3. Dal bisogno di altra libertà al riconoscimento tra libertà – 4. Gratuità generativa – 5. La terzietà comunitaria e socialità

1. L'invenzione dell'individualismo

Nonostante la sua dominanza sociologica, la crisi speculativa dell'idea di individuo (quale sinonimo di soggetto) caratterizza felicemente il nostro momento storico. Aldilà delle apparenze la presunta solidità dell'individualismo liberale, sotto la pressione globale del nominalismo iper moderno (fatto di funzioni, ruoli, procedure) si sgretola e lascia il posto all'impersonalismo ovvero ad un'irreversibile de-sostantificazione del soggetto, che a livello alti riprende l'annuncio nietzschiano della morte di dio/morte dell'uomo a favore di impersonali volontà di potenza; a livelli bassi ha infiniti riscontri nelle forme diversificate di fluidificazione aggressiva di ogni identità. Quale individualità, dunque, si dissolve?

Una certa modernità sei-settecentesca ha teorizzato l'individualismo, cioè ha proceduto all'*invenzione dell'individuo*, con cui si è cercato di dare risposta alle nuove problematiche della politica (statualità assoluta: individuo e Stato) e della nuova economia di mercato (protocapitalismo: individuo e Mercato). Nella più innovativa teoria politica moderna, quella hobbesiana, la *giustificazione del potere pubblico* si accompagna a un inedito processo di de-socializzazione della convi-

* Professore di Filosofia morale, Università Cattolica di Milano. francesco.botturi@unicatt.it

venza e di trasferimento del legame sociale nel potere superiore e inappellabile del sovrano, nel presupposto di una conflittualità orizzontale altrimenti inconciliabile, nel presupposto cioè della strutturale a-relazionalità dei soggetti, risolvibile solo con la loro trasformazione in individui sudditi dell'individuo sovrano in cui è riposto ogni potere: sovrano e suddito, questi sono gli attributi estremi con cui appare al mondo l'individualismo moderno, sino all'esasperazione implosiva dell'individualismo nella figura libertaria dell'individuo sovrano di se stesso.

Il *potere economico*, infatti, va cercando una sua giustificazione sociale con l'attribuzione della sovranità all'individuo in quanto proprietario e agente economico (cfr. J. Locke secondo R. Esposito); paradigma di quella atomizzazione monadica (secondo il modello leibniziano, e poi nominalista empirista) del sociale (competizione degli interessi e ordine a "mano invisibile") in proporzione della sua trasformazione mercatoria, secondo linee dell'individualismo moderno che si incontrano, si scontrano, si combinano sino ad oggi.

Il fatto speculativo rilevante è che questi movimenti storici si reggono su un'idea di individuo che è, in fondo, solo un dispositivo convenzionale. La *nozione di individuo*, infatti, analizzata nella sua costituzione onto-logica, pretende di far esistere come sostantivo quello che non può essere che un aggettivo; detto altrimenti, il lemma "individuo" non è che un aggettivo sostantivato a scopo di stabilizzazione di funzioni (economiche, giuridiche, comunicative, politiche, ...): l'individuo è il frutto di un'operazione linguistica (legittima) e di un'operazione concettuale (illegittima) con cui l'*individualità dell'essente* è tradotta nell'idea dell'*individuo sussistente*. Che cos'è, infatti, l'in-dividualità di qualcosa (in primis di un soggetto)? La sua *in-divisione* (trascendentale), che nel suo versante positivo coincide con la sua *unità* (modo d'essere della sua sussistenza) oppure con la *singularità* (categoriale) di qualcosa/qualcuno in quanto membro numerico di un genere o di un insieme. In ogni caso l'individualità appartiene all'ordine della connotazione, non della denotazione di qualcosa o di qualcuno.

In termini speculativi, perciò, individuo non è termine intercambiabile con o sostituibile a persona. *Individuo e persona* è un'endiadi oppositiva divenuta tradizionale, di cui il personalismo ha fatto largo uso, legittimandolo. Invece, individuo e persona non sono due opposti, l'idea di persona coincidendo piuttosto con l'idea di eccellenza (*nomen dignitatis*) di quel tutto che è un essente umano individuale: l'individualità è ricompresa nell'essere persona come sua componente, che in nessun caso può costituire un correlato alternativo: in questo senso *l'individuo propriamente non esiste*, se non come eventuale *fictio juris*. Il costrutto individualistico è dunque il prodotto di due procedimenti: la disaggregazione semantica del soggetto sostantivo e l'ipostatizzazione della sua individualità (che la rende concorrente del termine persona).

Per questo, setale astrazione viene impiegata come sostituto di realtà, non può non avere un effetto di deformazione e di falsificazione di questa. Di fatto, il fantasma individuale ha conteso il terreno alla persona reale, sostituendo un concreto esperienziale con un'astrazione ipostatizzata in grado, però, di riorganizzare il mondo a sua immagine a somiglianza sia nelle forme dell'individualismo classico sia in quelle derivate dialetticamente dalla individualità collettiva di massa.

Oggi, a conferma *sub contrario*, si assiste a una emersione perversa della verità circa l'inconsistenza onto-logica dell'individuo attraverso il proporsi della figura post-individualista dell'*impersonale*, sia macchinico tecnologico del postumano sia naturalistico new-age (nelle forme dell'animalismo o dell'ecologismo profondo, ecc.). Vacuità ultima dell'individuo, che già Nietzsche aveva preconizzato nel sopravvenire del nichilismo realizzato¹.

2. Condizione di possibilità della relazione (di riconoscimento)

Come accennato, l'individualismo è sorto sotto la spinta dell'esigenza di nuovi assetti di potere, a cui la figura/finzione dell'individuo ha fornito una lettura antropologica funzionale alla loro legittimazione. Qui – per dirla con Marx – l'individualità è un costrutto che funge da *Träger* di rapporti esteriori e funzionali, cioè non generatore di relazioni intrinseche.

Questo non significa che l'individuo individualista non abbia relazioni; al contrario, è un *gestore* oculato e metodico di relazioni con le quali governa i propri interessi: ha relazioni, ma non è *in-relazione*. L'individuo, infatti, è costruito attraverso l'assemblaggio "astratto" di alcune idee/dimensioni estrapolate dal tutto antropologico, che ruotano attorno a quella di *potere*. L'individuo secondo la sua idea archetipa è *indipendente* (potere di distanziamento), *libero* (potere di autodefinizione), *agente* (potere di autodisposizione); poteri in circumsessione, che si danno insieme e si garantiscono circolarmente, così che l'individuo si trova a essere dominato da un necessario ed escludente moto centripeto (*conatus* di autoconservazione e di autoespansione, ad esclusione della tipica capacità personale di condivisione singolare dell'umano comune).

La questione delle relazioni, infatti, è una questione di *autocomprensione del soggetto*, in cui è *discriminante se si intenda o meno che il rapporto con l'altro sia costitutivo*, cioè *apriori* rispetto all'agire, come qualcosa in cui si è da sempre implicati positivamente. Le relazioni tra umani, infatti, non "si danno" come quelle tra cose o tra corpi oggettivi (*Körper*), ma sussistono come qualcosa di vivente tra viventi. Per questo, rispetto alla problematica contemporanea dell'intersoggettività, risulta particolarmente interessante una prospettiva di tipo genetico-dinamico, che renda conto delle relazioni non come fatto, ma come atto e quindi come motivazione, tendenza, scopo, in cui la dimensione appetitiva e affettiva è coesistente con quella intellettuale e razionale.

Di questa prospettiva elementare e genetica del soggetto si può tentare una giustificazione ontologica. Alla base della condizione soggettiva, infatti, appare un bisogno fondamentale di *conferma e di promozione nell'essere*: come afferma H. Arendt, «la presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi [...]»². Nella sua fragilità ontologica, il vivente

1 Per un mio approfondimento rinvio a Botturi 2017 e 2022.

2 Arendt 1994: 37.

umano ha un *fattuale e strutturale bisogno* dell'altro per essere confermato nell'essere e certificato nel suo valore. Ciò è possibile attraverso quell'*ospitalità* in altri che viene offerta in quel fenomeno che in una certa tradizione filosofica è chiamato *riconoscimento*, da intendersi a questo livello genetico non come l'essere noto o funzionalmente identificato o operativamente approvato, bensì come l'essere intenzionalmente conosciuto, voluto e apprezzato. Di fatto, come il piccolo d'uomo ha bisogno dello specchio per acquisire l'immagine intera del suo corpo, così in ogni età della vita, in misure diverse, l'immagine di sé in altri è contenuto di un'attesa, più o meno consapevole ma sempre intensa e dirimente, di gratuita accoglienza, di benefica conferma, di benevola correzione. Il campo delle conferme empiriche di questo è sovra esteso: in famiglia, tra amici, in amore, circa l'onore professionale, civile, politico, ecc. è il tessuto e la qualità dei riconoscimenti che decidono dell'esistenza e del valore delle relazioni tra soggetti. Dunque, troviamo come premessa il *bisogno di un essere-in-altri* non solo fattuale e passivo (à la Mead) ma qualificato da una dimensione di accoglienza attiva (benché graduata e sfumata secondo le possibilità e i contesti).

A quali condizioni strutturali di possibilità si dà, dunque, il fenomeno del riconoscimento? In prima istanza si pone il problema di come un soggetto possa influire su un altro soggetto in modo da confermare e attivare la sua soggettività; come possa accadere cioè che un soggetto restando se stesso possa consegnarne un altro all'ambito della sua stessa "autocoscienza", cioè alla sua razionalità e alla sua libertà. La questione è semplicemente decisiva per definire l'interazione basilare tra i soggetti in tutta la gamma della loro relazionalità e quindi la consistenza stessa del loro essere-in-relazione, di cui la dinamica generativa (dell'essere fatti esistere) è la pienezza, come dobbiamo ancora dire.

Per giungere a una prima risposta bisogna considerare la natura della relazione secondo la sua componente di pensiero, cioè secondo la sua stoffa *intenzionale*. Una relazione intenzionale non è una relazione fisica, benché fisicamente supportata, ma meta-fisica ovvero in grado di superare, senza abbandonarle, le condizioni spazio-temporali della relazione fisica. La relazione intenzionale si manifesta in concreto come quella in cui è possibile una duplice simultanea operazione: quella di rapportarsi ad altro restando presso di sé (conoscenza) ovvero di rapportarsi a sé restando presso altro (amore). Il gioco peculiare del soggettivo e dell'oggettivo proprio delle relazioni non fisiche è reso possibile dalla natura dell'intenzionalità, senza la quale si imporrebbe l'alternativa del soggettivismo o dell'oggettivismo, del solipsismo o dell'alienazione, come avviene nelle concezioni naturalistiche della conoscenza o in quelle materialistiche degli affetti, in cui non si danno coerentemente se non l'impossibilità di un con-essere intrinseco e, quindi, rapporti di alienazione o di appropriazione, come in Sartre³. Ne consegue che alla base di una *comunicazione tra i differenti*, in cui i soggetti restino degli "io" autoriferiti nell'atto stesso della loro *strutturale eteroreferenzialità* e delle libertà separate possano entrare in comunicazione senza estraneazione, senza appropriazione e senza destino conflittuale, deve trovarsi una struttura relazionale con determinate caratteristiche ontologiche.

3 Cfr. Bausola 2023.

È questo, non a caso, uno dei nodi dell'antropologia moderna, nella quale il conflitto appare invece *come forma originaria del rapporto* tra uomini. Da Hobbes, a Hegel, a Sartre la negatività costituisce il presupposto della teoria della relazione. A tale questione si sono proposti due tentativi di rimedio, quello procedurale e quello olistico che confermano la problematicità di partenza: gli uomini non hanno relazioni positive, se non per il tramite di procedure convenzionali oppure solo per appartenenza ad una totalità storica trascendente le relazioni empiriche. In ogni caso la libertà nel suo esercizio incontra l'altra libertà anzitutto come un ostacolo, superabile solo attraverso la sospensione del rapporto diretto e la sua mediazione empirico-procedurale oppure metafisico-politica. Naturalmente queste proposte non sono senza influsso sulla concezione della relazione e della libertà, esaltata per il suo individuale e metodologico potere di determinazione oppure identificata con l'adesione incondizionata a un bene superiore, cioè risolta in una totalità immanente (sia essa metafisica, statuale o sociale).

L'impensato speculativo sembra essere, dunque, il *bisogno intrinseco non strumentale che la libertà ha dell'altra libertà*. Bisogno non solo d'ordine empirico, cosa che consta all'evidenza pratica, ma d'ordine trascendentale, cioè coesteso al fenomeno della libertà stessa, così che il movimento dell'autorealizzazione di principio includa nel suo progetto la relazione ad altra libertà.

3. Dal bisogno di altra libertà al riconoscimento tra libertà

In che senso, però, la libertà è *in originaria e attiva relazione ad altra libertà*, in risposta al bisogno che un agente libero in quanto libero ha del riconoscimento di altro agente libero? Bisogno riscontrabile a un triplice progressivo livello.

a) Certamente non si può dire che la libertà finita abbia bisogno di altra libertà finita per costituirsi come tale, semplicemente perché una libertà finita non è in grado di generarne ontologicamente un'altra. La trascendentalità intenzionale illimitata del soggetto, ma onticamente limitata, non ha il potere di dar luogo ad un'altra realtà trascendentale. L'illimitate intenzionalmente trascendentale non è in grado di far essere un altro illimitate intenzionale, ma è in grado solo di relazionarsi. Ma, se alla libertà finita sono impossibili sia l'essere costituita, sia il costituire altra libertà, non è invece escluso che essa abbia bisogno di altra libertà finita per *istituirsi*, cioè per confermarsi, attivarsi e svilupparsi, e che abbia perciò il corrispettivo *potere di istituire*.

Ancora, se la libertà finita è un'«iniziativa iniziata» (Pareyson), allora essa non può a sua volta «iniziare» un'altra libertà, ma può offrire ad altra libertà una «iniziazione» al suo esercizio. Infatti, proprio perché iniziata la libertà umana è anche storica e perciò, come tutto ciò che è processualmente strutturato, ha bisogno del rapporto comunicativo con un'entità già in esercizio in grado di avviarne e sorreggerne l'attuazione. Così, se è vero che la libertà possiede originariamente e indeducibilmente il proprio potere di automotivazione, altrimenti mai sorgerebbe come libertà, è anche vero che non è tutta data a se stessa fin dall'inizio, ma attende l'attivazione del suo esercizio e desidera la crescita della sua espansione realizzante, per

ottenere le quali ha bisogno del rapporto (*Anstoss*, un «urto» dice realisticamente Fichte; un in-contro, per riutilizzare in modo forte la categoria guardiniana) con un polo già attivo che la esorti (*Aufforderung*) a prendere anch'essa la sua iniziativa di libertà consapevole («autocoscienza»); come è testimoniato da tutto il vasto fenomeno dell'educazione all'umano, che è attivo a tutti i livelli del tessuto sociale, fatto di circostanze, segni e titoli di riconoscimento, che hanno il senso di ribadire l'identità soggettiva e di riattivare e condizionare l'iniziativa della libertà⁴.

b) Ma la relazione tra libertà ha un secondo ulteriore piano di attività. Il riconoscimento da/di altri in quanto libero è un'esigenza storica della libertà che risponde anche a un più profondo bisogno strutturale. Se, infatti, nella sua radice la libertà è modo d'essere della trascendentalità soggettiva (apertura interale all'essere e riflessività radicale automotivante⁵, allora la libertà non può non desiderare (d'essere in relazione con) altra libertà come termine adeguato della sua apertura intenzionale, dal momento che l'unico termine conforme all'ampiezza illimitata dell'agire libero non può essere nulla meno della libertà stessa, perché altrimenti l'ampiezza interale della sua intenzionalità non avrebbe mai termine di relazione a sé adeguato (come apertura totalizzante e come corrispondenza a sé e quindi come esperienza possibile di reciprocità) e dunque – come relazione a cui mancasse il termine di rapporto adeguato – limiterebbe contraddittoriamente l'ampiezza della sua apertura trascendentale. In questo secondo senso, dunque, la libertà non può non attendere di incontrare altra libertà come termine vivo del proprio impegno⁶. Attesa in cui si profila non solo il bisogno di essere riconosciuta passivamente, ma anche di riconoscere attivamente, quindi di vivere l'intero dinamismo produttivo del riconoscimento.

c) Inoltre – è questo il terzo livello della relazione –, il riconoscimento da altra libertà è *esperienza di massima gratificazione* e quindi di *massima appetibilità*, perché viene esperito un beneficio peculiare, che ha a che fare con la condizione desiderante del soggetto come tale. Che cosa avviene, infatti, nel riconoscimento tra uomini? Non solo quella conferma attivante, iniziale e distribuita lungo tutta l'esistenza; non solo l'incontro con il piano trascendentale della libertà d'altri; ma anche il venir ad esistere intenzionalmente in altri e del far venire ad esistenza intenzionale altri. In qualche modo l'esistenza si trova qui sopraelevata in un'esistenza alla seconda potenza, che è la sua inabitazione intenzionale in altri.

Ma l'essere accolti in altri (e correlativamente l'accogliere altri) non è un puro fatto neutrale o una condizione piacevole/spiacevole dal punto di vista psicologico, perché costituisce una dilatazione dell'esistenza di colui che è riconosciuto, che configura un esempio, anzi, il paradigma, di qualcosa cui il soggetto aspira con tutto sé stesso. Egli, infatti, è da sempre alle prese con la sproporzione –ricchezza e povertà della sua esistenza come dell'eros platonico– tra il limite ontico della

4 Per una ricognizione sul tema filosofico del riconoscimento con particolare riferimento all'idealismo trascendentale cfr. Cortella 2023 (in part. capp. 1-9).

5 Cfr. Botturi 2014.

6 Sull'argomentazione cfr. Vigna 2001: 130-138 e 194. Resta aperta la discussione sul rapporto fra trascendentalità semantica (dell'essere) e trascendentalità della relazione antropologica; cfr. Botturi 2022.

sua determinazione fattuale e l'illimitate della sua capacità intenzionale. Nell'essere riconosciuto da altri la propria limitata realtà, infatti, è assunta in un universo intenzionale di principio illimitatamente aperto, in cui essa fa l'esperienza della (propria) esistenza ospitata idealmente nell'illimitato spazio del pensiero (di altri). In tal senso ogni riconoscimento ricevuto attraversa il territorio del desiderio umano e vi traccia la figura (non certo l'intera realtà) della riconciliazione del dramma esistenziale. Il venire ad esistere-in altri, attraverso il benevolo essere pensati (consapevolmente voluti e volontariamente conosciuti) da altri, costituisce un parziale e provvisorio soddisfacimento dell'attesa della compiuta conciliazione tra entitativo limitato e intenzionale illimitato; dunque, non il raggiungimento di una situazione radicalmente pacificata, ma un simbolo intimo e forte di "riconciliazione" di quella polarità di finito e infinito secondo cui il soggetto è costituito⁷; in termini hegeliani, l'*Anerkennung* come simbolica *Versöhnung*⁸.

Dunque, la libertà ha bisogno, non congiunturalmente ed estrinsecamente ma strutturalmente e intrinsecamente, di altra libertà o della libertà di altri: bisogno per la sua *attivazione originaria* e la sua continua e molteplice conferma; per la sua *interlocazione omogenea*; e, infine, bisogno della figura più concreta e suggestiva della *simbolica conciliazione dell'esistenza con il suo desiderio*. Si potrebbe tentare la sintesi col dire che l'uomo ha bisogno di riconoscimento non per essere persona, ma per *esistere da persona*: l'uomo e-siste in forza del riconoscimento che riceve e che sa ricevere e che – come dobbiamo chiarire – sa offrire. Da qui l'innegabile valore positivo di principio che la relazione delle libertà comporta. E, viceversa, da qui la fortissima attesa circa la relazione con altri e la peculiare sofferenza che infligge la sua deformazione o il suo fallimento. Quello del riconoscimento – ora è chiaro – è un dispositivo potentissimo e delicato insieme. Da una parte, qualunque possa essere la difettosità o la tragicità della sua effettuazione storica, è necessario pensare l'*originaria beneficalità della libertà d'altri e per altri*, in quanto debita e paradigmatica esperienza *del bene*, senza la quale nessun altro bene mantiene integro il suo valore; dall'altra, l'incontrarsi con altra libertà costituisce il campo di massimo rischio per la libertà esposta anche alla possibilità di ogni tipo di stravolgimento patologico e abissale crisi assiologica. Donde l'indissolubile e altamente drammatico intreccio di libertà, riconoscimento e moralità, dal momento che la *fragilità* dei soggetti, sempre tentata dall'inautenticità centripeta apre attorno a sé un *intero universo morale*, in ordine ai criteri ideali che devono presiedere alla *sintassi* di genesi e legame, di custodia e cura, di responsabilità e trasmissione, propria della libera alleanza relazionale.

7 Non casualmente il dimorare nella memoria di altri è una ricorrente immagine di sopravvivenza se non di eternità, come nelle forme oggettive del culto degli antenati o in quelle soggettive della "fama". Per Sartre, invece, proprio l'essere visto – come è noto – costituisce il principio dell'alienazione (e quindi del conflitto) intersoggettivo. Ma in Sartre manca appunto una riflessione sul bisogno di altri e sul suo rapporto con il desiderio trascendentale: l'alterità interviene nella sua fenomenologia all'interno del mondo di un soggetto asserragliato e concluso nelle sue possibilità.

8 Per l'idea di desiderio qui sottesa rimando a Botturi 2009: cap. IV "Desiderio trascendentale".

4. Gratuità generativa

A causa di tutto ciò l'incontro autentico delle libertà definisce lo spazio di diritto della *gratuità*: che altro è il gratuito tra uomini, se non l'interesse della libertà come tale per altra libertà come tale, senza "secondi fini", cioè senza fini che non siano la libertà stessa (secondo l'idea kantiana della relazione all'altro come fine)? Il beneficio apportato dalla libertà d'altri non consiste, infatti, in qualcosa per il cui tramite la libertà è benefica, ma consiste nel rapporto stesso di libertà a libertà. Dal punto di vista della relazione, dunque, la libertà si ridefinisce come *rapporto alla grazia di un'altra libertà*. In tal modo l'esperienza della libertà come relazione rende comprensibile il *senso del dono e della reciprocità*, perché ne è il fondamento e insieme il caso paradigmatico. Il dono per essere tale deve salvaguardare il gratuito, ma esso – diversamente dall'interpretazione del dono di un Derrida e di un Marion⁹ – invoca anche reciprocità. Infatti, proprio perché l'essenza del dono (*donation*, direbbe Marion) è la stessa gratuità della relazione libera ad altra libertà e il contenuto del dono (oggetto o prestazione) ne è segno simbolico, il dono è intrinsecamente sollecitazione della libertà e quindi anche della reciprocità (comunque sempre «asimmetrica» secondo Ricoeur, essendo la relazione opera di libertà). Ma, se è nella natura del dono l'attesa del ri-cambio, certamente non come scambio di equivalenti, ma come segno di una libertà ri-conoscente, un dono che fosse senza attesa di riscontro esprimerebbe una relazione non fondata sulla libertà o basata su una libertà ancora astratta, una libertà senza interlocuzione, senza senso della reciprocità. Se, dunque, la libertà in relazione ha la natura della comunicazione e del dono e si rivolge al tutto dell'altro sollecitandone a sua volta la libertà, la figura antropologica sintetica del riconoscimento è espressa compiutamente dall'idea (analogica) della *generazione*.

Sotto questo aspetto l'*ontologia della libertà* è in sintesi un'ontologia della generazione entro una gamma di significati analogici; la libertà è in relazione per generare altra libertà ed è in grado di relazionarsi in quanto è capace di generare (di essere generativa). Nel suo aspetto relazionale la libertà è luogo di trasmissione passiva e attiva, è sempre insieme *generata e generativa*. Come afferma Aristotele, il vivente mostra la sua raggiunta maturità, quando è in grado di generare il suo simile. Così la libertà giunge alla maturità del suo esercizio e al culmine della sua avventura, quando, riconosciuta da altri, sa riconoscere; quando non trattiene solo per sé il riconoscimento, ma, cogliendone l'intima logica relazionale, comprende che la reciprocità riuscita dei riconoscimenti costituisce il vertice della sua vita.

In altri termini, la generazione assume il valore di una cifra antropologica connessa all'identità, al principio e al senso della soggettività stessa. Non soltanto gli umani sono in-relazione, ma il loro relazionarsi è animato da un "oggettivo" dinamismo che li rende (potenzialmente e vocationalmente) "*matrici*" dell'umano, in *perfetta contraddizione con la logica individualista e utilitaria* e con la sua contrapposizione di ciò che è *in/per sé* e di ciò che è *da/per altri*, che

9 Cfr. Derrida 1991 e Marion 1997.

sono invece riconciliati sotto il segno del *paradosso* di un'identità che per affermare se stessa ha intrinseco bisogno della relazione (riconoscente) di/ad altri¹⁰. È evidente, infatti, che un'antropologia relazionale ha uno statuto ricco e complesso, che deve essere in grado di giustificare la sinergia di due dimensioni che potrebbero essere reciprocamente escludenti, secondo un'incompatibilità con cui sono state e sono tuttora interpretate in tutte le forme dell'individualismo e del collettivismo, che hanno oggi una impressionante riviviscenza, al nostro ovest e al nostro est a livello delle attuali potenze globali. L'Occidente per secoli ha vissuto del lascito cristiano della rivelazione storica e della conciliazione originaria delle due dimensioni nell'Uni-Trinità divina, mentre oggi viviamo condizioni storiche in cui la loro separazione non può evitare la tragedia relazionale (intersoggettiva e intracollettiva), in assenza di un *pensiero* postcristiano della loro conciliazione, a cui non possono certo supplire delle istanze neo-umanitarie che non sembrano andare oltre il tentativo di una fusione a freddo di individualismo e solidarismo.

5. La terzietà comunitaria e socialità

Il riconoscimento come fattore costitutivo del mondo delle relazioni riconduce all'interrogazione circa lo *statuto della relazione*. Da quanto già detto dovrebbe risultare chiaro infatti che, se la relazione non è esterna come tra cose o solo proiettiva come tra soggetti immaturi, ma si pone *tra* i soggetti e li fa *essere-in-relazione*, essa è in qualche misura *terza* tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata, che una testimonianza va accolta e ripensata, ... in breve, che le relazioni chiedono di essere oggetto di cura in se stesse. Così la relazione intersoggettiva, vissuta e onorata nella sua logica più interna, è produttrice di realtà nuova, e tende ad oggettivarsi oltre se stessa come matrimonio e famiglia, come sodalizio, come sequela, ecc.

La *terzietà* della relazione evidenzia la *struttura tridimensionale del legame*, e gli dona una struttura architettonica che ingloba e trascende le singole intenzioni in gioco. Per questo relazione matura è solo quella che non si ferma alla possibilità di disporre di sé, ma si rende conto dei suoi vincoli strutturali, li accetta e li fa fruttare in termini di umanizzazione *in progress*. Certamente, si può sempre disdire la propria partecipazione, sottrarsi al proprio impegno, revocare il proprio contributo, anche consensualmente, ma è ideologico pensare che si possa disporre semplicemente del proprio contributo alla relazione come una quota azionaria separabile. In realtà nelle relazioni non meramente funzionali ma antropologicamente dense si decide sempre, in misura e modo vari, di un bene eccedente di cui si è responsabili in solido. Nella realtà familiare i figli sono testimonianza perentoria di questa

10 La figura del paradosso è così intrinseca ed essenziale alla logica della relazionalità umana, in alternativa alla sua interpretazione sia in chiave di pura linearità (convenzione bilaterale), sia in chiave di pura dialetticità (opposizione conflittuale); cfr. Botturi 2020 a.

legge di terzietà oggettiva che invoca un'evidente istanza di responsabilità. Non a caso, anche a questo proposito, la *famiglia* ha un *rilievo paradigmatico*, quale ambito in cui prendono forma le libertà dell'*io-tu* di coppia; la fedeltà del *noi* della relazione stabile; la generazione del terzo come *lui/lei/loro*, e infine il *noi* dei fratelli/sorelle.

Ora, la terzietà della relazione, la sua funzione di legame su base di riconoscimento, la sua fecondità generativa (di cui quella procreativa è la forma simbolicamente eminente) sono condizioni ottimali e paradigmatiche per la costituzione del vincolo comunitario. La definizione della *communitas* pare derivare dall'etimologia del termine composto da *cume munus*, secondo cui la comunanza è fondata dalla condivisione di un *dono* e dalla cooperazione a un *compito* che da esso deriva¹¹. Perché vi sia comunità è necessario che lo stare e l'operare insieme siano fondati, motivati e orientati da qualcosa di ulteriore rispetto ai singoli e da loro "oggettivamente" condiviso. Qualcosa che si ponga come terzo tra tutti i soggetti; è questa la *terzietà* del *munus*, che in parte è realtà preziosa già posseduta da preservare, curare e trasmettere e in parte è ancora e sempre da attuare. "Comune", infatti, significa il contrario di "proprio" ed è perciò qualificato dal non proprio e dall'inappropriabile. In questo senso l'essere della comunità non coincide con quello di insieme collettivo o di soggetto sociale, bensì consiste nel *tra* dei soggetti (M. Buber) e nell'«*l'esse come inter*» (R. Esposito).

L'esempio dell'alleanza coniugale e della comunità famigliare è eloquente. Si costituisce attorno al suo *munus*, che è la stessa relazione nata dall'incontro dei due, poi estesa nella rete dei rapporti filiali e famigliari come un patrimonio che trascende interessi e obiettivi particolari, cioè come *bene comune* della comunità, che è proprietà di nessuno, è condiviso da ciascuno ed è vincolante per tutti. Idea fondativa e dinamica della comunità che, perciò, è identificante ed escludente suoi sensi riduttivi, sentimentali o strumentali; ogni comunità, infatti, è identificata qualitativamente dal contenuto del suo *munus* riconosciuto, che la costituisce e la abilita alla sua funzione sociale.

Per queste sue connotazioni si comprende perché, a ridosso dei processi di razionalizzazione economico-sociale tra XIX e XX secolo, autori come F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel, M. Weber attribuiscono al tema della comunità un posto centrale nelle nuove scienze sociali, in quanto appunto realtà fondata sui legami naturali, familiari, personali e volontari a fronte del passaggio alla società industriale e mercantile dell'artificio, della convenzione, dell'anonimato burocratico. In particolare, per Weber quello di "comunità" è il concetto sociologico di appartenenza con implicazione personale ideo-affettiva, caratterizzata da un «*agire di comunità*», opposto e alternativo all'*agire "associativo"* secondo interessi calcolati; una nozione tornata attuale per la sua opposizione alla «*gabbia d'acciaio*» della razionalità calcolistica della società capitalista e di quella burocratica dello Stato moderno.

11 Secondo Forcellini 1965 *munus* ha tre significati dominanti: *donum* (dono), *onus* (servizio, onere), *officium* (carica, compito).

Nel contemporaneo, a sua volta, l'istanza comunitaria è rinata in termini di affermazione sia di identità culturali, religiose, etniche, sia di stili di vita che contestano il primato della logica di mercato rispetto a quella del "valore di legame", a cui corrispondono nuovi bisogni di riconoscimento e nuovi beni di tipo relazionale. Sotto questo riguardo il rinnovato bisogno di comunità delle società odierne non può essere interpretato come regressione all'organicismo e all'olismo tradizionali (Z. Bauman), bensì come segno epocale della dialettica storicamente ricorrente tra olismo e individualismo, tra comunità e società, fra tradizione e innovazione (F. Fistetti)¹².

Un'adeguata interpretazione del rapporto comunità-società, perciò, non va cercata nello schema di *Gemeinschaft* e di *Gesellschaft*, in termini semplicemente oppositivi, perché non rende conto della continuità nella differenza tra esistenza intersoggettiva, vita sociale e agire politico e quindi della valenza antropologica delle funzioni istituzionali. In altri termini, non si tratta di rivendicare alla comunità un astratto primato, ma di riconoscere che essa è tra le forme di relazione quella che più di altre conserva in sé la memoria vivente dell'essere e del fare in-comune e il codice della semantica e della pragmatica del con-essere. Non si tratta di estendere la modalità comunitaria come criterio di autenticità ad ogni ambito e livello del vivere, ma neppure di considerarlo una marginalità ideale di tipo privatistico, bensì di riconoscerla come ideale regolativo dell'antropologia relazionale e insieme come istanza di umanesimo sociale. Con il suo stesso essere la realtà comunitaria fornisce un patrimonio di energia, di motivazione, di testimonianza a favore delle con-vivenza e una rete ampia e multilivello di realtà condivise, risorsa preziosa di umanità soprattutto in un contesto di società tecnologica a tendenza tecnocratica.

Rispetto alle organizzazioni civili e all'intera società civile, infatti, la comunità – osservava S. Weil – risponde al bisogno fondamentale dell'essere umano di «essere radicato [...] in forza della sua reale, attiva e naturale partecipazione alla vita di una realtà», capace di conservare in modo vivo tesori del passato e aspettative per il futuro¹³. L'istanza antropologica di sistematica connessione tra radicamento, appartenenza, convivenza non può essere ignorata dal sociale se non a prezzo di dannose astrazioni. Più profondamente, nella misura in cui le realtà comunitarie sono portatrici della dimensione generativa delle relazioni, ciò si riverbera sul sociale trasmettendogli cose come l'*esperienza del bene comune* e della *relazione tra generazioni* che sono preziose nei più diversi ambiti della educazione e della formazione, ma anche dell'organizzazione del lavoro e del welfare, della responsabilità civile e politica, dei processi istituzionali.

In sintesi, caratteristica del comunitario – scrive A. Gorz – è l'essere «comunità cooperativa», in cui sono inclusi l'autonomia degli individui, il bisogno di riconoscimento, il desiderio di appartenenza, la tensione collaborativa, l'interesse per il legame sociale, la solidarietà, che non si contrappongono allo spazio astratto e

12 Cfr. Bauman 2001; Fistetti 2003.

13 Weil 1952: 43. Interessanti perciò le riprese attuali del dibattito tra filosofie dei diritti e filosofie della comunità: cfr. F. Botturi 2020b e, in discussione con Seligman & Montgomery 2020, <https://www.resetdoc.org/dossier/a-world-without-human-rights/>.

formale delle relazioni giuridico-politiche societarie, ma dalle quali però si distinguono e con le quali si pongono in tensione come «tra poli opposti», nel senso habermasiano dei poli del mondo vitale e del sistema, bisognosi della mediazione del politico¹⁴.

Bibliografia

- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.
- Bauman Z. 2001, *Voglia di comunità*, Roma-Bari: Laterza.
- Bausola A. 2023, *Desiderio, amore, valori. Lo sguardo di Sartre sulle relazioni umane*, a cura di M. Lenoci, Milano-Udine: Mimesis.
- Botturi F. 2017, “Individuale, impersonale, interpersonale. Problemi della singolarità”, Congiunti L., Ndreca A., Formica GB (a cura di), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Città del Vaticano: Urbaniana University Press: 21-34. Cfr. Botturi F. 2014, “L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento”, *Acta Philosophica*, 23, 2: 209-225.
- Botturi F. 2009, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Botturi 2020b, “On the Need for Belonging: Roots and Communities”, *Reset Dossier Political Theories*.
- Botturi F. 2020 a, “Paradossi e virtù del riconoscimento”, G. Cotta (a cura di), *Virtù umane, virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 35-55.
- Botturi F. 2022, “Personale e impersonale da R. Esposito a G. Deleuze”, Ciancio C., Goisis G., Possenti V., Totaro F. (a cura di), *Persona. Centralità e prospettive*, Milano-Udine: Mimesis: 17-34.
- Botturi F. 2022, “Trascendentalità intenzionale e trascendentalità relazionale”, Bettineschi P., Fanciullacci R., Zanardo S. (a cura di), *Essere in relazione. Studi in onore di C. Vignai*, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice: 41-50.
- Cortella L. 2023, *L'ethos del riconoscimento*, Bari-Roma: Laterza.
- Derrida J. 1991, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.
- Fistetti F. 2003, *Comunità*, Bologna: Il Mulino.
- Forcellini E. 1965, *Lexicon totius latinitatis*, Bononiae, Forni-Padova: Gregoriana.
- Gorz A. 1997, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, trad. it., Roma: manifestolibri.
- Marion J.L. 1997, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- Pulcini E. 2009, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Seligman A.B. & Montgomery D.W. 2020, “The Tragedy of Human Rights: Liberals and the Loss of Belonging”, *Reset Dossier Political Theories*.
- Vigna C. 2001, *Etica del desiderio umano*, in AA.VV., a cura di Vigna C., *Introduzione all'etica*, Milano: Vita e Pensiero.
- Weil S. 1952, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*, transl. by A. Wills, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

14 Gorz 1997: 177; cfr. anche Pulcini 2009.

Santino Raffaele Maletta*

Critica del capitalismo e teoria dell'azione.

Alasdair MacIntyre lettore di Karl Polanyi

Abstract: This paper focuses on the relation between Alasdair MacIntyre and Karl Polanyi in the perspective of social philosophy. MacIntyre's interpretation of the history of ethics in *After Virtue* explicitly requires the holistic and non-deterministic narrative of modern history which is presented in Polanyi's *The Great Transformation*. Moreover, the latter offers a comprehension of pre-modern times (i.e., previous to the industrial revolution) which is not affected by modern cultural and economic categories and by the "economic fallacy". Both Polanyi and MacIntyre find in Aristotle the resources to overcome the crisis of modern ethics and economic theories. Lastly, going beyond Polanyi, MacIntyre founds on the category of "practice" an original critical social theory

Parole chiave: Ethics, economic fallacy, embeddedness, Aristotle, practice

Indice: 1. MacIntyre e Polanyi – 2. Polanyi e le istanze di *Dopo la virtù* – 3. La Grande trasformazione – 4. Un'economia *embedded* – 5. La fallacia economicista – 6. L'economico: significato sostanziale e significato formale – 7. Il ruolo di Aristotele – 8. Oltre Polanyi: il concetto di pratica

Tale contributo si focalizza sul rapporto tra Alasdair MacIntyre e Karl Polanyi da una prospettiva filosofico-sociale. Ciò comporta una riflessione critica sulle patologie sociali prodotte dai processi di modernizzazione con una particolare attenzione sulla natura e il destino dell'io nell'attuale temperie storica. Tale linea di ricerca è sintonica con alcune movenze della ricerca sociologica degli ultimi decenni, nella quale è possibile riconoscere una rinascita di interesse tanto per l'etica quanto per la moralità vissuta¹ considerate non solo come risorse esplicative ma anche come risorse euristiche per la comprensione delle pratiche sociali e delle attività economiche.

* Professore di Filosofia politica, Università degli Studi di Bergamo. santino.maletta@unibg.it

1 McMylor 2003.

1. MacIntyre e Polanyi

L'opera di MacIntyre riveste un particolare interesse a motivo della radicalità della sua critica alla modernità liberale e della centralità che tale critica continua a giocare nel dibattito filosofico contemporaneo, al punto da divenirne un punto di riferimento affatto imprescindibile.

La teoria filosofica e sociologica macintyreana presuppone in modo esplicitamente programmatico una certa narrativa storica che ricostruisce il percorso attraverso il quale è apparsa una forma sociale radicalmente nuova, la società liberale moderna di stampo capitalista. In accordo coi presupposti epistemologici esplicitati in *Dopo la virtù*², tale narrativa deve radicarsi in una metodologia capace di connettere tra loro eventi di carattere economico, politico e culturale evitando ogni forma di riduzionismo³. MacIntyre individua un esempio paradigmatico di tale narrativa storica nell'*opus major* di Polanyi *La grande trasformazione*⁴. Le ragioni di tale predilezione sono essenzialmente due. Innanzitutto la sociologia storica ed economica polanyiana risponde all'esigenza metodologica appena espressa a motivo del suo approccio olistico e non deterministico. Come vedremo in maniera più analitica, Polanyi decide consapevolmente di non prescindere dall'autocomprensione degli agenti nella ricostruzione storica e nella spiegazione sociologica. Agli occhi di MacIntyre ciò è importante perché implica che l'opera polanyiana fornisce strumenti utili per evitare l'errore di leggere il passato alla luce delle categorie moderne e quindi rende possibile una comprensione del passato *nei suoi propri termini*⁵. La seconda ragione della predilezione macintyreana per l'opera di Polanyi è conseguente alla prima: essa abilita una prospettiva storica sulla modernizzazione liberale e capitalistica capace di una valutazione sulla base di criteri esterni alla cultura liberale in quanto precedenti a essa. Solo in tal modo diviene possibile cogliere il carattere "apocalittico" della *grande trasformazione*.

2. Polanyi e le istanze di *Dopo la virtù*

Dopo aver analizzato in termini generali le ragioni dell'attenzione che MacIntyre riserva all'opera di Polanyi, concentriamoci ora sul ruolo che questa gioca all'interno della linea argomentativa che costituisce l'ossatura di *Dopo la virtù*. Qui è possibile individuare sinteticamente cinque tesi fondamentali⁶: a) nel campo della

2 MacIntyre 2007 [1981].

3 Nell'ambito del presente lavoro non considereremo i rilevanti sviluppi del pensiero macintyreano successivo a *Dopo la virtù*, caratterizzati da una svolta tomistica che riformula in modo significativo l'approccio del filosofo scozzese.

4 Polanyi 1974 [1944].

5 Questo è reso possibile anche dall'uso strategico che i due autori fanno – seppur con modalità differenti – degli studi di carattere etno-antropologico.

6 Bernacchio 2019.

filosofia morale solo le teorie teleologiche possono evitare l'incoerenza: *b)* ogni teoria teleologica presuppone una nozione funzionale di natura umana; *c)* la nozione funzionale di natura umana deve essere specificata non in termini metafisici ma bensì in termini sociologici; *d)* essa presuppone strutture sociali che non esistono più; *e)* è necessario ricostituire forme di comunità che incarnino tali strutture sociali perché si possa essere praticamente razionali.

La prima tesi intende fornire una spiegazione teorica del fatto dello «stato di grave disordine» in cui versa il discorso morale contemporaneo – un fatto la cui evidenza è chiara a un approccio sociologico. Ciò va inteso come fallimento del «progetto illuminista»⁷ di cui Nietzsche prende atto alla fine dell'Ottocento.

La seconda tesi chiarisce che non è sufficiente che una teoria morale sia teleologica perché eviti le secche dell'incoerenza. Perché ciò non avvenga occorre che la teoria teleologica implichi una «nozione funzionale» di natura umana, vale a dire una nozione capace di individuare un *telos* che sia espressione della natura stessa dell'essere umano. È chiaro che una nozione di tal genere permette di formulare conclusioni normative a partire da premesse fattuali, vale a dire di produrre inferenze dall'essere al dover essere.

La terza tesi esprime l'istanza che i fini e gli scopi che costituiscono il *telos* specifico degli esseri umani vadano articolati a partire dalle caratteristiche precipue delle comunità all'interno delle quali tali fini e scopi vengono perseguiti. Nella società pre-moderna un individuo si comprende innanzitutto a partire dai ruoli che si trova a ricoprire a motivo della sua appartenenza a più gruppi sociali. Tali ruoli costituiscono caratteristiche non accidentali di ogni individuo e identificano in modo importante i suoi doveri e obbligazioni, senza con ciò negare che possano sorgere dilemmi morali originati da conflitti tra i vari doveri e obbligazioni⁸. In tale prospettiva è possibile comprendere e giustificare le norme e le virtù precipue dei ruoli sociali alla luce della realizzazione dei fini comuni più o meno condivisi. Nella prospettiva delineata da *Dopo la virtù*, sin tanto che società di tal genere esistono è possibile vivere una vita morale in modo non incoerente.

La quarta tesi presenta un carattere empirico. Tuttavia MacIntyre non sviluppa in *Dopo la virtù* una dimostrazione di tale tesi ma si concentra sull'analisi della società liberale moderna caratterizzata dal predominio pratico dell'emotivismo. Questo, implicando «la cancellazione di qualsiasi distinzione genuina tra relazioni sociali manipolative e non manipolative»⁹, si manifesta socialmente sotto la forma dell'«individualismo burocratico», vale a dire in una *biforcazione* tra «una sfera dell'organizzazione in cui i fini vengono assunti come dati e non sono accessibili

7 Per progetto illuminista in campo etico MacIntyre intende il tentativo di giustificare razionalmente una morale (i cui contenuti coincidono in gran parte con i precetti della moralità diffusa nelle società europee all'inizio dell'età moderna) rifiutando qualsiasi visione teleologica della natura umana, cioè «qualsiasi visione che attribuisca all'uomo un'essenza che definisca il suo vero fine» (MacIntyre 2007 [1981]: 88).

8 MacIntyre 2007 [1981]: 66.

9 MacIntyre 2007 [1981]: 55.

alla valutazione razionale» da un lato e «una sfera personale in cui il giudizio e la discussione sui valori costituiscono fattori centrali, ma in cui non è disponibile alcuna soluzione sociale razionale dei problemi dibattuti» dall'altro¹⁰.

Il dibattito sollevato dalla pubblicazione di *Dopo la virtù* nel 1981 spinge MacIntyre a fornire perlomeno gli indizi di una possibile argomentazione a supporto della quarta tesi. Il primo indizio riguarda una possibile integrazione storica tra “storia intellettuale” e “storia sociale”¹¹. È qui che entra in gioco Polanyi e la ricostruzione storico-teorica che questi propone ne *La grande trasformazione*. Tale opera, secondo MacIntyre, evita “l'errore di supporre che noi possiamo individuare i fattori economici e sociali indipendentemente dai fattori ideologici o teorici in modo da fornire una spiegazione causale di carattere cogente”¹². A questo punto MacIntyre formula un principio generale di carattere epistemologico, il quale stabilisce che una ricostruzione storiografica è razionalmente giustificabile solo quando i fenomeni sociali ed economici sono compresi e categorizzati “in modo da riconoscere che la comprensione da parte degli agenti e dei partecipanti all'attività sociale ed economica è parte integrante di tali attività e parzialmente costitutiva di questa”¹³. È solo in tal modo che è possibile cogliere la radicale novità della grande trasformazione che comincia in Europa tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo e che – con un esplicito riferimento a Polanyi – viene sintetizzata da MacIntyre nei seguenti termini:

L'io viene ad acquisire lo status di “individuo”; l'individuo viene definito come ciò che è in grado di fare contratti; tutto ciò che fa parte dell'ambito dell'io diviene potenziale proprietà di un individuo in modo che tutto – terra, denaro, lavoro – possa essere trattato come una proprietà; la proprietà, in quanto oggetto dei contratti, viene vista come una merce; diviene quindi possibile pensare a ogni materia umana in termini economici; terra, denaro e lavoro divengono essi stessi merci.¹⁴

MacIntyre chiarisce che all'origine di tale radicale cambiamento sta una *mutazione nel modo di concettualizzare la relazione tra l'io e che ciò che questi possiede* – mutazione coeva alla separazione degli individui dai loro proprio ruoli sociali per come questi venivano vissuti all'interno delle società pre-moderne.

L'opera di Polanyi è in grado di reggere il peso delle istanze macintyreane? Per rispondere a tale domanda, occorre innanzitutto chiarire che cosa lo studioso ungherese intende per economia di mercato e poi focalizzare l'attenzione su due aspetti interconnessi dell'opera polanyiana già implicitamente ricordati nelle considerazioni macintyreane appena presentate, vale a dire la questione della *disembeddedness* e la questione della *fallacia economicista*.

10 MacIntyre 2007 [1981]: 67.

11 MacIntyre 1984: 252.

12 MacIntyre 1984: 253.

13 MacIntyre 1984: 254.

14 MacIntyre 1984: 253.

3. La Grande trasformazione

La Grande trasformazione si propone di spiegare attraverso un approccio interdisciplinare, la nascita, lo sviluppo e la crisi dell'*economia di mercato*, considerata come il fattore decisivo e caratterizzante di una forma di vita sociale affatto eccezionale nella storia dell'umanità. La trasformazione a cui fa riferimento il titolo dell'opera allude non solo alla nascita dell'economia di mercato coeva al grandioso sconvolgimento rappresentato dalla Rivoluzione industriale, ma anche e soprattutto alla sua crisi che ha luogo negli anni Trenta del Novecento e che Polanyi – mentre redigeva il suo saggio nel pieno della Seconda guerra mondiale – interpretava nel senso di un definitivo declino.

Che cosa intende Polanyi per economia di mercato? Si tratta di un sistema economico in cui “l'ordine nella produzione e nella distribuzione delle merci è assicurato solo dai prezzi” e quindi dal meccanismo della domanda e dell'offerta¹⁵. In condizioni ideali in un'economia di mercato tutta la produzione è in vendita sul mercato e tutti i redditi derivano da tali transazioni. Esistono perciò mercati per tutto, anche per ciò che, per sua natura, non è merce in quanto non è prodotto e, se anche lo è, non è prodotto per venire venduto – è il caso del lavoro, della terra e della moneta, i quali sono infatti definiti da Polanyi come “merci fittizie” alle quali corrisponde il proprio prezzo (salario, rendita, interesse).

La necessità della nascita di un mercato del lavoro¹⁶ e di un mercato della terra coinvolge il rapporto che gli esseri umani hanno con la natura propria e con la natura circostante e quindi produce profondi cambiamenti culturali e sociali. In tal senso si può affermare che la società diviene accessoria o funzionale rispetto al sistema economico, rovesciando così il rapporto che vige nelle società pre-moderne, laddove l'economia è *embedded* (incorporata, integrata) nella società¹⁷.

4. Un'economia *embedded*

La categoria di *embeddedness* trova una larga applicazione nella produzione intellettuale polanyiana successiva alla Seconda guerra mondiale, allorquando lo

15 Polanyi 1974 [1944]: 101.

16 Vedi la complessa trattazione del caso degli Speenhamland Acts in Polanyi 1974 [1944].

17 Nel quarto capitolo de *La grande trasformazione* Polanyi si esprime così: “L'eccezionale scoperta delle recenti ricerche storiche e antropologiche è che l'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali. L'uomo non agisce in modo da salvaguardare il suo interesse individuale nel possesso di beni materiali, agisce in modo da salvaguardare la sua posizione sociale, le sue pretese sociali, i suoi vantaggi sociali. Egli valuta i beni materiali soltanto nella misura in cui essi servono a questo fine” (Polanyi 1974 [1944]: 77). Nelle righe immediatamente precedenti Polanyi formula una tesi assai impegnativa: “se una conclusione emerge più chiaramente di altre dagli studi recenti sulle società primitive è l'immutabilità dell'uomo come essere sociale. Le sue caratteristiche naturali riappaiono con notevole costanza in società di ogni tempo e luogo e le condizioni di base necessarie alla sopravvivenza della società umana appaiono immutabilmente le stesse”.

studioso ungherese si pone come obiettivo principale di affrontare in modo interdisciplinare – in particolare con l'aiuto dell'etnografia e dell'antropologia culturale e con la collaborazione di altri ricercatori – lo studio delle società pre-moderne o non ancora modernizzate per analizzare le varie configurazioni che assume il rapporto tra economia e società e, di conseguenza, relativizzare il modo di considerare tale rapporto nelle coeve società di mercato. Anche la sua analisi dell'economia di mercato si affina donando la giusta evidenza alla componente psicologico-motivazionale. Nelle società di mercato si assume che le motivazioni trainanti gli attori sociali siano la paura della fame e la speranza del guadagno. In tale forma sociale inoltre le uniche fattispecie giuridiche ritenute imprescindibili sono quelle relative alla protezione della proprietà e al rispetto dei contratti. Diviene maggiormente evidente l'ascendenza tönnesiana delle categorie polanyiane: alla *Gemeinschaft*, in cui i rapporti umani sono prevalentemente regolati dallo status sociale, è consustanziale un'economia *embedded* nella società; alla *Gesellschaft*, in cui i rapporti umani sono in gran parte regolati da contratti, si addice invece un'economia *disembedded*¹⁸. Nel primo modello di società non si dà una sfera economica distinta né da un punto di vista istituzionale né da un punto di vista motivazionale. Le forme di integrazione sociale prevalenti che vengono individuate da Polanyi e dai suoi collaboratori sono soprattutto quelle della *reciprocità* e della *redistribuzione*. Nel secondo modello di società invece si dà una sfera – quella del mercato – distinta sia in una prospettiva istituzionale sia, come s'è visto, in una prospettiva motivazionale e la forma di integrazione prevalente è quella dello *scambio*.

Qual è lo statuto epistemologico della categoria polanyiana di società di mercato? Questa sembra essere un ideal-tipo che gioca allo stesso tempo un ruolo descrittivo e critico¹⁹. Anche se molte società moderne si avvicinano con diversi gradi di approssimazione alla realizzazione dell'ideal-tipo, occorre però sempre ricordare che per Polanyi la sua piena realizzazione è impossibile in quanto esso è incompatibile con la coesione del legame sociale. Polanyi individua difatti nella dinamica di modernizzazione la diffusione logicamente inevitabile di un *contromovimento* mirante a “controllare l'azione del mercato rispetto ai fattori di produzione, lavoro e terra”²⁰, una “reazione contro uno sconvolgimento» che non solo «attaccava il tessuto della società», ma che avrebbe «distrutto l'organizzazione stessa della produzione che il mercato aveva creato”²¹.

Per comprendere meglio la rilevanza che nel pensiero di Polanyi gioca la categoria di *embeddness*, è utile ricostruire brevemente la posizione che l'economia assume nelle comunità primitive (così le chiama Polanyi) e nelle società pre-moderne. Qui l'economia si caratterizza innanzitutto per la sua *anonimità*, nel senso che non esiste né un concetto né un termine per denotare ciò che noi generalmente intendiamo per “economia”. In tali forme di vita sociale, dove le forme di integrazione prevalenti sono quelle della reciprocità e della redistribuzione, “[g]li elementi

18 Vedi Bombelli 2000: 303-314.

19 Dale 2010: 91s.

20 Polanyi 1974 [1944]: 172.

21 Polanyi 1974 [1944]: 171.

dell'economia sono [...] incorporati [*embedded*] nelle istituzioni non economiche, dato che lo stesso processo economico è istituito tramite la parentela, il matrimonio, i gruppi di coetanei, le società segrete, le associazioni totemiche e le solennità pubbliche²². Non esiste una “sfera economica di scambio separata istituzionalmente e distinta da un punto di vista motivazionale”, in altri termini non esiste il mercato²³. Ciò non implica una minore capacità di soddisfare le esigenze della vita materiale, tutt'altro. Le motivazioni individuali “nascono di norma a partire da situazioni stabilite a partire da fatti di ordine non economico – familiare, politico o religioso”²⁴. Ovviamente è solo il concetto o il termine di economia a mancare, non i fenomeni economici – almeno se facciamo riferimento al significato “sostanziale” che Polanyi attribuisce al termine “economia”, vale a dire all'economia intesa come *processo istituito di adattamento dell'essere umano nel suo ambiente*. Ogni singolo fatto sociale presenta necessariamente aspetti economici, i quali tuttavia nella loro unità e coerenza non trovano in quanto tali alcuna corrispondenza nella consapevolezza umana. Tutto ciò accade in quanto “le serie di interazioni tra gli uomini e il loro ambiente naturale portano di solito con sé significati diversi, dei quali la dipendenza economica è solo uno tra i vari” se considerata in rapporto ad altre forme di dipendenza “più vivide, più drammatiche”²⁵.

5. La fallacia economicista

Veniamo ora alla seconda figura concettuale polanyiana implicitamente presente nelle iniziali considerazioni macintyreane, quella della *fallacia economicistica*. Secondo Polanyi tale fallacia sta all'origine di ciò che egli chiama *marketing mind* e poggia su un errore concettuale, quello di “equiparare l'economia umana in generale con la sua forma di mercato”²⁶. Il concetto di economia di mercato nasce coi fisiocratici a metà del Settecento, vale a dire nel momento in cui emerge con chiarezza il mercato inteso come meccanismo che collega tra loro la domanda, l'offerta e i prezzi dei beni e dei servizi secondo leggi alle quali si attribuisce un forte carattere di generalizzazione e un'assai affidabile capacità di predizione sulla falsariga delle leggi formulate dalle scienze della natura. Come s'è detto, in un'economia di mercato i prezzi vengono considerati come un sistema autonomo che include anche i salari e l'affitto della terra, vale a dire l'essere umano dal punto di vista del suo sostentamento materiale in rapporto alla natura. A differenza della maggior parte delle attività economiche presenti nelle società pre-moderne, l'economia di mercato è finalizzata alla produzione del *surplus*. Per essere più precisi, il concetto di surplus nasce dalla proiezione di un aspetto tipico del mercato sull'intera economia²⁷.

22 Polanyi 1957: 70.

23 Polanyi 1957: 70.

24 Polanyi 1957: 71.

25 Polanyi 1957: 71-72.

26 Polanyi 1977: 6.

27 Polanyi 1977: 9.

A causa dell'approccio olistico precipuo della metodologia di ricerca polanyiana, il fatto che la fallacia economicistica sia un errore *teorico* non impedisce a questa di produrre effetti decisivi sul piano delle cause materiali; essa infatti genera un plesso di motivazioni e valutazioni capaci di trasformare l'idea in realtà: "la *marketing mind* conteneva i semi di un'intera cultura – con tutte le sue possibilità e limitazioni – e l'immagine dell'uomo interiore e della società indotta dalla vita che si svolge in un'economia di mercato derivò necessariamente dalla struttura essenziale di una comunità umana organizzata attraverso il mercato"²⁸.

Tutto ciò rappresenta una radicale discontinuità col passato in quanto "ciò che prima non era altro che una rada distesa di mercati isolati si trasformò ora in un *sistema* auto-regolato di mercati"²⁹. Come abbiamo visto, il fenomeno decisivo, a motivo delle sue inimmaginabili conseguenze sociali, fu la mercificazione fittizia del lavoro e della terra. Ciò consegna il destino dell'essere umano e della natura nelle mani di un meccanismo automatico governato solo dalle sue proprie leggi nel quale l'energia motivazionale che funge da carburante per il suo funzionamento è identificata con la *paura della fame* subita dai poveri e con l'*aspettativa del profitto* coltivata dagli abbienti. L'autocoscienza individuale e sociale è così plasmata da una visione utilitaria che considera come economicamente efficaci solo i motivi materiali. Da una prospettiva storica si tratta ovviamente di un inganno, visto che gli esseri umani hanno sempre lavorato e continuano a lavorare mossi da svariate motivazioni anche ideali. Tuttavia la teoria economica generata dalla fallacia economicistica funziona o sembra funzionare in un'economia di mercato, determinando direttamente o indirettamente tutti gli aspetti sociali sino a colonizzare anche gli aspetti più intimi della vita privata.

6. L'economico: significato sostanziale e significato formale

Siamo ora in grado di comprendere meglio la celebre distinzione polanyiana tra il significato *sostanziale* e il significato *formale* di "economico". Del significato sostanziale s'è già detto: viene definito come economico ogni processo istituito di interazione tra l'essere umano e la natura che sia al servizio dei bisogni materiali³⁰. La definizione sostanziale di economico non è sconosciuta né agli economisti classici né alla scuola marginalista; sta di fatto che tale definizione viene abbandonata a favore di quella formale. Si tratta di una dinamica consustanziale al fenomeno della *disembeddedness* dell'economia, il quale, se da un lato produce nel pensiero sociale ed economico coevo la consapevolezza

28 Polanyi 1977: 10. Nelle righe immediatamente precedenti Polanyi specifica che cosa bisogna intendere per immagine dell'uomo e della società: "una filosofia della vita quotidiana che comprende i criteri del comportamento di senso comune, dei rischi ragionevoli e di una moralità praticabile".

29 Polanyi 1977: 10.

30 Polanyi 1977: 31.

za dell'esistenza del problema del "rapporto fra autoregolazione economica e processo di adattamento sociale", dall'altro invita a subordinare il secondo termine del rapporto al primo, se non addirittura a rimuoverlo³¹. Con ciò anche il pensiero economico prevalente tra Ottocento e Novecento si trova in una situazione di crescente autonomia rispetto al pensiero sociale e politico, sino a rivendicare per sé quella funzione sociale architettonica che la tradizione filosofica aveva in origine attribuito alla scienza politica. Se vogliamo trovare una soluzione al *problema della coordinazione sociale dei fini umani* dobbiamo guardare all'economia (intesa nel suo significato formale) perché è essa a incarnare tale soluzione.

La definizione formale fa riferimento alla scelta tra usi alternativi di mezzi assunti *ex hypothesi* come insufficienti. In conseguenza di ciò, l'analisi economica insiste sulla tesi che "tutte le discipline che hanno a che fare con l'economia hanno come loro vero oggetto non alcuni aspetti della soddisfazione dei bisogni materiali ma bensì la scelta tra gli usi di mezzi scarsi"³². Nella prospettiva del significato formale la norma dell'azione razionale viene individuata nella sua *economicità*, vale a dire nel "fare il miglior uso dei propri mezzi" e ciò ha senso solo se ci si riferisce a "situazioni dove la *scelta* è indotta da un'*insufficienza* di mezzi, una condizione che è giustamente descritta come situazione di *scarsità*"³³.

La complessa argomentazione costruita da Polanyi mira a decostruire la supposta implicazione reciproca tra i tre concetti fondamentali della definizione formale: scelta, insufficienza dei mezzi, scarsità. Il pensiero economico che elabora tale definizione rispecchia una particolare forma storica della produzione e della distribuzione dei beni e la generalizza surrettiziamente, compiendo così un'operazione ideologica. Le caratteristiche dell'economia di mercato che vengono indebitamente generalizzate possono essere così sintetizzate: gli unici bisogni riconosciuti sono quelli individuali; tali bisogni non sono definibili a priori e sono potenzialmente illimitati; tali bisogni sono soddisfabili solo attraverso i beni o i servizi che si possono ottenere sul mercato e solo nella misura del denaro disponibile³⁴. Dati questi assunti, "evidentemente la scarsità si riproduce, i fini rimangono sempre alternativi e i mezzi sempre scarsi, in quanto la soddisfazione dei bisogni (illimitati) è doppiamente limitata: da ciò che, qualitativamente e quantitativamente, offre il mercato e dalla capacità di spesa di ognuno"³⁵. In definitiva, il tentativo di spiegare i fenomeni economici *iuxta propria principia*, senza riferimento alle conoscenze di carattere etico e politico, finisce per ricorrere, per giustificare il modello teorico economico così costruito, alla figura ideologica dell'*homo oeconomicus*.

31 Cangiani 1998: 64.

32 Polanyi 1977: 24.

33 Polanyi 1977: 25.

34 Polanyi 1977: 29.

35 Cangiani 1998: 70.

7. Il ruolo di Aristotele

La nostra esposizione del pensiero sociologico ed economico di Polanyi non può evitare di coinvolgere Aristotele in quanto questi gioca il ruolo di esplicito modello di riferimento *critico-normativo*, avendo approcciato il problema del sostentamento umano “con una radicalità di cui nessuno scrittore successivo è stato capace; nessuno è stato in grado di andare più a fondo dell’organizzazione materiale della vita umana. Di fatto egli ha posto in tutta la sua portata la questione del posto occupato dall’economia nella società”³⁶. Ciò non è casuale. Aristotele vive infatti in un periodo e in un luogo in cui ci sono chiari segni di transizione da un’economia *embedded* a un’economia *disembedded* caratterizzata da una mentalità di mercato che influisce sempre più sul modo di praticare il commercio. Quel che lo Stagirita fece fu allora di cercare di elaborare gli strumenti teorici per descrivere “un nuovo complesso fenomeno sociale in statu nascenti”³⁷. Polanyi si aspetta dalla trattazione aristotelica una parola decisiva sulla reale natura del fenomeno economico e ciò può apparire paradossale, visto che Aristotele è solo agli inizi della costituzione dell’economia come ambito autonomo della vita sociale – processo affatto discontinuo e drammatico che manifesterà con chiarezza i suoi effetti solo a partire dal declino delle società di antico regime nell’età moderna. Tuttavia Aristotele può risultare all’altezza di tale aspettativa in quanto, “vivendo al confine tra età economiche, era nella posizione favorevole per cogliere i meriti della questione”³⁸. Qui si evince il carattere più genealogico che storico della ricostruzione teorica polanyiana.

Polanyi avverte che per comprendere il pensiero di Aristotele sull’economia – troppo spesso sottovalutato da parte degli studiosi di cose economiche – occorre tener presente che il suo approccio agli affari umani è sempre *sociologico* nel senso che nella trattazione di ogni questione, per quanto specifica, egli non perde mai di vista il suo rapporto con la totalità della società, compresa alla luce di tre categorie: comunità, autarchia e giustizia. Ciò vale anche per l’economia. Ne *La grande trasformazione* Aristotele appare come colui che eleva il principio della “produzione per uso proprio” (*house-holding*, che Polanyi equipara a ciò che i greci chiamavano *oikonomia*) a norma e valuta la distinzione che compare nel primo libro della *Politica* tra “l’economia familiare e il fare denaro” come “il segnale più profetico che si sia mai avuto nel campo delle scienze sociali”³⁹. L’enfasi di tale affermazione può apparire eccessiva, ma è comprensibile se si considera che Polanyi intravede in quella distinzione l’intuizione della differenza tra la concezione sostanziale e la concezione formale dell’economico: il *telos* dell’economia non è l’allocazione di risorse scarse ma bensì il sostentamento, la vita materiale stessa degli esseri umani.

36 Polanyi 1957: 66.

37 Polanyi 1957: 67.

38 Polanyi 1957: 79.

39 Polanyi 1974: 86. Lo statuto della categoria di *house-holding* nell’opera di Polanyi non è chiaro: a volte essa appare come una delle varie forme di integrazione sociale, a volte come una sottospecie della forma sociale della redistribuzione. Su ciò Dale 2010: 140.

Nella prospettiva aristotelica inoltre lo scambio non ha la centralità che acquisirà nel pensiero economico moderno: l'uomo non è un essere “barattante” per natura, lo scambio non nasce dai bisogni degli individui ma da quelli della famiglia allargata. E nella prospettiva di una vita virtuosa che realizza l'*eudaimonia* i bisogni sono “per natura” limitati⁴⁰.

Ciò appare ancora più evidente nel modo in cui Aristotele spiega e valuta il commercio, il quale è ritenuto “naturale” allorquando “serve alla sopravvivenza della comunità nel mantenimento della sua autosufficienza”⁴¹, vale a dire nella sua capacità di sussistere senza dipendere da risorse esterne. La dinamica dello scambio di beni e servizi deve rispettare non solo i requisiti dell'*amicizia* – che è ciò che caratterizza i legami tra i membri della comunità nei termini di una *benevola reciprocità* – ma anche quelli della *giustizia* – che richiede il rispetto dei ranghi e delle posizioni sociali dei membri della comunità⁴². In definitiva in questo tipo di scambio non si dà alcun guadagno poiché i beni hanno i loro prezzi prefissati. Solo il commercio al dettaglio che si svolge sulla piazza del mercato in vista di una conveniente distribuzione dei beni o il commercio a lunga distanza prevedono un guadagno, ma essi di norma conservano una funzione accessoria rispetto all'economia familiare⁴³. In sintesi, il pensiero economico di Aristotele – pur avendo un fondamento empirico – non è altro che l'elaborazione della sua tesi generale sulla comunità umana.

8. Oltre Polanyi: il concetto di pratica

Ritorniamo ora al nostro quesito di partenza. L'opera di Polanyi è in grado di soddisfare le esigenze che sottendono la storia genealogica della morale e dell'e-

40 Anche in *Dopo la virtù* troviamo un'enfasi sulla nozione di *household*: “Uno dei momenti fondamentali della creazione della modernità ha luogo quando la produzione si trasferisce fuori della comunità domestica (*household*). Finché il lavoro produttivo si svolge entro la struttura della casa (*household*), è facile e corretto considerarlo parte della conservazione della comunità delle diverse case e di quelle forme più vaste di comunità che la casa a sua volta sostiene. Quando e nella misura in cui il lavoro esce dalla casa e viene posto al servizio di un capitale impersonale, la sfera del lavoro tende a diventare una sfera separata da qualsiasi cosa che non sia il servire da un lato alla sopravvivenza biologica e alla riproduzione della forza lavoro e dall'altro all'avidità istituzionalizzata” (MacIntyre 2007 [1981]: 274).

41 Polanyi 1957: 79.

42 Qui si pone ovviamente la questione spinosa della giustificazione dell'istituto della schiavitù.

43 Non è questa l'occasione per entrare nel merito della controversia in merito ai caratteri del commercio e dei suoi profitti nell'ambito delle economie del mondo antico. A tal proposito cfr. Dale 2010: cap. 4. Analogamente non è questa la sede per valutare l'interpretazione polanyiana del pensiero economico aristotelico. Come s'è detto, Polanyi sostiene che questo sia stato largamente sottovalutato e incompreso. Il saggio *Aristotle Discovers the Economy* (Polanyi 1957) si conclude con un'analisi storico-etimologica del significato di tre termini greci che secondo Polanyi sarebbero decisivi per la comprensione di Aristotele: *kapelike*, *metadosis*, *chrematistike*. In merito all'interpretazione polanyiana di Aristotele vedi Veca 2011.

tica che MacIntyre propone in *Dopo la virtù*? L'opera di Polanyi ci aiuta a comprendere meglio i punti di forza della ricostruzione macintyreana? In termini più generali, quali insegnamenti possiamo trarne per ripensare il rapporto tra etica ed economia?

La predilezione macintyreana nei confronti di Polanyi sembra giustificata: questi effettivamente fornisce una prospettiva teorica storico-sociologica che cerca di evitare ogni forma di riduzionismo e si sforza di guardare alla storia umana che precede la grande trasformazione moderna con occhiali non deformati dalla falacia economicista. In tal modo Polanyi si pone al servizio di una critica di ogni ideologia che cerchi di universalizzare e "naturalizzare" forme di vita e modi di pensare contingenti e particolari. Alla luce della ricostruzione della prospettiva teorica polanyiana è inoltre possibile dare maggiore sostanza empirica alla quarta tesi di *Dopo la virtù*, quella che rimanda ai processi di differenziazione sociale precipui della modernità e alla nascita dell'individualismo.

L'utilità della teoria storica e sociologica polanyiana appare invece dubbia nell'ottica della *pars construens* di *Dopo la virtù*, sintetizzata nella quinta tesi. L'approccio polanyiano sembra tendere verso un istituzionalismo che rende problematica ogni prospettiva di fuoriuscita dalla società di mercato. Anche gli interventi di resistenza alle dinamiche patologiche precipue delle società di mercato generati dai contro movimenti di carattere sociale, culturale e politico presentano caratteri estremamente problematici, poiché sembrano oscillare tra la produzione di un'implosione delle società di mercato e una loro tutela politica di carattere autoritario.

La strada che intraprende MacIntyre a partire dalla seconda parte di *Dopo la virtù* è quella di una riformulazione della teoria dell'azione attraverso la ricostruzione della nozione di virtù tanto a livello di pratica sociale quanto a livello di teoria e tenendo conto delle prime tre tesi presentate e discusse nella prima parte dell'opera. Tale riformulazione della teoria dell'azione presenta alcuni aspetti essenziali che ricordiamo in modo necessariamente schematico. Il primo e più importante aspetto è il principio di carattere epistemologico relativo alle scienze umane già ricordato in precedenza: la comprensione di coloro che partecipano alle attività sociali è parte integrante di tali attività nel senso che è parzialmente costituita di queste. Si tratta di un'istanza anti-funzionalista e anti-oggettivista che ritiene ineludibile a livello teorico il punto di vista dell'agente. La centralità della categoria di virtù si comprende a partire dalla sua connessione storica e concettuale con la prospettiva teleologica presente nella prima e seconda tesi. Nella *pars construens* di *Dopo la virtù* in particolare la fondazione teorica della prospettiva teleologica (vale a dire della nozione funzionale di essere umano) avviene sulla base della dottrina delle virtù, la quale è articolata in tre livelli: pratica, unità narrativa della vita, tradizione di ricerca. Aristotele è il primo pensatore capace di elaborare una teoria della virtù complessa e coerente in grado di costituire una tradizione di ricerca che arriva tanto nella teoria quanto nella pratica sociale sino ai nostri giorni e che sembra sfuggire alla critica genealogica nietzscheana. All'interno dello *hard core* costitutivo di tale tradizione sta la *differenza tra mezzi interni ed esterni*. Anche se essa non sembra radicarsi nel pensiero aristotelico, secondo MacIntyre tale differenza

è essenziale perché ci aiuta a pensare all'azione in termini non estrinseci rispetto al fine, cioè come una *componente essenziale del telos*. In tale prospettiva le virtù etiche e dianoetiche sono mezzi interni *dell'eudaimonia*, vale a dire componenti essenziali della vita buona.

La *pars construens* di *Dopo la virtù* fa leva su una teoria sociologica che identifica nel concetto di *pratica* il fattore elementare della vita sociale⁴⁴. Il tipo di pratiche sociali alle quali MacIntyre fa riferimento solo la vita familiare, i mestieri e le professioni, l'attività musicale e sportiva, e soprattutto l'attività politica e la ricerca intellettuale e scientifica. Centrale alla nozione di pratica è la differenza tra valori interni e valori esterni, vale a dire tra valori che sono riconoscibili e realizzabili solo attraverso la pratica e valori che sono connessi a essa in modo estrinseco e contingente (grosso modo circoscrivibili alle sfere della fama, della ricchezza e del potere). Il "peccato mortale" delle società di mercato sta quindi nella subordinazione dei valori interni ai valori esterni e quindi nella perversione delle pratiche. Conseguenza di ciò è l'eliminazione in linea tanto pratica quanto teorica della differenza tra mezzi interni ed esterni in tutti i tipi di occupazione lavorativa che hanno la struttura della pratica, i quali divengono così semplici mezzi per la sussistenza o il guadagno. L'elemento di resistenza a tale destino di alienazione sta nel fatto che le pratiche hanno un fondamento storico e quasi-antropologico. È quasi impossibile infatti pensare a un'esistenza umana che non si attualizzi attraverso le pratiche.

In definitiva, grazie al loro radicamento empirico e al loro carattere normativo, è possibile considerare la pratica come *fondamento normativo non formale di una teoria sociale critica*. Non si può tuttavia non sottolineare la consapevolezza della *fragilità* di tale fondazione antropologica e sociologica di una teoria critica nell'ambito di una società liberale tardo-moderna sempre più caratterizzata dalla netta prevalenza dei valori esterni sui valori interni e quindi dalla deformazione ed emarginazione sociale delle pratiche. Ciò implica che la proposta teorica macintyreana sia difficilmente spendibile in una prospettiva politica. Detto questo, l'attesa di "un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso" a cui ci si appella nella chiusa di *Dopo la virtù* può essere interpretata come espressione del *teologico-politico* che attraversa l'opera del pensatore scozzese. Si tratta, in altri termini del riconoscimento teorico che la generazione di forme di vita comunitarie attraverso le pratiche *eccede* la capacità di progettazione politica e che il politico che prevale nelle società liberali tardo-moderne tende a erodere tali pratiche sulle quali esso stesso poggia. Di fronte a tale dilemma (che rimanda implicitamente al celebre *Diktum* di Böckenförde) la prassi umana non può non avere come suo ultimo senso quello di salvaguardare ciò che rispetto al politico si pone come precedente e *altro* e che costituisce il limite e allo stesso tempo la condizione di possibilità della politica.

44 "Per 'pratica' intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono a essa e parzialmente la definiscono" (MacIntyre 2007 [1981]: 232).

Bibliografia

- Bernacchio C. 2019, "Alasdair MacIntyre as an Aristotelian Economic Sociologist: Reading *After Virtue* with *Dependent Rational Animals*", *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 14 (1): 21-35.
- Bombelli G. 2000, "La bipolarità *Gemeinschaft Gesellschaft* tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel", in A. Catania e L. Lombardi Vallauri (eds) 2000, *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti oriente-Occidente*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane: 271-358.
- Cangiani M. 1998, *Economia e democrazia. Saggio su Karl Polanyi*, Padova: Il Poligrafo.
- Dale G. 2010, *Karl Polanyi: The Limits of the Market*, Cambridge: Polity Press.
- MacIntyre A. 1984, "After Virtue and Marxism: A Reply to Wartofsky", *Inquiry*, 27 (4): 251-254.
- MacIntyre A. 2007 [1981], *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma: Armando.
- Maletta S. 2020a, *Un aristotelismo sovversivo. MacIntyre oltre il dis-ordine liberale*, Milano: Mimesis.
- Maletta S. 2020b, "Pratiche sociali e teoria critica. Idee per una proposta normativa non formale", in G. Cotta (ed) 2020, *Virtù umane. Virtù politiche*, Milano: Mimesis: 253-269.
- McMylor P. 2003, "Moral Philosophy and Economic Sociology: What MacIntyre Learnt from Polanyi", *International Review of Sociology*, 13 (2): 393-407.
- Nojonen N. 2015, "The Great Perverting Transformation", in A. Bielskis e K. Knight (eds) 2015, *Virtue and Economy: Essays on Morality and Market*, London and New York: Routledge: 135-151.
- Polanyi K. 1957, "Aristotle Discovers the Economy", in K. Polanyi, C.M. Arensberg e H.W. Pearson (eds) 1957, *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe: The Free Press: 64-94.
- Polanyi K. 1974 [1944], *La grande trasformazione*, Torino: Einaudi.
- Polanyi K. 1977, *The Livelihood of Man*, New York: Academic Press.
- Veca I. 2011, "Polanyi e Finley leggono Aristotele: reciprocità e *householding* tra economia e morale", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 3 (1): 205-234.

