

1. 'Equivocità' del termine.

Che cosa si dice nel termine 'progetto'? La domanda pare superflua, tanto 'normale' esso suona nel nostro linguaggio. Il suo accento fondamentale è quello stesso della Tecnica: si dispone davvero del mondo soltanto quando sono a disposizione paradigmi che lo *renderanno* disponibile. Il dominio attuale ha valore effettivo soltanto in quanto *pro-duttivo* del dominio futuro. Pro-durre e pro-getto sono termini solidali, rappresentano, nel nostro linguaggio, un'unica 'famiglia'. Il progetto è inteso come intrinsecamente produttivo: esso elabora modelli di produzione. Il pro-durre è compreso nel pro-getto che ne illumina il senso ed il fine. Nel progetto si tratta perciò della strategia in base a cui qualcosa deve essere prodotto, qualcosa va portato-fuori, alla presenza. Il progetto pre-vede, per così dire, questa futura presenza, ne dispiega *in anticipo* i tratti. Ma nel progetto, appunto, non ci si limita a 'ideare' tale presenza, si mostra anche con quali mezzi e per quali vie essa sia effettivamente pro-ducibile. L'accento del progetto è dunque quello dell'anticipo, della previsione e della concreta produzione. Teniamo fermo questo punto — per cui nel termine progetto diciamo essenzialmente *il progetto tecnico-scientifico* — prima di farvi criticamente ritorno. È necessario ancora avvertire come in esso l'enfasi anticipante del 'pro-' tenda a occultare un presupposto. È come se nel pro-getto si esprimesse una forza predittiva-produttiva *libera* da ogni presupposto (il termine tedesco Gesetz-legge è l'esatta traduzione di presupposto), un via-nel-futuro senza *via-da*. Come vedremo, ciò collega 'originariamente' il termine progetto e la sua 'famiglia' a quello di 'libertà'.

È facile accorgersi che l'essenziale contenuto della 'libertà' consiste per noi oggi nel poter-progettare — e tanto più ricca ci appare tale 'libertà' quanto più la capacità progettante sembra libera da ogni presupposto. Ma ciò non è affatto scontato. Se si analizza, ad esempio, il termine tedesco, Ent-wurf, allora la radice del progetto riemerge con forza. Nell' 'ent-' l'anticipo, l'avanti non risuonano, risuona invece il *via-da*, il distacco-da, la dipartenza — non tanto il costruttivo-produttivo nella sua avanzata, quanto il distruttivo o il superamento. In Ent-wurf è avvertito lo *strappo* del 'lancio', non la sua eventuale carica prefigurante, predittiva. Così in termini come Ent-wicklung o Ent-faltung la *téchne* dello svolgere, del dipanare, dello sviluppare è ritratta con gli occhi rivolti all'indietro: al *già-sviluppato* che si deve nuovamente svolgere, al ripiegato, al *rag-grumato* che si deve sbrogliare, dipanare, analizzare<sup>1</sup>. È in Fort-schritt, semmai, che ritroviamo l'enfasi del pro-getto. Il termine pro-getto è *proprio* dell'aura complessiva del Progresso, mentre in Ent-wurf questa tonalità è sbiaditissima, se non assente. In esso si pensa la durezza del presupposto, *da togliere*, lo scaturire faticoso *verso* la presenza a partire da un oscuro, un ignoto. Questo presupposto è appunto il compatto, l'immediato che va *de-costruito*, che va mediato, analizzato. E nell' 'ent-' risuona esattamente questo 'de-': la drammatica di un lavoro analitico-decostruttivo, sospesa sull' 'oltre' che nel termine progetto, invece, con tanta certezza si annuncia, si predice, si prefigura, si anticipa.

Anche per queste considerazioni l'Entwurf heideggeriano non sembra traducibile con progetto. Perché — chiede Heidegger — « la comprensione avanza in tutte le essenziali dimensioni di ciò che è in essa apribile, sempre secondo possibilità? »<sup>2</sup>. Perché nella comprensione (Verstehen) il modo di essere dell'Esserci è come poter-essere? (E qui poter-essere non sta a indicare una fluttuante *libertas indifferentiae*, ma « la determinazione ontologica positiva dell'Esserci più originaria ed estrema »). « Perché la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto* (Entwurf) ». La comprensione ha carattere pro-gettante. L'Esserci è « gettato nel

modo di essere del progettare ». Dunque il progetto stesso, così inteso, appartiene a quella « costituzione ontologico-esistenziale dell'essere proprio dell'ambito del poter-essere effettivo ». L'Entwurf heideggeriano non ha nulla a che fare con un 'piano' tecnico-scientifico, con la dimensione anticipante predittivo-produttiva del progetto, con la sua inevitabile aura progressista: esso costituisce il modo dell'Esserci *in quanto gettato*. Nell'Entwurf l'Esserci è colto in quanto costitutivamente progettante « la possibilità come possibilità ». L'Esserci è progetto (Entwurf) — il progetto appartiene alla sua determinazione ontologica. Dunque, l'enfasi non può qui cadere sul non-ancora-presente, che il 'pro-' indicherebbe e in vista di cui si disporrebbe, ma sulla struttura effettiva dell'Esserci. Pensare al contenuto del progetto (Entwurf) come ciò quanto-a-cui si progetta significa « degradare » il progettato « a sussistente dato e pensato », a qualcosa di esteriore e di estrinseco rispetto alle dimensioni essenziali dell'Esserci.

Quanto la fenomenologia heideggeriana sia decisiva per la cultura filosofico-politica posteriore, esula qui dalla nostra indagine<sup>3</sup>. Il suo gesto essenziale consiste quasi nel sottrarre il termine progetto-Entwurf alla 'famiglia' di progresso-Fortschritt, nel definire il progetto come struttura esistenziale originaria, districandolo dal quanto-a-cui è progetto, dalla determinatezza fattuale del non-ancora-presente. Il progetto qui non 'buca' affatto l'essere-gettato, poiché il pro-gettare è determinazione essenziale del nostro essere-gettato. Compreso radicalmente, il pro-getto rivela la struttura dell'essere-gettato — è questo, il Verfallen, l'orizzonte entro cui si sviluppa l'analisi. Avremmo, dunque, almeno tre aree possibili di definizione del nostro termine: quella più immediatamente evidente nel progetto, volta alla produzione del progettato, che nel pro-getto si prefigura e anticipa; quella che enfatizza lo *strappo* del presupposto, l'essere-lanciato via-da, in una continua opera decostruttiva del già-svolto, già-dipanato; quella che concepisce il progetto come ontologicamente costitutivo dell'Esserci in quanto *gettato*, e quindi, in qualche modo, lo riassimila integralmente al presupposto. Solo nel primo caso, per la prima area, il ter-

mine progetto pare appropriato. Per la seconda area vale piuttosto Entwurf. Per la terza, Entwurf può valere soltanto in quanto opposto a progetto e 'richiamante' il presupposto rispetto al contenuto anticipato nel progetto, ma assume una tonalità propria solo nel quadro complessivo dell'essere-gettato, del Verfallen. È come se, in questo caso, lo *strappo* appartenesse costitutivamente all'Esserci e non insorgesse come scelta, decisione. In *questo* Entwurf si diviene ciò che si è; l'ent' conduce via, 'seduce', per ricondurre alla radice, *epistrophe* assente nelle due aree precedenti.

È profondamente significativo che queste differenze appaiano oggi pressoché inavvertibili e che il progetto come costruzione produttiva, anticipo del progettato e strategia per perseguirlo, domini incontrastabile nel nostro linguaggio. Nell'ambito degli innumeri accomodamenti esistenzial-psicologici che formano la chiacchiera contemporanea si è giunti, anzi, al punto di concepire in termini continuistici queste stesse differenze. Poiché la comprensione è *costitutivamente* progettante, *ergo* ci è dato strapparci via da ogni presupposto — e poiché siamo 'liberi' da ogni già-sviluppato, *ergo* possiamo procedere oltre, pro-gredire, e in questo processo pro-gettare, anticipare *méte*, fini da perseguire concretamente, da produrre effettivamente, da condurre, cioè, a piena presenza. Che l'Entwurf in quanto costituzione ontologica sia costantemente 'più' di ogni semplice presenza, o, meglio, ontologicamente diverso da essa — o che il lanciarsi-via dal presupposto avverta drammaticamente la sua differenza dall'Entwurf heideggeriano, da un lato, e, dall'altro, *nulla* sappia dei contenuti determinati del suo poter-essere — di tutto ciò il progetto dominante non è per nulla interessato. Del suo dominio dobbiamo prendere atto, per definirne limiti, problemi, aporie. Facciamo nostra, inoltre, una 'avvertenza' di Derrida: non si tratta di rigettare questa nozione di progetto, si tratta di non pensarla più ingenuamente, come una sorta di idea-prima, e si tratta di metterne in evidenza « la solidarietà sistematica »<sup>4</sup> con altre nozioni e altri concetti. Si tratta di 'chiuderla' nei suoi limiti costitutivi, senza credere che questa operazione coincida col decretarne la fine.

« Ciò che è preso nella clôtura, può continuare indefinitivamente »<sup>5</sup>.

L'essenziale del progetto consiste nella parola anticipatrice. Essa costruisce il proprio obiettivo e rende disponibile, piega al suo perseguimento il divenire. Il progetto appare costitutivamente *logocentrico*. Tutto ciò che sta nel 'frattempo' tra la sua parola 'originaria' e la realizzazione del suo *télos* svolge una funzione tecnico-strumentale, una funzione secondaria, semplice esplicazione della 'idea'. L'essenziale sta, appunto, in quell' 'originario' poter-vedere il progettato come effettivamente realizzato: il 'frattempo' va piegato a questa *linea*. L'ideale sarebbe, anzi, la soppressione del 'frattempo': la perfetta coincidenza tra il *punto* della idea prefigurante-anticipante e la *linea* che la realizza — ovvero, il che è logicamente la stessa cosa, la perfetta deduzione della linea da quel punto: *linea est puncti evolutio*. Nel progetto il divenire è pensato come questa evolutio. Tanto più potente il progetto, quanto più saprà costringere a evolutio o *explicatio* il divenire. E se il 'frattempo' si riduce a *explicatio* dell'idea già implicita nel progetto originario, è evidente il suo carattere secondario e strumentale o meramente rappresentativo. Il progetto — in questo senso — appartiene integralmente all'epoca del *logos*, ne spiega una dimensione essenziale: la 'caduta' del divenire a catena di 'frattempi', il cui unico significato consiste nella mediazione che in essi si opera tra idea originaria e sua incarnazione. Si ricordi quanto detto all'inizio a proposito del termine progetto: in esso l'accento fondamentale cade sulla 'libertà' dal presupposto, sul valore predittivo-anticipante del 'pro-'. Nel progetto si persegue un *fine liberamente* fissato — e lo si vuol perseguire con tanta efficacia e determinazione da *linearizzare* il percorso, il 'frattempo', tra la sua ideazione e il suo effettivo raggiungimento. Ora qui appare appunto l'aporia che 'chiude' il progetto. Da un lato, in quanto eliminazione-superamento del presupposto (una *Abschaffung* piuttosto che una *Aufhebung*<sup>6</sup>), il progetto deve versarsi integralmente nel divenire: esso non può intendersi che come libertà *dal* presupposto, da ogni *fundamentum inconcussum*, e dunque i suoi fini non possono intendersi come *re-novatio* o rein-

tegrazioni dell'ordine originario (ritorneremo su questi aspetti del problema). La sua teleologia è in realtà un complesso di teleologie parziali, versate nello storico e nel contingente. Il processo che conduce a questo esito è lungo e contorto, ma la sua conclusione destinata: un lungo processo di secolarizzazione dell'apocalittica che finisce nel totale oblio della sua origine, nella definizione di molteplici obiettivi collocati in un tempo puramente lineare, senza conclusione e senza ritorno. D'altro lato, però, il progetto deve valere come eliminazione del divenire stesso, sua riduzione a 'frattempo' destituito di ogni senso proprio, 'linea' destinata ad esplicarne perfettamente il carattere logocentrico, mera fatticità pratica, superficiale, dominata dal piano del *logos*. Ma ciò comporta che presupposto sia ora pensato lo stesso *pensiero* che fonda il progetto. Dunque, il termine progetto non può non essere pensato che in quest'ambito ancora onto-teologico, pur occultando nel suo stesso nome tale sistematica solidarietà. Da un lato, si dispone come libera forza produttiva, interminabile costruttività, ma, dall'altro, essendo costretto continuamente a tentare di ridurre il divenire stesso a mero significante del proprio *logos* originario, torna a una idea del presupposto: fa appunto dell'idea originaria il nuovo presupposto — del pensiero da cui scaturisce il nuovo fondamento<sup>7</sup>.

Tanto più questa aporia si manifesta quanto più 'laicamente' il progetto abbandona ogni sua pretesa di valere come previsione incontrovertibile. Sta nel destino del termine, come abbiamo visto, l'abbandono del fondamento, del presupposto immutabile. In ciò il progetto si apre al divenire. La ricerca di dominare il divenire pre-catturandone perfettamente gli eventi appartiene al « sogno epistemico »<sup>8</sup> iniziale della Tecnica. Tanto più 'perfetto' sarà il progetto quanto più riconoscerà l'infondatezza di tale sogno, l'assoluta possibilità di irruzione del caso, dell'imprevisto, come costitutiva del divenire, e *questo* divenire vorrà comprendere e dominare. Allorché il progetto riconosce di non essere *epistémè*, può accadergli « di essere la forma più potente di dominio » (Severino). Ma la sua flessione statistico-probabilistica non ne supera l'aporia fondamentale. Essa è lo

sviluppo logico, l'explicatio, del suo statuto originario. Ne esplicita l'allontanamento da ogni idea di presupposto. D'altro lato, ne conserva intatta la volontà di potenza, anzi la conduce a perfezione: per dominare effettivamente il divenire occorre riconoscere il carattere casuale di ogni regolarità, occorre *costruire* in termini probabilistici i modelli previsionali. Si scoprirà che le forme di previsione più potenti sono appunto quelle che più nettamente hanno abbandonato ogni illusione deterministica. Il progetto appare così, finalmente, come anticipazione del caso: il caso *anticipato* non sorprende più né irrompe, è a priori 'scontato' nelle maglie del progetto, il quale a sua volta si libera da qualsiasi caratteristica escatologica per trasformarsi in apparato tecnico-sperimentale volto al perseguimento effettivo di obiettivi contingenti.

## 2. 'Grammatologia' del progetto.

La contemporanea 'filosofia' del progetto è costituita dalla volontà di 'scontare' il caso, di controllare-dominare lo stesso imprevedibile. È la forma massima di apertura al divenire e di abbandono di ogni presupposto così come, insieme, la forma massima di eliminazione-Abschaffung del divenire. Il progetto finalmente *si sa e sa* 'con chi ha a che fare': non intende più il proprio 'pensiero' come nuovo fondamento incontrovertibile, nuovo immutabile, e non intende più il divenire in senso deterministico e dunque disponibile ad una previsione assoluta. Ma *proprio perciò* il suo 'pensiero', non più 'sorpreso' dal caso o dall'imprevedibile, domina ora tanto più perfettamente il divenire, — *proprio perciò* può ora amministrarlo-governarlo, cioè concepirlo come semplice luogo rappresentativo della sua potenza, mero 'frattempo'. Riemergono così inevitabilmente le origini ontoteologiche del progetto: il libero sradicarsi dal presupposto, la massima apertura al divenire finiscono col coincidere con la liquidazione di quest'ultimo (tanto più 'infondabile' quanto più disincantata da ogni « sogno epistemico ») — o viceversa (è lo stesso movimento per l'altro verso), il preteso do-

minio del divenire, proprio perché ora 'infondabile', consapevolmente precario e revocabile in dubbio, sempre relativo, deve costantemente fare ritorno all'esistenza 'autonoma' del divenire. Il progetto, proprio nel tono fondamentale del suo 'pro-', *vuole* costantemente che il divenire *sia* (diverso, abbiamo visto, il caso dell'Entwurf) e *insieme* togliere-liquidare il divenire, scontrarne l'imprevedibilità, *linearizzarlo* o comunque amministrarne-governarne ogni eccezione. Nel progetto (e la comprensione della Tecnica è pro-gettante) si vuole il divenire come progresso-Fortschritt, cioè se ne vuole la liquidazione — ma, *nello stesso tempo*, proprio perché questo dominio sul divenire sia possibile e possa ripetersi indefinitamente (secondo la linea indefinita che è il tempo del progetto), si vuole continuamente il divenire stesso in quanto tale.

Al logocentrismo del progetto è possibile pensare di opporsi secondo due prospettive, sostanzialmente riducibili l'una all'altra. Potremmo definire 'grammatologica' la prima. Essa vede nei contenuti del progetto (nel progettato) non il significante del logos originario, mera immagine o figurazione della sua Lingua, ma *pro-grammi*, sistemi di segni convenzionali dotati di razionalità intrinseca, non pellicole esterne e strumentali della Parola *vera*. Una pro-grammatologia decostruisce i nessi e i legami fondanti ancora una lettura 'simbolica' del rapporto tra progetto e prassi. Non si darebbe perciò progetto, ma scrittura-programma soltanto: la sua pluridimensionalità delinearizzata in opposizione all'unidimensionalità lineare del progetto. In tale pluridimensionalità i programmi si concatenano e rapportano diversamente secondo sintesi e rinvii « i quali vietano che in alcun momento e in alcun senso un elemento semplice sia *presente* in se stesso e rinvii soltanto a se stesso »<sup>9</sup>. Non si tratta perciò di sostituire alla semplicità e alla presenza del Logos progettante, una semplicità più 'elementare', quella del pro-gramma, ma di concepire quest'ultimo, secondo sempre l'espressione derridiana, come gioco delle differenze, sistema di segni rinvianti l'un l'altro, in continua trasformazione, dove nulla è semplicemente presente o assente. Al centro del pensiero pro-gettante non si sostituisce un altro centro, ma appun-

to l'interminabile lavoro decostruttivo delle pretese di produrre la pienezza di presenze assolute, il gioco delle differenze programmatiche.

La seconda linea di 'risposta' al logocentrismo pro-gettante è piuttosto assimilabile a certe letture analitiche anglosassoni di Wittgenstein<sup>10</sup>. Apparentemente, essa si oppone a quella 'grammatologica' per la sua forte insistenza sui fattori di abitudine, costume, 'addestramento' che il comprendere implica. Questa linea sembra ridurre l'enfasi pro-gettante del comprendere, ancora evidente nella sua stessa decostruzione programmatica. Non si comprende che partecipando, per così dire, a 'istituzioni' linguistiche; la tradizione funge qui sempre da presupposto, un presupposto certo secolarizzato, rappresentato dalle forme concretamente accadute di apertura al mondo, dai giochi linguistici effettivamente giocati. Originario non è il pensiero che pro-getta, ma queste forme e questi giochi nei cui limiti (nei limiti del cui *impiego*) comprendiamo-progettiamo a nostra volta. Si può discutere se in questa linea non avvenga un 'imborghesimento' della drammatica wittgensteiniana (« quando scelgo la regola non scelgo. Seguo la regola ciecamente »)<sup>11</sup> nel senso di un paradossale 'scegliere-decidere ciecamente', ciò che è certo è la caduta di ogni enfasi o pretesa liberatoria dal termine di progetto, la sua fondamentale riduzione a modalità intrinseca di un comprendere storico-relativo.

Nessuna delle due linee ci pare, però, eccedere quella aporia che determina la 'chiusura' del progetto. Intanto, esse si incontrano sul punto essenziale: la critica dell'idea di una Lingua unica raffigurante il mondo, l'assenza di elementi semplici e presenti perfettamente a sé nel gioco linguistico. Ciò che esse affermano in positivo è la nozione di un *testo*, mai compiuto, mai perfetto, di segni *relativi* l'un l'altro, mai comprensibili in sé. Il progetto si trasforma qui, appunto, in un *testo* di *pro-grammi*, un sistema aperto di segni convenzionali che spiegano la propria 'ragione' soltanto nel loro gioco di differenze. Dimostrabile o meno che sia filologicamente l'affinità tra linea analitica e linea grammatologica, rimane il comune impegno decostruttivo dell'impianto metafisico del progetto. Ma questo impe-

gno — ecco il punto — si rivolge contro un'idea del progetto ancora 'incantata' sul *fundamentum inconcussum* di un cogito cartesiano, non al progetto come volontà di controllo-dominio dello stesso imprevedibile. Una simile flessione del progetto sarà necessariamente analitico-grammatologica: sradicata da ogni presupposto di tipo metafisico, da ogni Lingua generale, 'gettata' all'interno dei diversi giochi. Definire progetti *del caso* comporta necessariamente concepire il divenire come pluridimensionalità delinearizzata e i suoi linguaggi come sistemi di segni relativi l'un l'altro. Qui non si fa che concludere ciò che era già implicito nel destino del termine stesso. Tanto più potente sarà il progetto quanto più *pro-grammaticamente analizzabile e analizzato*. Se il progetto deve *valere*, può valere ormai soltanto secondo questa forma. In Derrida, d'altronde, l'adesione del lavoro grammatologico a questo destino è esplicita. In lui si fa continuo riferimento alla contestazione da parte delle scienze dell'imperialismo del Logos, soprattutto alle matematiche teoriche, da un lato, e alle pratiche della informazione, dall'altro. Lucidamente, Derrida tra i primi ha colto in queste pratiche tracce vistose di un complessivo processo di decostruzione di tutte le significazioni dipendenti dalla verità-presenza del Logos, e dunque della verità stessa. È perciò la stessa scienza contemporanea a praticare quella decostruzione che la grammatologia persegue. Il programma grammatologico è perfettamente solidale al progetto scientifico che si esprime oggi come anticipo statistico-probabilistico del caso. Questo programma è definibile in senso anti-metafisico soltanto sulla base di una accezione 'ingenua' e riduttiva della metafisica, e non secondo l'ispirazione originaria che la anima — e che si realizza, invece, in tutta la sua potenza, nella secolarizzazione e razionalizzazione dell'idea di progetto.

### 3. *Lo Stato del progetto.*

L'analisi 'linguistica' precedente — è utile ripeterlo — non ha superato o oltrepassato il termine del progetto; ha solo

contestato l'assunzione immediata, 'naturale' che di esso si opera, tentando di mostrarne la solidarietà con un orizzonte metafisico reinterpretato e, *insieme*, la sostanziale concordanza con *i programmi* della razionalizzazione tecnico-scientifica. È relativamente più agevole, a questo punto, tentare una fenomenologia del progetto *politico*, non solo perché disponiamo di un quadro dei limiti del termine, ma perché già questo quadro aiuta a concludere sulla crescente 'armonizzazione' tra criteri del Politico e criteri della razionalità tecnico-scientifica, tra ragione dei *pro-programmi* politici e ragione di quelli scientifici. Il riferimento al Politico era perciò trasparente anche nelle pagine dedicate alla 'filosofia' del progetto.

L'enfasi pro-gettante è la tonalità particolare di un'epoca del Politico. Corrisponde, anzi, piuttosto, a uno strappo decisivo nella sua storia. In esso si afferma l'idea, lentamente e attraverso drammatiche contraddizioni, che le forme del potere sono costruzioni artificiali, la cui durata, la cui capacità di resistenza, è direttamente proporzionale all'efficacia con cui sanno anticipare-governare l'imprevedibile, l'irruzione (la cui possibilità è in sé ineliminabile) del caso. La virtù della durata contro la *tyche* dell'evento: uno scontro che finirà con l'ammettere solo *programmi*, che si rinnova incessantemente, senza mai trovare *la Soluzione*.

È soltanto equivoco parlare di progetto, e di progetto politico, dove fonte e senso del potere appaiano, invece, davvero onto-teologicamente fondati. Progetto accade soltanto lì dove ci si *strappi* da un simile presupposto. Dunque, la comprensione che la *respublica christiana* ha di sé è essenzialmente anti-progettante, in quanto il suo significato consiste nel *tenere* l'unità e l'ordinamento generale dell'Eone, fino al suo compimento, contro ogni *seduzione*<sup>12</sup>: se-ducere è *lanciare* il potere oltre il suo fondamento, tentarne giustificazioni meramente etico-mondane. Qualsiasi autorità tradizionale ha una visione *diabolica* del progetto, più in generale ancora: di quella incoercibile dimensione pro-gettante che sembra propria del comprendere stesso.

Il progetto diviene termine-chiave soltanto di un'epoca di

razionalizzazione e secolarizzazione del Politico, che segue a un lungo 'frattempo' di lotte durissime al cui centro sta la 'de-costruzione' della *respublica christiana*. Fino ai suoi esiti estremi, che già abbiamo indicato, il termine progetto segna il dominio dell'intelletto calcolante e 'libero' da presupposti sul complesso del Politico: un'epoca di sempre più esaustiva intellettualizzazione dell'azione e della forma politica. La stessa professionalizzazione della politica, che nei contemporanei 'Stati di partiti' giunge a risultati capillari, appartiene integralmente al senso di tale processo. È la ratio intrinseca del calcolo progettante che deve affermarsi, per la propria evidenza e 'logica' costrittività, al di fuori di valori tradizionali, non empiricamente controllabili. Ciò equivale ad affermare che è implicita nel progetto la possibilità di venire gestito da apparati tecnico-amministrativi, da professionisti del governo. Vedremo a quali aporie questa *possibilità* dà luogo; basta al momento comprendere il significato storico-determinato del termine progetto, per collegarlo strettamente a ciò che il progetto pensa, al suo *progettato*. Il progetto è progetto di *Stato*, come concetto concreto, specifico di un'epoca determinata<sup>13</sup>. Progetto e Stato non sono concepibili separatamente: da un lato, lo Stato, *non polis, non respublica*<sup>14</sup>, neutralizzazione della guerra confessionale in quanto de-teologicizzazione della vita politica, veicolo della secolarizzazione, Dio *mortale*; dall'altro, la forma del progetto, critica di ogni autorità tradizionale, virtù della durata, della resistenza, della capacità di anticipare gli eventi che dominano ormai il divenire secolarizzato, totalmente estraneo all'orientamento escatologico del tempo della *respublica christiana*. Lo Stato riconosce la propria *eccezionalità* — l'eccezionalità di un potere supremo *razionalmente* fondato, non limitato da legge tradizionale, cioè: libero da presupposto (legge-Gesetz). Anche l'obbedienza che si deve a tale *straordinaria* autorità (poiché tale è un'autorità affatto secolarizzata), per quanto assoluta, è pur sempre *ragionevole*: si fonda su un *contratto* col sovrano grazie al quale gli egoismi separati coesistono finalmente *in pace*<sup>15</sup>. E sta forse in questa riduzione dell'idea di Pace alla dimensione della sicurezza e

soddisfazione degli egoismi, dello scambio tra essi, del loro equilibrio quasi *fisicamente* calcolabile, il tratto più rivoluzionario del Politico moderno. Ad essa corrisponde l'idea di società come *corpo artificiale*, la perdita di qualsiasi caratterizzazione organicistica, idea che troverà compimento nella ratio dell'economia politica. Ma tutto ciò non è che il progettato del progetto: la 'traduzione' di *démos* e *populus* in *societas*, di *Pax* in equilibrio di interessi. Solo la liquidazione di ogni organicismo tradizionale, di ogni tenuta simbolica tra sociale e Politico, di ogni simbologia del Politico stesso, rende possibile il progetto in quanto calcolo, volontà di potenza razionale, forza costruttiva. Il progetto fa del sociale un corpo artificiale *analizzabile* — il nuovo sovrano può valere soltanto nei confronti di un tale corpo — egli è dunque la forza che progetta e ri-progetta costantemente l'artificialità della *societas*.

Ma progetto e Stato si collegano anche per linee più interne e essenziali, e qui tornano in pieno le considerazioni svolte nella prima parte di questo lavoro. L'infondatezza radicale di ogni pretesa di interpretare in senso onto-teologico la sovranità dello Stato si manifesta pressoché contemporaneamente alla sua origine. La sua costruzione è contingente e caduca come ogni opera dell'uomo, ogni *artificio*. Il riconoscimento di questa sua condizione rende davvero potente la razionalità dello Stato, e ne rende possibile una *scienza*. Paradossalmente, è possibile scienza di questo Stato soltanto sradicandolo perfettamente e gettandolo nel divenire. Eppure, insieme, nel momento stesso che il progetto di Stato (nei due sensi del genitivo) vuole che il divenire così *sia*, ne vuole anche l'arresto, il blocco, la sospensione, o la liquidazione addirittura. Si tratta infatti di progetto di *stato*. L'espressione stessa sarebbe incomprensibile, se non avessimo già riconosciuto l'aporia che 'chiude' il termine progetto: progetto vale come apertura radicale al divenire e stacco dal già-svolto, dal *già-stato*, ma insieme vuole *stato*, vuole costruire una situazione di equilibrio e di sintesi di fronte e di contro a quelle stesse forze e a quegli stessi processi che nel loro violento contraddirsi hanno costretto a svolgere il già-svolto, a sviluppare il già-sviluppato, hanno costretto nel divenire

lo *stato*. Il carattere problematico dello Stato, anzi: la sua natura di *problema*, per quanto si dispieghi soltanto molto più tardi, durante e dopo la crisi dello Stato liberale, è già implicito, da questo punto di vista, nelle sue stesse origini<sup>16</sup>. Nello Stato, un progetto di equilibrio relativo, di pace profana, si articola in norme che pretendono obbedienza assoluta, che vogliono valere perfettamente. Nel termine Stato un progetto di caduca sistemazione delle contraddizioni si vuole *sintesi* e si organizza per durare, per essere *come se* dovesse resistere in eterno. Eppure questo progetto si muove per teleologie parziali, *nulla sa* di Fini da raggiungere; la sua disperata ricerca di durare è, letteralmente, *insensata*. Alla razionalità che si dispiega nell'analizzare e nel calcolare quelle contraddizioni, nell'accordare forze e mezzi ai fini contingenti che *si vuole* perseguire, corrisponde il fondo irrazionalizzabile di questa volontà di durare il più a lungo possibile laddove della durata non è più riconoscibile nessun Fine. Ancora una volta, la flessione grammatologica del progetto decentra o 'disperde' l'aporia, non può risolverla. Se la parzialità e relatività storica del progetto si esplicita nella sua decostruzione programmatica, è però incontestabile che ciò non fa che allargare la nozione di Stato, che i diversi programmi mirano alla costruzione di sintesi o *stati*. È possibile affermare che come il termine progetto è solidale (*sistematicamente* solidale) con la forma dello Stato moderno razionale in senso forte, così quello di programma attiene alla strutturazione delle contemporanee democrazie (o alla contemporanea massificazione della politica) per « poliarchie competitive a larga disseminazione pluralistica »<sup>17</sup>. Ciò, però, non supera quella aporia, ma la enfatizza e drammatizza, poiché per uno *stato* parziale, per un centro di interessi *gettato* tra gli altri, non solo qualsiasi comprensione simbolica appare ormai addirittura farsesca, ma ancora più evidente anche il fondo irrazionalizzabile della sua volontà di sopravvivere e cioè di richiedere obbedienza.

L'intera filosofia hegeliana dello Stato si sviluppa *in presenza* di tale problema. Il metodo della sua soluzione è indicato nella sintesi dialettica, nel termine Stato, di divenire e forma, *Werden* e *Gestalt*<sup>18</sup>, per cui lo Stato sarebbe rappresentabile co-

me forma, struttura in continuo movimento, complesso unitario di norme e potere effettivo di garantirne il rispetto, da un lato, e movimento di soggetti 'liberi', dall'altro, mossi da quegli interessi e 'appetiti' di cui l'economia politica classica fornisce disincantata immagine. Tale sintesi (che corrisponde, comunque, al momento di forse più vasta appercezione del carattere problematico dello Stato moderno) appare più accordo retorico che conciliazione sostanziale. Radicalmente intesi, quegli 'appetiti' nulla contengono di effettivamente rivolto allo Stato: lo Stato vale per essi fino a quando e soltanto nella misura in cui è garante della loro possibile soddisfazione. La società 'liberata' da ogni vincolo organicistico si risolve nel *divenire* di complessi contraddittori tra loro di attese materiali e domande di potere. Lo sviluppo della società democratica esalta la naturalezza e razionalità dell' 'illimitato desiderio', contro le concezioni tradizionali che lo respingevano come avaritia, cupiditas, peccato<sup>19</sup>, e ne enfatizza proprio il valore 'spirituale', il loro essere, al fondo, richiesta di *potere* — ma di un potere che non può ormai che esprimere la volontà di parte di soggetti parziali. Ciò rende sempre più 'arcana' la possibilità di una conciliazione nello Stato di divenire e forma, di 'libero' movimento e *struttura* politica.

#### 4. *Politica del mito.*

È come se la demitizzazione della *grande forma* politica tradizionale, che lo Stato moderno opera, afferrasse nella propria febbre critica il suo stesso progetto, ciò che il suo stesso progetto pensa: la possibilità concreta di superare il divenire, di porlo come *stato*. Il progetto vuole pensare questa possibilità in forma razionale-scientifica. Lo Stato che esso vuole fondare non dovrà appellarsi a nessun *mito* per legittimare la propria sovranità. Il progetto politico, in quanto *Ent-wurf*, è nella sua essenza demitizzazione, *Ent-mythisierung*. Ciò viene costantemente affermato e costantemente contraddetto. Da un lato, il progetto politico moderno pretende di valere, contro ogni for-

ma politica tradizionale, in quanto perfettamente giustificabile agli occhi della pura ragione (*solius mentis inspectio!*) — dall'altro, proprio il fine che esso persegue, porre lo stato del divenire, conciliare la contraddizione, superare il conflitto, continua ad essere predicato miticamente, o comunque in forme nelle quali il mito svolge un ruolo essenziale. Vi è una mitologia propria del progetto politico moderno, intrinsecamente contraddittoria con la logica del termine stesso, eppure *inevitabile*: è nella forma del progetto volere che il divenire soltanto sia, e volere insieme che questo divenire sia perfettamente scontabile-anticipabile, cioè *superabile*. Ma soffermiamoci ancora un momento su questo punto decisivo, riandando alla spiegazione iniziale del termine progetto. Se nell'*Entwurf* suona anzitutto la violenza dello strappo demitizzante, nel progetto, in quanto volontà di potenza sul divenire, forza costruttiva anticipante, ricompare, per così dire, una *politica del mito*<sup>20</sup>. Le insormontabili difficoltà che solleva la pretesa di una esaustiva razionalizzazione del progetto politico vengono *saltate* dalla affermazione di una volontà di potenza che si esprime ancora miticamente. O, per meglio dire, più intensamente si esprime nel progetto la volontà di *fare-stato*, più il progetto è progetto di *grande forma* politica (e quindi più violento lo stacco rispetto al suo passato), maggiore la funzione del mito al suo interno. Le condizioni di una perfetta demitizzazione del linguaggio del progetto politico finirebbero col minacciarne la stessa forza pro-gettante, ovvero con l'escluderne o almeno il sospenderne le possibilità concrete di valere come progetto di *grande forma* politica, idea di conciliazione (per quanto puntuale e contingente, per quanto grammatologicamente declinata) tra *Werden* e *Gestalt*.

Vediamo quest'aporia all'opera su un terreno centrale per il pensiero politico moderno: la demitizzazione del termine 'rivoluzione'. Dalla idea di un mutamento per ri-formare il cosmo sociale, per ricondurlo al suo ordine sovra-temporale, solo contingentemente 'seducibile', la secolarizzazione del 're-' (di *revolutio*, *renovatio*, ecc.) *linearizza* il senso del termine, lo fa sinonimo di mutamento radicale o di semplice progresso<sup>21</sup>.

L'idea di uno *stato* originario da reintegrare cozza, infatti, con l'apertura piena al divenire che il progetto politico inaugura. Il progetto che vuole *fare-stato* è intrinsecamente rivoluzionario, in questa accezione demitizzata: esso concepisce il suo *stato* come *nuova* costruzione, *originale* forma politica. Questo stato non è rinascita, ma creazione. Mentre il termine 'sacro' di rivoluzione simboleggia una Giustizia originaria, la cui idea è appunto ciò che legittima l'atto concretamente rivoluzionario, la rivoluzione desacralizzata vuole imporre un *nuovo diritto*, la cui legittimità consista nella *forza* intrinseca della sua coerenza e razionalità. Che lo stesso termine indichi due dimensioni così antitetiche è già in sé straordinario. Una semplice fenomenologia dell'uso moderno del termine rivoluzione che ne metta in rilievo gli imprestiti mitico-sacrali si muoverebbe ancora per linee esterne rispetto al problema essenziale: il permanere *inevitabile* di un fondamento mitico nel termine, in contraddizione con il senso del progetto politico e la sua 'fonte' di legittimità. Permane nella 'rivoluzione totale' contemporanea l'idea di *totalità* dominante nell'antica<sup>22</sup>. La pretesa di totalità appartiene ad *ogni* flessione del termine. Ciò che accomuna, nella sostanza, la nuova e artificiale creazione dello Stato contemporaneo alla reintegrazione dell'ordine mondano come *simbolo* dell'ordine cosmico è la pretesa di totalità di quella creazione e di questa reintegrazione. Di rivoluzione è parlabile soltanto laddove il mutamento sia totale, e non nel senso superficiale che esso afferra tutti gli elementi della società nella loro separatezza, ma nel senso che ne muta la *forma*, il Gestalt appunto. Questa pretesa è perfettamente coerente con la rivoluzione come re-integrazione, perfettamente ineducibile per la rivoluzione come mutamento totale che *accade* sulla *linea* del progresso. Su questa *linea* nulla di 'totale' potrà mai essere detto. Una pace senza Dio sarà *preferibile* a una guerra con Dio, ma non potrà mai essere affermata come *Pace vera*. Allorché, dunque, si parla di rivoluzione nell'ambito del progetto politico moderno non se ne può che parlare, in via di principio, in forma mitologica — e in forma mitologica ormai necessariamente infondata<sup>23</sup>.

## 5. Libertà in Utopia.

Proprio ciò che legittima, o che sembra fondare, la pretesa rivoluzionaria del progetto politico moderno esprime la forza che più radicalmente ne contesta la totalità. La desacralizzazione del *theatrum europaeum* non lascia sussistere che una unica cosa come *comune* dei diversi Stati, ognuno dei quali dotato di un proprio *jus* esclusivo, territorio su cui i teologi debbono tacere (silete theologi in munere alieno!); l'indipendenza, la *libertà*. Da quel momento, la ragion d'essere di ogni progetto rivoluzionario è la *libertà*: la norma che legittima la rivoluzione, la norma rivoluzionaria del *theatrum europaeum* desacralizzato è la volontà assoluta di indipendenza, di libertà. Ciò vale per lo Stato assoluto nei confronti della respublica medievale, ciò vale per i diversi soggetti che via via emergono sulla scena dei singoli Stati — ciò diviene quasi senso comune all'epoca delle democrazie di massa: l'idea di un mutamento rivoluzionario è 'lecita' in rapporto all'effettiva volontà di libertà che il suo progetto esibisce. Non sarebbe concepibile differenza più abissale rispetto ad una giustificazione onto-teologica della *ri*-voluzione, distacco più profondo dall'idea di ri-nascita. Ma se analizziamo più da vicino il termine-chiave di libertà esplose immediatamente una contraddizione che, ancora, soltanto in forma mitologica potrà essere scavalcata (e dunque attraverso la reintroduzione di elementi che appartengono all'epoca tradizionale-sacrale del termine). « La libertà è la riuscita dell'Ars dello sciogliersi e del separarsi »<sup>24</sup>. Libero è chi è riuscito, *felicemente* riuscito, a spezzare i vincoli del presupposto gettandosi-oltre (Ent-wurf e progetto), un *solutus*, un *ab-solutus*: così il cogito cartesiano in quanto nuovo soggetto-fondamento, così il moderno Stato — e in quanto sciolti-assoluti-liberi, anche *autonomi*, dotati, cioè di un *nomos* proprio, rispettanti esclusivamente la propria legge, e non una legge pre-supposta, un Ge-setz. È di straordinaria importanza — un tratto decisivo e costitutivo della nostra cultura — come nel termine di *ab-solutus*, che indica il progetto della libertà, noi si senta risuonare una forza di sintesi, di conciliazione, di

*totalità*. Ma il termine indica esattamente l'opposto. La libertà, la rivoluzione che ha la libertà come ragione d'essere, scioglie dal tutto, costituisce come *parte, separa*. Sciogliersi è strapparsi definitivamente da ogni possibile idea di totalità. Essere-liberi è rinunciare a 'partecipare' a qualsiasi totalità — è critica definitiva di un'idea di Cultura come *complexio organica* di diversi elementi il cui senso sta proprio nel fatto che essi partecipano a e di tale Cultura<sup>25</sup>.

Se la libertà, perciò, è ragion d'essere della rivoluzione, il progetto rivoluzionario non potrà pretendere alcuna totalità. Per farlo, esso è costretto a interpretare mitologicamente il termine di *solutus, ab-solutus*, cioè l'effetto, il risultato concreto della propria azione. Il progetto che rende *parti*, e che coincide con il processo tecnico-scientifico di indefinitiva apertura dello spazio di gioco dell'agire umano, viene capovolto in un progetto di reintegrazione del tutto. Ma non si tratta affatto di capovolgimento ideologico: questa flessione del termine è *l'unica* in grado di renderlo *disponibile* ad esprimere la volontà di *stato*, la volontà che il divenire, cui ci si apre radicalmente, sia riducibile, però, a progresso manipolabile-anticipabile. Se lo scioglimento e la separazione che la rivendicazione di libertà produce venissero assunti in quanto tali, la loro forza farebbe esplodere la volontà di *stato* del progetto. Libertà è *de-cisione*, tagliar-via dal tutto; riconosciuta in questa forma, essa secolarizza il concetto di rivoluzione fino a renderlo equivalente a trasformazione ininterrotta, a negazione di stato. Il progetto *non* può volere questo. Ma neppure potrà mai dedurre una 'sintesi felice' tra rivoluzione-libertà e rivoluzione-totalità, tra lo sradicamento decisivo che si afferma nella nozione moderna di libertà e la sua volontà di stato *sul* divenire.

È esattamente questa sintesi o questa conciliazione a costituire l'*utopia* del progetto politico moderno. O, meglio, l'*utopia* appare esattamente come il *non-luogo* dove le due dimensioni del progetto appaiono inseparate e inseparabili. Lungi dall'essere perciò un genere letterario quasi evasivo, o un ludibrium, l'*utopia* svolge un ruolo costitutivo per la dimensione progettante del Politico moderno. In essa, assolutezza della libertà e

totalità, programmatico sradicamento e discioglimento, da un lato, e volontà di sintesi e stato, dall'altro, emergono con plastica evidenza, mettendo a nudo con ciò stesso la struttura intrinsecamente problematica del progetto politico. Separatezza e totalità dominano *insieme* in Utopia<sup>26</sup>. Il primo della separatezza vi si esprime addirittura fisicamente: come *insula*. La libertà di Utopia manifesta come propria condizione a priori la possibilità di *de-cidere* il rapporto con l'antica Terra *ferma* e col suo Nomos tradizionale. Eppure questa decisione rivoluzionaria, anche laddove non sia più intesa nel senso mitico della ri-nascita, è concepita come fondamento di una nuova *totalità*. L'*isola* è vista come un Tutto, come Autonomia. Il progetto che strappa definitivamente dal Tutto, dalla Cultura della totalità organica, e fonda così l'*insularità* insuperabile del separato, pretende di manifestarsi e legittimarsi in quanto progetto di Stato *totale*. Proprio la totalità del separato, l'impossibilità di concepire altro che il separato, il 'libero' dal Tutto, proprio questo si esprime in tale pretesa: il null'altro-che-separato, in quanto orizzonte insuperabile del progetto, si erge a nuova totalità.

La libertà di Utopia è, letteralmente, sradicamento, Ent-ortung. Ma, come spiega Carl Schmitt in uno dei grandi libri del nostro secolo<sup>27</sup>, ciò non sta a indicare alcun processo fantastico, bensì il destino dello stesso Stato moderno e del suo jus. Il rapporto negativo al *tòpos* che suona in Utopia equivale al superamento, alla volontà di superamento di tutti i luoghi fondanti l'antico Nomos. La stessa razionalizzazione del diritto è un processo di sradicamento, il cui universalismo intellettuale accompagna e scandisce le fasi della formazione di un mercato planetario. Il libero commercio che quest'ultimo impone non mette in crisi soltanto il diritto pubblico tradizionale strettamente collegato all'idea di Stato *nazionale* effettivamente sovrano, ma lo stesso diritto internazionale, reso spettrale dalla mancanza di spazio e luogo proprii, semplice « sequela di generalizzazioni tratte da *casì* precedenti di dubbia interpretazione », semplice « inflazione di patti contraddittori e vuoti »<sup>28</sup>. Il *divenire* del mercato economico sovra-nazionale, di un'epoca so-

cio-economica globale, si afferma nel suo carattere storico-contingente come sequela di *casi*, imprevedibile per l'*ordine* del diritto, non anticipabile né governabile da parte dello Stato, da parte di *ciò-che-è-stato*. Una *mobilizzazione* generale, opposta all'idea di totalità come intero formato, mette fine alla centralità della 'famiglia' degli Stati europei, centralità garantita dalla tenuta della forma politica di ogni Stato. L'uso di questo stesso termine risulta crescentemente insostenibile: esso configura il passaggio dal pluriversum medievale delle civitates superiores non recognoscentes al *problema* della forma, della struttura giuridico-politica nei cui limiti finalmente *sedare* le contraddizioni di tale pluriverso e il processo rivoluzionario che da esso si esprime, ma non vale più nei confronti della generalità non totalizzabile, priva di spazio e di terreno, dei rapporti economico-politici interstatali contemporanei — e tantomeno nei confronti della « ubiquità » del Politico<sup>29</sup>, delle sedi di comando e decisione, della distruzione di ogni fondante omogeneità culturale, all'interno di ogni singolo Stato.

È lecito supporre che nella forma utopica traspaia la consapevolezza di questo destino dello Stato moderno, e che *per questo* essa enfatizzi la propria separatezza, la propria assoluta libertà dalla terraferma dello jus publicum europeo: per essere *vero Stato* è necessario disciogliersi radicalmente dallo Stato europeo. Ma la compresenza, a volte la immediata giustapposizione, di totalità e separatezza nel progetto utopico ne fanno quintessenza della forma intrinsecamente problematica del progetto politico in quanto tale. In questo senso, la dimensione utopica è strutturale nel Politico moderno, e dunque in un senso affatto opposto alle letterature consolatorie e alle ideologie che si sono impadronite del termine. Utopia, *Nessun-luogo*, è autentica conciliazione tra libertà progettante, in quanto processo irrimediabilmente volto alla costituzione di *parti*, e volontà di potere sul divenire, pieno dominio dei suoi *casi*, loro formalizzazione (del tutto analoga a quella matematizzazione del linguaggio che il lavoro grammatologico dovrebbe finalmente liberare dai vincoli del logocentrismo e del fonologismo). Il progetto rivoluzionario che conduce allo Stato moderno è queste

due dimensioni. Il contenuto della forma utopica è lo stesso del progetto rivoluzionario. Si potrebbe addirittura giungere ad affermare che lo Stato moderno non è concepibile, secondo il suo progetto originario, se non utopicamente, che il Nessun-luogo esprime l'orizzonte, o la 'chiusura', dello stesso Stato nella sua effettualità. Non si dà Stato senza volontà rivoluzionaria di libertà, di sradicamento: e ciò risuona potentemente in Utopia. Non si dà progetto rivoluzionario senza pretesa di totalità: e ciò ancora appare perfetto solo in Utopia. Non si dà Stato senza volontà che il divenire sia *stato*, o assuma l'impronta dell'*essere*: e questa volontà è assolutamente trasparente nell'isola di Utopia (*de-cisa* dai casi del divenire). Colti nella loro radicalità o al limite, questi elementi sono finalmente 'liberi' di dispiegare tutti i loro effetti, devastanti per la possibilità di una *fondazione* dello Stato: libertà e totalità, separatezza, sradicamento e *Forma* politica danno luogo a nodi irrisolvibili proprio nel loro continuo trasformarsi, e *divengono secondo casi* di volta in volta soltanto 'programmabili', in un quadro complessivo di irreversibile decostruzione dei termini stessi di progetto e di Stato.

L'Utopia — si badi — non vuole affatto essere espressione mitologica. Il suo disegno è, anzi, perfettamente razionale, puro prodotto dell'Aufklärung, fin dalla sua origine. I suoi sovrani sono sacerdoti della Ragione — ma di una *Ragione*, appunto, fondata su fondamenti inconcussi, non fatta di misure e calcoli contingenti tra mezzi e fini. In ciò sussiste senz'altro ancora l'eredità simbolica umanistica, ma ormai tutta tradotta ad esprimere i termini del problema della forma politica moderna. Il fatto è che la ricerca della soluzione di tale problema (anche in via puramente intellettuale) non ammette altro linguaggio che il linguaggio di quella eredità, e pertanto risulta inevitabile il 'ritorno' mitologico. L'*eterno ritorno* di una politica del mito è necessario nel progetto moderno, ogni volta che in esso si parla di rivoluzione, di libertà, di Stato. Né il progetto potrà mai a priori impedire tale 'ritorno', poiché di fronte alla casualità del divenire anche il 'ritorno' è sempre possibile, ovvero rientra nei casi che debbono essere in qualche modo previsti

e anticipati, disinnescandone la forza esplosiva, per quanto la *volontà di stato* può potere.

A completamento del quadro di questi nodi si aggiunga l'esaltazione della Tecnica, centrale in ogni Utopia. Sotto certi aspetti, sembra quasi che il governo di Utopia abbia a proprio fine esclusivo il continuo e indefinibile *progresso* della ricerca scientifica che nella Tecnica si realizza. Come per il liberalismo lo Stato pare paradossalmente legittimarsi proprio in quanto consente lo sviluppo di un'economia 'staatsfrei', 'libera' dal Politico — così per il progetto utopico sembra che lo Stato, sovrana organizzazione unitaria, possa valere e reggersi esclusivamente come garante del lineare, progressivo, costruttivo incremento delle scienze. Anche qui dobbiamo procedere oltre l'apparente inconciliabilità delle due posizioni. Se nella prima l'interesse individuale, l'egoismo 'originario' è il fondamento da cui si vorrebbe dedurre l'organizzazione del Politico, e se invece nella seconda questa organizzazione è fatta dipendere dal Fine Umano generale o 'totale' dell'allargamento del dominio sulla natura, non può sfuggire che la concezione del tempo risulta *identica* nei due casi, ed è quella stessa del progetto in quanto progetto politico: un tempo lineare pro-grediente desacralizzato, scandito in teleologie parziali, aperto all'irruzione del caso (avvenga questo sotto l'aspetto della contraddizione di interessi individui o sotto quello della 'logica' della scoperta scientifica). Questa identità di fondo permette gli innumeri scambi tra le due dimensioni che caratterizzano la storia del Politico moderno: si può dire non esservi progetto politico anti-tradizionale in cui non si esalti il valore dello sviluppo della Tecnica come Fine Umano 'totale', cercando variamente di combinarlo con le ragioni dell'economia. La Tecnica realizza quell'idea di totalità che il progetto rivoluzionario postulava. L'Utopia afferma che *Forma* politica è concepibile in quanto organicamente compenetrata dalle esigenze della Tecnica *come moderna forma della totalità*. Ma proprio questa risposta mette a nudo le contraddizioni fin qui analizzate. Da un lato, essa equivale all'affermazione che *Forma* politica è concepibile soltanto laddove la politica sia messa a tacere. Questa *Forma* è del tutto de-

liticizzata (come quella liberale). Non vi è, infatti, problema politico in Utopia (se non sul piano dei rapporti con l'esterno), poiché in essa il divenire della politica è già perfettamente *stato*. Dall'altro, e questo è il punto essenziale, la Tecnica rimanda necessariamente alla *ragione* della produzione economica e del suo sviluppo. Tale ragione consiste nel fatto che la Tecnica è la forma che assume la possibilità di corrispondere, *di caso in caso*, all'illimitato desiderio sprigionantesi dall'uomo moderno 'rivoluzionario', dalla sua 'natura razionale' — la possibilità di un superamento continuo della *scarsità* che si oppone alla sua soddisfazione (Macpherson). Tale desiderio è strutturalmente in-forme, 'smodato', tanto più, come abbiamo già visto, allorché si esplicita radicalmente, in quanto desiderio di *potere*. L'idea di erigere sullo sviluppo della Tecnica la nuova forma della totalità, o la nuova *Forma tout-court*, cozza inevitabilmente e distruttivamente contro queste *ragioni* della Tecnica stessa, contro il suo legame strutturale all'in-forme dell'illimitato desiderio costitutivo del progetto politico rivoluzionario moderno. E infatti Utopia rifiuta di riconoscere tale desiderio. L'enfasi sulla virtù dei suoi abitanti non è un semplice topos morale, ma corrisponde all'esigenza di rimuovere la 'fonte' di un divenire che minaccia in ogni istante la tenuta della *Forma* politica. La grandiosità 'eroica' dell'Utopia consiste però in ciò, che questa rimozione non avviene attraverso una reazione tradizionalistica, ma nel quadro di un'enfaticizzazione piena, traboccante della volontà di potenza della Tecnica (e proprio nel suo valore 'applicativo', come condizione della crescita della ricchezza). Come se l'Utopia guardasse in faccia, in modo insieme perfettamente mitologico e perfettamente disincantato, l'aporia radicale del progetto politico moderno: disincantato nell'analisi dei suoi termini, mitologico nella pretesa della loro conciliazione.

#### 6. Per la critica dell'idea di secolarizzazione.

Nell'Utopia il progetto politico pensa il luogo 'felice' (eutopia: senza conflitto e senza desiderio 'insoddisfatto') come

ou-topia, Nessun-luogo. Sotto questo aspetto, non potrebbe esservi riconoscimento più radicale della perdita di totalità e della spettralità di qualsiasi idea di Stato *vero*. Nello stesso tempo, però, i tratti della radicale Ent-ortung e dell'insulare 'libertà' di Utopia appartengono in pieno al processo di secolarizzazione-razionalizzazione dello Stato moderno, come concetto storico-determinato. E il problema della sussunzione della Tecnica, nella sua consustanzialità allo sviluppo economico, in Forma politica, permane come il contenuto stesso del termine progetto. Il progetto politico che domina l'Occidente moderno è la combinazione tra la volontà di potenza che si esprime nell'illimitato desiderio, nella sua in-forme misura, e quella che si esprime nella volontà di durare e resistere come *stato*. Si vuole *stare* illimitatamente per soddisfare illimitatamente desideri che hanno 'ecceduto' ogni norma 'terrena', ogni legame spaziale definito, *totalmente* rivoluzionari, *puramente* intellettuali-razionali. Ma da una simile forza non è deducibile altro Stato che Utopia. Il progetto politico moderno, in tutto il suo svolgimento, sta di fronte a questo *problema* — e può essere interpretato come la sistematica ricerca del suo superamento, ovvero: della riduzione della propria intrinseca portata utopica.

Questo processo è weberianamente designabile col termine di razionalizzazione, anche se in questo contesto esso assume diverso contorno e diversa pregnanza problematica. Esso si sviluppa dalla liquidazione di ogni tratto *simbolico* nel termine di utopia (fino a renderlo equivalente a idea regolativa dell'azione politica, o a obiettivo di trasformazione; e, d'altronde, lo stesso esito liquidatorio si raggiunge disincarnandolo dall'effettualità del progetto politico), fino alla flessione meramente grammatologica del progetto, che sembra scontare il processo decostruttivo dello Stato, riducendone il contenuto semantico a tecnica per l'amministrazione probabilistico-statistica dei soggetti che lo compongono. Quanto tale disincanto corrisponda a una effettuale soluzione dell'aporeticità del progetto, o quanto invece non ne esprima ideologicamente che il destino 'borghese', limitandosi ad una sua impotente contemplazione, rimane ancora da vedere. Gli autori che per primi, e nel più ampio con-

testo della cultura occidentale, hanno analizzato il processo di razionalizzazione dei termini rivoluzione-utopia-progetto, sono anche quelli che con maggiore acutezza ne hanno tratto le conseguenze sul piano della *forma* politica. Il problema weberiano del rapporto tra apparati burocratici e Politico e, più intrinsecamente ancora, il paradosso, in lui, dell'etica dell'uomo politico di professione (formata da un rapporto problematico nell'essenza tra convinzione e responsabilità), non è comprensibile in altro contesto: la demitizzazione del discorso e dell'azione politici sembra vanificare la stessa *forma* del Politico — ma questa vanificazione coincide, al limite, con l'insensificarsi di qualsiasi autentica comprensione progettante. Anche il radicale Wertrelativismus della democrazia kelseniana è in costante tensione con un'idea di omogeneità culturale, indispensabile perché la dialettica degli interessi si mantenga 'in sesto', da un lato, e un'idea di funzione sovrana immanente a questa stessa dialettica, di un *immanente Führerprinzip*, dall'altro<sup>30</sup>. L'interpretazione di questi conflitti come residui tardo-umanistici o nostalgie 'eroiche' appartiene ai tratti più apertamente 'filistei' della scienza politica contemporanea<sup>31</sup>. Come abbiamo visto, l'esito 'grammatologico' della stessa nozione di Stato è già del tutto interpretato nelle pagine di Schmitt; e si potrebbe aggiungere che l'idea del passaggio da una concezione del Politico che si afferma mitico-ideologica ad una tecnico-scientifica non è, di per sé, che metaforica generalizzazione del modello comtiano. Ben altro è il *problema* delle interpretazioni decisive del Politico moderno-contemporaneo. In discussione non è il processo di razionalizzazione in quanto tale, ma il fatto che la crisi dei suoi fondamenti minaccia ogni forma di *stato* e secondo due prospettive opposte e compresenti: aprendo radicalmente al divenire degli illimitati desideri, da un lato, e impedendo la concepibilità stessa di un processo di innovazione politica, dall'altro — riconoscendo relatività e casualità del divenire, *op-pure* — addirittura tanto più, quanto più forte è quel riconoscimento — criticando la *dicibilità* stessa del progetto come 'libertà' trasformante.

Per le aporie intrinseche del termine progetto, sulle quali

tanto ormai abbiamo insistito, questo problema è destinato a rimanere tale. Ma il disincanto 'scientifico', che crede di averlo risolto semplicemente col tacerne o con l'astrarne dal complesso soltanto alcuni elementi elementari, ne è del tutto *servo*. *Servo*, anzitutto, seppure inconfesso, dell'idea-limite della Tecnica come capace di corrispondere all'inflazione delle domande (delle quali si è costretti a negare ogni 'trascendente' volontà di potere, ogni *intenzione* politica economicamente irriducibile), e della concezione 'naturalmente' progressiva del tempo che si accompagna alla Tecnica. Ma ciò che davvero conta sono le contraddizioni di tale 'condizione servile'. Esse attengono a quella dimensione complessiva del progetto *del caso*, dalla quale abbiamo iniziato. La ratio di tale estrema versione del progetto sta nella garanzia di massima apertura all'irruzione dell'imprevedibile, nella capacità di amministrare-governare l'inatteso in quanto inatteso, e *non* di impedirne l'emergenza, o liquidarlo non appena emerso, o ridurlo al *già-stato*. Ora, invece, la versione tecnico-amministrativa del Politico, erede diretta dell'epoca della depoliticizzazione, può operare solo in questi termini — termini sempre più infondati, in quanto estranei ormai ad ogni idea organicistica di Stato. Solo la riduzione dal Politico di ogni 'eccezionalità', di ogni *autentica* casualità, permette il successo del calcolo tecnico-amministrativo. Ma ciò implica che tale riduzione non possa avvenire *attraverso* tale calcolo. Deve esservi, perciò, un momento di sovranità in esso 'irrazionalizzabile' che disponga i soggetti e risponda al caso in forme compatibili con le modalità della comprensione calcolante. Si deve dare *anche qui*, insomma, e non importa se in modi necessariamente-strutturalmente mistificati, comprensione progettante: un progetto che consiste nel 'lanciare' allo *stato* dell'amministrazione depoliticizzante. La versione 'borghese' del progetto cerca di manifestarsi come legittima per il proprio Wertrelativismus<sup>32</sup>, in quanto aperta ad ogni valore, capace di 'tenere' ogni conflitto di valore nella forma depoliticizzata della concorrenza, ma questo relativismo presuppone il valore fondamentale della *volontà-di-stato* e dunque un progetto organizzante concretamente tale volontà. Esso opera come una sorta

di *deus absconditus* in riferimento ai meccanismi apparenti dell'amministrazione politica. Questi meccanismi, che si pretendono perfettamente demitizzati, sono continuamente costretti ad appellarsi all'azione di tale 'divinità' di fronte ad ogni caso che appaia irriducibile allo *stato* di concorrenza e mercato.

La relatività del progetto 'borghese' (in quanto *critica* di ogni idea di rivoluzione — tutto il discorso fin qui svolto dimostra in via, per così dire, 'logica' quale orrendo pasticcio sia l'espressione 'rivoluzione borghese') ha la *sicurezza* dell'eliminazione di ogni 'eccezione' a proprio presupposto<sup>33</sup>. Quanto più demitizzata e aperta al divenire, tanto più tale garanzia di sicurezza deve valere. È proprio del 'borghese' legittimarsi come volontà di mutamento, *senza perdere* sicurezza. Il suo progetto sa bene che tale sicurezza non è mai garantibile a priori né stabilmente, ma tanto più perciò esso la *vuole*. Tanto più potente deve essere quel *deus absconditus* che mantiene 'in forma' un mero divenire, un incessante mutamento, un permanente conflitto. Ma la *ragione* di questa volontà non solo è del tutto indeducibile, ma ormai anche contraddittoria rispetto alla logica tecnico-amministrativa che i *programmi*, in cui il progetto è esploso, esibiscono. Questa logica, infatti, si origina dalla critica della Forma politica, e proprio in quanto essa, nella sua inevitabile pretesa di totalità, doveva necessariamente rimandare ai termini utopico-rivoluzionari del progetto.

La forma in cui il progetto 'borghese' può perciò immaginarsi il divenire finisce con l'essere quella del *divenire del sempre-uguale*. Un divenire demitizzato significa, per esso, un *progresso* senza rottura, senza salto, senza eccezione, senza 'eroe' — un divenire *sedato, assicurato*. Ma proprio questa immagine del divenire è *mitica* di nuovo. Il complesso 'ubiquo' del Politico opera qui affinché ogni possibilità di innovazione sia costretta a presentarsi nella forma progettante-rivoluzionaria più 'incredibilmente' utopica. E utopico, invece, si manifesta quello stesso progetto 'borghese' che vorrebbe *sedare* il divenire: nulla è infatti *sedabile* laddove l'ordine giuridico è totalmente saltato dai suoi cardini 'terranei' e lo Stato nazionale si è liberato-disciolto nel pluriversum dei rapporti politico-economici plane-

tari. In questo quadro, la volontà di *stato* abbandona ogni pretesa relativistico-neutrale e in essa risuona il *così-deve-essere* della *forza* politica. La metafora del 'gioco', forse strutturalisticamente efficace per descrivere il sistema della ubiquità del Politico, non fa neppure velo alla realtà di questo appello, in ultima istanza, al deus absconditus della *forza senza fondamenti* che vuole, *malgrado tutto, stato*. Il gioco implica l'accettazione delle sue regole, si dice. Ma ci si sofferma poco, poi, sulla natura di tali regole. Non esistono, in *questo* gioco, regole neutrali. Non solo perché il loro presupposto è *comunque* la riducibilità del conflitto a concorrenza, il valore di *progresso* che questa riduzione deve perseguire, la *sicurezza* della distribuzione del potere pur attraverso ogni 'trasformazione' — ma perché si finge di ignorare che tra le regole del gioco politico vi è la definizione del *chi* 'tiene il banco', vi è la definizione, cioè, di una posizione *decisiva*. Ora, il progetto politico 'borghese' consiste esattamente nel rimuovere dal gioco quell'insieme di meccanismi e di regole che permettono di innovare questo *chi*, di raggiungere questa posizione *decisiva*. Non si tratta di un 'barare', ma della struttura di questo gioco specifico, determinato — nel quale il banco ha a disposizione mosse *valide* per occultare le proprie posizioni, per 'sussumere' l'attaccante, per ridurlo a condizioni di partnership 'commerciale' o a mero concorrente. Partecipare a tale gioco (dunque: accettarne le regole) assume perciò sempre più le caratteristiche di un imperativo conservatore. Viceversa, rifiutare di parteciparvi si trasforma immediatamente in mitologia rivoluzionaria teoricamente e storicamente insensata. Ma l'enfasi demitizzante del progetto 'borghese' è direttamente proporzionale all'occultamento della propria 'utopicità' e della natura specifica delle regole del *suo* gioco (la stessa scelta del termine è programmaticamente ideologica: esso evoca di per sé un'aura di neutralità affatto inesistente). Utopicità, se si vuole, del tutto *negativa*: essa non si fonda più su pretesi Immutabili, il suo Stato si è piegato in immanenti programmi di governo e gestione, *eppure* questo sistema si vuole ancora *sicuro* e si organizza politicamente a questo fine. Non è che l'esito estremo dell'intrinseca proble-

maticità del termine progetto. Qui si riconosce il filo rosso della sua storia, ed esso sembra quasi descrivere un cerchio che si rinserra — un'*isola* — un'utopia che ormai neppure da lontano promette eu-topia. Trovare la 'chiusura' di questo discorso non ha nulla a che vedere con la fine del sistema di cui si parla. Ciò che è 'chiuso' può ancora durare indefinitamente. Ma forse ha un senso per la conoscenza di questo sistema che dura, e per potervi agire, riconoscerne la condizione e riconoscersi in essa secondo l'antico motto: *volentem fata ducunt...*

## Note

<sup>1</sup> Cfr. la bella analisi che di questi termini fa Fritz Mauthner nel suo *Wörterbuch der Philosophie* (1910-1911), nuova ed. Zürich, Diogene 1980.

<sup>2</sup> Queste e le citazioni successive sono tratte dai Paragrafi 31 e 32 di *Sein und Zeit* (seguiamo la trad. di P. Chiodi).

<sup>3</sup> Crediamo che questo rapporto sia teoreticamente fondabile in modo rigoroso (lo tentiamo in questo saggio e in *Diritto e Giustizia*, di imminente pubblicazione sul n. 2 de « Il Centauro »). Tra le poche indagini utili in questa direzione: C. von Krochow, *Die Ent-*

*scheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger*, Stuttgart, Enke 1958.

<sup>4</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit 1967, p. 25. Il riferimento a questa opera è continuo nel presente lavoro. La trasposizione della sua tematica 'ad altro genere' ci pare del tutto lecita e corrispondente allo spirito del programma derridiano.

<sup>5</sup> J. Derrida, *Positions*, Paris, Éditions de Minuit 1972 (trad. it. Verona, Bertani 1975, p. 51).

<sup>6</sup> Su questa distinzione, cfr. la criti-

ca di Franz Rosenzweig alla *Philosophia*, in *Der Stern der Erlösung; Einleitung*, Frankfurt a. M., Kaufmann 1930<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> In questa prospettiva il problema logico-filosofico del Soggetto si interseca con quello dei fondamenti della Politica, come ha anche dimostrato il dibattito intorno al libro di A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli 1970. Cfr. sul problema, da angolature diverse, A. Pavan, *All'origine del progetto borghese. Il giovane Descartes*, Brescia, Morcelliana 1979, che polemizza (a mio avviso, con non poche ragioni) con Negri, e l'importante studio di S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Padova, Antenore 1979.

<sup>8</sup> E. Severino, *Legge e caso*, Milano, Adelphi 1979, n. 29.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 62. La nozione di pluridimensionalità delinearizzata è esposta nella *Grammatologia*.

<sup>10</sup> Ad es. in P. Winch, *The idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (1958), trad. it. Milano, Mondadori 1972, ampiamente discusso nell'importante saggio di K.O. Apel, *Lo sviluppo della 'filosofia analitica del linguaggio' e il problema delle 'scienze dello spirito'*, trad. it. in K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier 1977. Sul dibattito tedesco attuale intorno a questi problemi, cfr. l'utile sommario di F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano, Francisci 1980.

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi 1967, p. 114.

<sup>12</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag 1950, p. 25 sgg.

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Staat als konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* (1941), ora in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1942-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot 1958.

<sup>14</sup> G. Sartori, *La politica*, Milano, Sugar 1979, p. 189 sgg.

<sup>15</sup> Sviluppando questi elementi, è possibile criticare l'interpretazione schmittiana di Hobbes; cfr. L. Strauss, *Hobbes politische Wissenschaft*, Neuwied-Berlin, Luchterhand 1965, pp. 167169.

<sup>16</sup> Vorrei, su questo, rimandare al mio *Dialettica e critica del Politico. Saggio su Hegel*, Milano, Feltrinelli 1978.

<sup>17</sup> G. Sartori, *op. cit.*, p. 208.

<sup>18</sup> Cfr. H. Heller, *Hegel und die nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politische Geistesgeschichte*, Leipzig-Berlin, Teubner 1921. Libro di primaria importanza per la ricostruzione del dibattito filosofico-politico tedesco del periodo, contemporaneo alle ricerche del Meinecke sulla Staatsräson e a quelle di Rosenzweig su Hegel.

<sup>19</sup> C.B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in retrieval*, Oxford, Clarendon Press 1973.

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Die politische Theorie des Mythos* (1923), in *Positionen und Begriffen in Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1940.

<sup>21</sup> K. Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia 1979 (con un'importante Introduzione di C. Cesa). Cfr., inoltre, la Voce *Rivoluzione* curata per il vol. XII della Enciclopedia Einaudi da S. Veca, e il vol. collettivo *Il concetto di rivoluzione*, Bari, De Donato 1979.

<sup>22</sup> E. Rosenstock, *Die europäischen Revolutionen*, Jena, Diederichs Verlag 1931, p. 91, dove Rosenstock cita il Lukács di *Storia e coscienza di classe* quale manifestazione contemporanea tipica di questa « Universalanspruch » dell'idea di rivoluzione.

<sup>23</sup> Pur in un'ottica affatto diversa dalla nostra, importanti critiche di questo aspetto della 'secolarizzazione' si leggono in A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè 1970, e ancora, anche se limitate all'ambito italiano, nell'altro libro del Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi 1978.

<sup>24</sup> E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi 1980, p. 268.

<sup>25</sup> Questa nozione di Cultura è propria anche di Wittgenstein, come dimostrano le *Vermischte Bemerkungen* recentemente pubblicate anche in ed. italiana (Milano, Adelphi 1980). Sulla moderna Libertà, cfr. H. Freyer, *Die Idee der Freiheit in technischer Zeitalter*, in *Festschrift für C. Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot 1959.

<sup>26</sup> La sterminata letteratura sulla forma utopica è pressoché integralmente inutilizzabile ai fini del nostro lavoro, o perché essa viene immediatamente risolta nel principio pro-duttivo della previsione-anticipazione (Mannheim), o perché essa viene astratta dal concreto del Politico moderno come problema, come *Stato-problema*. Sui motivi della totalità e separatezza, qualche utile materiale in J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard 1967, e in G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, Paris, Flammarion 1978.

<sup>27</sup> C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 149 sgg. Su Schmitt il primo sforzo com-

pletivo di interpretazione, in Italia, è contenuto, ci pare, nel vol. collettivo curato da G. Duso, *La politica oltre lo Stato: il problema Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale 1981, con saggi di Miglio, Tronti, Biral, Marramao e altri.

<sup>28</sup> C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 212.

<sup>29</sup> G. Sartori, *op. cit.*, p. 210.

<sup>30</sup> H. Kelsen, *Von Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, Mohr 1929<sup>2</sup>, p. 101.

<sup>31</sup> Essi non mancano neppure in N. Luhmann, come mi pare abbia mostrato G. Marramao nel suo saggio sul n° 1 de « Il Centauro ».

<sup>32</sup> Cfr. W. Bauer, *Wertrelativismus und Weltbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Demokratie*, Berlin, Duncker und Humblot 1968.

<sup>33</sup> W. Schluchter, *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. H. Heller und die staatsrechtliche Diskussion in der Weimarer Republik*, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch 1968, p. 150 sgg.