

Note sulla fine della storia

Tra presentismo, processualità e palingenesi

LUCA MIOTTO*

ABSTRACT: *Notes on the End of History.* This paper deals with the current political debate on the incapability of thinking of the future and tries to shed light on one of the features which is normally overlooked, namely the public nature of the concept of history. After a broad overview on the recent insights on the need of developing a hermeneutic reflection on historical experience, I will consider the work of Hannah Arendt and Pierre Bourdieu in order to retrace the disentanglement of modern rationality from the perception of history as a process. Finally, through the work of Nancy, I will suggest that the social atomisation fostered by the end of Fordism and Keynesian politics affected the gaze at the past, determining the fragmentation of history in multiple stories. This paper aims at showing that our impotence lays on the fact that the concept of history had more to do with that of community than that of time, and that is what is compromised.

KEYWORDS: Historical experience, presentism, process, precariousness, social atomisation.

1. Il tempo storico dopo la fine della storia

Da diversi anni il tema della “lenta cancellazione del futuro” è venuto a costituirsi come uno dei nodi teorici più stringenti all’interno del dibattito politico. La letteratura specialistica e la pubblicistica — spesso accomunate da una lettura poco attenta all’eterogeneità delle manifestazioni del politico — concordano ormai nel dichiarare l’incapacità della società contemporanea di proiettarsi in una dimensione temporale differente rispetto a quella che si trova ad abitare, di produrre una visione altra rispetto all’immediatezza della propria immagine riflessa. Lo slancio utopico che la modernità aveva orientato verso il futuro — riducendo il presente a un semplice non-ancora (*noch nicht*) — si è convertito *retrotopicamente* in un inverosimile tentativo di restaurazione di un presunto ordine armonico (Baumann, 2017). Come si vedrà, però, la proliferazione di narrazioni nostalgiche in tutti gli ambiti della cultura rappresenta più un sintomo dello sradicamento che un

* Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Piemonte Orientale; luca.miotto@uniupo.it.

segnale di una ricucita continuità storica. La tarda modernità sembra aver trovato nell'ininterrotta circolazione di informazioni un antidoto efficace contro la «febbre storica divorante» che Nietzsche contestava nel XIX secolo (Nietzsche, 1972: 260). A partire da queste coordinate, la riflessione è venuta così concentrandosi sull'esaurimento di un'idea di trasformazione sociale che aveva nel futuro il suo luogo di attuazione, rinunciando così alla fede nel nome della quale l'esperienza politica moderna aveva inalberato tutti i suoi vessilli: il progresso¹. Questa, per sommi capi, la posta in gioco di una filosofia cosiddetta post-moderna.

Il principale vettore ideologico per la propagazione del sentimento della scomparsa del futuro, e del conseguente lento indebolimento dell'esperibilità storica, è stato senza dubbio il *topos* della “fine della storia”. Per comprendere la viscosità di tale idea è necessario utilizzare degli strumenti analitici meno rigidi, ma non per questo meno rigorosi, di quelli messi a disposizione dalla filologia e dalla storia delle idee. Abbozzando un'analisi koselleckiana sulla «funzione sociale e politica» svolta dai concetti, ad esempio, risulta evidente come questa tesi abbia fornito una parvenza di autorevolezza filosofica al panorama neoconservatore americano, consolidando e legittimando uno stato delle cose considerato definitivo e irredimibile². L'efficace slogan thatcheriano TINA («There Is No Alternative»), di cui Fukuyama è stato l'emanazione teoretica, si profila ora come il fondamento del senso comune e la sana dose di realismo necessaria a intavolare un discorso. Di fronte alle molteplici crepe aperte negli ultimi decenni nel cuore della politica, l'idea secondo la quale le liberal-democrazie fossero «libere dalle “contraddizioni” che avevano caratterizzato le forme di organizzazione sociale precedenti», portando quindi la «dialettica storica ad una conclusione», non sembrava venire scalfita (Fukuyama, 1992:84). In questa sede, però, è importante constatare come questo sia stato possibile malgrado la tesi del politologo sia stata criticata fin dal principio praticamente da tutte le posizioni dello spettro politico globale³. L'opinione secondo la quale la storia

1. Per un tentativo di fare direttamente i conti con le problematicità di una politica post-progressiva si veda, ad esempio, il lavoro di Wendy Brown (Brown, 2001).

2. Senza scivolare in comparazioni semplicistiche, può essere interessante ricordare che, nel suo monumentale studio sulle civiltà, Arnold Toynbee ascriveva «il miraggio dell'immortalità», la ricorrente presunzione di aver raggiunto una forma politica universale e definitiva, al punto apicale della vita sociale, dal quale già si avvertivano le vertigini dell'incombente declino.

3. Nel corso degli anni Fukuyama è più volte tornato sull'argomento cercando di dirimere le critiche, spesso effettivamente superficiali, suscitate dalla pubblicazione del testo. In questa sede non sarà possibile affrontare nel dettaglio la sua proposta teorica, e la sua successiva vicenda editoriale, pur ricca di perplessità nei confronti di un'accettazione troppo passiva del destino post-storico. Per una prima panoramica sulle reazioni suscitate dall'idea di fine della storia si vedano il primo articolo con cui Fukuyama presentava la sua tesi in forma di ipotesi (Fukuyama, 1989) e la raccolta, curata da Timothy Burns, degli interventi critici successiva all'uscita del libro, corredata dalla risposta dello stesso autore (Burns, 1994). Per una puntuale ricostruzione del concetto e dei riferimenti usati

«ha raggiunto il suo climax con l'avvento del capitalismo liberale può anche essere stata ampiamente derisa», scrive Mark Fisher, «eppure ha finito per essere accettata, persino introiettata, a un livello culturale inconscio» (Fisher, 2017: 33).

Nonostante la popolarità della tesi derivi dalle pretese universalistiche con cui Fukuyama (1989; 1992) decretava il «trionfo dell'Occidente» sullo scadere degli anni Ottanta, il campo semantico della «fine della storia» si è allargato fino a intercettare una generale percezione di esaurimento della storicità, avvertita dai teorici della post-modernità. Se l'epoca moderna è, infatti, quella in cui lo spazio storico viene a designarsi concettualmente e discorsivamente come il luogo deputato al pensiero e alla prassi politici, non può sorprendere che Vattimo parli di «postmodernità come fine della storia» (Vattimo, 1985). Partendo dallo slittamento teorico in questione è possibile scorgere una certa contraddittorietà interna alle interpretazioni finalistiche tuttora in voga, poiché nello stesso momento in cui proclamano il compimento di un processo storico alludono alla sua stessa illusorietà. È dunque plausibile che la persuasività di questa idea sia garantita non tanto dal suo relativo contenuto teorico, quanto dalla sua capacità rappresentativa di una *Stimmung*, venendo a caratterizzarsi non come semplice concetto da sottoporre a critica filologica, ma nei termini di una più profonda «struttura del sentire» (Williams, 1977). Su questo piano va dunque presa in esame.

A offrire una via di accesso più cauta e meno allarmante alla questione dell'amputazione temporale subita è il celebre lavoro sulla formazione dell'esperienza storica svolto dal già citato Reinhart Koselleck. Come è noto, il teorico della storia tedesco individua nel periodo che va approssimativamente dal 1750 al 1850 la «soglia temporale» (*Sattelzeit*) in cui — insieme ai processi di «democratizzazione» delle idee, «ideologizzazione» delle posizioni teoriche e di «politicizzazione» delle istanze — il futuro entra per la prima volta nell'area semantica del concetto di storia, in quella che egli chiama «temporalizzazione» dei concetti politici (Koselleck, 2007). Con una mossa agostiniana, Koselleck sposta l'attenzione dalla critica della processualità alla ricerca delle condizioni di possibilità della storicità stessa, offrendo materiale grezzo per una riflessione specificamente ermeneutica. Il risultato di questo cambio prospettico è l'enfaticizzazione di ciò che rende storico il tempo nella coscienza dei soggetti, al di là di ogni sorta di naturalizzazione propugnata dalla fisica newtoniana. Dopo la crisi definitiva delle filosofie della storia, il *tempo storico*, quindi la temporalità della storia stessa, si scopre quindi informato dalla banalità degli investimenti soggettivi quotidiani, in una continua tensione tra metabolizzazione simbolica degli eventi e attesa di finite

da Fukuyama si veda l'utile saggio di Perry Anderson (1993). Per una critica da un punto di vista postcoloniale, invece, si veda il celebre lavoro di Dipesh Chakrabarty (2000).

possibilità; «la storia concreta matura nel *medium* di esperienze determinate e determinate aspettative» (Koselleck, 2007: 304). Se si è davvero di fronte a una mancanza di futuro, dunque, è necessario ribaltare i termini della riflessione e considerarlo fino in fondo non semplicemente come uno dei momenti di una temporalità astratta, ma come prodotto di una dialettica tra la cristallizzazione di un prima e l'intellegibilità di un dopo. Come ricordava anche Pierre Bourdieu, «la pratica non è *nel* tempo, ma *fa* il tempo» (Bourdieu, 1997) e la determinazione di questo, come si accennava, non è altro che un problema di foggatura di coscienza storica nei soggetti.

La ricerca di nuovi strumenti teorici, volti a ristoricizzare una realtà apparentemente slegata dalla contingenza storica, ha portato lo storico francese François Hartog (2003) a parlare di *presentismo*, proponendo di indicare con questo termine l'odierna sospensione della dinamica del *tempo storico* e una conseguente «ipertrofia» della categoria del presente⁴. Secondo Enzo Traverso, la scomparsa, o la marginalizzazione, del modo di produzione fordista ha trascinato con sé una specifica costruzione dell'esperienza storica imperniata sulla relazione tra la memoria inscritta nelle fatiche del corpo e la speranza di una redenzione politica (Traverso, 2016). Rendendo impossibile la consolidazione delle esperienze necessarie alla produzione di nuove aspettative, la violenta accelerazione dei processi produttivi ha comportato lo sgretolamento della «struttura prognostica» della dialettica tra passato e futuro (Koselleck, 2007: 112). Tuttavia, se da questo ritratto del presentismo sembrerebbe derivare anche una diminuzione d'importanza della categoria di passato, la nostra quotidianità ci dimostra il contrario. L'ondata memoriale che dagli anni Ottanta ha investito la cultura istituzionale dei Paesi europei attraverso la salvaguardia e la patrimonializzazione di monumenti, città, perfino paesaggi naturali, ha raggiunto una diffusione inaudita, facendo emergere un rapporto con il passato morbosamente conservazionistico, quasi a rispecchiare l'impellenza di assicurarsi materialmente un trascorso che altrimenti, mnemonicamente, non si darebbe. «Si parla così tanto di memoria proprio perché non ce n'è più», fa notare Pierre Nora descrivendo il passaggio da una storia-memoriale a una storia-patrimoniale costruita a posteriori, «in archivio», anziché essere trasmessa (traduzione mia, Nora, 1997: 25). La natura paradossale del nostro rapporto con il passato si manifesta così con tutta la sua forza: da una parte siamo sempre più coscienti dello sradicamento dal passato, dall'altra si dà un affannoso tentativo di colmare questo scarto attraverso la proliferazione della narrazione storica.

La tesi sostenuta in questo articolo è che alla già constatata delegittimazione postmoderna delle grandi narrazioni legittimanti si debba aggiungere

4. È interessante notare come Hartog utilizzi lo stesso termine medico (ipertrofia) che il Nietzsche della Seconda Inattuale riservava invece al senso storico.

una sopraggiunta difficoltà data dalla perdita del carattere pubblico della storicità. Sebbene dagli anni Settanta le trasformazioni economiche abbiano comportato un'indiscutibile precarizzazione delle vite sul piano temporale, è alla rincorsa dell'imprenditorialità autonoma di matrice neoliberale, e alla conseguente frammentazione sociale, che si deve guardare per comprendere lo svanire della storia dalle nostre coordinate interpretative. A non essere più esperibile non è tanto la temporalità in quanto tale, bensì la compresenza collettiva all'interno di uno stesso mondo. L'atomizzazione sociale, quindi, si riflette anche nel modo in cui ci si rivolge al passato. Se alla storia si toglie la dimensione pubblica che vede i soggetti co-partecipanti e co-fautori di un destino comune rimane solo una pluralità di passati privati. In altre parole, è l'oggettività, la pubblicità, della storia ad essere entrata in crisi e questo si rispecchia, ad esempio, nella necessità della sua riaffermazione attraverso il ricorso alle associazioni nazionali di *Public history*. Come si è visto, l'esaurimento del senso storico va distinto dalla ricerca del passato. Solo apparentemente la coesistenza di questi fenomeni è contraddittoria. Si ricorre affannosamente alla pluralità del passato proprio perché non c'è un senso storico comune, un comune sentire di fare parte di un percorso, non teleologico, condiviso. Il denominatore comune di tutte queste riflessioni, infine, sembra essere quello di una perdita della capacità di pensarsi all'interno di un processo che connetta senza soluzione di continuità passato, presente e futuro. Se si vuole dunque fare chiarezza su questa irrapresentabilità per prima cosa è necessario complicare la forma attraverso cui si è pensato alla storicità per buona parte della modernità.

2. Le temporalità dei processi in Arendt

2.1. «Regimi di storicità»

Nelle prime pagine di un saggio pubblicato nel '58 e confluito poi nella raccolta *Tra passato e futuro* con il titolo "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", Hannah Arendt descriveva la sensazione di difficoltà provata nell'avvicinarsi allo spirito dei primi storici greci, Erodoto e Tuciddide, in questi termini: «noi non riusciamo bene a comprendere tale atteggiamento, per cui le gesta e le opere grandi delle quali gli uomini sono capaci, materia della narrazione storica, non sono considerate parte di un complesso unico o di un processo» (Arendt, 1991: 72). Scorrendo queste poche righe a distanza di più di mezzo secolo e alla luce dei dibattiti sull'esaurimento del senso storico, di primo acchito, verrebbe da dire che ciò che realmente appare difficile oggi è, al contrario, pensare agli eventi che ci accadono proprio connessi da una filo narrativo comune. Il marasma di informazioni a cui siamo soggetti

in ogni istante, ad esempio, appare faticosamente organizzabile all'interno di una classica logica unitaria. Ovviamente, però, la questione non è così semplice. Se, da un lato, il ruolo che l'informazione di massa, con la sua ossessione presentista per il "tempo *reale*" e per la "presa diretta", svolge nella storicizzazione immediata degli avvenimenti è stato già messo in rilievo da diversi pensatori — lasciando immaginare che una volta consumati, questi eventi, siano presto abbandonati alla storiografia senza depositarsi nella memoria collettiva⁵ — dall'altra è difficile persuadersi dell'idea di essere più vicini a un «regime di storicità» premoderno — l'*historia magistra vitae* ciceroniana — di quanto non lo siamo a una concezione processuale della storia (Hartog, 2007)⁶. Il passaggio arendtiano in questione si offre così come punto di partenza per una riconsiderazione del problema della storicità dal punto di vista della sua intellegibilità.

Come evidenziato dal lavoro di Koselleck, il tipo di storiografia cumulativa che per secoli aveva rappresentato il modello temporale vigente conservò la propria validità fino al XVIII secolo, quando i riferimenti semantici a cui rimandava vennero sostituiti da una terminologia costruita sulla metafora del movimento anziché sulla ripetizione⁷. L'esemplarità delle gesta compiute nel passato e trasmesse per mezzo della narrazione storica si fondava su una esperienza temporale sostanzialmente statica, un «tempo storico» generato da una sorta di convergenza di esperienze ed aspettative. L'idea di fondo era quella di un futuro non eccedente rispetto al passato, in cui «*il mondo resta mondo* e quindi anche quelli che agiscono nel mondo restano simili e uguali, sebbene le persone muoiano» (Melantone cit. in Koselleck, 2007: 269). La storia poteva impartire delle lezioni perché le situazioni sulle quali si era chiamati a deliberare non differivano incommensurabilmente

5. Si veda, su tutti, Jameson: «Si potrebbe essere tentati di asserire che la vera funzione dei nuovi mezzi di informazione sia quella di relegare il più velocemente possibile al passato i recenti avvenimenti storici. La funzione informativa dei media sarebbe quindi quella di aiutare a dimenticare, di agire attivamente come meccanismo dell'amnesia storica» (traduzione mia, Jameson, 1985).

6. L'opposizione netta tra una concezione temporale a trazione anteriore, come quella processuale, e una a trazione posteriore, come quella premoderna, è suggerita dal lavoro sui differenti regimi di storicità svolto dal già citato Hartog (2007). Nonostante la meritevole operazione euristica, la proposta di arrivare a cogliere le diverse forme di esperienza del tempo attraverso una catalogazione formale delle loro manifestazioni rimane assai problematica sul piano epistemologico: non è chiaro, ad esempio, *cosa* produca un regime di storicità. Se l'approccio della *Begriffsgeschichte* oltre a delle ipotesi periodizzanti forniva anche un apparato interpretativo adeguato, prendendo le distanze sia dal materialismo che dall'idealismo, fondato sulla stretta correlazione tra lingua (*Sprache*) e realtà (*Realität*), nel caso di Hartog le tesi sul susseguirsi dei regimi di storicità non sono corredate da alcuna indicazione metodologica. Sebbene lo storico francese tenga a precisare a più riprese che i regimi di storicità non si diano mai nella loro purezza ma solo in una costante ibridazione che sfugge il riconoscimento prototipico, tale impostazione, per la sua stessa natura, non può che funzionare per contrasti anziché per variazioni.

7. Come si vedrà, a differenza di Koselleck, Arendt retrodata la formazione del concetto moderno di storia al XVI–XVII secolo (Arendt, 1991: 84).

da quelle già prodottesi nel passato e consolidatesi nell'esperienza. Le trasformazioni sociali, infine, si davano su un arco temporale sufficientemente ampio da permettere di venire assorbite da un congruo avvicendamento generazionale. Quando, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, la *Geschichtsphilosophie* cominciò ad affermarsi non solo come ipotesi speculativa ma come vero e proprio nodo centrale della conoscenza, la nozione di storia aveva travalicato definitivamente il recinto che la relegava al passato. Agli occhi della filosofia tedesca classica, la "storia in generale" — o "storia in sé" — era diventata la strada a senso unico che aveva condotto alla percezione dell'effervescente novità della modernità come *Neuzeit*, «tempo–nuovo» appunto.

Se il modello dell'*historia magistra vitae* non può essere preso come riferimento per comprendere l'esperienza storica contemporanea, se non altro a causa della frequenza con cui il nostro vissuto è chiamato a una riconfigurazione, l'alternativa cui il testo di Arendt ci mette di fronte sembra altrettanto problematica e richiede un approfondimento. La critica della processualità delle filosofie della storia divenne uno dei cardini della polemica antistoricistica sollevata dal dibattito sulla *Säkularisierung* nel pensiero post-bellico del Novecento. Una delle più celebri accuse filosofiche mosse alla modernità, offerta dal libro di Karl Löwith del '49, *Meaning in History* — che influenzerà sia il lavoro di Koselleck che le riflessioni di Arendt — riguardava proprio la sacralizzazione di un accadere storico elevato a necessario sviluppo lineare ed epurato dall'imprevedibilità della contingenza. Secondo il filosofo tedesco, infatti, l'attesa della salvezza e della redenzione che caratterizzava l'escatologia biblica si sarebbe tradotta nella fissazione di un ideale di progresso, informando retroattivamente la lettura degli avvenimenti storici a partire dalla loro relazione con tale destino ultimo. Declinando l'*eschaton* come fine razionale, la singolarità degli eventi viene sussunta nell'universalità di un processo che acquista via via un carattere sempre più autonomo rispetto all'evenemenzialità del reale. Per quanto moderna potesse considerarsi, quindi, qualsiasi storiografia costruita sulla convinzione di stare avanzando verso il progresso dell'umanità non si discostava affatto dal terreno teologico della fede, in quanto nessuno strumento razionale permetterebbe di attestare che quella sia effettivamente la sua traiettoria.

2.2. Processo di fabbricazione, filosofia politica e fine della storia

Inserendosi a sua volta in questo dibattito, sebbene condividesse la critica dell'universalismo della storia poiché tendente a una totalizzazione sorda di fronte alle singolarità degli eventi, Arendt rifiutava il riduzionismo lö-

withiano e proponeva un'analisi più originale⁸. A partire dalla sua famosa tripartizione della *vita activa* — *lavoro*, come sfera adibita alla soddisfazione dei bisogni primari e dunque governata da una logica di eterna produzione e consunzione; *opera*, come sfera della fabbricazione materiale del mondo umano dominata dalla logica di mezzi/fini; e *azione*, quale dimensione specificamente umana del confronto e del riconoscimento intersoggettivo — identificava la forma processuale con la modernità stessa⁹, proponendone una genealogia che tenesse conto delle dinamiche reali della società. Nel già citato saggio del '58 faceva risalire il successo della struttura del “procedimento” alla nascita della scienza moderna nel XVII secolo, riconoscendo nel processo sia la specificità che la cifra cognitiva dell'uomo moderno. Il dubbio radicale di Descartes, con cui il mondo sensibile perdeva la sua autoevidenza, poteva essere interpretato come la risposta filosofica alla rivoluzione galileiana incentrata sull'esperimento. Spostando l'attenzione dalla mera esistenza delle cose (il «che cosa») al loro venire ad essere (il «come»), infatti, il nuovo sapere scientifico comportava l'adozione di un paradigma epistemologico che si fondasse sulla temporalità. La principale novità consisteva nella riproduzione su scala ridotta dei fenomeni da osservare e la sua temporalità era dunque circoscritta alla durata dell'esperimento in questione. In altre parole, la convinzione da cui muovevano gli scienziati era già quella di poter conoscere solo ciò di cui si poteva ricostruire interamente lo sviluppo, dato che ogni oggetto esistente presuppone un processo di produzione, e per farlo era necessario imitare i percorsi di formazione caratteristici della natura. Questo stesso principio epistemologico si può rintracciare nella *Scienza nuova* di Vico, basata sulla relazione tra verità e creazione nell'ambito delle vicende umane, l'unico del quale si potessero seguire gli sviluppi in quanto “fatti” dagli uomini così come la natura era “fatta” da Dio (Arendt, 1963). La *forma mentis* scientifica assumeva i tratti di quella dell'*homo faber*, l'artigiano capace di plasmare gli oggetti secondo una forma precisa, il soggetto capace di realizzare un fine disponendo dei propri mezzi. La centralità della rivoluzione scientifica per l'inizio dell'epoca moderna, agli occhi di Arendt, determinò quindi l'iniziale successo della razionalità che aveva portato alla ricerca della verità con il metodo sperimentale, ovvero riproducendo materialmente le condizioni del proprio sapere sfruttando le capacità creatrici dell'uomo.

Questa stessa logica produttiva tipica dell'*opera*, nel corso della tradizione filosofico-politica occidentale, ha fornito spesso un appiglio ai tentativi

8. Per una precisa e dettagliata ricostruzione del pensiero di Arendt e delle sue radici, così come della sua recezione, si veda Forti, 2006.

9. Quasi una diretta risposta a Löwith: «la moderna idea di processo, che permea di sé la storia non meno della natura, scava tra il passato e la nostra epoca un solco più profondo di qualsiasi altro concetto preso a sé» (Arendt, 1963:97).

di semplificazione dell'intricato ambito delle vicende umane, caratterizzato invece per Arendt da un tipo di azione basato su presupposti molto differenti. Lo stesso principio poetico che informa il processo di fabbricazione rappresenta quella che Arendt considerava essere la ragione dell'associazione moderna di violenza e azione politica (Arendt, 1991). Introducendo, infatti, nell'ambito intersoggettivo puramente umano la logica della strumentalità si ottiene una sostituzione della contingenza con la necessità. Una volta che il futuro viene considerato nei termini di un *eidōs*, al pari dell'idea di tavolo che il falegname deve realizzare partendo dal legno grezzo, il presente non può che essere visto come subordinato, e quindi sacrificabile, rispetto all'attualizzazione di quell'idea. L'inevitabile forzatura attraverso la quale l'uomo piega l'ambiente naturale ai suoi modelli formali si traduce così nella dimensione storica con la violenza perpetrata dall'uomo sull'uomo al fine di realizzare i suoi ideali. Fu questa proiezione a portare Arendt a riconoscere in Marx «il maggiore fra tutti gli storici», il primo capace di comprendere che se la storia assumeva la forma della fabbricazione doveva avere anche uno specifico momento di compimento, ovvero la «società senza classi» (Arendt, 1991: 118).

Alla luce di ciò, la struttura del processo di fabbricazione rivela tutta la sua fragilità se considerata dal punto di vista del suo prodotto, ovvero del suo compimento. Ecco allora che dopo circa trent'anni di dibattito sull'esaurimento della coscienza storica non possono non risuonare dense di senso maggiore le parole di Arendt rivolte alla società senza classi, ovvero al momento in cui il processo storico marxiano, sotto le vesti della fabbricazione, avrebbe raggiunto il proprio avveramento: «l'umanità non potrà fare altro uso della storia che dimenticarla del tutto come una faccenda disgraziata, avente come solo scopo l'autoabolizione. Né potrà annettere un significato a particolari avvenimenti perché avrà dissolto tutti i particolari mezzi che cessano di avere un significato non appena il prodotto finito è portato a termine» (Arendt, 1991: 116). Se l'intero movimento storico è visto come un unico, singolo, atto di fabbricazione, al momento della sua realizzazione la stessa storicità non potrà che essere scartata e con essa anche la capacità di fabbricare *tout court*. Senza più fini da realizzare, l'essere umano del tardo Novecento si scopre anche senza mezzi, senza strumenti per operare sulla propria esistenza. La versione postmoderna del concetto di storia perde così lo statuto di possibilità che la modernità le aveva affibbiato, lasciando l'essere umano solo con la sua impotenza¹⁰.

10. Sebbene Arendt associasse la razionalità dell'*homo faber* a una logica strumentale che trasforma ininterrottamente i fini in nuovi mezzi per altri fini (vedi la sedia come fine del falegname e poi come mezzo per il sarto), è verosimile che le teorie politiche costruite sulle filosofie della storia concepissero il loro orizzonte all'interno della singolarità dell'Uno. Questo è inoltre il punto di contatto tra Löwith e Arendt.

2.3. L'«infinità bipolare» del moderno concetto di storia

L'iniziale primato della razionalità strumentale tipica dell'*homo faber*, garantito dal debito che la scienza moderna aveva nei suoi confronti, conobbe il suo lento declino con l'avvento della società di massa e l'abbandono della filosofia di matrice utilitarista¹¹. Nel primo caso, le devastanti trasformazioni sociali ed economiche che seguirono la prima e, soprattutto, la seconda rivoluzione industriale significarono un radicale mutamento dell'esperienza lavorativa. L'alta profittabilità che l'investimento capitalistico assicurava finì per fagocitare la pleora di modi di produzione esistenti, insieme alle loro relative forme di vita, causando una sorta di sincronizzazione delle relative temporalità. L'alienazione del lavoro, magistralmente descritta da Marx, diventò la realtà quotidiana di larghissimi settori della popolazione che senza più controllo sulle proprie vite si consegnarono allo sfruttamento della fabbrica. Agli occhi di Arendt, non essendo più padrone della propria capacità creatrice ed essendo stato privato della propria potenza produttiva la figura che andava profilandosi andava sempre più discostandosi da quella sovrana dell'*homo faber*, fino ad arrivare a identificarsi con l'*animal laborans*, lo schiavo condannato all'eterna ripetizione dell'inutile. Alla luce di questo sviluppo storico, non può sorprendere che Arendt vedesse nell'opera di Marx il tentativo di elevare la categoria del lavoro al più alto rango nella gerarchia delle attività umane.

Dal punto di vista della storia delle idee, invece, la pensatrice individuava nella centralità del soggetto una delle ragioni chiave del fallimento della logica strumentale. Così come l'utilitarismo, la razionalità tipica dell'*homo faber* non può prescindere da un'impostazione soggetto-centrica, riassunta nella famosa massima secondo cui "l'uomo è la misura di tutte le cose". La scoperta di grandezze sideralmente superiori rispetto alla limitatezza del mondo materiale abitato dall'uomo rese però impossibile il suo orientamento con la ristretta logica della finalità¹². Svincolata dal dominio dell'uomo, la struttura temporale del processo poté allungarsi infinitamente in maniera bidirezionale, nel passato e nel futuro, ancorandosi all'immortalità terrena dell'intero genere umano, anziché del singolo o di uno specifico gruppo. In questo modo non solo l'essere umano veniva definitivamente decentrato, ma si cominciava a spostare l'attenzione su un nuovo soggetto, l'umanità,

11. Benché possa sembrare che le categorie arendtiane si prestino bene a una semplificante periodizzazione storiografica, è fondamentale non cadere in quest'errore. Per quanto siano state concepite per cogliere gli slittamenti da una logica all'altra nel corso del tempo, tra un'epoca storica e la sua mentalità non c'è mai un rapporto univoco ed esclusivo. La lettura di Arendt, malgrado i suoi pruriti nei confronti della filosofia in generale, rimane su un piano più filosofico che storico.

12. È bene ricordare che la scoperta del tempo geologico, così come l'affrancamento del tempo cosmologico da quello biblico, sono acquisizioni teoriche degli ultimi due secoli.

che si trovava ad abitare uno spazio storico talmente vasto da non offrire alcun riferimento.

Proprio sulla base di un'«infinità bipolare del processo storico» si può finalmente intravedere la natura del moderno concetto di storia (Arendt, 1991; II). Stirando il passato e il futuro fino a farne sfumare i confini quello che emerge non è più un processo, quanto meno non nel senso associato alla fabbricazione. Se etimologicamente di movimento si può ancora parlare — «*pro-cedere*», infatti, deriva dall'evocativa immagine latina di un "ritirarsi innanzi", o, più genericamente, "andare avanti" — è lecito supporre che questo non conosca né la propria direzione né la propria provenienza; non c'è più un avanti perché non ci sono più punti di riferimento. In quella che Arendt chiama la «società dei lavoratori senza lavoro» (1994: 5), quindi, la storia sembra essersi sbarazzata dello scheletro teorico che le conferiva le sue sembianze. Sebbene questo possa sembrare apertamente contraddittorio alla luce della rilevata *stimmung* della «fine della storia», in realtà non lo è affatto. Come si è accennato, la tesi portante, ciò che si è innestato nell'inconscio collettivo, non è, infatti, il processo storico, ma la sua fine. L'«ipotesi anticipatrice», che secondo Koselleck muove la storiografia moderna (Koselleck, 2007), è in Fukuyama proprio la fine del progredire e non il progresso come mèta.

3. Dalla fine della processualità all'essere-con della storia

3.1. L'insorgere della precarietà

Dall'analisi arendtiana delle diverse temporalità che sottendono al concetto di processo è possibile ricavare delle coordinate che ci possano orientare nel dibattito contemporaneo sull'esperienza storica. L'insistenza con cui le categorie di *lavoro* e *opera* sono impiegate per cogliere i tratti più salienti di specifiche epoche storiche porta ovviamente a pensare che questo sia dovuto alle relative forme di organizzazione della società nel corso del tempo. Le razionalità tipiche dell'*homo faber* e dell'*animal laborans*, pertanto, non si possono separare dalle contingenti condizioni materiali d'esistenza dei soggetti che attraversano quelle epoche. Nonostante Arendt arrivasse a questa constatazione partendo da un confronto con delle categorie aristoteliche, la stretta connessione tra la concretezza delle attività umane e la generale percezione temporale costituisce uno dei punti di contatto con l'opera di Koselleck e con la sua dinamica di produzione di storicità attra-

verso la dialettica tra esperienze e aspettative¹³. Mettendo tra parentesi la portata filosofica universale del contributo di Arendt, il contesto storico nel quale rifletteva sulle questioni del lavoro — gli Stati Uniti degli anni '50 — porta a chiedersi quanto queste dovessero a ciò che le si presentava di fronte. Alla luce delle enormi trasformazioni occorse sul piano economico dal “trentennio glorioso” è quindi lecito interrogarsi sulla tenuta di queste categorie; su come possa essere cambiato il rapporto tra organizzazione sociale, forma di razionalità e percezione temporale nell'ultimo mezzo secolo e più; infine, su quale possa eventualmente essere l'esperienza della storicità generata nel contesto dell'estrema precarizzazione delle esistenze degli ultimi decenni.

L'affermazione della temporalità del *lavoro*, con cui Arendt terminava la sua analisi, implicava una sorta di tendenza alla stabilità. Se l'introduzione delle otto ore e del salario fisso di cinque dollari possono essere visti come il primo mattone per l'edificazione del modo di produzione fordista, negli anni Dieci dello scorso secolo, l'illusione di una relativa sicurezza derivata dalla pianificazione industriale produce visibilmente i suoi effetti sull'intera società solo nel secondo dopoguerra. In opposizione a ciò, uno dei perni attorno ai quali si è giocata la partita della ristrutturazione economica, a partire dagli anni Settanta, è proprio la flessibilità, dovuta dalla necessità di competere su nuovi mercati globali attraverso un potere decisionale svincolato dagli interessi dei lavoratori. Sono diversi, quindi, gli autori che si sono concentrati sull'antinomia tra rigidità e flessibilità per descrivere la fase di transizione aperta ormai cinquant'anni orsono e le sue ricadute sul tessuto sociale (Harvey, 1993; Lash and Urry, 1987). Il lavoro flessibile, dunque, si presenta come l'ineludibile fisionomia della nostra epoca poiché è «strettamente connaturato con i modelli organizzativi e le tecnologie delle imprese del XXI secolo» (Gallino, 2001:8).

Di primo acchito, se ci si interroga sul mutamento ermeneutico della temporalità, l'aspetto che emerge immediatamente da questa nuova configurazione è ovviamente l'incapacità di costruire *linearità*. Costretti a vivere nel limbo tra occupazione — molto probabilmente a termine — e disoccupazione, non è difficile cogliere l'incompatibilità che sorge tra progettualità e precarietà. Ancora sul finire degli anni '90, Bourdieu metteva in guardia dalle conseguenze generate dalla deprivazione di opportunità lavorative sulla capacità di disporre di un avvenire organizzabile in quanto concepibile. «L'annientamento delle opportunità associato alle situazioni di crisi — scriveva in *Meditazioni pascaliane* — comporta l'annientamento delle difese psicologiche, così, qui, esso comporta una sorta di disorganizzazio-

13. Per un'analisi più dettagliata delle affinità teoriche dei due autori si veda l'articolo di Stefan-Ludwig Hoffmann (2010) apparso nella rivista *History and Theory*.

ne generalizzata e durevole della condotta e del pensiero legato al crollo di ogni prospettiva coerente sull'avvenire» (Bourdieu, 1998: 232). Sarebbe proprio l'impossibilità di controllo sul proprio presente a demolire l'ambizione di dominare praticamente il proprio avvenire. Riportata a un piano soggettivo, quindi, la temporalità che prima si leggeva attraverso la forma processuale si presenta ora come frantumata dalle costanti battute d'arresto che un'esistenza precaria impone, sfociando nell'impossibilità di tessere una trama narrativa della propria vita (Sennett, 1998). Seguendo ancora Bourdieu, infatti, a differenza di almeno un paio di generazioni a loro precedenti, i disoccupati di oggi «con il loro lavoro [...] hanno perso le mille cose insignificanti nelle quali si realizza e si manifesta concretamente una *funzione* socialmente conosciuta e riconosciuta, cioè l'insieme di fini posti in anticipo, al di fuori di qualsiasi progetto cosciente, sotto forma di esigenze e urgenze, [...] un universo oggettivo di incitazioni e di indicazioni che orientano e stimolano l'azione e, con essa, *tutta la vita sociale*» (Bourdieu, 1997: 233).

Una domanda sorge allora spontanea: se la processualità stessa, al pari del progresso prima di essa, risulta inficiata e screditata dall'esperienza reale dei soggetti, quale tipo di relazione instauriamo oggi con il tempo? Sulla base di quanto illustrato si può ipotizzare che uno degli effetti sia quello di una tendenza alla simultaneità che neutralizzi tutto ciò che appare come non *con-temporaneo*, ovvero non appartenente alla stessa declinazione temporale in cui il soggetto pensante si trovi. L'unicità includente della diacronia sembra aver ceduto il passo a una sincronicità che tiene assieme gli aspetti più svariati semplicemente perché coesistono, ingurgitando funzionalmente alcuni elementi del passato e del futuro rigettandone il loro carattere di alterità rispetto al presente. La rincorsa alla simultaneità che si manifesta in ogni aspetto della vita quotidiana punterebbe allora a una prima forma di detemporalizzazione dell'esperienza (Vattimo, 1985: 18).

3.2. *Storicità e comunità*

L'aspetto che qui si vuole evidenziare, però, non è direttamente determinato dalla frammentazione delle singole traiettorie di vita prodotta dalla precarietà. Per quanto possa offrire un importante scorcio sulla questione, la contrazione dell'esperienza temporale appena descritta non spiega da sola anche il problema dell'esaurimento del senso storico, ma soprattutto finisce per mistificare un modello sociale tutt'altro che auspicabile. Storicità e temporalità sono categorie, sì, affini, ma non sono affatto, come spesso si è portati a pensare, coestensive. A tal proposito è molto esplicito Jean-Luc Nancy quando scrive che «la storia [...] non ha primariamente a che fare con il tempo, né con la successione o la causalità, ma con la comunità, con

l'essere-in-comune»¹⁴ (Nancy, 1993: 143). Il concetto di storia, dunque, non si costruisce a partire da una qualche forma temporale su cui poi si erige un'ipotesi sul vissuto di un gruppo umano. Il procedimento è inverso: solo grazie al costante darsi di una presenza umana collettiva si può pensare a una storia. Non è la successione temporale, la cronologia, a permettere di pensarsi storicamente, bensì il continuo manifestarsi della comunità come compresenza terrena di volta in volta originaria. In altre parole, «la storia è comunità», tanto che si potrebbe dire che il «significato minimo della parola "storia", il suo *nucleus semanticus*, non è la storia come successione di eventi, ma come loro dimensione comune» (Nancy, 1993: 156). E ancora, «la storia di una singola persona, o di una singola famiglia, diventa *storica* solo nella misura in cui appartiene a una comunità» (Nancy, 1993: 152).

Nel corso degli ultimi decenni, Jean-Luc Nancy è stato tra i filosofi che più hanno esplorato il concetto di comunità in tutte le sue implicazioni. Il presupposto da cui muove il suo lavoro è quello di restituire, e ricostituire, la dignità teorico-politica del concetto, in quanto «la testimonianza più significativa e ingrata del mondo moderno [...] è quella della dissoluzione, della dislocazione o della conflagrazione della comunità» (Nancy, 1992: 19). Tuttavia, il rischio maggiore a cui si va incontro, usando il suo lavoro per spostare l'attenzione dalla temporalità alla comunità nel concetto di storia, è quello di trascurare la complicata dialettica tra individuale e comune. Se è vero, infatti, che l'essere-in-comune rovescia la convinzione secondo cui la comunità sarebbe possibile solo come esito dell'incontro tra individualità precostituite — mettendo in luce come sia proprio l'individualità a darsi necessariamente all'interno di una cornice di pluralità — è altresì vero che questa relazione non termina con il primato della seconda sulla prima. Fondendo la tradizione filosofica tedesca e quella francese, Nancy, al riguardo, parla di una «paradossale doppia anteriorità» nella quale comunità e singolarità si precedono e fondano vicendevolmente (Nancy, 2012: 19). Non è difficile scorgere in questa posizione una radicalizzazione del pensiero arendtiano della pluralità alla base della sfera umana. Il principio costitutivo dell'*inter homines esse* sgorga abbondantemente dalle pagine di *Vita activa* e rappresenta, a sua volta, una presa di posizione nei confronti delle tendenze solipsistiche, più o meno implicite, nell'opera di Heidegger. «Nessun uomo — scriveva Arendt — può essere sovrano perché non un uomo, ma gli uomini abitano la terra» (Arendt, 1958: 173), dove la sovranità non è certamente limitata al potere politico ma *latu sensu* a una condizione esistenziale. La matrice heideggeriana, sebbene attraverso differenti filtri è ben evidente anche nella riflessione nancyana.

14. I riferimenti tratti dal testo di Nancy del 1993, *The Birth to Presence*, sono una traduzione mia dall'originale inglese.

Alla luce di questa nuova prospettiva, si può osservare come la molecolarizzazione della produzione, con l'inevitabile desocializzazione del lavoro che ne deriva, abbia contribuito notevolmente all'erosione del carattere pubblico e partecipato della storicità. Non serve essere particolarmente tendenziosi per ammettere, ad esempio, che se dei soggetti condividono per anni il tetto della stessa fabbrica o le medesime forme contrattuali si rendano conto più facilmente della comunanza della loro condizione. Contribuendo alla frammentazione delle classi lavoratrici e, più in generale, della società tutta, dunque, il nuovo paradigma della flessibilità disinnesci, o meglio sovverta, la natura stessa del concetto di storia. Impedendo il riconoscimento di un «noi», del *cum* della comunità, l'atomizzazione sociale ostacola la creazione di quella sorta di spazialità *comune* del tempo necessaria alla creazione di una comunità e, quindi, della storia stessa (Nancy, 1993: 151). L'elemento che è venuto meno è lo spazio metaforico storicamente informato che offre la cornice all'interno della quale emergono le particolarità, ciò che Arendt chiama l'«in-between» e Nancy l'«entre» di *entre nous*.

Per concludere, gli sforzi compiuti negli ultimi anni all'interno del dibattito sul mutamento dell'esperienza temporale e storica condividono tutti il tentativo, più o meno taciuto, di ritrovare una sorta di «operatività», un margine d'azione politica all'interno di un contesto definito storico (Farnesi Camellone, 2017). Come si è visto in precedenza, infatti, nel momento in cui la storia è relegata al passato con essa si rinuncia allo statuto di possibilità del presente e del futuro, abbandonandoci a un sentimento di impotenza e di definitività. Le risposte che normalmente vengono offerte corrispondono a tre attitudini: la prima è quella di una historicizzazione volta a mostrare come si è arrivati alla situazione attuale, riconducendo gli avvenimenti alla stessa logica processuale che si dichiara esaurita in partenza. La seconda, dopo aver preso in considerazione le difficoltà con le quali la coscienza storica si scontra, si limita a indicare nella riscoperta del futuro nella scena politica la soluzione all'odierno presentismo, proponendo come soluzione il problema stesso. Puntare a una rivitalizzazione dello spirito utopico non può che rilevarsi sterile in un panorama in cui è proprio lo slancio orientato al futuro a essere inceppato. Un terzo approccio, infine, è quello che, riconoscendo giustamente nella fine della storia qualcosa di più di una semplice teoria, punta tutto sulla riattivazione della categoria del possibile. In questo articolo, dopo aver toccato alcuni dei punti di questo dibattito, si è provato a cercare un angolo prospettico differente che non ignorasse i fattori che ostacolano la ripartenza dell'ingranaggio. Riconoscere alla storicità la propria sfera di competenza, ovvero quella della comunità, può essere allora un primo passo verso la riformulazione di un'esperienza politica non centrata sulla consequenzialità, ma sulla compresenza simultanea.

Riferimenti bibliografici

- ANDERSON, P., 1993, "The Ends of History", in id., 1993, *A Zone of Engagement*, London, Verso.
- ARENDT, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. di Sergio Finzi, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1994.
- , 1961, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press; trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991.
- BAUMAN, Z., 2017, *Retrotopia*, Bari–Roma, Laterza.
- BOURDIEU, P., 1997, *Méditation Pascalienne*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. di Alessandro Serra, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- BROWN, W., 2001, *Politics Out of History*, Princeton: Princeton University Press.
- BURNS, T., (ed), 1994, *After history?*, New York, Littlefield Adams.
- CHAKRABARTY, D., 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- FARNESI CAMELLONE, M., 2017, *Anticipazione*, "Filosofia politica", 1/2017, pp. 25–34.
- FISHER, M., 2009, *Capitalist Realism*, London, Verso; trad. it. di Valerio Mattioli, *Realismo capitalista*, Roma, Not, 2017.
- FORTI, S., 2006, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori.
- FUKUYAMA, F., 1992, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press; trad. it. di Delfio Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, BUR, 2003.
- GALLINO, L., 2001, *Il costo umano della flessibilità*, Bari, Laterza.
- HARTOG, F., 2003, *Regimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil; trad. it. di Leonardo Asaro, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio, 2007.
- HARVEY, D., 1990, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell; trad. it. di Maurizio Viezzi, *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993.
- HOFFMANN, S.–L., 2010, *Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience*, "History and Theory", Vol. 49, No. 2, (May 2010), pp. 212–236.
- JAMESON, F., 1985, *Postmodernism and Consumer Society*, in Foster, H., (ed), *Postmodern Culture*, London, Pluto Press, pp.111–125.
- KOSELLECK, R., 2007, *Futuro passato*, Bologna, CLUEB.
- LASH, S., URRY, J., 1987, *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- NANCY, J.L., 1982, *La communauté désouvrée*, Paris, Bourgois; trad. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992.
- , 1993, "Finite History", in Id., *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press.

- , 1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée; trad.it. di Davide Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.
- , 2012, “Che cos’è il collettivo?”, in Perone, U. (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- NIETZSCHE, N., 1972, “Sull’utilità e il danno della storia per la vita”, in Id., *Opere. Vol. III, tomo I*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montanari, Milano, Adelphi Edizioni.
- NORA, P., 1997, *Le lieux de memoire. Vol. 1 — La République*, Paris, Gallimard.
- SENNETT, R., 1999, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, W. W. Norton & Company; trad. it. di Mirko Tavosanis, *L’uomo flessibile. Le conseguenze del Nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- TRAVERSO, E., 2017, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, New York, Columbia University Press; trad. it. di Carlo Salzani, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- VATTIMO, G., 1985, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.
- WILLIAMS, R., 1977, *Marxism and Literature*, Oxford–New York, Oxford University Press.