

La crisi di storicità e la moderna contingenza del reale

(The Crises of Historicity and the Modern Contingency of the Real)

Rossana Lista

Abstract

Modernity is by definition the era of rupture and discontinuity. Science has built an image of the world fragmented and dispersed into separate realities, based on a type of observation that no longer depends on reference to a common world or is ontologically predisposed. The real of modernity has therefore changed its status: it is structurally contingent and knowable by paradoxes. All the peculiar values of modern society are now formulated in the modal form of contingency. The temporal orientation of the Self itself has become contingent, and it is less and less able to base its own identity on a narrative synthesis of its own history/History. The so-called "real-time" of the mediated experience makes the real disappear in the instantaneousness of its apparent revelation. While the future, as a risk, is continuously dragged into the present, the past is constantly excluded as radically different. These are the terms of a crisis of historicity that the present essay intends to illustrate and analyze.

Keywords: Modernity, discontinuity, Real, contingency, paradox

Abstract

La modernità è per definizione l'epoca della rottura e della discontinuità. La scienza ha costruito un'immagine del mondo frantumata e dispersa in realtà separate, basata su un tipo di osservazione che non

dipende più dal riferimento a un mondo comune né è ontologicamente predisposta. Il reale della modernità ha pertanto cambiato di statuto: esso è strutturalmente contingente e conoscibile per paradossi. Tutti i valori peculiari della società moderna sono ora formulati nella forma modale della contingenza. È divenuto contingente lo stesso orientamento temporale del Sé, che sempre meno riesce a fondare la propria identità su una sintesi narrativa della propria storia/Storia. Il cosiddetto "tempo reale" dell'esperienza mediatizzata fa dileguare il reale nell'istantaneità della sua apparente rivelazione. Mentre il futuro, in quanto rischio, è continuamente trascinato dentro al presente, il passato ne è costantemente escluso in quanto radicalmente altro. Sono questi i termini di una crisi di storicità che il presente saggio intende illustrare ed analizzare.

Parole chiave: Modernità, discontinuità, Reale, contingenza, paradosso

1. Frantumazione dei tempi e dispersione del reale

Il 20 luglio 1969 la missione spaziale Apollo 11 portava l'uomo sulla Luna. L'allunaggio fu trasmesso in diretta TV e seguito da milioni di spettatori, che fermi nelle proprie poltrone percorsero migliaia di km e assistettero "dal vivo" agli esiti della più audace ricerca scientifica e tecnologica. Quel "gigantesco balzo per l'umanità", segnato dal passo di Neil Armstrong sul suolo lunare, coincideva con la sua *presa diretta* e la sua diffusione in *tempo reale*. A cinquant'anni di distanza, un altro smisurato salto oltre i confini dello spazio terrestre segna l'anniversario dell'esplorazione lunare e questa volta l'evento combacia in un certo senso ancor più con la sua comunicazione sociale. Il 10 aprile 2019 è stata presentata la prima prova visiva diretta mai ottenuta di un buco nero supermassiccio e della sua ombra. L'immagine rivela il buco nero al centro di Messier 87, un'enorme galassia situata

nel vicino ammasso della Vergine. Il buco dista da noi 55 milioni di anni luce e ha una massa pari a 6,5 miliardi e mezzo di volte quella del sole. Grazie all'elaborazione dei dati raccolti da un gruppo di otto radiotelescopi da terra (Eht-Event Horizon Telescope), che hanno trasformato l'intero pianeta Terra in un grande telescopio, è stato possibile "vedere" l'invisibile.

I buchi neri, infatti, sono di per sé inosservabili, a causa non dei nostri limiti tecnologici ma dell'enorme attrazione gravitazionale che risucchia anche la luce, impedendole dunque di riportare indietro l'informazione visiva. In queste regioni lo spazio è così fortemente curvato che sprofonda su se stesso e il tempo rallenta fino a fermarsi. Ciò che l'immagine ha *impressionato* sono dunque gli *effetti della presenza* di un buco nero, che influenza l'ambiente circostante in modo estremo, distorcendo lo spazio-tempo e surriscaldando qualsiasi materiale intorno. In accordo con le previsioni teoriche, la foto presenta una regione luminosa, un disco di gas incandescente, in cui è immerso il buco nero, una regione oscura simile a un'ombra, causata appunto dalla curvatura gravitazionale e dal fatto che la luce viene trattenuta dall'*orizzonte degli eventi*, l'ultima soglia prima di una sorta di precipizio spazio-temporale: «Quello che entra nel buco nero non esce più. Neppure la luce ne esce. La superficie di un buco nero è come *un presente* che si sia *rinchiuso in una sfera*: al di là della sfera è un futuro e dal futuro non si torna indietro» (Rovelli, 2014: 194, c.n.). In fondo, sintetizza il fisico Rovelli, un buco nero non è che una «scorciatoia per il lontano futuro»¹, una sorta di macchina del tempo, in cui domina tuttavia un "presente" immobile che non ammette possibilità di *fuga*.

¹ «Per la materia che cade nel buco nero questo tempo è estremamente rallentato. Se gettiamo un orologio (molto resistente!) dentro un buco nero, ne uscirà dopo un tempo lunghissimo, ma non avrà misurato che un tempo molto breve. Se entriamo in un buco nero, ne usciremo subito nel lontano futuro. In fondo un buco nero è questo: una scorciatoia per il lontano futuro» (Rovelli, 2014: 197-198).

La foto del buco nero è insieme uno dei più grandi successi della capacità dell'uomo di *vedere* e la prova più evidente del suo limite. In un certo senso, essa permette di fissare un invisibile che dispone la manifestazione del visibile, di afferrare così le condizioni della conoscenza e il mistero che le fonda. La foto, esito di una complessa elaborazione di dati, mostra sì un oggetto ma soprattutto se stessa in quanto risultato della strumentazione scientifica con cui *produciamo* i nostri saperi. (Questo effetto "illuminante" che il "documento" relativo al buco nero produce nel presente della scienza è ciò che, con riferimento alla logica del *qui pro quo*, dell'uno al posto dell'altro, Michel de Certeau avrebbe potuto definire la sua prima forma di *storicità*², per cui nell'oggetto (passato o osservato) si ritrovano le pratiche presenti del soggetto conoscente).

Dalla fisica contemporanea deriva un'immagine del mondo e dell'universo complessa e mutevole, sempre più distante dall'intuizione e dall'esperienza comune, per via di un'impalcatura concettuale che per molti versi appare *paradossale*. Il concetto di tempo è di certo tra quelli ad aver subito il più profondo e sconcertante ripensamento, imposto dalla comprensione di oggetti "estremi": enormemente grandi, come i buchi neri, enormemente piccoli, come i quanti. La ricerca in gravità quantistica ha abbandonato non solo l'idea di spazio come inerte contenitore, ma anche l'idea di tempo come flusso inerte nel quale la realtà si svolge. Così come sparisce l'idea dello spazio continuo, sparisce anche l'idea di un tempo continuo che scorre e lungo il quale avvengono i fenomeni: «Abbiamo im-

² In un ampio saggio posteriore, *Historicités mystiques* (de Certeau, 1985: 325–354), Certeau equipara lo storico a un cameraman o a un pittore: come questi egli monta una *scena*, cioè una cornice di ipotesi e attese, che possa *impressionare l'ignoto*, prepara un luogo di iscrizione per ciò che non conosce e la cui singolarità sposta un ordine del pensabile. Questo effetto di iscrizione è ciò che Certeau chiama la prima forma di «*storicità*» dei documenti mistici, intendendo con ciò indicare la maniera specifica in cui la loro storia s'imprime nella nostra, rivelando l'apparato scientifico con cui produciamo i nostri saperi.

parato oltre un secolo fa che il tempo dobbiamo pensarlo come una cosa *locale*: ogni oggetto dell'Universo ha il proprio tempo che scorre, e ciò che determina questo tempo è il campo gravitazionale» (155, c.n.). Conseguenza (o condizione) epistemologica e fenomenologica è il fatto che un sistema fisico si manifesta sempre e solo interagendo con un altro sistema fisico. La descrizione di un sistema fisico è quindi sempre data rispetto a un altro sistema fisico, quello con cui il primo interagisce: «Qualunque descrizione dello stato di un sistema fisico è dunque sempre una descrizione dell'*informazione* che un sistema fisico ha di un altro sistema fisico, cioè della correlazione fra sistemi» (213). (In questa prospettiva ha senso affermare che il tempo è l'informazione mancante, poiché se conoscessimo *tutti* i microstati fisici delle cose, la variabile tempo non avrebbe valore [220]³). L'informazione è al fondo l'indice di una relazione, la realtà fenomenica è sempre realtà *osservata*. In ragione di questa natura *relazionale* dei fenomeni, la *contingenza* s'insinua nella struttura stessa del Reale.

L'evocazione della prima foto di un buco nero (già definita la foto del secolo) e dei radicali mutamenti teorici apportati dalla meccanica quantistica ci consente di "osservare" gli estremi dell'orizzonte epistemologico all'interno del quale si muove la fisica contemporanea, ricordando da un lato che essa, per quanto accessibile sempre più a un limitato gruppo di esperti, resta il sapere paradigmatico della modernità, e in quanto tale fornisce modelli, categorie e immagini del pensabile, di cui si nutrono tutti gli altri saperi e dunque anche l'immaginario con cui diamo forma ed espressione alla nostra esperienza, dall'altro che nelle sue teorizzazioni più "immaginifiche" subisce l'influenza/interferenza di idee e concetti provenienti dall'al di là dei suoi confini disciplinari, secondo un quadro in cui i diversi ambiti

³ Una conseguenza logica che sembra presa a prestito dal pensiero teologico giudaico-cristiano, per il quale è l'onniscienza di Dio a fondare la sua atemporalità.

conoscitivi, compresa l'arte, esistono e vivono in un sistema di interdipendenza o – secondo un'altra immagine dominante nella *metaforizzazione* contemporanea – in una *rete* (web o network) di interconnessioni in cui sono tessuti i discorsi intorno al reale.

In generale è la rete stessa a sostenere i fatti, che tengono o cadono non per la forza della loro inerente veridicità ma per la forza delle istituzioni e delle pratiche che li producano e li rendono intelligibili. Il reale della modernità ha notoriamente cambiato di statuto, da tempo esso si presenta frantumato e disperso in realtà separate che una rete di significazioni diverse prova a tenere unite. Michel de Certeau, esponente di una teoria della conoscenza storica posta nel più ampio alveo di una riflessione epistemologica e sociologica della forme di simbolizzazione, così descrive lo slittamento di senso del reale:

Fino a poco tempo fa, il «reale» assumeva i contorni di un Segreto divino che legittimava l'interminabile narrazione della sua rivelazione. Oggi il «reale» continua a permettere una narrazione infinita, ma assume piuttosto la forma *dell'avvenimento, lontano e inconsueto, che funge da postulato necessario alla produzione dei nostri discorsi di rivelazione* (de Certeau, 2006b: 58, c.n.).

La massa di notizie, informazioni, statistiche, sondaggi e documenti che ci investe e sommerge non sono nell'analisi di Certeau che il tentativo di compensare, attraverso una «sintesi narrativa la disgiunzione crescente creata dalla divisione del lavoro, dalla frammentazione sociale e dalla specializzazione professionale» (*Ib.*). I dati e le cifre hanno preso il posto della rivelazione della volontà segreta di un Artefice, ma l'ingiunzione normativa resta la stessa, vale a dire essi dettano «in nome del reale, cosa si deve dire, cosa si deve credere e

cosa si deve fare» (58). “In nome del reale” tuttavia sono autorizzate a parlare soltanto quelle rappresentazioni in grado di far dimenticare le condizioni della loro produzione. L’istituzione, che garantisce al discorso una legittimità davanti al pubblico, da un lato impone il vincolo di una precisa forma di produzione del Reale, dall’altro autorizza l’occultamento di questa attività produttrice: «L’elemento escluso dal discorso è esattamente ciò che produce la coesione effettiva della comunità (scientifica)» (61).

Si tratta di un paradosso, ma «è solo per paradossi che il mondo può essere identificato». Ad affermarlo è Niklas Luhmann in *Beobachtungen der Moderne* (Luhmann, 2006: 21), che già nel titolo, nella duplice valenza del genitivo “*der Moderne*”, anticipa uno dei paradossi propri dell’epoca moderna, poiché essa è tanto il soggetto quanto l’oggetto dell’osservazione. Luhmann considera che se ogni osservazione è dipendente da una distinzione e la distinzione non può essere osservata nell’uso, non vi è una realtà indipendente dall’osservazione data a priori. Ci è dato osservare gli osservatori e constatare di quali distinzioni si servono e quale parte delle loro distinzioni riconoscono. La realtà è pertanto l’esito di una costruzione, garantita in definitiva solo dall’osservabilità delle osservazioni, vale a dire da una osservazione di secondo grado:

La modernità specifica di questa osservazione di secondo ordine consiste solo nel fatto che essa non dipende più da un mondo comune, non è più predisposta ontologicamente, bensì si chiede, anche se non prioritariamente, cosa possa vedere e cosa non possa vedere un osservatore con le sue osservazioni (31).

Ne deriva che sul piano dell’osservazione di secondo grado tutte le asserzioni diventano *contingenti* e i valori peculiari della società

moderna debbano quindi essere formulati nella forma modale della *contingenza*. Essa si riferisce alle strutture della società, al diritto positivo, ai governi in carica, al capitale investito nell'economia, alle leggi naturali e persino allo stesso uso dei segni. Tutto diventa contingente, se *ciò che* viene osservato dipende dal fatto che il *chi* viene osservato, osservazione che può essere interna (auto-osservazione) ed esterna (etero-osservazione). I termini di una tale contingenza sono molto più radicali da quelli posti dal problema del soggettivismo, che certo faceva dipendere tutto da chi osserva ma non faceva tremare per così dire la "solidità" ontologica del reale e la sua conoscibilità in quanto tale.

2. Crisi e storicità nella «cateratta di tempi»

Nell'ultimo decennio la parola *crisi* si è accompagnata in maniera sempre più "acuta" a ogni descrizione della contemporaneità. Ogni sfera dell'agire umano appare attraversata da una sua specifica "crisi", ma ancor più è il significato dell'azione umana in quanto tale ad apparire in crisi, giacché l'estensione e l'intensità della sua capacità di intervento e modifica, esercitata sull'uomo e sulla natura, costringono oggi a una costante messa in discussione e ridefinizione dei suoi limiti. Uno degli esempi più rilevanti e problematici sul piano etico di questa estesa capacità è senza dubbio la manipolazione genetica, che fa del corpo la frontiera di una nuova utopia, preparando l'avvento di una nuova specie, *post-umana*. Ma intanto viviamo già in un tempo in cui l'uomo si è per così dire sostituito alla natura, siamo infatti nell'età dell'*antropocene*. Il termine coniato dal premio Nobel per la chimica atmosferica Paul Crutzen definisce l'epoca geologica attuale, in cui l'ambiente terrestre, inteso come l'insieme delle caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche in cui si svolge ed evolve la vita, è fortemente condizionato su scala sia locale che globale dagli effetti dell'azione umana. Il nostro pianeta non è più uno scenario esterno

ma un elemento della nostra storia, che oggi lo getta nella sua più importante crisi, la crisi climatica.

Con la crisi finanziaria e borsistica del 2009 la percezione di vivere in un'epoca di crisi si è ancor più accentuata. Nel saggio significativamente intitolato *Temps des crises*, Michel Serres riconosce in quella crisi i segni superficiali di *rotture* che superano, nel tempo, la durata stessa della storia, come le faglie delle placche tettoniche superano, nello spazio, la nostra percezione (Serres, 2009: 5). La *rottura* è però il segno sotto il quale è nata la modernità, la sua *cifra*, che ha comportato una riconfigurazione del significato tradizionale di crisi. Come Reinhart Koselleck illustra, il concetto tradizionale di crisi, che deriva dalla *krisis* greca, conduce a una decisione definitiva, irrevocabile, poiché pone alternative inconciliabili e assolute: successo o fallimento, ragione o torto, vita o morte, infine salvezza o dannazione. Il concetto ha sempre rimandato a una dimensione temporale e di conseguenza a una teoria del tempo: che richiedesse di individuare il momento giusto per agire con successo, il *kairos*, di diagnosticare da parte del medico la sua esatta durata per poter azzardare una prognosi, o ancora, in ambito teologico, di accogliere il messaggio di salvezza di Dio, per evitare *hic et nunc* la dannazione (come si legge in Giovanni), la crisi regolava un orientamento spazio-temporale. A partire dall'Illuminismo il concetto di crisi, come quello di rivoluzione o di progresso, perde il suo precedente significato "naturale" per assumere un significato precipuamente storico:

Il concetto entrò in una dimensione storico-filosofica, che era destinato a occupare sempre più nel corso del Settecento. *Crisi* si trasforma in un concetto di filosofia della storia che indica l'aspirazione di poter interpretare l'intero corso della storia a partire dalla propria diagnosi del tempo. *Da allora è sempre il proprio tempo a venire esperito come crisi.*

E la riflessione sulla propria situazione temporale dispone tanto alla conoscenza dell'intero passato quanto alla prognosi per il futuro (Koselleck, 2006: 98, c.n.).

L'uso lessicale del termine si intensifica di fatto a partire dall'inizio del XIX secolo. Nel 1842 Arnold Ruge scriveva che la sua epoca era tendenzialmente critica, definendo con *crisi* la tensione stessa a spezzare e gettare via la crosta dell'intero passato: si è già formato un nuovo contenuto semantico (in Koselleck, 1982: 637). La critica spinge in avanti la crisi e ne indica la direzione storica. Dal corretto giudizio sulla storia dipende dunque la possibilità che i problemi che premono per una soluzione nello Stato, nella Chiesa e nella società siano risolti anche praticamente. Così "crisi" resta un concetto della riflessione filosofica sulla storia, un concetto fondato sull'attuazione consapevole delle tendenze che possono essere presentate criticamente. Il XX secolo è stato nondimeno accompagnato fin dai suoi inizi da scritti di critica della cultura e interpretazioni complessive del mondo il cui leitmotiv era ancora la crisi (Valery, Gasset, Huizinga). Husserl ha esteso la tematica in termini storico-filosofici e ha concepito la *Crisi delle scienze europee* come l'espressione sempre più evidente di una *crisi dell'umanità europea*. Il *telos* greco di seguire la rivelazione della ragione è scomparso progressivamente dall'orizzonte europeo a partire dalla scissione soggetto-oggetto operata da Cartesio. Alla fenomenologia Husserl assegnò allora il compito di saldare la *frattura* tra una scienza dipendente dai soli dati di fatto e il mondo della vita (cfr. Koselleck, 1982: 648).

Anche la teologia negativa ha rinnovato il proprio concetto di crisi. La crisi si trasforma in una crisi di durata immanente al mondo. Karl Barth libera la crisi da ogni tensione teleologica e la intende in senso esistenziale: Dio è l'origine – priva di ogni oggettività – della *crisi di ogni oggettività*, il giudice, il Non-Essere del mondo. La cosid-

detta "storia sacra" è soltanto l'ininterrotta crisi di ogni storia, non una storia dentro o accanto alla storia (*Der Romerbrief*, 1918). "Crisi" ha perso così i suoi significati temporali relativi rispettivamente alla fine dei tempi e alla transizione, al passaggio. Si è trasformato in una *categoria strutturale della storia* (cristianamente intesa) per eccellenza (649). Nel corso del Novecento il concetto di crisi è divenuto un concetto chiave in tutte le scienze umane e sociali – naturalmente la scienza storica lo ha impiegato per caratterizzare epoche o strutture. Tuttavia, il concetto appare ora aver perso la sua antica forza di porre alternative insuperabili, solide e non interscambiabili. L'uso inflazionato del termine testimonia piuttosto il disorientamento temporale per l'assenza di opzioni "necessarie", svanite nell'incertezza di alternative del tutto *contingenti*. Così l'uso stesso della parola si presenta come il sintomo di una crisi storica, o meglio di *storicità*.

Come il termine "storia", anche la parola "storicità" unisce un concetto della realtà e un concetto della riflessione: da un lato indica il carattere di ciò che è storico, cioè soggetto al divenire storico, dall'altro la qualità di ciò che è storicamente accertato, e quindi conforme alla verità storica. La "storicità" è dunque insieme un concetto filosofico e un termine tecnico della scienza della storia. Il senso tecnico si riferisce all'*effettività* – discussa e stabilita nella critica delle fonti – di un evento storico tramandato, all'opposto dunque della saga e del mito. Come concetto filosofico la parola "storicità" (*Geschichtlichkeit*) diviene moderna soltanto negli anni venti del secolo scorso, quando cominciano ad apparire gli scritti di Dilthey, in particolare il carteggio con il conte York (Dilthey & York, 1923), il quale, evocando la recente pubblicazione di Dilthey *Idea di una psicologia descrittiva e analitica* (1894), denuncia l'insufficienza della psicologia come scienza umana di fronte alla pienezza della «vita storica»: «Una riflessione su di me che non si diriga su un io astratto ma sulla concretezza della mia ipseità, mi scoprirà storicamente determinato come la fisica mi

riconosce cosmicamente determinato. Come sono natura così sono storia» (71; cit. in Heidegger, 1971: 471). Il fine fondamentale della *filosofia della vita* è per York la determinazione della differenza di genere fra l'ontico e lo storico. Un'esigenza che com'è noto Heidegger radicalizza: il problema della storicità diventa un problema ontologico che verte sulla costituzione dell'essere dell'ente storico. Per Heidegger l'essere abbraccia ontico e storico, delimitando l'ontico solo a una regione dell'ente, quello della semplice-presenza. Il modo d'essere dello spirito umano è dunque eminentemente storico, la *storicità* non è che la *radicale temporalità dell'esserci umano*. Dalla storicità dell'Esserci si origina la storiografia come scienza, ma da una storicità autentica, distinta dalla sua forma inautentica, nella quale l'Esserci «Attento alle novità immediate, [...] ha già dimenticato l'antico. [...] Perduto nella presentazione dell'oggi" [...] La temporalità della storicità autentica invece, in quanto attimo [*Augenblick*] ripetente-anticipante, è una *depresentazione* [*Entgegenwärtigung*] dell'oggi e una disabitudine alle consuetudini del Si» (460). La specifica temporalità della storicità consiste dunque in un'operazione di emancipazione dal vincolo del presente (*Gegenwart*), dalla cosiddetta intratemporalità, quell'essere-nel-tempo in cui predomina la dipendenza nel presente da cose tutte presenti, disponibili e manipolabili, «vicino» alle quali esistiamo nel mondo.

Proprio questa incapacità di emancipazione dal presente, di temporalità schiacciata e risolta nell'istante, costituisce il nucleo principale di una diagnosi di crisi di storicità e "dittatura del presente"⁴. La

⁴ L'espressione ricorre in maniera trasversale nel dibattito intellettuale intorno alla contemporaneità. Lo scrittore e saggista spagnolo Javier Cercas, vincitore dell'European Book Prize del 2016 con il libro *L'impostore*, e autore di *Anatomia di un istante* (2010), testi che entrambi "competono" con la ricostruzione storica, ha affermato in una recente intervista che viviamo in una *dittatura del presente*, sotto la quale anche ciò che è accaduto soltanto ieri è scacciato come passato, una settimana fa come preistoria, così che i più pensano che il passato sia qualcosa di *alieno* e remoto, sepolto negli archivi delle biblioteche e irrilevante per il presente. La stessa espressione dà il titolo a un testo del costituzionalista italiano Gustavo Za-

“versione” heideggeriana resta tuttavia legata alla premessa che la storia è una continuità che si dispiega in un tempo omogeneo, ma una tale concezione risulta ormai inadeguata alla comprensione della nostra esperienza contemporanea. Secondo la logica del paradosso e della preservazione delle antinomie, Siegfried Kracauer afferma che il tempo può essere pensato come flusso, ma deve essere concepito anche come negazione di un simile flusso: «Noi viviamo in una catteratta di tempi; e fra queste correnti temporali si formano “sacche” e vuoti, che ricordano vagamente fenomeni d’interferenza» (Kracauer, 1985: 158). Le sacche “salvano” un atemporale che «non può essere spogliato dai segni della temporalità, come d’altra parte ciò che è temporale non può inghiottire completamente ciò che è atemporale» (159). In queste correnti di temporalità differenti l’individuo di questa paradossale modernità prova a “scrivere” la propria storia.

3. La crisi della storicità del Sé

La questione della modernità, soprattutto nelle forme che ha assunto nell’epoca contemporanea, è nuovamente apparsa come un problema sociologico fondamentale alla svolta del XXI secolo. Anthony Giddens ha ravvisato la necessità di un ripensamento della natura della modernità in parallelo con una rielaborazione delle premesse alla base dell’analisi sociologica. La modernità, infatti, ha cambiato radicalmente la vita sociale quotidiana, investendo la maggior parte degli aspetti personali della nostra esperienza. In *Modernity and Self-Identity* (Giddens, 1991) Giddens afferma che un tale rivolgimento ha mutato i meccanismi stessi della costruzione del sé. I profondi processi di riorganizzazione dello spazio e del tempo e l’espansione di meccani-

grebelsky, *Contro la dittatura del presente. Perché è necessario un discorso sui fini* (Zagrebel'sky, 2014), nel quale espone la condizione della politica, in particolare italiana, che sotto una presunta urgenza di “stabilità” e “governabilità” nel presente ha rinunciato al discorso sui fini, e la politica è la scelta e l’attuazione dei *fini*, che sono proiezioni nel futuro, un modo di costruire il futuro nel presente. Se ad essi si sostituiscono i mezzi la democrazia viene svuotata.

smi sociali "disaggreganti" (*disembedding*⁵) hanno liberato le relazioni sociali dal vincolo di luoghi specifici proiettandole e combinandole lungo ampie distanze spazio-temporali. L'ordine in cui viviamo è un ordine *post-tradizionale*, dove le sicurezze e le garanzie della tradizione non sono state sostituite dalle certezze della conoscenza razionale. È piuttosto il *dubbio* il tratto distintivo della ragione critica moderna, esso pervade tanto la coscienza filosofica quanto la vita di ogni giorno, costituendo una dimensione esistenziale generale del mondo sociale contemporaneo. Nella modernità ogni conoscenza è per essenza aperta a revisione. Inoltre, i diversi sistemi di competenza accumulata, che sono sistemi d'influenza "disaggreganti", rappresentano fonti di autorità spesso contestate internamente e divergenti nelle loro implicazioni. In questo scenario di "alta" o "tarda" modernità, così come la definisce Giddens, si costruisce il sé, così come i più ampi contesti istituzionali in cui esiste. Questo compito si presenta più arduo e complicato rispetto al passato, data la sconcertante diversità di opzioni e possibilità. In un contesto di incertezza e scelta multipla assumano una nuova e diversa rilevanza i concetti di *fiducia*⁶ e *rischio*⁷. La modernità è una cultura del rischio non nel senso che la vita sociale sia intrinsecamente più rischiosa rispetto alle epoche passate, ma per il fatto che il rischio diventa un elemento fondamentale del modo in cui attori profani e specialisti tecnici organizzano il mondo sociale. Si può in tal senso affermare che l'"onnipresenza" del rischio implica un mutato rapporto rispetto alle dimensioni temporali:

⁵ Il termine, coniato da Giddens, indica la caratteristica dei sistemi astratti del mondo moderno che estendendo le relazioni sociali attraverso il tempo e lo spazio producono insicurezza e distacco dai tradizionali legami sociali.

⁶ Nel 1968 Niklas Luhmann aveva analizzato dal punto di vista sociologico funzione, condizioni e tattiche della fiducia come "meccanismo della riduzione sociale della complessità", cfr. Luhmann, 2000.

⁷ Il rischio costituisce il tratto distintivo della società contemporanea così come analizzata notoriamente dal sociologo tedesco Ulrich Beck in *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Beck 1986). La produzione di rischi caratterizza lo sviluppo tecnico-economico contemporaneo in tal misura che il processo di modernizzazione diventa "riflessivamente" tema e problema a se stesso.

Under conditions of modernity, the future is continually drawn into the present by means of the reflexive organization of knowledge environments (Giddens, 1991: 3 [Nelle condizioni della modernità, il futuro è continuamente trascinato dentro al presente dall'organizzazione riflessiva degli ambienti di gestione della conoscenza]).

Se da un lato la modernità ha ridotto totalmente la rischiosità di alcuni ambiti e modi di vita, dall'altro ha introdotto livelli di rischio largamente o completamente ignoti alle epoche precedenti. Si tratta di rischi ad alto impatto dato il carattere globalizzato dei sistemi sociali della modernità. Per questa ragione Giddens definisce il mondo della tarda modernità come "apocalittico", non perché stia inevitabilmente conducendo alla calamità, ma per l'introduzione di rischi che le generazioni precedenti non avevano dovuto affrontare, come i rischi ad esempio della catastrofe ecologica. Così come altri rischi ad altissimo impatto: il collasso dei sistemi economici globali o la nascita di superstati totalitari.

Tali rischi sono resi costantemente *presenti* da una comunicazione elettronica che ha prodotto una strettissima interpenetrazione tra lo sviluppo del sé e i sistemi sociali. Il mondo in cui noi ora viviamo è da un lato un mondo "unico" data la cornice unitaria dell'esperienza spazio-temporale, dall'altro un mondo che crea nuove forme di frammentazione e dispersione. È dunque in questo ordine post-tradizionale e sullo sfondo delle nuove forme di esperienza mediatizzata che l'identità del sé si forma di conseguenza. L'organizzazione riflessiva del sé, che consiste nell'articolazione di una narrazione biografica coerente, per quanto continuamente rivista, avviene ora all'interno di un orizzonte di scelte multiple selezionate da sistemi

astratti e disposte intorno alla funzione di uno *stile di vita*⁸. Più la tradizione perde la sua presa, più la vita quotidiana è ricostruita in termini dell'interazione dialettica tra locale e globale, più gli individui sono costretti a negoziare le scelte di stile di vita tra una diversità di opzioni. Nella scelta dello stile di vita domina in ogni caso la dimensione del presente, l'orizzontalità spaziale di una rete di riferimenti e relazioni, contrariamente a quanto accade con l'articolazione del sé su un racconto autobiografico che organizza appartenenza e differenza rispetto a una *storia* familiare, generazionale, sociale, nazionale, etc. e quindi si svolge in uno *spazio-tempo storico*.

Nell'analisi di Jean Braudrillard è il cosiddetto tempo "reale", dimensione puntuale dell'immediatezza, della simultaneità o totalità delle cose, ad aver schiacciato lo spazio-tempo storico, rendendo pertanto impossibile la *storia*, intesa come trama di cause ed effetti, e producendo soltanto delle *discontinuità*. François Hartog ha notoriamente diagnosticato la sospensione della generazione di tempo storico propria della nostra epoca, da cui deriverebbe l'esperienza contemporanea di un presente perpetuo, inafferrabile e quasi immobile, che nonostante tutto cerca di produrre per se stesso il suo proprio tempo storico: «Tout se passe comme s'il n'y avait plus que du présent, sorte de vaste étendue d'eau qu'agite un incessant clapot» (Hartog, 2003: 40). Si tratta del *presentismo* in cui domina appunto il tempo "reale", che non permette di distinguere l'evento dalla sua immagine mediatizzata, di discernere l'*evento reale*, i suoi veri autori, le sue cause (cfr. Bessis et Degryse, 2003). L'accelerazione della comunicazione delle notizie è di fatto cresciuta in una misura tale che esiste un'«identità temporale tra l'evento e la notizia» (Koselleck,

⁸ A riprova del ruolo assunto del concetto di "stile di vita" nella definizione identitaria, è interessante notare che la presidente della commissione europea Ursula von der Leyen ha usato l'espressione "stile di vita europeo" – a difesa del quale si pensa la creazione di uno specifico portafoglio – per denominare un orizzonte di valori che in passato si sarebbe legittimato come eredità storica.

2006: 108). Gli effetti di questa identità temporale si manifestano in più ambiti, ma in quello politico appaiono più minacciosi. Nello spazio aperto della geopolitica questa contrazione del tempo provocata dalla tecnologia si traduce in una crescente sovrapposizione fra l'avvenimento, la sua analisi e la decisione⁹. In una tale situazione le democrazie risultano *in ritardo* per i naturali tempi più lenti richiesti dalla discussione e decisione democratica, al contrario le autocratie appaiono rispondere meglio a questa contrazione del tempo. Proprio l'accelerazione prodotta dai nuovi mezzi di comunicazione aveva inaugurato il secolo XX e il suo mancato dominio da parte della politica era stato uno degli elementi che aveva precipitato l'Europa nella prima guerra mondiale (cfr. Kern, 2007).

L'aggettivo "reale" che connota il tempo della simultaneità sembra indicare quindi più ciò che in esso sfugge che ciò che vi viene afferrato: il reale sembra dileguare proprio nell'istantaneità della sua apparente manifestazione, perché è la *durata* a garantire la sua consistenza. Proprio dal sentimento di un certo scacco della presa del reale, dalla percezione della difficoltà se non impossibilità di distinguere la realtà dalla sua immagine riflessa, nonché da una *crisi di fiducia* nelle istituzioni, è nata quella forma di scetticismo che da un lato alimenta le teorie complottistiche, che si sottraggono al principio di falsificazione, dall'altro ha creato le circostanze nelle quali i fatti oggettivi sono meno influenti nel modellare l'opinione pubblica rispetto all'appello alle emozioni e alle convinzioni personali, vale a dire una condizione che è stata definita di *post-truth*, dove il prefisso "post" non rimanda a qualcosa che sta oltre la verità ma al suo essere divenuta *accessoria*.

⁹ In questi termini si è espresso il diplomatico italiano Giulio Terzi di Sant'Agata in «Reti e Big Tech hanno mutato la geopolitica e il cuore degli uomini» (Bricco, 2019).

4. Contingenza e radicale differenza del passato

Ne *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* (Arendt, 2017: 70–129), uno dei sei saggi che compongono *Between Past and Future* – titolo che addita un *entre-deux* temporale “critico” – Hannah Arendt ricorda che le azioni umane sono ciò che c'è di più vano e fugace sulla terra, di cui non è mai possibile prevedere l'esito, un tasso così alto d'imponderabilità da spingere Kant a parlare di “desolante casualità” (*das trostlose Ungefähr*)¹⁰. La dimensione in cui gli uomini hanno potuto in termini hegeliani «riconciliarsi» con la realtà è stata la storia, in virtù della quale le azioni umane, per quanto in apparenza casuali considerate singolarmente e sul momento, costituiscono una successione di eventi coerentemente restituita da un racconto intellegibile, una volta che gli stessi avvenimenti sono refluiti nel passato. Il pensiero moderno si spinse più lontano e concepì la storia come processo, assimilandola così all'azione, il cui tratto distintivo rispetto alle altre attività umane è appunto quello di avviare un processo. Tuttavia, questo metodo moderno che permetteva una riconciliazione con la realtà a un livello ancora più alto, grazie alla possibilità di cogliere l'intimo significato dell'intero processo storico, non trova più conferma nell'esperienza del mondo contemporaneo. Arendt imputa la causa di ciò a una *contingenza* che s'incontra ormai dappertutto e che deriva in gran parte dagli esiti sconcertanti della più recente ricerca scientifica. Per quanto riguarda le scienze naturali richiama le affermazioni di Heisenberg e in particolare il paradosso da lui enunciato per il quale l'uomo finisce per trovare sempre se stesso quando cerca di studiare le cose che non sono lui stesso né devono la loro esistenza a lui. Un paradosso che Arendt estende a condizione esistenziale:

¹⁰ Kant, I. (1784). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Cit. In Arendt, 2017: 123.

La sempre crescente alienazione dal mondo tipica dell'età moderna ha provocato una situazione per cui, dovunque vada, l'uomo incontra solo se stesso. Tutti i processi della terra e dell'universo si sono rivelati opera dell'uomo, attualmente o potenzialmente. Dopo aver fagocitato la concreta oggettività del "dato", questi processi hanno finito con lo svuotare di senso quel processo unico e globale, che era stato concepito in origine per conferire un significato proprio a essi, e costituire il loro eterno spazio-tempo in cui scorrere, liberi così dai conflitti ed esclusivismi reciproci. Ciò si è verificato per il nostro concetto di storia come per il nostro concetto di natura (128).

La storia si è costituita come disciplina autonoma nel XIX secolo proprio con la rivendicazione e la demarcazione di un oggetto di conoscenza specificatamente storico: la *realtà storica* appunto, funzionante come dato oggettivo disponibile a tutti gli storici del passato e del presente che possono confrontare i risultati della propria ricerca storica con questa realtà "oggettiva" o piuttosto intersoggettiva. Alla nozione di un passato oggettivo concepito come un'unità in se stessa corrispose quella di un soggetto della conoscenza incorporato dalla disciplina storica intesa come intero. Come Frank Ankersmit ha osservato, l'epoca contemporanea postmodernista del terzo millennio si caratterizza proprio per l'abbandono di quella nozione di passato inteso come oggetto governato da grandi forze sopraindividuali che incorporano l'essenza stessa del passato: «The past is no longer conceived as being divisible into *essence* and *contingency*, but rather, in contemporary historical writing each aspect of the past can be both» (Ankersmit, 2001: 151, c.n.).

Nell'analisi di Ankersmit il passato è divenuto un'enorme e informe massa in cui gli storici "scavano il proprio buco" senza mai im-

battersi nei colleghi e senza sapere come i risultati del loro lavoro individuale si connettano alla "storia come intero" – ammesso che questa sia ancora considerata una nozione provvista di senso. È la fine delle grandi narrazioni, la fine dei *grands récits* descritti da Lyotard, e l'apparente sostituzione della storia con «un nuovo tipo di consapevolezza spazio-temporale, dalla natura globale e non ideologica, che sarebbe *posthistoire*» (White, 2006: 177), una storia per così dire non più scandita dal tempo, quanto piuttosto dispiegata nello spazio, poiché di fatto essa privilegia lo studio dei *rapporti fra spazi globali e locali*.

Alla disintegrazione ontologica del passato è seguita la disintegrazione epistemologica, vale a dire la dissoluzione del soggetto conoscente quasi-collettivo incarnato dalla disciplina. Questa perdita di un centro organizzatore ha prodotto un disorientamento nella nostra capacità di distinguere tra ciò che è importante e ciò che non lo è nel pensiero storico e sociale. Per Ankersmit si è compiuta una vera e propria de-disciplinizzazione (Ankersmit, 2001: 153) della storia, che ha significato la riabilitazione del sé dello storico nella sua relazione con il passato, a danno del precedente soggetto universale disciplinare. Tuttavia, ciò non ha comportato la resurrezione della coscienza storica romantica, per la quale proprio il sé dello storico nel suo rapporto "personale" ed "esclusivo" con il passato costituiva la cifra della scrittura storica. Per descrivere la coscienza dello storico postmoderno Ankersmit traccia un parallelo che mette in accordo la scrittura storica con gli sviluppi del mondo politico delle democrazie occidentali, dove la libertà negativa è divenuta più importante della libertà positiva e della disponibilità del cittadino a identificarsi con lo stato o la nazione:

Just as in a properly functioning democracy the only justification for central institutions is to guarantee the safety and

the freedom of the citizen, so the postmodernist historian still recognizes the institutional functions of disciplinary historical writing only insofar as they serve the freedom of movement of the individual historian (*Ib.*).

Si tratta di una "democratizzazione" o "privatizzazione" del passato tale per cui non esiste più uno o più centri disciplinari indiscutibili da cui la conoscenza del passato è organizzata; la nostra relazione con il passato è divenuta "privatizzata" nel senso che essa deriva primariamente dall'individualità dello storico e non più da un soggetto storico disciplinare collettivo. Segno inequivocabile di una personalizzazione o privatizzazione della nostra relazione con il passato è per Ankersmit il predominio della nozione di memoria nella coscienza storica contemporanea, che in precedenza era stata rigettata dalla disciplina scientifica proprio in quanto dipendente da una relazione personale con il passato.

Tuttavia, come scrive Pierre Nora, «On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus» (Nora, 1984: XVII). La memoria che non c'è più è quella memoria viva (sociale, collettiva) che, con particolare riferimento al caso francese, si saldava con la storia e la nazione per costituire un'unità organica: *l'histoire-mémoire*, di cui Nora registra la fine. Similmente a Giddens, Nora vede nell'affermazione della società, in luogo e al posto della Nazione, la radice del sostituirsi di una legittimazione ad opera del passato, quindi della storia, con una legittimazione ad opera dell'avvenire. Su questo sfondo, *les lieux de mémoire* sono per Nora piuttosto il segno del sentimento che non c'è più una memoria spontanea (XXIV). Il nostro rapporto con il passato è oggi caratterizzato dalla *discontinuità*, diversa da quella separazione tra presente e passato che pur era necessaria per un sentimento del passato stesso. La separazione dell'*histoire-mémoire* era un intervallo vissuto nei termini di una filiazione da ristabilire piuttosto che una di-

scontinuità sperimentata come *differenza radicale*. Il passato ci è ora dato come *radicalmente altro*, un mondo da cui siamo per sempre esclusi (XXXI).

L'esclusione dal passato, la sua perdita, e pertanto la sua radicale alterità, sembrano infine consegnarci a un esilio nel presente, un presente che come sulla superficie del buco nero appare rinchiuso in una sfera. Tuttavia, *perdita* ed *esilio* sono "storicamente" matrici della scrittura. La scrittura della storia, destinata a rappresentare l'*altro*, si trova oggi nell'impossibilità di negare la perdita, «attribuendo al presente il privilegio di ricapitolare il passato in un sapere» (de Certeau, 2006a: 10). Perdita anche del privilegio, come dimostra la proliferazione di romanzi, film, docu-fiction e serie TV (o per piattaforme digitali) a soggetto storico, che pongono una vera sfida alla storiografia (cfr. White, 1988), sfida alla quale essa non può sottrarsi. La *finzione*, che pronuncia il paradosso e sa la sua contingenza, continua infatti a creare un'intelligibilità del reale, e grazie a una virtuosità tecnica, di parole e immagini, prova ad accedere all'inaccessibile e a dire l'indicibile del nostro tempo.

Bibliografia

Ankersmit, F. (2001). *Historical Representation*, (The De-disciplinization of History in The "Privatization" of the past). Stanford (Ca): Stanford University Press.

Arendt, H. (2017). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1954). Trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti, Milano, 70–129.

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bessis, R., & Degryse, L. (entr. réal. par) (2003). *Entretien avec Jean Baudrillard*. In *Le Philosophoire*, 1(19): 5–21;

<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2003-1-page-5.htm#>
(Ultima consultazione: 24/10/2019).

Bricco, P. (2019). Reti e Big Tech hanno mutato la geopolitica e il cuore degli uomini», *Il Sole 24 Ore*, 14 luglio.

de Certeau, M. (1985). *Historicités mystiques* (in *Recherches de science religieuse*, 73, 1985, pp. 325-354

de Certeau, M. (2006a). *L'écriture de l'histoire* [1975]. Trad. it. di S. Facioni, *La scrittura della storia*. Milano: Jaca Book.

de Certeau, M. (2006b) *Storia e psicoanalisi tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino. (orig., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* [1987]; nuova ed. riv. accr. 2002).

Dilthey, W. & York, G. P. (1923). *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897*. Halle a.d.S.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, Cambridge.

Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil.

Heidegger, M. (1971). *Essere e tempo*. A cura di Franco Volpi. Milano: Longanesi.

Kern, S. (2007). *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento* [1983]. Trad. di B. Maj. Boogna: il Mulino, Bologna, 1988.

Koselleck, R. (1982) *Krise*. In *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 3. Klett-Cotta: Stuttgart.

Koselleck, R. (2006). *Il vocabolario della modernità*. Bologna: il Mulino.

Kracauer, S. (1985). *History. The Last Things Before the Last* [1969], trad. it. Salvatore Pennisi, *Prima delle cose ultime*. Milano: Marietti.

Luhmann, N. (2000). *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* [1968]. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Luhmann, N. (2006). *Beobachtungen der Moderne* (1992), *Osservazioni sul moderno*. Roma: Armando.

Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire*, sous la direction de Pierre Nora, I, *La République*. Paris: Gallimard.

Rovelli, C. (2014). *La realtà non è come ci appare*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Serres, M. (2009). *Temps des crises*. Paris: Le Pommier.

White, H. (1988). Historiography and Historiophoty, *The American Historical Review*, [Oxford University Press on behalf of the American Historical Association], 93(5): 1193–1199.

White, H. (2006). *La metafisica della storiografia occidentale*, in *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*. A cura di Edoardo Tortarolo. Roma: Carocci.

Zagrebel'sky, G. (2014). *Contro la dittatura del presente. Perché è necessario un discorso sui fini*. Bari: Laterza-La Repubblica.