

Quaderni di Scienza & Politica
n. 12 ~ 2020

Nei margini della politica.
Scritti per Alessandro Pandolfi

A cura di
Luca Cobbe e Stefano Visentin



DIPARTIMENTO DELLE ARTI
VISIVE PERFORMATIVE MEDIALI



Quaderni di Scienza & Politica
n. 12 ~ 2020

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Coordinamento redazionale: Roberta Ferrari

Editore: Dipartimento delle Arti visive performative e mediali

Università di Bologna

ISSN della collana: 2465-0277

ISBN: 9788854970410

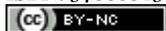
Comitato Scientifico Nazionale

Stefano Visentin (Università di Urbino), Fabio Raimondi (Università di Udine), Paola Persano (Università di Macerata), Giovanni Ruocco (Università La Sapienza), Mario Piccinini (Università di Padova), Antonino Scalone (Università di Padova), Tiziano Bonazzi (Università di Bologna), Maurizio Merlo (Università di Padova), Ferdinando Fasce (Università di Genova), Sandro Chignola (Università di Padova).

Comitato Scientifico Internazionale

Daniel Barbu (University of Bucharest), Gerhard Dilcher (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Brett Neilson (University of Western Sidney), Maura Brighenti (Università di Bologna), Carlos Petit (Universidad de Huelva), Ranabir Samaddar (Mahanirban Calcutta Research Group), George L. Stoica (University of Bucharest), Michael Stolleis (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), José M. Portillo Valdés (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea), Marco Antonio Moreno Perez (Universidad Central de Chile), Judith Revel (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Paolo Napoli (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris), Eric Michaud (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris), Jorge Olvera Garcia (Universidad Autonoma del Estado de Mexico).

ISBN: 9788854970410



AlmaDL
University of Bologna Digital Library

INDICE

Luca Cobbe, Stefano Visentin, <i>Nota introduttiva</i>	9
Ricordi	
Matteo Cottignoli, <i>Alessandro Pandolfi docente</i>	13
Anna Tonelli, <i>Quel corridoio di pensieri a Urbino</i>	19
Stefano Visentin, <i>Alessandro Pandolfi: un ricordo (1955-2017)</i>	23
Antonio Negri, <i>Alessandro Pandolfi: un ricordo</i>	31
Alessandro Massarotto, <i>Il contributo e l'impatto di Alessandro Pandolfi sul Naga di Milano. Libere considerazioni di un amico</i>	35
Saggi	
Luigi Alfieri, <i>Lo straniero come specchio</i>	41
Luca Basso, <i>L'Anthropologie di Sartre e lo strutturalismo</i>	61
Luca Cobbe, <i>La moneta ai margini. Hume e la civilization delle Highlands</i>	73
Simona Forti, <i>Ripensare la soggettività etico-politica. A partire da Arendt e Foucault</i>	93
Nicola Giannelli, <i>Il conflitto generativo tra capitalismo e democrazia</i>	121
Augusto Illuminati, <i>Corpo a corpo con la paranoia</i>	147
Fabio Raimondi, <i>Note su natura umana, scienze e realismo politico</i>	153
Maurizio Ricciardi, <i>I diritti umani come dilemma</i>	175

Domenico Scalzo, <i>Foucault, la ragion di stato, il potere pastorale Tra Machiavelli e Hobbes</i>	199
Luca Scuccimarra, <i>La barbarie della civiltà. L'Histoire des Deux Indes e le contraddizioni dell'ideologia commerciale</i>	239
Alessandro Simoncini, <i>Soggetti al lavoro. Marx, Foucault e la genealogia del soggetto produttivo</i>	255
Adelino Zanini, <i>The System of Commerce. Una nota in otto punti su Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste di Alessandro Pandolfi</i>	277

Nota introduttiva

Luca Cobbe, Stefano Visentin

Questo volume raccoglie gran parte degli interventi che colleghe e colleghi, amiche ed amici, hanno presentato al convegno, tenutosi a Urbino dal 18 al 20 aprile 2018, in ricordo di Alessandro Pandolfi, mancato l'11 maggio 2017. Non c'è purtroppo il contributo di Monia Andreani, anche lei scomparsa prematuramente pochi giorni dopo il convegno. Sono però presenti i contributi di altri studiosi e studiose, che, pur non avendo potuto partecipare all'incontro urbinato, hanno voluto confermare il legame intellettuale e affettivo che li legava ad Alessandro.

Il volume è diviso in due parti che rispecchiano la complessa e ricca biografia di Alessandro. Nella prima sono presentati i ricordi di chi lo ha conosciuto e frequentato come docente o come collega dell'Università di Urbino, come studioso della storia del pensiero politico e come intellettuale comunista, o ancora come membro del Naga (negli ultimi anni della sua vita anche del comitato direttivo), associazione milanese che opera nel campo dei diritti dei migranti fornendo loro assistenza sanitaria, sociale e legale. La seconda parte del volume comprende dodici saggi che si confrontano – in maniera più o meno esplicita – con la riflessione sviluppata da Alessandro nel corso degli anni: dal lavoro sulla “ragione mercantilista” condotto durante il suo dottorato a Parigi, alla decennale ricerca attorno all'opera di Foucault (in particolare sulla sua genealogia del liberalismo, sul dialogo a distanza con Marx e il marxismo, e sugli ultimi studi riguardanti l'etica della cura di sé), dalle riflessioni sul concetto di natura umana raccolte nel testo edito da Il Mulino, all'interesse per il rapporto costitutivo tra colonialismo e modernità, di cui l'esito principale è stata la curatela e traduzione di una selezione della monumentale *Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal.

Le pagine di questo volume provano a restituire l'immagine di Alessandro come docente e collega generoso e sensibile, nonché studioso originale e “impegnato”. Uno studioso a suo modo sobrio ed eccentrico, dagli interessi apparentemente frammentati ma comunque interni a un percorso di ricostruzione critica della modernità che ha assunto come punto di osservazione privilegiato quei «margini della politica» nei

quali si è sempre giocata e si gioca ancora la sorte dei soggetti subalterni. Un punto di vista orientato a far emergere al di sotto della superficie liscia del progresso tanto la brutale continuità del dominio sociale quanto le insorgenze di un'autonomia difficile da conquistare, ma costantemente ricercata: uno studio complesso e, per molti versi, controcorrente, in nome di quella «vita altra» che Foucault aveva indicato, e che Alessandro ha faticosamente ma instancabilmente perseguito nel corso della sua esistenza.



Ricordi

Alessandro Pandolfi docente

Matteo Cottignoli

Come studente e come essere umano il professor Pandolfi ha lasciato un solco profondo in me. È stato colui che, prima di altri, è riuscito ad instillare dentro me – e in tanti altri miei compagni – la passione per ciò che facciamo e per ciò che studiamo. Il contributo che voglio dare in questo volume è quello di rivelare il Pandolfi professore, raccontando il suo modo unico di interagire con gli studenti e le emozioni umane che egli riusciva a suscitare in tutti noi.

Io non conoscevo bene il professor Pandolfi, cioè per quanto ne subissi l'indubbio fascino – con alcuni compagni lo definimmo un «carisma tenebroso» – purtroppo non ho avuto il tempo di costruire un legame confidenziale. Ad ogni modo, egli aveva un modo di interagire con noi studenti – ed in particolare con quelli che come me volevano avvicinarsi a lui – che non ho mai ritrovato in nessun'altro. Riusciva ad esprimere una vicinanza umana, solidale senza far trapelare nulla della propria intimità, che si vedeva custodire molto gelosamente. A questo proposito, mi risuona particolarmente, poiché in qualche modo chiarisce questo particolare atteggiamento del professor Pandolfi, una frase di Richard Sennett che lessi nel *Il declino dell'uomo pubblico*¹ per l'esame di Storia del pensiero politico contemporaneo. Egli sottolinea come nel mondo contemporaneo ha preso sempre più piede la convinzione che un rapporto per essere autentico debba essere intimo, in un certo senso privato. Sennett insiste, invece, sul bisogno, al fine non cadere nei drammi psicogeni dell'Io propri del mondo di oggi, di recuperare la consapevolezza che «si può godere della reciproca compagnia di altri esseri umani, sperimentando quindi emozioni positive e un'interazione appagante, senza che il rapporto sia intimo, confidenziale. Ciò è possibile attraverso l'utilizzo, da parte dei partecipanti all'interazione, della “maschera” relativa al ruolo sociale che si sta interpretando».² Ecco, forse in prima battuta può sembrare fuori luogo, ma

¹ R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

² *Ivi*, p. 325.

quando lessi questa frase mi venne in mente la modalità di porsi del professor Pandolfi nei confronti di noi studenti. Egli, come già ho accennato, riusciva a trasmettere questo senso di vicinanza umana, di disponibilità solidale e comprensiva, pur mantenendo quella distanza, quella cornice formale – forse quella maschera di cui parla Sennett – propria del suo ruolo; la quale gli permetteva di esibire un personaggio accattivante e funzionale all’obiettivo del ruolo esercitato, celando però la propria intimità.

Il concetto di maschera mi permette di giungere ad un’altra caratteristica del modo di fare lezione del professor Pandolfi: la teatralità. Egli, nella sua evidente autorevolezza, ci trasmetteva la sua conoscenza in modo veramente teatrale: le parole ricercate e il più delle volte a noi incomprensibili (ricordo che dopo ogni sua lezione dovevo stare mezz’ora sul dizionario per capire quello che aveva detto), l’enfasi e l’accuratezza della pronuncia che usava sulle parole straniere, nonché le continue provocazioni argomentative di ogni genere. Sembrava davvero un attore che, recitando il proprio dramma, tenta – con successo – di sbalordire il suo pubblico. Ricordo con grande emozione, come la storia e la filosofia, nel tentativo di svelarci gli arcani sociali, fluivano dalla sua bocca come in una narrazione teatrale, lasciandoci sempre stupefatti e divertiti. La conseguenza di tutto ciò era che non si poteva rimanere indifferenti di fronte alla sua figura: il professor Pandolfi o lo si amava o lo si odiava, in quest’ultimo caso perché fondamentalmente si fraintendeva il suo modo di fare. Era infatti in queste precise modalità che egli riusciva a suscitare in noi forse il sentimento più bello che si può provare nel lavoro d’intelletto: lo stupore. Lo stupore delle cose, dei concetti, degli avvenimenti storici; anche le cose che ti parevano ormai assodate, che in qualche modo avevi archiviato nella tua memoria come compiute e certe, vuoi per una provocazione, per una battuta o un aggettivo che ti sembrava fuori luogo, ti apparivano sotto una diversa luce, così da farti cogliere proprietà, sfaccettature e anomalie che mai avresti pensato ci fossero state.

In questo modo, apprendevi a scrutare in profondità anche le cose più banali; le circumnavigavi, le cortocircuitavi per comprendere le ragioni per le quali esse si erano

manifestare, scoprendone così la genealogia, per utilizzare un termine di Michel Foucault, che Pandolfi amava molto e molto faceva studiare. Un metodo certamente complesso, impegnativo, che forse ingarbugliava questioni che si sarebbero potute liquidare più facilmente, permettendo però di arrivare ad un livello di comprensione e di consapevolezza delle verità sociali che difficilmente si poteva raggiungere in altri modi. Un mio compagno, in occasione dell'evento organizzato in suo ricordo in facoltà, disse una cosa che per me coglieva perfettamente uno degli aspetti fondamentali di questo metodo di insegnamento, e cioè del modo di trasmettere la conoscenza del professor Pandolfi: «ci ha insegnato ad amare le cose difficili e a non fermarci alle apparenze». Nulla di più vero. Io seguendo di anno in anno i suoi corsi, comprendevo progressivamente che più una cosa era difficile – e quindi maggiore era l'impegno che richiedeva per indagarla – maggiore era la potenza della scoperta e la sensazione di stupore che da essa proveniva una volta che si era compresa.

Inoltre, a colpirmi molto e a distinguere nettamente il professor Pandolfi dagli altri suoi colleghi, fu la sessione d'esame. L'esame con lui era una cosa strana: durava più di un'ora e i tre quarti del tempo parlava lui. Sinceramente all'inizio non capii, pensavo fosse solo, ancora una volta, un suo stravagante modo di fare. Poi, mi capitò – anche con altri miei compagni – di parlare con lui del concetto stesso d'esame universitario. Era chiaro che gliene fregava poco di quale numero annotare sul libretto – e quindi dell'aspetto più valutativo – ma ciò che mi colpì fu il senso che egli dava a questa procedura: disse che l'esame era una continuazione dell'apprendimento della materia con una modalità diversa. Certo se ti presentavi davanti a lui, dicendo qualche castroneria era probabile che ti cacciasse via a male parole, ma se effettivamente avevi capito le ragioni di fondo del corso, non dovevi far altro che sfruttare quelle conoscenze acquisite per comprendere quella sorta di “lezione finale”.

Infine, ebbi anche la fortuna – anche se i miei compagni la definirono follia – di averlo scelto come relatore di tesi. Scelsi un tema che mi incuriosiva molto e che non avevamo mai trattato direttamente nei corsi. Indagai, più per curiosità che per convinzione o militanza, le origini epistemologiche della decrescita: come e da chi era maturata la consapevolezza che il progresso economico illimitato portava con sé i semi

della propria rovina. Quando gli presentai il progetto il professor Pandolfi disse, con una delle sue solite battute ad effetto: «io non so assolutamente niente dell'argomento», e dopo qualche attimo di sospensione aggiunse: «ma ti seguo volentieri». Così iniziai a scrivere, sperimentando non poche difficoltà, poiché mi accorsi che arrivato alla fine della Triennale non avevo una minima idea di come redigere un testo scientifico. Le sue prime correzioni furono, infatti, molto pesanti. Mi resi conto che se volevo la sua approvazione non potevo trascurare nulla: avrei dovuto giustificare, argomentando, ogni piccolo dettaglio che volevo inserire nel mio lavoro, anche il più banale o scontato (a un certo punto infatti le note esplicative stavano superando le pagine). D'altronde questo rigore metodologico era compensato da un'immensa disponibilità: se non lesinava critiche, che tuttavia non mancava mai di argomentare efficacemente, per qualunque dubbio o difficoltà mi supportava instancabilmente con buoni consigli e tanta pazienza. Insomma, se alla fine del mio percorso di studi sono capace di redigere un buon lavoro a cui possa essere attribuito valore accademico, lo devo in gran parte al professor Pandolfi e alla sua straordinaria capacità di trasmettere la propria conoscenza.

Vorrei concludere – a proposito della tesi – con un commento di correzione del mio lavoro che non potei fare a meno di annotarmi. Questo commento racchiude un po', con ironia, tutto quello che era, per me e per molti altri, il Pandolfi professore; come ho già detto, nella sua autorevolezza teatrale, riusciva ad essere sempre molto divertente, suscitando l'ilarità generale. Il commento era stata una critica a una parte relativa al pensiero di Serge Latouche che avevo riportato nella mia tesi. In particolare, esso riguardava l'argomentazione – che anch'io mi ero accorto essere un po' inconsistente – relativa al rapporto tra il sistema di produzione capitalistico e le istituzioni economiche umane, che a questo preesistevano, come per esempio il mercato o la moneta. Per Latouche, direi in un'ottica un po' polanyiana, «non si tratta di eliminare definitivamente le istituzioni (p. es. il mercato o la moneta) o gli incentivi (p. es. il profitto) che l'economia ha prodotto; si tratta, invece, di mantenere la loro utilità

per l'uomo emancipandoli dal capitalismo, facendo sì dunque che l'umanità non soccomba al loro dominio».³ Pandolfi rispose così: «questo mi sembra davvero troppo! Latouche, che non ho letto a sufficienza, non può essere così ingenuo o in malafede da vendere della paccottiglia ideologica di questo genere! (scusa lo sfogo del vetero marxiano che è in me...)».

³S. LATOUCHE, *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 123.

Quel corridoio di pensieri a Urbino

Anna Tonelli

Quando si diventa più amici che colleghi, è naturale andare a cercare un'oasi dove ritrovarsi prima o dopo le lezioni, le riunioni, i seminari, le incombenze accademiche. Per noi di Scienze politiche quel luogo è il corridoio del terzo piano di Palazzo Angeloni, fra i minuscoli studi dei docenti, l'aula con finestre sui tetti, i tavoli utilizzati dagli studenti per ripassare, il terrazzino che si affaccia su un giardino dimenticato. Lì ci si incontra per fumare, per bere l'orrido caffè delle macchinette, per sostare fra una lezione e l'altra. Ma soprattutto per alcuni di noi è diventato lo spazio per chiacchierare, per ridere, per sbuffare sugli inutili quintali di carta da compilare. Con Alessandro Pandolfi fermarsi in quel luogo era quasi un rito. Fra il divertito e il preoccupato, notavamo qualche nuova crepa sulle pareti, spunto per cominciare a discutere del degrado del mondo. Sì, perché in quel corridoio nascevano e si perdevano pensieri bassi e alti. Si cominciava a parlare di Marx o Foucault, si passava per Kubrick e i fumetti, e si finiva con l'Inter e le giacche di velluto. Ogni volta mi stupivo di come uno studioso così serio e profondo amasse conversare con me anche – e non solo – di moda, di scarpe, dei colori dei cappotti. Non per consonanza o gentilezza verso un'interlocutrice attenta ai mutamenti del costume, ma perché per Alessandro ogni argomento, o almeno quegli argomenti che suscitavano la sua attenzione, erano solo un incipit. Per andare oltre e trovare i collegamenti più bizzarri e geniali.

La sua versatilità la si percepiva immediatamente, pur nella natura solida di studioso e ricercatore. Già gli esordi a Urbino lasciavano presagire un'irrequietezza e un eclettismo che si trasformarono nel motore della sua carriera universitaria. Nel 1988 Pandolfi diventa ricercatore di Diritto Ecclesiastico, afferente al gruppo disciplinare 6 che all'epoca afferiva all'Istituto di diritto processuale penale e delle assicurazioni, sotto la guida di Gabriele Molteni. In questo ambito scrive alcuni saggi come *Diritto e violenza dell'accumulazione originaria* per «Studi Urbinati» e *La libertà religiosa*

nel pensiero di Spinoza per Luigi Pellegrini editore, nella collana diretta da Mario Tedeschi. Poi la sua attenzione si sposta sulla storia delle dottrine politiche, un terreno che aveva coltivato Anna Maria Battista, una studiosa che ha caratterizzato un filone di ricerche che si è conquistato uno spazio anche a livello internazionale. Da quella scuola nasce un gruppo di giovani studiosi (Franco Barcia, Bruna Consarelli, Lucio Pala e Marinella Fedeli de Cecco) che ha lavorato e aperto cantieri di ricerca che da qui si sono diramati e hanno preso altre strade. Un campo fertile di studi è rappresentato dall'analisi della ricezione del pensiero di Rousseau da parte dei principali esponenti del giacobinismo e, in particolare, di Robespierre. E proprio a partire da quel gruppo, e soprattutto dall'eredità lasciata da Anna Maria Battista, Pandolfi ha poi trovato una sua specificità di studioso e docente. Sono gli anni in cui Giampaolo Calchi Novati, autorevole africanista e futuro preside, lo sceglie, insieme ad altri selezionati giovani, per formare il corpo docente della Facoltà di Scienze politiche che si stacca da Giurisprudenza per iniziare un nuovo corso in autonomia. Dal '92 parte un'altra storia, anche per Alessandro Pandolfi che diventa colonna portante della nuova Facoltà, dove assume l'insegnamento di Storia delle dottrine politiche e poi, quando diventa associato, anche quello di Storia del pensiero economico.

A Scienze politiche Pandolfi trova la sua piena dimensione, in una Facoltà dove il pensiero politico e la sua storia sono determinanti per la formazione degli studenti e per la qualità dell'insegnamento. Seguendo questo filo, Alessandro Pandolfi spinge sull'acceleratore per riflettere sulla modernità politica, un campo da affrontare con coraggio intellettuale per sfidare i pregiudizi, i luoghi comuni e le incrostazioni ideologiche che spesso caratterizzano le grandi interpretazioni. Di qui la necessità di sviscerare «la drammatica complessità del Moderno», per usare le sue parole. Un'operazione che richiede rigore e radicalità, insieme a una buona dose di intraprendenza, per non aver paura di osare e di smantellare principi che all'apparenza possono sembrare inconfutabili.

Alessandro era convinto che la disciplina, il pensiero politico, le dottrine dovessero continuare a essere un cantiere, senza frontiere e senza barriere. Un cantiere

dove erano continuamente sollecitati gli studenti che con il docente Pandolfi avevano un rapporto speciale, di ammirazione e soggezione nello stesso tempo, ma comunque sempre portatore di grande umanità. Il posto che avevamo eletto come baricentro del cantiere è proprio il corridoio del terzo piano. Dove scorreva quel magma che tiene insieme passione, cultura, ironia, profondità, vivacità intellettuale. Immaginiamo che tutto questo, come un fiume carsico, continui a scorrere sotto quel grigio pavimento. Per la piccola comunità di Scienze politiche, il lascito di Alessandro è quello di mantenere attivo quel cantiere. Di pensieri, di legami, di ragionamenti, di riflessioni. E soprattutto, gramscianamente, di connessioni sentimentali. Tutto questo ci manca immensamente, ma oggi proviamo a farlo rivivere attraverso quello che ci ha lasciato. Che comunque è tanto anche se sembra troppo poco.

Un ricordo di Alessandro Pandolfi (1955-2017)

Stefano Visentin

Ho conosciuto Alessandro nell'estate del 2001, grazie ad Anna Maria Lazzarino (che desidero ringraziare pubblicamente per avere avuto la felice intuizione di metterci in contatto), poiché si era aperta una possibilità di concorrere per un assegno di ricerca presso l'Università di Urbino, dove Alessandro insegnava. Mi hanno immediatamente colpito la sua disponibilità e la sua capacità di ascolto, che più tardi avrei imparato ad associare a una profonda intransigenza etica e scientifica. Da allora abbiamo condiviso per 16 anni lo studio presso la Facoltà (ora Scuola) di Scienze politiche dell'ateneo urbinato, collaborando a numerose iniziative, scambiandoci idee e discutendo l'uno i lavori dell'altro, pur mantenendo una piena autonomia di ricerca: mai Alessandro ha cercato di orientare i miei progetti, anche se era sempre interessato a conoscerli e molto spesso mi ha aiutato a perfezionarli. Ovviamente non è questa la sede per raccontare la mia amicizia con Alessandro, il debito scientifico e umano che ho nei suoi confronti; tuttavia credo sia altrettanto improprio tacere il rapporto che mi legava a lui, nel momento in cui mi è stato chiesto di ricordarne la figura di studioso e di docente, proprio perché non mi è possibile separare interamente tale figura dai ricordi personali che mi accompagneranno tutta la vita.

Alessandro Pandolfi ha saputo connettere nel migliore dei modi la passione per la ricerca scientifica con l'impegno didattico, e più in generale con un'attenzione nei confronti del mondo che, per quanto mediata dall'analisi teorica, non mancava mai di esprimersi in una "presa di parte" politica. Alla fine degli anni Settanta si era laureato in Filosofia alla Università Cattolica di Milano, sotto la guida di Virgilio Melchiorre, con una tesi su Michel de Certeau, e di seguito aveva insegnato per alcuni anni nelle scuole superiori di Milano e di Monza, dove affinò quella capacità di coinvolgimento degli studenti che gli è stata riconosciuta da tutti coloro che in seguito avrebbero frequentato le sue lezioni universitarie. Nel 1988 arrivò a Urbino, ottenendo un posto di

¹ Testo pubblicato su «Storia del pensiero politico», 6, 2/2017, pp. 171-176.

ricercatore in diritto ecclesiastico presso la Facoltà di Giurisprudenza, e successivamente passando alla disciplina di Storia delle dottrine politiche. Fu tra coloro che nel 1992 contribuirono alla nascita della Facoltà di Scienze politiche di Urbino, condividendo e supportando insieme ad altri giovani studiosi il progetto di Giampaolo Calchi Novati. Nel 1994 conseguì il titolo di *Docteur ès lettres* presso l'Université de Paris VIII (St. Denis), e nel 2001 divenne professore associato. La sua attività in Facoltà e in Dipartimento fu sempre segnata dalla volontà di mettere in relazione le diverse competenze presenti, in un'ottica che mirava a valorizzare la natura pluri- e interdisciplinare dell'ambiente nel quale lavorava. Tra i progetti più interessanti da lui sviluppati in Urbino si contano senz'altro il seminario sull'età progressista, condotto all'inizio degli anni 2000, che vide la partecipazione di numerosi studiosi italiani e internazionali, e quello più recente sulla precarietà, condotto in collaborazione con alcuni colleghi sociologi, politologi e giuristi. A Urbino Alessandro svolse un ruolo importante anche nell'ambito del dottorato di ricerca di Scienze Economiche, Politiche e Sociali, partecipando alla sua organizzazione, intervenendo spesso nell'ambito della didattica, e contribuendo con grande intelligenza alla sua riformulazione radicale messa in atto nell'ultimo anno: se il nuovo dottorato internazionale di *Global Studies* ha ora preso piede, un grande merito va certamente anche a lui.

L'attenzione nei confronti dell'insegnamento e della divulgazione della storia del pensiero politico – una divulgazione che non ha mai ceduto all'iper-semplificazione, ma che ha sempre cercato di esprimere in modo comprensibile concetti complessi e articolati – ha condotto Alessandro a misurarsi con l'ideazione e la realizzazione di un manuale di storia del pensiero politico profondamente innovativo nel metodo e nei contenuti (vi compaiono infatti, tra interventi su autori e su epoche storiche più classiche, anche saggi sul pensiero politico islamico e sulle rivoluzioni caraibiche dell'Ottocento): *Nel pensiero politico moderno*², poi ripubblicato con nuovi testi, suoi e altrui, col titolo *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico*

² A. PANDOLFI (ed), *Nel pensiero politico moderno*, Roma, Manifestolibri, 2004.

*moderno*³. Nell'introduzione del primo volume è esplicitato il quadro interpretativo all'interno del quale si sviluppano, nella loro autonomia, i diversi saggi; un quadro che vuole evidenziare l'origine eminentemente polemica della scienza politica moderna, il suo dipanarsi storicamente in un serrato confronto con la prassi, che però non costituisce una gabbia insuperabile, ma piuttosto la condizione di possibilità di un pensiero innovativo: «nel vivo della polemica teorica e della partecipazione alla lotta politica, i grandi pensatori politici pensano sempre epocalmente, da un lato registrando al più alto livello diagnostico le grandi discontinuità della storia, dall'altro proiettandosi al di là delle determinazioni entro le quali è radicata la loro speculazione»⁴. Il carattere strutturalmente dinamico e "irrequieto" del pensiero politico moderno è ribadito fin dal titolo della seconda edizione del manuale, che assume come punto di riferimento generale il campo di tensione tra i due meta-concetti espressi, ordine e mutazione: la modernità politica appare così come una «storia di una crisi permanente delle categorie – libertà, uguaglianza, potere costituente, sovranità, rappresentanza, costituzione, democrazia – e delle principali figure del discorso politico»⁵. Spinta dal medesimo interesse didattico e divulgativo è la sua opera di traduzione e di curatela della trilogia di Michael Hardt e Antonio Negri⁶; si tratta di testi che hanno avuto un'enorme eco internazionale, e la cui pubblicazione in lingua italiana ha senz'altro contribuito ad ampliare e arricchire il dibattito sulla critica della globalizzazione politica ed economica nel nostro paese.

Con la sua tesi di dottorato francese, conseguita sotto la guida di Jean-Marie Vincent e pubblicata con il titolo *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*⁷, Alessandro iniziò un lavoro di ricerca, che si è protratto fino ad oggi, sul nesso teorico e politico tra la genesi del mercantilismo, i processi di accumulazione originaria capi-

³ A. PANDOLFI, *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno* Verona, Ombre corte, 2014.

⁴ A. PANDOLFI (ed), *Nel pensiero politico moderno*, p. 12.

⁵ *Ivi*, p. 8.

⁶ *Impero, Multitudine, Comune*, Milano, Rizzoli rispettivamente 2002, 2004 e 2010.

⁷ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, Paris, L'Harmattan, 1996.

talistica e le articolazioni del colonialismo europeo. L'approccio genealogico, di matrice foucaultiana, si fonde in questo primo scritto con il tentativo di concettualizzare il ritorno del mercantilismo nell'epoca neoliberale, a partire dalla specifica storicità del suo primo apparire all'inizio dell'età moderna, evidenziando quindi una dialettica tra continuità e discontinuità che problematizza il passato come il presente. Una ripresa di questo progetto è nell'immenso lavoro, di grande portata teorica e di enorme interesse culturale, di traduzione e di cura dell'edizione italiana antologica di un classico dell'Illuminismo radicale francese, l'*Histoire des deux Indes* di Guillaume-Thomas Raynal⁸. Si tratta, come molti studiosi hanno evidenziato, di una vera e propria storia della globalizzazione *ante litteram*, «la prima critica comparata dell'imperialismo a comprendere in un solo testo l'Europa, l'Asia, l'Africa e le Americhe tra la fine del XV secolo e la Rivoluzione americana»⁹. Alessandro, introducendo l'antologia, ricorda come quest'opera, nella quale la mano di Diderot svolge un ruolo decisivo, «segna il limite dell'Illuminismo», nella misura in cui «mette in questione l'idea che la modernità sia la fuoriuscita da una lunga notte di barbarie e oscurantismo. Nel I libro dell'*Histoire*, Raynal e Diderot scrivono che l'aggressione delle monarchie e delle repubbliche d'Europa alle terre e ai popoli dell'Asia e poi delle Americhe con cui inizia la storia del mondo moderno è un'estroversione del feudalesimo e del Medioevo»¹⁰. Imperialismo e colonialismo europeo diventano così sinonimi di modernità: una modernità che travalica i confini dell'Europa, per coinvolgere soggetti che partecipano a una vicenda storica la cui genesi si sviluppa immediatamente su scala mondiale. Per questo «l'*Histoire* è la prima opera in cui sono esaminati i momenti storici, i dispositivi economici, le istituzioni e gli strumenti politici che infrastrutturano ciò che Marx ha chiamato accumulazione originaria del capitalismo. I beni che gli Europei hanno depredatao e fatto produrre dai propri e dagli altri popoli della terra non sono i tesori che gli antichi ricavavano dalle conquiste, ma valore di scambio che si accumula per produrre altro valore»¹¹.

⁸ *Storia delle due Indie*, Milano, Rizzoli, 2010.

⁹ *Ivi*, Introduzione, p. 5.

¹⁰ *Ivi*, p. 28.

¹¹ *Ivi*, p. 6.

La riflessione intorno ai temi sopra indicati si è intrecciata, nel corso degli studi di Alessandro, con una originale rilettura dell'opera di Michel Foucault. Oltre alla traduzione e alla cura dell'*Archivio Foucault n. 3*¹² e alla prima presentazione italiana dei *Corsi*¹³, Alessandro ha scritto una monografia intitolata *Tre studi su Foucault*¹⁴, numerosi saggi su riviste e volumi collettanei, e più recentemente ha curato un numero della rivista «Scienza & Politica» dedicata a «Foucault: filosofo politico della storia»¹⁵ (27/2015, n. 52). La sua attenzione nei confronti del pensiero del filosofo francese si è concentrata fondamentalmente su tre aspetti decisivi: l'innovazione del metodo storiografico delle scienze sociali e politiche; l'analisi dell'interpretazione foucaultiana del dispositivo neoliberale; la riflessione sul nesso tra etica e politica nell'ultimo Foucault. Al primo tema Alessandro ha dedicato, tra gli altri suoi scritti, il II capitolo del libro già citato, dal titolo *Foucault pensatore politico postmoderno*, e un intervento nel volume *Popolo, nazione e democrazia tra Ottocento e Novecento. Studi in onore di Arduino Agnelli*, curato da Gilda Manganaro Favaretto¹⁶, intitolato *Diritti umani e biopolitica. Note per una genealogia biopolitica delle categorie politiche*. Il secondo argomento è affrontato soprattutto nel saggio *Democrazia e neoliberalismo. Un contributo di Michel Foucault*, in *Cantieri d'Occidente. Scienze sociali e democrazia tra Europa e Stati Uniti dopo la Seconda guerra mondiale*, a cura di Sandro Mezzadra¹⁷, dove viene messa a tema la ricostruzione foucaultiana del quadro teorico e politico nel quale nasce l'ordoliberalismo tedesco e il neoliberalismo statunitense della seconda metà del Novecento, interpretati da Foucault come l'anticipazione del passaggio, tra la crisi della società fordista e il cedimento della democrazia industriale novecentesca, a un nuovo modello di società e di organizzazione politica. Di recente pubblicazione è il saggio *Foucault: biopotere, biopolitica e egemonia*¹⁸, che illustra con grande acume

¹² Milano, Feltrinelli, 1998.

¹³ M. FOUCAULT, *Résumés*, Milano, Feltrinelli, 1999.

¹⁴ Napoli, Terzo millennio, 2000.

¹⁵ «Scienza & Politica», 52, 27/2015.

¹⁶ Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, 2005.

¹⁷ Soveria Mannelli, Rubettino, 2008.

¹⁸ «Materialismo storico», 2, 1/2017.

il modo in cui Foucault analizza il rapporto tra le trasformazioni biopolitiche del capitalismo e l'antagonismo di classe, condotto attraverso una lotta che mobilita l'intero spettro dell'esistenza individuale e collettiva: «Nella lotta di classe contro la governamentalità biopolitica neoliberista etica e politica sono effettivamente e necessariamente inseparabili»¹⁹.

Quest'ultimo riferimento ci conduce al terzo aspetto del pensiero foucaultiano studiato da Alessandro, ovvero proprio la connessione che Foucault istituisce tra il piano della cura di sé e quello dell'agire collettivo. Alessandro riarticola questa tematica, di enorme rilevanza all'interno degli ultimi scritti del pensatore francese, collegandola alla riflessione sulle istituzioni penali moderne e sulla "creazione" della povertà come dispositivo socio-politico di controllo. In due saggi usciti pochi anni fa (*La dialettica della repressione. Foucault e la nascita delle istituzioni penali*²⁰; *Le pene dei poveri. Delinquenti e proletari nella genealogia foucaultiana della penalità moderna*²¹) emerge da un lato la capacità del sistema penale moderno di produrre specifiche forme di soggettività, rimodellando la natura umana e rendendola produttivamente e psicologicamente adattabile agli interessi del capitale, ma dall'altro anche la potenza del povero di sfuggire costantemente alle pratiche di disciplinamento e di controllo. Il concetto di natura umana – la cui storia Alessandro aveva magistralmente ricostruito nel volume *Natura umana*²² – diventa così un campo in tensione, attraversato da dispositivi di assoggettamento, ma anche da insorgenze e da sperimentazioni individuali o collettive. Dall'ottocentesco «discorso del filantropo»²³ al novecentesco «discorso del padrone», per giungere infine al «discorso del capitale umano», Alessandro è riuscito a ricostruire con precisione e originalità uno dei percorsi storiografici più innovativi del pensiero politico contemporaneo, senza rimuoverne i problemi,

¹⁹ *Ivi*, p. 217.

²⁰ «Scienza & Politica», 55, 28/2016.

²¹ «Quaderni materialisti», 14/2017.

²² Bologna, Il Mulino, 2006 (collana «Lessico della politica»).

²³ Oggetto dell'articolo *Il discorso del filantropo. Genealogia dell'egemonia borghese*, pubblicato nel numero di «Scienza & Politica» dedicato a Foucault filosofo politico.

ma anche mostrandone il carattere potenzialmente sovversivo dell'ordinamento disciplinare moderno (sia teorico, sia politico).

Coerentemente con i suoi interessi scientifici e con le sue ricerche, Alessandro ha sempre dedicato tempo e intelligenza alla difesa dei soggetti marginalizzati: migranti, poveri, detenuti. Negli ultimi anni, come volontario dell'associazione Naga di Milano – della quale era anche membro del direttivo – ha frequentato il carcere San Vittore, vero esempio archeologico di istituto panottico, aiutando i carcerati stranieri a diventare consapevoli di detenere un diritto ad avere diritti, e a riconoscere quelli a loro negati e quelli che si potevano rivendicare. In questo senso, Alessandro ha vissuto con intensità e coraggio quella inscindibile connessione tra indagine teorica e vita etica che aveva trovato negli scritti foucaultiani; come affermano le ultime righe di *Il coraggio della verità*, citate da Alessandro nell'*Introduzione* al numero di «Scienza & Politica» da lui curato: «Ma ciò su cui vorrei insistere, per finire, è questo: non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra»²⁴.

²⁴ *Introduzione. Foucault: discorso politico e filosofia*, p. 16.

*Alessandro Pandolfi: un ricordo*¹

Toni Negri

Ci conoscemmo a Parigi quando molti compagni erano in esilio dopo la repressione alla fine degli anni '70. Alessandro era arrivato un decennio dopo per fare il suo dottorato. Andava su e giù da Milano. Lavorò bene, come suo solito, sul mercantilismo e l'accumulazione primitiva, che era la sua tesi, sulla razionalità del comando sovrano e sulla violenza originaria dell'essor capitalista. A Parigi collaborò con gli esiliati, nei seminari dove si sviluppava la teoria dell'operaismo, nella rivista «Futur Antérieur» e nel suo fratellino «Futuro Anteriore». Nel frattempo ebbe la possibilità di curare la traduzione italiana di *Dits et écrits* di Foucault, che condusse a termine negli anni '90. Fu dentro al meglio che in quegli anni di resistenza si visse a Parigi, fra il ricordo di Althusser e le lezioni di Deleuze ma soprattutto nella scoperta di Foucault, «auctor» della soggettivazione rivoluzionaria. Fu grande amico di Jean-Marie Vincent, un altro compagno che ci lasciò troppo in fretta. Gli esiliati lo ebbero come un fratello più giovane, e lui ebbe fra i suoi giovani allievi quelli che ricominciarono a lottare. Alessandro fu infatti uomo di una generazione di mezzo, fra i militanti del lungo '68 italiano e quelli dell'«alter-globalizzazione», fra i comunisti del '77 e gli zapatisti del 2001. Una generazione che portò interi, nel cervello e nel corpo, la nostalgia dei '70 e il senso di quella sconfitta – che elaborò tuttavia fino a preparare la generazione a venire.

Quella assenza dall'esperienza alta del movimento rivoluzionario restava in Alessandro come un sentimento di incompiutezza e di solitudine. E i giovani allievi non riuscivano, nel loro darsi da fare fra la Pantera e lo zapatismo, a concedergli il riposo di un gioioso desiderio realizzato. Alessandro fu tra i più sensibili della sua generazione e nel suo prendere coscienza della distanza, in quel suo sfiorare un sogno di rivolta, non perse mai la forza di ricominciare. Perché senza di lui, senza i molti della sua generazione che, come lui, resistettero alle lusinghe dei demoni neoliberali già

¹ Testo pubblicato sul sito Euronomade.info alla pagina <http://www.euronomade.info/?p=9388>.

scatenati, alle indecenze della «Milano da bere» ed alla corruzione della socialdemocrazia, non vi sarebbe stata ripresa del movimento comunista.

Insegnò ad Urbino per un lungo periodo e donò al pubblico filosofico un'opera esemplare: *Nel pensiero politico moderno*. Unì qui il lavoro suo e quello di alcuni amici nel tratteggiare lo sviluppo della riflessione politica moderna da Machiavelli alla Rivoluzione francese. I suoi articoli in questa raccolta vanno letti e dovranno sempre esser ripresi per la definizione del politico nella modernità. Eppure, neanche lavorando collettivamente e mettendo in atto in quest'opera, con gran destrezza, l'insegnamento metodico foucaultiano – «abbiamo perciò cercato di mettere in evidenza il sistematico coinvolgimento del pensiero politico nell'oggetto che descrive e che problematizza. I pensatori politici pensano la storia e la politica nella misura in cui sono soggetti della storia e della politica che descrivono. E tuttavia, nel vivo della polemica teorica e della partecipazione alla lotta politica, i grandi pensatori politici pensano sempre epocalmente, da un lato registrando al più alto livello diagnostico le grandi discontinuità della storia, dall'altro proiettandosi al di là delle determinazioni entro le quali è radicata la loro speculazione e suscitando così l'inesauribilità delle domande che ad essi vengono poste in ogni tempo e spazio»² – neppure allora veniva meno, anzi si ritrovava moltiplicata in funzione critica, la sua solitudine. Sulla scorta di un'intuizione di Althusser, la categoria interpretativa della solitudine, da intendersi fuori da qualsiasi accezione esistenzialistica o psicologica, permette di sottrarre lo statuto del pensiero politico agli schemi riduzionistici e ad una inesistente autonomia dello spirito.

Nell'ultimo ventennio ebbi occasione di incontrare spesso Alessandro, perché tradusse la trilogia *Impero* con grande eleganza. Lascio da parte gli affettuosi accordi e le più frequenti critiche che portava a quei lavori. Quello che mi colpì invece fu il fatto che, mentre la grande crisi si aggravava, Alessandro conquistava una sicurezza di giudizio ed un realismo nell'agire che non gli avevo nel passato riconosciuto. Nel suo animo, quella distanza e quella solitudine che, dinnanzi alle lotte raccontate, aveva

² A. PANDOLFI, *Introduzione* a A. PANDOLFI (ed), *Nel pensiero politico moderno*, p. 6.

sofferto, ora si trasformava in partecipazione e generosità nell'aprirsi alle sofferenze ed alle lotte del nuovo proletariato. Migranti e precari, lavoratori metropolitani stretti nelle maglie dello sfruttamento, erano diventati il soggetto del suo lavoro, del suo intervento, del suo «fare politico». Così veniva fuori, nella maturità, quell'orgogliosa forma di vita che la generazione gli aveva negato, che lo studio gli aveva permesso di costruire e che ora poteva compiutamente praticare.

Che un uomo, un uomo che era stato un ragazzo solitario, poi un grande studioso, infine un operatore generoso ed inflessibile di solidarietà se ne sia andato, ancor giovane, è cosa terribile. Nulla ci consola ma sappiamo che nella sua vicenda, in quell'aver attraversato la crisi di una generazione ed averla riscattata, ci sta una scintilla di eternità.

Un abbraccio ad Alessia e a Gabriele.

Il contributo e l'impatto di Alessandro Pandolfi sul Naga di Milano.

Libere considerazioni di un amico

Pietro Massarotto

Scrivere di Alessandro Pandolfi, per me, è scrivere soprattutto di un amico. Un amico trovato da adulto e dunque, di solito, con maggiore difficoltà, vincendo la diffidenza che aumenta con gli anni. Con Alessandro invece no; è stato facile, direi quasi naturale, se ciò volesse dire qualcosa. L'ho incontrato al Naga, in un momento in cui le idee e le voglie latitavano per tutti; l'ho sentito parlare in assemblea una volta, poi una seconda e mi sono detto, ci siamo detti, «ma questo chi è?». Sprizzava voglia, interesse, intelligenza e soprattutto restituiva l'idea che l'associazione, il Naga, fosse un luogo bello e determinante dove stare; un luogo da cui si scorgevano le contraddizioni della società e da dove innanzitutto si poteva cominciare a contrastarle, anzi da dove le si contrastava già da sempre.

Secondo Alessandro, il Naga si trovava nel mezzo di una trasformazione profonda e irreversibile che riguardava, simultaneamente, il mondo esterno e il proprio interno. Il Naga testimoniava la mutazione continua e senza soluzione di continuità dei fenomeni migratori. L'immigrazione come analizzatore, come potente fattore di problematizzazione di forme e confini: fisici, giuridici, economici, politici, etici, antropologici, culturali. Pandolfi diceva che i movimenti migratori interpellano radicalmente l'idea di società che più o meno confusamente possediamo; mettono in questione la cittadinanza; sovvertono i criteri della nostra appartenenza a una comunità nazionale; destabilizzano le identità sociali, i ruoli e i rapporti di genere. E noi, i soci del Naga, all'incirca lo sapevamo quello che diceva Alessandro, ma forse non così chiaramente, non in modo così teorico.

Era in grado di coniugare il suo sapere filosofico con le esigenze dell'attività associativa, la necessità di fare delle cose in concreto. Era entrato nel gruppo-carcere e ogni settimana andava a San Vittore, parlava con i detenuti stranieri, un po' si deprimeva un po' teorizzava: il carcere come discarica sociale. Una volta contribuiva a organizzare un video, un'altra volta promuoveva un corso e, sempre, interagiva con i

“prigionieri”, ascoltava. Scriveva sulla «Nagazzetta», il mensile autoprodotta dell’associazione; questo gli veniva facile, naturalmente; collaborando con gli altri pochi redattori, aveva sempre idee su chi intervistare, chi far scrivere, cosa chiedere, su cosa interrogarsi. Il suo arrivo ha di certo elevato il livello di approfondimento degli articoli e soprattutto ha contribuito a rafforzare l’idea che l’analisi del fenomeno migratorio non può essere fatta se non tenendola in costante collegamento con gli altri temi della contemporaneità (il discorso di genere, il lavoro, le sperequazioni sociali, il welfare...). È poi entrato nel consiglio direttivo dell’associazione, mantenendo la sua grande capacità di coniugare l’analisi con la prassi e portando tanto lucido entusiasmo.

Credo che il Naga per Alessandro abbia rappresentato la riscoperta dell’attivismo politico e della possibilità di compiere micro-azioni quotidiane, utili per i migranti e nel contempo significative – quasi *ex se* – nelle dinamiche del conflitto sociale. Per lui l’immigrazione mette allo scoperto e determina enormi trasformazioni politiche a livello dell’esercizio della sovranità, delle pratiche e delle tecniche di governo, dei dispositivi di controllo e di detenzione su qualsiasi scala. «Le migrazioni sono un fenomeno sociale totale», diceva citando Sayad. Un fenomeno che, per la vastità delle sue implicazioni, mina le divisioni tra un noi dotato di identità culturale, diritti, risorse, e loro, i bisognosi, i senza diritti, i senza risorse. Le distinzioni binarie, in tale situazione, vengono disattivate. Lo dimostra il fatto che tutto ciò che viene sperimentato dai (ma anche sui) migranti, in termini di condizioni di lavoro, di salute, di libertà di movimento, in termini di riconoscimento e disconoscimento di diritti, retroagisce su tutti, più o meno velocemente, con aggiustamenti e adattamenti più o meno rilevanti. Retroagisce, con tempi non lineari, delineando un orizzonte comune del vivere, dello sfruttamento, del patire, delle relazioni e delle lotte. Ecco, le lotte, per Alessandro le lotte sono dovunque, sovvertono i ruoli e si impongono con la loro e per la loro concretezza. Al Naga ricordiamo ancora bene il grande significato che attribuiva alle lotte dei lavoratori sfruttati della logistica, di cui in grande misura sono stati protagonisti proprio i migranti. Noi quasi non ce n’eravamo accorti.

Se fino a qualche tempo fa il Naga era riuscito a relazionarsi con le istituzioni con

libertà e autonomia, producendo idee e proposte caratterizzate da un taglio pragmatico e spesso radicale, negli anni in cui Alessandro è arrivato in associazione il quadro è completamente mutato: le contraddizioni connesse all'immigrazione si sono acuite, gli attori in campo sono cambiati, le iniziative efficaci sono rare, le pratiche sono faticose. Alessandro, insieme a qualche socio più attento, individuò le tre direttrici fondamentali su cui provare a muoversi: fabbricare un'intelligenza della realtà sviluppata in comune; immaginare e organizzare delle pratiche e dei modi di stare nel mondo significativi ed efficaci; dar prova di capacità politica con cui rilanciare la presenza sul territorio evitando due pericoli "mortalì": il collateralismo e la pura testimonianza. Alessandro segnalava spesso che di fronte all'immigrazione sono deleteri posture e comportamenti moralistici e che altrettanto velleitario è pensare di cavarsela con un sano "realismo politico". Gli uni sono il rovescio dell'altro. Entrambi presuppongono una distanza e delle distinzioni che stanno sfumando o che sono già scomparse. Più che un confronto, sempre a distanza, l'immigrazione ci attrae tutti in un vortice in cui ognuno diventa qualcosa di diverso da ciò che era. L' "oggettività scientifica" con cui si rappresentano le cause dell'immigrazione è un modo per mistificare il fatto che il fenomeno migratorio è incarnato in forme di vita, azioni, strategie, stili, desideri e capacità di resistenza. Insomma il fenomeno non è altro che il multiverso mondo della soggettività. Pandolfi, quindi, naturalmente aborrisce il termine "utenza" per indicare i migranti che ricorrono ai servizi del Naga e, quasi altrettanto ovviamente, mal sopportava il concetto di "volontariato".

Alessandro Pandolfi mi manca molto, manca al Naga e ci mancherà.

Saggi

Lo straniero come specchio

Luigi Alfieri

1. Lo straniero come metamorfosi del nemico

L'immagine dello straniero come specchio non è mia, anche se cercherò di darne uno sviluppo personale. La ricavo da un libro di Roberto Escobar, *Metamorfosi della paura*, il cui oggetto è il passaggio dalla figura del nemico, il nemico dichiarato che stava dall'altra parte della Cortina di Ferro e ci minacciava con le sue bombe atomiche, a questa nuova incarnazione della paura che è appunto lo straniero, colui che varca il confine, *trasgredisce* nel senso etimologico della parola e giunge presso di noi, dove la sua presenza crea quello specchio di cui cercherò di parlare¹. In prima approssimazione potremmo dire che è uno specchio deformante, forse sarebbe più esatto dire che è uno specchio rivelativo, ma questo lo chiariremo oltre.

2. «Sono arrivati i marziani!»

Prendendo le cose un po' alla lontana, si può iniziare da quando sono arrivati i marziani. Infatti i marziani sono già arrivati, più di una volta, in diverse parti del mondo. Noi non li chiamiamo marziani, s'intende. Nei nostri libri di storia troviamo altri nomi, ma un'immagine che può aiutarci molto a capire che cosa è accaduto in certe circostanze è, appunto, qualcosa del tipo: «Sono arrivati i marziani!».

Immaginiamo un normale essere umano, normale secondo il modo di concepire di certe epoche e di certe culture, che si trova di fronte, inaspettatamente, all'anormale assoluto. Immaginiamo, per esempio, un contadino o un pescatore che, in una giornata iniziata come tutte le altre, improvvisamente vede nel mare qualcosa che non dovrebbe esserci, qualcosa per cui non ci sono parole, che non ha nome. Sembra un'isola, con degli alberi. Ma non c'era mai stata un'isola lì, prima; e inoltre questa

¹R. ESCOBAR, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997. Mi riferisco in particolare al paragrafo *Un gioco di specchi*, pp. 19-21. Questo libro, insieme ad A. DAL LAGO, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004, rappresenta una delle prime e, tuttora, più radicali trattazioni di un problema che in quegli anni era ancora ai suoi inizi.

specie d'isola si muove, gli alberi sono strani, invece di portare fronde, fiori, frutti sembrano portare come delle ali. Questa strana cosa si avvicina sempre di più, raggiunge la costa e ne scendono degli esseri mai visti prima, che non hanno nessuna somiglianza con tutto ciò che per millenni è stato riconosciuto, in quel luogo, come umano. Sono vestiti di ferro, montano strani animali grandissimi e terribili. Non si capisce neppure se si tratta di due esseri distinti o di un unico essere che ha due corpi uniti tra loro. Ma c'è di peggio: queste strane creature mostrano di avere poteri terribili e inconcepibili. Possono colpire a enorme distanza producendo un rombo di tuono e qualcosa di simile a un lampo. Per di più non si capisce cosa mai possano volere, perché siano venuti, che cosa si possa dargli per farseli amici. Ad esempio, ci si accorge ben presto che hanno un'attrazione addirittura spasmodica verso una cosa del tutto insignificante come l'oro. L'oro non serve a niente, al massimo viene utilizzato per qualche ornamento cerimoniale, non si capisce come possa essere desiderato tanto da qualcuno. Forse questi strani esseri se ne cibano? Non sembra esserci altra spiegazione possibile per un comportamento altrimenti assurdo.

Si sarà capito che sto descrivendo (o piuttosto, tentando di immaginare) le reazioni all'arrivo degli spagnoli nell'America centromeridionale, in varie date secondo i vari luoghi, nel corso del '500. Naturalmente cose di questo genere le potremmo dire per quanto riguarda l'arrivo degli europei in Africa, ma anche in tempi molto più vicini a noi si sono verificate e continuano a verificarsi vicende in certo modo simili. D'altra parte, quando arrivano i marziani, arrivano sempre su Marte, cioè tutti i marziani (che beninteso non hanno alcuna consapevolezza di essere tali), percepiscono come marziani quelli presso cui sono arrivati. La cosa è perfettamente reciproca, ognuno è il marziano dell'altro.

Sono molti i *conquistadores* che hanno sentito il bisogno di lasciare ai posteri un resoconto della loro grande avventura. Da questa documentazione è ben rappresentata l'altra faccia dell'essere marziani. Anche i *conquistadores* si trovano di fronte un mondo incomprensibile, non riconducibile alle categorie di cui disponevano. Prendiamo, per esempio, Bernal Diaz del Castillo, il più importante cronista della conquista del Messico. Diaz descrive Tenochtitlan, la capitale degli Aztechi, come un luogo

tanto meraviglioso quanto spaventevole, estraneo a ogni esperienza prima vissuta. Sembrava un paese di fate, come quelli descritti nei romanzi cavallereschi, e nello stesso tempo appariva un luogo infernale abitato da demoni. Un paradiso terrestre pieno di acque, di fiori, di verde, di uccelli meravigliosi dai colori più strani, con dentro immense piramidi di teschi, le teste di migliaia e migliaia di vittime di sacrifici umani accumulate nei secoli². Come dunque farsi un'idea degli strani esseri che abitavano questo luogo impossibile, parte di una terra che, oltre tutto, per lungo tempo non ebbe neppure un nome³?

Quando l'America è stata scoperta, naturalmente non si chiamava ancora America. Quando ci si rese conto che Colombo si era sbagliato e quello non era il Cipango, il Giappone, ma un mondo nuovo, fu necessario fare i conti con la difficile circostanza che era un luogo senza nome. Un luogo che non ha un nome è particolarmente inquietante, specialmente perché non è menzionato là dove ogni luogo realmente esistente dovrebbe esserlo: i testi degli antichi e la Bibbia, i due grandi repertori di ogni possibile verità. Come può esistere una parte di mondo non contemplata dalla rivelazione della Verità? Un simile luogo non dovrebbe poter esistere, però esiste: quindi cos'è? È davvero semplicemente una parte ancora sconosciuta del nostro mondo o è piuttosto un non-mondo, o, peggio, un anti-mondo, abitato da non-uomini o anti-uomini?

C'è un libro molto interessante dedicato all'analisi di come l'immaginario europeo ha reagito di fronte a questa scoperta destabilizzante. Mi riferisco a uno dei primi scritti di un autore che in seguito è diventato celebre per elucubrazioni mistico-irrazionalistiche in cui fatico a seguirlo: Elémire Zolla⁴. Il libro è una ricostruzione molto accurata, profonda e suggestiva di come gli "Indiani d'America" siano stati visti nella letteratura inglese e poi americana tra il Cinquecento e il Novecento. Mi limito alle

² B. DIAZ DEL CASTILLO, *La conquista del Messico (Historia verdadera de la conquista de la Nueva España)*, Milano, TEA, 2002.

³ I conquistatori in genere sono poco interessati ai nomi originari dei luoghi di cui si impadroniscono. Riproducono volentieri i nomi dei luoghi che gli sono più familiari: Nuova Amsterdam, New York, Nuovo Galles del Sud, Nueva España... Evidente l'intento esorcistico nei confronti dell'ignoto e dell'incomprensibile.

⁴ E. ZOLLA, *I letterati e lo sciamano*, Milano, Bompiani, 1978.

origini, alle prime interpretazioni del Cinquecento e Seicento, ancora piene di un fresco stupore. Quello provato dai marziani nei confronti di altri marziani, quando appunto ognuno è stato il marziano dell'altro.

Per molti tra gli autori più antichi, l'America è un mondo sorprendentemente greco, un'Arcadia silvestre abitata da fauni e ninfe. È il modo umanistico di percepire il "selvaggio": quasi una realizzazione dell'immaginario mitologico greco. Un altro modello di riferimento è il Paradiso Terrestre. Un'umanità adamitica ancora senza peccato, aurorale, innocente, in un mondo di nudità felice e incolpevole, che ignora la malizia e la lussuria e in cui sembrano aprirsi possibilità di gioia, piacere, libertà inconcepibili per la corrotta e decaduta umanità europea⁵. Ma l'immaginario religioso produce anche esiti opposti. Un non-mondo ignoto ai testi sacri non può che essere un luogo del Male, abitato da creature diaboliche. Dev'essere una creazione del Nemico, un immenso strumento di tentazione, forse una pura illusione, una fantasmagoria che cerca di mettere in crisi la stessa Verità rivelata⁶.

Sarebbe facile, oggi, e anche ingiusto e poco onesto, interpretare tutto ciò come frutto d'ignoranza, superstizione o mistificazione. Sottovaluteremmo la dimensione del problema di fronte al quale costoro, da una parte come dall'altra, si sono trovati: il problema di dare un senso a ciò che scardina ogni senso. Un mondo e degli uomini per cui non ci sono parole, non ci sono nomi. Si fronteggia quindi l'immensa difficoltà di riformare il linguaggio per fargli dire l'indicibile. La dimensione di questa difficoltà la si può scorgere bene in uno degli episodi più importanti di questa non voluta rivoluzione linguistico-culturale, la costrizione a interpretare l'Altro, che poi è inevitabilmente, ed è qui il problema vero, la costrizione a reinterpretare se stessi. Cosa che non è mai semplice né innocua e sempre e inevitabilmente ci costringe a fare i conti con la paura.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 20-22.

3. La controversia di Valladolid

Uno degli episodi più interessanti e rivelatori di quest'incontro dei marziani con i marziani avviene a Valladolid nel 1550. La brutale avidità dei *conquistadores* sta creando scandalo nella madrepatria, forti obiezioni vengono mosse alla legittimità stessa della Conquista. L'imperatore Carlo V ci tiene a che il suo dominio sul Vecchio e sul Nuovo Mondo non sia macchiato da sospetti di tirannide. Convoca quindi a Valladolid una Giunta consultiva di prelati e giuristi per chiarire quali diritti gli spagnoli hanno sugli indios⁷ e se eventualmente gli indios hanno diritti nei confronti degli spagnoli. La questione preliminare, anche se non esplicitamente messa a tema, è: ma gli indios sono uomini come noi? Sono figli di Dio e fratelli di Cristo? Se si fanno cristiani, sono membri della Chiesa come lo siamo noi?

La Giunta di Valladolid convoca due consulenti. Il primo è un celebre umanista, Juan Ginés de Sepúlveda (Cordova 1490 – Cordova 1573). È un giurista, laureato *in utroque* a Bologna; è un conoscitore di Aristotele, di cui ha tradotto in latino alcune opere; si è anche occupato, in polemica con Erasmo, di filologia del Nuovo Testamento. Sulle sue basi aristoteliche e bibliche, Sepúlveda ha poche possibilità di riconoscere gli indios come pienamente appartenenti al genere umano: non sono contemplati, non rientrano nelle categorie. Sì, è evidente che non sono orsi o scimmie: hanno la capacità di produrre manufatti e costruire edifici, sono partecipi delle naturali abilità che il genere umano manifesta anche al suo grado infimo. Ma sono corrotti, immorali, crudeli, codardi. Soprattutto, sono pagani e professano una religione abominevole. Si potrebbero considerare uomini come gli spagnoli, potrebbero vantare diritti contro di loro? Questo mai. Sono *homunculi*, una sorta di approssimazione imperfetta all'umanità la cui sola collocazione logica, legittima e moralmente fondata è la schiavitù. Il solo inquadramento categoriale che Sepúlveda, da buon umanista, propone

⁷ Il termine "indio" è molto significativo. Per dare un nome all'Altro gli si dà il nome di un altro, non il suo. Anche quando si scopre che l'America è l'America (pur sempre un nome europeo, naturalmente) e non "Le Indie", gli abitanti dell'America continuano a essere chiamati indiani, un uso che giunge fino a noi dando vita alla paradossale dizione "indiani d'America". Giustamente oggi si tende ad abbandonare questo *non-sense*, preferendo l'espressione "nativi americani".

per l'indio è considerarlo, sul modello aristotelico, schiavo per natura. È dotato, infatti, di un corpo da schiavo: per Aristotele la differenza tra liberi e schiavi è appunto il corpo. Ci sono uomini con un corpo eretto, che è fatto per la danza, la ginnastica, la guerra e la politica, i liberi, e ci sono uomini con un corpo fatto unicamente per il lavoro, gli schiavi⁸. Gli indios hanno un corpo da lavoro, sono, diremmo oggi, biologicamente schiavi. Ed è questa la sola possibilità di inserirli, *homunculi* come sono, nel genere *homo*. Quindi è ovvio che non hanno diritti, né gli spagnoli possono avere verso di loro dei doveri. Al massimo saranno tenuti a quel poco di carità cristiana che anche verso esseri così chiaramente inferiori può essere esercitata. In particolare li dovranno convertire, anche con la violenza, e così assicurare una sorte migliore alla loro anima⁹.

L'avversario di Sepúlveda davanti alla Giunta di Valladolid è un altro ragguardevole personaggio, da lui molto diverso: Bartolomé de Las Casas (Siviglia 1484 – Madrid 1566). Di origini umili, si è elevato socialmente entrando nell'ordine domenicano e conseguendo il sacerdozio. L'America, a differenza di Sepúlveda, la conosce bene. C'è andato per seguire gli affari della famiglia, che ha fatto alcuni investimenti in quei territori; per alcuni anni è titolare di una piccola *encomienda*, autorizzato per legge a sfruttare a suo piacimento le terre che gli sono assegnate, usufruendo del lavoro servile degli indios. Uno dei più spietati sistemi di oppressione che mente umana abbia saputo concepire. Ma Las Casas non riesce a essere spietato. Anzi, degli indios s'innamora. Sono dolci, remissivi, senza malizia, generosi, solidali. Hanno un forte senso di giustizia, mancano di egoismo. Hanno le loro superstizioni, certo, finché non gli è stato impedito hanno praticato riti crudeli. Ma rispetto agli spagnoli hanno un'evidente superiorità morale. Invece di opprimere i suoi indios come ogni buon *encomendero* dovrebbe fare, Las Casas si dedica con tutte le sue forze a difenderli e aiutarli. Le stragi e gli atti di ferocia cui assiste come cappellano delle truppe spagnole finiscono per convincerlo che la causa degli spagnoli non è quella di Dio. Lasciata l'*encomienda*,

⁸ ARISTOTELE, *Politica*, 1254 a – 1255 b.

⁹ Cfr. G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.

Las Casas si dedica con trasporto all'attività missionaria, preoccupandosi della salute dei corpi molto più di quella delle anime, che non sente affatto minacciata. Acquista fama di grande predicatore e pur essendo un personaggio scomodo ottiene una posizione di rilievo nella neonata chiesa messicana: sarà il primo vescovo del Chiapas. Lascia poi questa carica e torna in Spagna, convinto che agendo sul governo spagnolo potrà essere molto più utile ai suoi indios. I suoi scritti turbano molte coscienze, compresa quella dell'Imperatore¹⁰. Convocarlo a Valladolid è inevitabile, sebbene la Giunta non simpatizzi molto con le sue idee. E a Valladolid Las Casas non è meno energico del suo rivale. Certo che gli Indios sono uomini come noi, anzi in molte cose sono assai meglio di noi. Godono di tutti i diritti naturali propri degli esseri umani. Godono anche del diritto di governarsi da sé. I loro principi e sovrani erano perfettamente legittimi pur essendo pagani: Cristo e San Paolo hanno riconosciuto autorità e legittimità a poteri pagani. Quindi gli spagnoli hanno commesso ingiustizia muovendo guerra senza regolare dichiarazione e senza valido motivo. Né l'intento di diffondere la fede può giustificare la conquista violenta. La fede imposta con le armi non ha nessun valore e bene fanno gli indios se combattono contro chi gli offre il cristianesimo sulla punta delle spade, perché un simile cristianesimo non è migliore del loro paganesimo originario¹¹. Qui Las Casas tocca vette di audacia sorprendenti: osa difendere i "culti abominevoli" degli indios. Tali culti restano nei limiti ristretti della religione naturale, priva della rivelazione divina. Ma, entro questi limiti, sono perfettamente sensati, anzi condividono col cristianesimo un punto centrale, l'idea di sacrificio.

Bisogna fare un certo sforzo per capire quanto temeraria fosse per l'epoca la posizione di Las Casas. L'immaginario degli spagnoli era stato sconvolto da quanto ave-

¹⁰ Un'enorme influenza ebbe, in particolare, la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1542). Cfr. B. DE LAS CASAS, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, Mondadori, 1987.

¹¹ I due contendenti avevano una fonte in comune, il celebre corso universitario di Francisco de Vitoria *De iure belli Hispanorum in barbaros* (1532). Come Las Casas, Vitoria riconosceva i diritti naturali e la piena umanità degli indios, ma, come Sepúlveda, affermava la legittimità della conquista spagnola, negata invece da Las Casas.

vano scoperto sulle religioni dei popoli americani. Si erano trovati di fronte a un contrasto stridente per cui non avevano strumenti di pensiero: marziani di fronte a marziani. Avevano visto, in città splendide e luoghi fiabeschi, templi che ospitavano statue di divinità mostruose, orripilanti, ed erano sacri mattatoi per esseri umani, letteralmente grondanti sangue. Chiedere a un cristiano del '500 di capire che anche questa è una religione e non una superstizione diabolica è davvero chiedere molto. Ma Las Casas fin qui ci arriva, e va anche oltre. L'idolatria degli indios è in profondità essa stessa religione, anzi contiene già un centrale elemento cristiano: c'è un debito dell'uomo nei confronti della divinità e può essere pagato solo a prezzo di sangue. I cristiani sanno che Dio stesso ha pagato a se stesso il debito degli uomini, facendosi uomo e soffrendo sulla croce, superando e rendendo obsoleto ogni sacrificio. Ma senza questo intervento salvifico, di cui gli indios senza loro colpa non avevano nozione, l'unica cosa da fare sarebbe precisamente ciò che essi facevano. Senza Cristo, la sola religione possibile sarebbe quella del sacrificio umano. Quindi l'immensa distanza che sembrava separare la vera religione da un culto diabolico viene meno dando luogo al riconoscimento di un'identità di base¹².

La Giunta di Valladolid decise di non decidere. I commissari propendevano per le tesi di Sepúlveda, ma sul piano teologico la sua posizione non era molto difendibile: difficile dargli ragione addirittura contro un vescovo. Gli atti vennero trasmessi all'Imperatore senza un parere conclusivo, e l'Imperatore preferì, pur senza avere la forza di andare sino in fondo, la posizione di Las Casas. Contrariamente a quel che ci aspetteremmo, la politica ufficiale della Spagna verso le colonie fu basata sul riconoscimento degli indios come titolari di diritti, il sistema delle *encomiendas* venne riformato e sostanzialmente abolito, come venne abolita la schiavitù degli indios¹³. Tutto

¹² Sulla disputa di Valladolid cfr. B. DE LAS CASAS – J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, ed. bilingue a cura di S. Di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007. Il testo comprende, con altri documenti, il *Sumario* della disputa redatto da Domingo de Soto (poi pubblicato tra le opere di Las Casas pur non essendo stato scritto direttamente da lui). Il testo completo della *Apologia* in latino letta da Las Casas davanti alla Junta di Valladolid è stato pubblicato solo nel 1975 a Madrid.

¹³ Per una crudele ironia della storia, questo alleviamento delle condizioni degli indios fu una delle cause più dirette dell'inizio della tratta degli schiavi neri dall'Africa.

ciò, certo, molto più sulla carta che nella realtà. Il governo centrale spagnolo non contava moltissimo oltre Atlantico, la forza dell'interesse non si lasciò sottomettere dalla forza del diritto. In termini pratici non molto cambiò, ma in linea di principio fu conseguita una vittoria straordinaria rispetto a cui noi stessi, oggi, ci mostriamo inadeguati. Marziani di fronte a marziani, siamo uomini tutti. E non c'è umanità senza diritti, non c'è umanità senza libertà.

4. Lo schermo opaco: lo stupore senza linguaggio

Si può dunque, anche se con sforzi immani e attraversando tragedie, arrivare a un riconoscimento dell'umanità dei "marziani". Non possiamo presumere però che questo riconoscimento sia facile, immediato, indolore. Tra noi e l'altro, nel momento del primo incontro, c'è una sorta di schermo opaco che ci rende reciprocamente invisibili. Il primo passaggio verso il riconoscimento dell'altro è la trasformazione di questo schermo opaco in uno specchio. Un passaggio delicato e con aspetti non gradevoli, come vedremo subito, perché è il passaggio dallo stupore alla paura.

La paura è il primo tentativo di dare un senso allo stupore, cioè il primo tentativo di passare dall'impressione emotiva immediata a uno sforzo cognitivo e quindi a una possibile dimensione comunicativa. Non si può comunicare con l'altro se non sulla base di un qualche pensiero dell'altro, che non può non essere un pensiero sbagliato, almeno allo stadio iniziale. È impossibile anzi che si riesca a pensare l'altro come lui stesso si pensa. È già molto capire che anche l'altro si pensa e ci pensa ed essere disponibili ad ascoltarlo e a scambiare pensieri con lui. In questo modo i due pensieri diversi, che non potrebbero diventare un unico pensiero senza una violenza dell'uno sull'altro, possono incontrarsi e coesistere. Ma tutto questo passa per una serie di fasi.

La prima fase è proprio quella che prima ho definito l'"arrivo dei marziani": una scoperta inaspettata che è anche chiusura comunicativa, paralisi del pensiero. Quando l'"indio" vede arrivare quella strana cosa, quella specie d'isola galleggiante e volante allo stesso tempo, che è una nave ma lui non lo sa, quando vede quegli strani esseri scendere da quella strana cosa non può dire a se stesso: «sono uomini, per

quanto diversi da me, e quindi io posso comunicare con loro come con esseri umani». La sola alternativa alla pura e semplice fuga è la reinterpretazione sulla base della propria cultura. Che cosa possono essere? Uomini no, non sono mai esistiti uomini così. Animali forse, però sono comunque animali troppo strani, troppo lontani da tutto ciò che si conosce. Se si va a cercare nella propria memoria, se si chiede agli anziani o ai sacerdoti, si possono trovare al massimo delle antiche leggende, che molto probabilmente vengono reinterpretate lì per lì, cambiate senza neanche accorgersene per adattarle alla realtà che si sta vivendo. Per esempio la leggenda del ritorno del Dio Serpente, in Messico, che appunto ha l'aria di essere stata cambiata a posteriori in conseguenza dell'evento: un dio strano, dalla pelle insolitamente chiara e insolitamente barbuto, che in un lontano passato aveva cercato di abolire i sacrifici umani e, respinto dai sacerdoti, era partito al di là del mare dicendo che un giorno sarebbe tornato e avrebbe portato la "salvezza"¹⁴.

Sono gli stessi *conquistadores* a tramandarci questa leggenda con cui gli indios avevano cercato di interpretarli e che essi stessi probabilmente avevano reinterpretato. Uno schema interpretativo che naturalmente ha delle conseguenze. Non uomini con cui parlare per mettersi d'accordo, o a cui fare paura, o a cui fare la guerra; non animali da cui, per quanto pericolosi, ci si potrebbe difendere, ma divinità lontane, remote, dimenticate, che improvvisamente ritornano. Ed è terribile quando un dio scende tra gli uomini, perché sicuramente non li lascerà tranquilli, sicuramente chiederà loro molto, forse troppo. Questo spiega tante cose, spiega per esempio il comportamento a prima vista irragionevole e incoerente di un personaggio di elevatissimo rango, famoso fino a quel momento per le sue doti di oratore, politico e condottiero come Motecuhzoma (il Montezuma degli spagnoli), il *tlatoani* (imperatore, diciamo noi) azteco che si trovò di fronte al difficile compito di decidere come affrontare l'Ignoto. Montezuma (chiamiamolo pure così) parte dal presupposto che questi strani esseri debbono essere sacri e terribili, quindi non è possibile trattarli male, ma la cosa migliore sarebbe tenerli lontani. Quindi manda alle presunte divinità degli splendi

¹⁴ Cfr. T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, con nota introduttiva di P.L. Crovetto, Torino, Einaudi, 2014, pp. 143-146.

doni, pregandole di voler rinviare, gentilmente, la salvezza del mondo¹⁵. Ovvio, per noi che capiamo molto meglio gli spagnoli che non gli aztechi, che questo provochi reazioni contrarie a quelle volute: dunque siete ricchi, dunque avete tanto oro e poca voglia di combattere, quindi veniamo da voi e ci prendiamo il vostro oro. Quando poi Montezuma capirà di avere a che fare con uomini, e con uomini non molto rispettabili né molto saggi, sarà troppo tardi per fare qualcosa di sensato.

Un'analoga paralisi comunicativa di fronte allo schermo opaco della diversità radicale segnerà la caduta dell'impero inca. Atahualpa ha appena conquistato il trono dopo una durissima guerra civile contro il fratello Huascar. Si è fatto fama di grande guerriero avendo sconfitto un nemico dotato e temibile. È tutt'altro che un incapace o un vile. Eppure, perde miseramente il trono e la vita di fronte a una banda di predoni di neanche duecento uomini. Ma, appunto, non sono uomini, sono marziani. Per mettersi meglio nei panni di Atahualpa, possibili divinità o qualcosa di simile. Di fronte all'impensabile che improvvisamente si è materializzato, Atahualpa sceglie una via che non manca di prudenza, tiene conto di diverse possibilità. Questi strani esseri potrebbero essere pericolosi o potrebbero essere benefici. Conviene mostrarsi amichevoli nei loro confronti, però mostrarsi nel contempo forti. Quindi marcia verso di loro con un esercito numeroso, di alcune migliaia di uomini, ma ordina di non portare armi. Sembra un modo efficace per dire: non abbiamo niente contro di voi, possiamo essere amici, però, all'occorrenza... Ma gli spagnoli la capiscono in un'altra maniera: è un'occasione imperdibile per risolvere subito la faccenda finché gli incas sono senz'armi, un'altra volta saranno armati e sarà tutta un'altra storia. Ora o mai più. Ed ecco la "battaglia" di Cajamarca. Un frate assistito da un interprete chiede al sovrano inca di riconoscere il vero Dio e di sottomettersi all'imperatore Carlo. Atahualpa risponde che lui non si sottometterà a nessuno e chiede su quali basi gli viene rivolta questa inaudita pretesa. Gli viene presentata una Bibbia, dicendogli che lì c'è la salvezza e la verità. Atahualpa non ha mai visto un libro. Non sa cosa fare di quell'oggetto. Se lo accosta all'orecchio, forse quella strana cosa parla. Invece non parla. Irritato,

¹⁵ Montezuma arriva a offrire il suo regno agli Spagnoli, pregandoli, contemporaneamente, di ritornare subito al di là del mare. Cfr. T. TODOROV, *La conquista dell'America*, pp. 67-68.

Atahualpa getta a terra la Bibbia. Il frate grida al sacrilegio, gli spagnoli in agguato sparano con archibugi e colubrine e caricano a cavallo. È fatta: migliaia di morti contro un solo ferito leggero (lo stesso capobanda, Francisco Pizarro). Atahualpa è fatto prigioniero, costretto a riscattarsi a peso d'oro, poi non viene liberato ma, con assoluta spudoratezza, accusato di tradimento, condannato a morte e costretto a farsi battezzare non in cambio della vita, ma di una morte più dolce, lo strangolamento invece del rogo. Così muore un impero e ne nasce un altro¹⁶.

Questo accade, appunto, nella fase dello schermo opaco: sullo schermo opaco possono essere proiettati soltanto miti, leggende, produzioni dell'immaginario. Si tratta cioè di rappresentazioni di sentimenti, di stati emotivi. Non c'è una dimensione cognitiva, solo la raffigurazione di una paura che non ha ancora un pensiero, un linguaggio. La paura è reciproca, ma la forza è impari: la paura del più forte si risolve in violenza sul più debole.

5. Lo specchio delle paure: il caso degli ebrei

C'è poi una fase ulteriore, che è appunto quella dello specchio. In quello che era lo schermo opaco si comincia a vedere qualcosa, ma non si riesce ancora a vedere il volto dell'altro. Per poterci riuscire lo specchio deve diventare trasparente, deve trasformarsi in una finestra (è quasi impossibile che accada in maniera compiuta, ma ci possono essere delle buone approssimazioni). Prima che questo accada, però, il viso che vedremo nello specchio non potrà essere quello dell'altro, che sta al di là dello specchio e non è ancora percettibile: potrà essere soltanto il nostro viso, ma non ci apparirà come lo conosciamo o crediamo di conoscerlo. Sarà il nostro viso deformato, ma questa deformazione è nel contempo una sorta di rivelazione. Non è la nostra faccia di

¹⁶ Cfr. N. WACHTEL, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino, Einaudi, 1977, sp. pp. 30-34 e 48-56. È interessante che il principale testimone indigeno (in realtà meticcio) della conquista del Perù, Garcilaso de la Vega, per parte di madre membro della famiglia reale inca, eviti con cura di descrivere la fine disonorevole di Atahualpa, che indirettamente giustifica con i suoi terribili atti di crudeltà, facendo proprio il punto di vista dei seguaci di Huascar, di cui, come lui stesso testimonia, c'erano ancora dei superstiti. Cfr. G. DE LA VEGA, *Commentari reali degli Incas (Comentarios reales que tratan del origine de los Yncas...)*, Milano, Rusconi, 1977, pp. 811-829.

tutti i giorni ad apparire nello specchio, ma quello che della nostra faccia normalmente non vediamo e non vogliamo vedere. Il nostro doppio negativo, l'Altro *in* noi che trasformiamo nell'Altro *da* noi, sovrapponendolo cioè all'Altro che ci si presenta dall'esterno. Quest'immagine è ancora una volta la proiezione di una paura. In questo caso, della nostra paura di noi stessi: del nostro Rimosso, della nostra Ombra. Lo stupore sembra chiarirsi e risolversi nella paura, da cui può nascere un'azione.

È meglio uscire dall'astrazione e presentare un esempio concreto. L'esempio "perfetto" è quello degli ebrei. L'ebreo, nella nostra cultura e nella nostra storia, è per eccellenza la figura dell'Altro, che tende sempre a essere una figura di tragedia. Almeno fino alla fondazione dello Stato di Israele, ma per certi versi anche dopo, quella dell'ebreo nella nostra cultura è una figura della negatività, del rifiuto e della persecuzione. Sempre. Però non sempre allo stesso modo. Ci sono numerose variabili sullo sfondo di una costante. La costante la potremmo esprimere nei termini seguenti: l'ebreo non è come noi, non può essere accolto pienamente tra di noi e quando qualcosa tra di noi va male è sempre colpa sua. Una rappresentazione collettiva che resta fissa per secoli ed è presente in qualche forma anche oggi, pure se ci piacerebbe tanto poterlo negare. Questa costante, a suo modo, implica un'etica saldamente fondata: noi siamo buoni, loro no. Per questo li perseguitiamo: perché siamo buoni. Questo è un punto che bisogna rendersi ben chiaro: non accade *mai* che i persecutori si sentano cattivi, meno che mai che vogliano esserlo. I persecutori agiscono per il bene, i perseguitati sono cattivi e meritano la persecuzione. L'antisemitismo è stato sempre percepito non come una colpa degli antisemiti, ma come la naturale conseguenza di una colpa degli ebrei.

L'aspetto che invece cambia sempre è la ragione per cui l'ebreo è percepito come diverso da noi. La differenza c'è sempre, ma non è sempre la stessa. Cambia anche molto radicalmente, senza intaccare il fenomeno persecutorio. In un primo momento la differenza consiste nel fatto che l'ebreo è monoteista, "noi" (i noi di allora, s'intende) invece no. La gente normale è politeista, il monoteismo è una deviazione intollerabile. Tutt'al più, siccome "noi politeisti" siamo buoni, come la gente normale sempre è, accettiamo che anche il loro strano dio sia uno dei tanti dèi. Pazienza, c'è anche lui, un

posticino nel *pantheon* non si nega a nessuno. Ma guarda un po' questi cattivi ebrei, non si accontentano mai, non vogliono che il loro dio sia uno dei tanti, pretendono che non ci sia altro dio se non lui. Ma che gente, ma che pretese! Questo si traduce in un fatto storico preciso, che la Bibbia denomina «abominazione della desolazione»¹⁷, un termine durissimo, impressionante. Nel 167 a. C. il re di Siria Antioco IV Epifane conquista Gerusalemme e s'impadronisce del Tempio. Coglie subito l'occasione per normalizzare la situazione. Non può esserci un solo dio, è inammissibile. Il dio degli ebrei deve essere riportato nell'ordine politeista, identificato con uno dei numerosi dèi generalmente venerati. Antioco decide che si tratta di Zeus Uranio e a lui riconsacra il Tempio. Non è ben chiaro quali fossero le sue intenzioni. Forse, dal suo punto di vista, erano tutt'altro che sacrileghe. È buona norma che il vincitore s'ingrazi le divinità dei vinti e l'identificazione del dio degli ebrei con la forma più "trascendente" di Zeus in quanto dio del Cielo dal punto di vista di Antioco poteva essere un segno di grande rispetto. Gli ebrei, da parte loro, percepiscono quello che forse voleva essere un atto conciliante come un'offesa devastante e irreparabile. La rivolta detta dei Maccabei sarà immediata e il potere dei Seleucidi su Gerusalemme avrà vita breve. Fin qui non siamo molto lontani dall'"arrivo dei marziani" di cui abbiamo parlato. Mancano categorie comuni, il fraintendimento reciproco è inevitabile, il rapporto è segnato da una sorta di catastrofe comunicativa. Poi però le cose cambiano drasticamente. Dall'ebraismo si genera il cristianesimo, il cristianesimo vince e diventa la religione di Roma e poi dell'Occidente. La gente normale ora è tutta monoteista e in questa norma dovrebbero rientrare anche gli ebrei, anzi ne sono stati loro gli iniziatori. E invece no, la differenza rimane. Gli ebrei sono sì monoteisti, ma non nel modo "giusto". Non hanno riconosciuto il Messia, non hanno accettato la dottrina dell'Incarnazione. Quindi continuano a essere, e persino a maggior ragione, meritevoli di rifiuto, discriminazione, persecuzione. L'antisemitismo dei cristiani è diverso da quello dei greci e dei romani, ma non è certo migliore.

¹⁷ Il termine (nel greco dei Settanta *bdeleugma tês erêmozeos*) si trova in I *Maccabei*, 1, 54. Cfr. anche *Daniele*, 9, 27: classica profezia *post factum*. Nel Nuovo Testamento (Matteo, 24, 15; Marco, 13, 14) l'espressione è riferita all'avvento dell'Anticristo.

Poi le cose cambiano ancora. Dall'Illuminismo in poi la cultura europea si secolarizza, il cristianesimo smette di essere l'idea dominante, si afferma il principio della libertà di religione, della laicità dello Stato, dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. L'antisemitismo dovrebbe finire. E invece no. Spariscono, provvisoriamente, le discriminazioni legali contro gli ebrei, ma non l'antisemitismo. Gli ebrei, almeno molti di loro, hanno il torto di non essere laici abbastanza, di non voler abbandonare la loro identità religiosa. Sono dei fanatici irrazionalisti, credono in dottrine assurde e ridicole. Oltre tutto, per un tempo abbastanza lungo è più semplice prendersela con loro che con i cristiani e anzi si può attaccare impunemente il cristianesimo attaccando gli ebrei. Ed ecco allora l'antisemitismo dei *philosophes*, in particolare di Voltaire¹⁸.

Arriviamo poi alla forma ultima (o penultima?) dell'antisemitismo, la più terribile: quella nazista. Questa volta cambia proprio tutto, tranne naturalmente il fatto che la vittima è sempre quella, ed è sempre colpa sua se è vittima. La ragione della persecuzione diventa "scientifica": si tratta di esseri biologicamente diversi e perniciosi, che possono corrompere la purezza genetica della razza ariana. "Noi ariani" siamo buoni e giusti, nonché dotati di una solida cultura scientificamente fondata. Ovviamente vogliamo il bene dell'umanità, una futura umanità sana, forte, bella, felice e dominatrice. Il bene e la verità impongono lo sterminio degli ebrei. Non dovremmo mai dimenticare che a sostenere l'inferiorità razziale degli ebrei e la loro pericolosità per il futuro dell'umanità stessa era la scienza ufficiale, la nuova forma sociale della Verità dopo il declino delle religioni. La religione ormai non c'entra più nulla, nessuno prende mai in considerazione l'ebraismo come religione. Quindi neppure la conversione può salvare le vittime: l'ebreo convertito o secolarizzato nell'ottica dei nazisti resta un ebreo, il suo destino non cambia, ha a che fare col "sangue", con la razza, non con le idee o le

¹⁸ Per un solo esempio tra i tanti possibili, particolarmente virulento, cfr. VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Milano, Mondadori, 1968, voce *Antropofagi (Anthropophages)*, p. 69: «d'altra parte, perché gli ebrei non sarebbero stati antropofagi? Sarebbe stata la sola cosa che mancava al "popolo di Dio" per essere il più abominevole popolo della terra».

credenze o i riti o i testi sacri¹⁹.

La metafora dello specchio può aiutarci a capire questa lunga sequela di cambiamenti che lasciano inalterata l'identificazione dei perseguitati: sempre per motivi diversi, ma sempre loro. Lo specchio agisce riflettendo di volta in volta la paura dell'epoca e il senso di colpa dell'epoca: il suo punto di crisi. Il politeismo è debole di fronte a un monoteismo coerente, tant'è vero che alla fine il monoteismo vincerà, quindi di fronte ai monoteisti i politeisti hanno paura. Poi, i monoteisti nuovi hanno paura dei monoteisti antichi: la loro origine è fragile, è recente, è problematica, si basa su un'idea che è al limite della pensabilità e dell'accettabilità, quella di Dio in croce. Il Dio degli ebrei è esente dall'immenso problema della croce, quindi il monoteismo ebraico, proprio perché è l'origine del monoteismo cristiano, mette in luce il punto debole costitutivo e originario del cristianesimo. Quest'immagine paurosa che lo specchio rimanda deve essere distrutta o almeno nascosta (per esempio, chiudendo gli ebrei nei ghetti). Poi cambia ancora la paura, e questa volta è la più grande di tutte, è la paura della morte, la paura del radicamento della morte nella nostra stessa biologia. Non la paura della morte individuale, che la cultura scientifica dominante tende a considerare un falso problema legato a superstizioni religiose, ma la paura dell'intrinseca contraddittorietà della vita, del suo recare in sé germi di morte, del suo decadere e degenerare, la paura di quella sorta di meccanismo a orologeria autodistruttivo che la vita reca in sé e trasmette col proprio trasmettersi. L'immagine dell'ebreo rispecchia quest'angosciosa sfiducia nei confronti, per così dire, della vitalità della vita, l'angoscia del decadimento biologico, della vita che genera morte²⁰.

Poi qualcos'altro ancora è cambiato nello specchio e l'immagine riflessa non è più quella dell'ebreo (anche se ne presenta sicuramente dei tratti, ben mescolati e ben nascosti, e in certe condizioni storiche potrebbe tornare a essere ufficialmente la sua).

¹⁹ Per un'esposizione sintetica del tema, rinvio al mio *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Perugia, Morlacchi, 2012 (II ed. accresciuta), cap. IV, *Consenso di morte. Il male politico e il punto di vista dei persecutori*, pp. 97-116.

²⁰ Un'ottima ricostruzione complessiva del problema in R. CASTORINA, *Governare l'in-umano. Miti e politiche della razza, biopotere, eugenetica*, Fano, Aras Edizioni, 2011.

È l'immagine dello Straniero. E la paura è quella della molteplicità, della multiformità, della metamorfosi. Lo Straniero è plurale, lo Straniero è molteplice, lo Straniero è complicato. Non ha una faccia, ne ha tante e cambiano in continuazione. Per certi versi ritorna il marziano, la cui "marzianità" è aggravata dal fatto che si può essere stranieri in mille modi diversi. Se è difficile accettare un marziano, figuriamoci che cosa significa avere a che fare con mille modi diversi di esserlo: più le varianti individuali, ci sono anche quelle naturalmente, nessun marziano è marziano allo stesso modo degli altri.

Dobbiamo renderci conto che il problema è reale. Non lo possiamo ridurre al fatto che siamo cattivi, egoisti, limitati, non accoglienti. Dobbiamo riconoscerne le proporzioni e l'obiettivo difficoltà. La soluzione definitiva, perfetta, quella che lo elimina come problema, verosimilmente non c'è e non è realistico pensare che ci possa essere domani. Ci possono essere delle buone approssimazioni, dei parziali successi nel tentare di rendere trasparente lo specchio, in modo da vedere non soltanto l'immagine deformata di noi stessi, l'immagine della nostra paura proiettata sul viso dello Straniero. Per cercare a poco a poco di distinguere nell'immagine due volti diversi: il nostro volto (e non quello migliore, appunto quello deformato dalla paura, da un'ansia impotente, dalla rabbia sul punto di diventare odio) e quello dello Straniero (con la sua propria paura, la sua propria ansia ed anche le sue proprie deformazioni verso la rabbia e l'odio). Quando nello specchio riusciremo a vedere due volti, forse potremo togliere di mezzo lo specchio e, finalmente, guardarci in faccia a vicenda.

6. Lo specchio deformante e lo specchio trasparente: oltre la paura

La prima cosa da fare per superare lo stadio dello specchio²¹ è cominciare a renderci conto di che cosa esattamente si tratta. Non è una colpa, non possiamo viverla come tale, ci porterebbe su cammini sbagliati. Quel che possiamo vedere nell'altro nel momento del primo incontro, nel migliore dei casi, è semplicemente il nostro volto

²¹ Non c'è beninteso nessun riferimento allo "stadio dello specchio" in Lacan, ma solo una casuale assomiglianza.

riflesso in uno specchio deformante, o meglio in uno specchio che ne rivela la deformità. Questo può anche essere un primo passo positivo. È in fondo “normale” che l’Altro faccia paura nel momento del primo incontro, se dicessimo che non ci fa paura probabilmente saremmo soltanto disonesti. Riconosciamo dunque la nostra paura dell’Altro come un primo passo verso di lui.

Mi piace raccontare un piccolo episodio di vita quotidiana, vissuto anni fa andando in treno a Vicenza. Mentre il controllore guarda il mio biglietto, arrivano due anziane signore agitatissime, una delle due ha una vera e propria crisi isterica, con pianti e tremori. Perché? Perché nello scompartimento accanto era mancata improvvisamente la luce e questo era avvenuto mentre davanti alle signore erano seduti due marocchini (così almeno li definivano loro). Tutt’è due le signore erano state, a loro dire, in precedenza aggredite da marocchini. I due marocchini in questione in realtà non avevano fatto nulla, ma erano molto sospetti, perché tra di loro parlavano arabo, non si capiva niente, poi si erano messi a giocare coi telefonini ed ecco che era andata via la luce. Chissà che avevano combinato con quei telefonini, magari era una diavoleria da terroristi. Bisognava fare qualcosa per proteggere le brave persone da quei pericolosi delinquenti. Che intenzioni possono avere due arabi, che tra di loro parlano addirittura arabo? Il minimo che ci si possa aspettare è che abbiano messo una bomba e magari con quei malefici telefonini la faranno scoppiare, dopo aver fatto misteriosamente buio. Viene da ridere, ma quelle due poverette non ridevano, stavano vivendo uno dei peggiori drammi della loro vita. Perché avevano incontrato degli arabi che parlavano arabo e giocavano coi cellulari, e perché in quel mentre era accaduta una delle cose più frequenti sui treni italiani, era andata via la luce. Non era successo proprio nulla, insomma. Eppure quelle due poverette in un certo senso avevano ragione. Avevano paura davvero e questa paura in qualche modo era giustificata. Già il giocare con i telefonini per delle persone molto anziane rappresenta un atto incomprensibile e spiazzante: aggiungiamoci due arabi che parlano arabo e abbiamo messo insieme una situazione esplosiva. Una situazione in cui mancano un linguaggio comune, delle categorie comuni, una comune percezione della realtà. Due mondi diversi s’incontrano e non possono parlarsi: la sola cosa che li lega è la paura. Magari anche i due

arabi erano, se non proprio spaventati, almeno imbarazzati per la presenza di quelle due vecchiette, sicuramente molto strane ai loro occhi, che essendo venete parlavano addirittura veneto. Forse si erano messi a giocare con i cellulari per darsi un contegno e superare l'imbarazzo.

Sarebbe già un notevole passo avanti se ci rendessimo conto, appunto, che la paura è reciproca: coloro che ci fanno paura, sicuramente a propria volta hanno paura di noi. Ed hanno certamente più motivi loro di aver paura di noi che non noi di loro. Ovviamente, a casa nostra i più forti siamo noi: siamo più numerosi e soprattutto siamo in grado di parlarci tra di noi. Mentre per un arabo, per esempio, incontrare un altro arabo è già un momento di pausa, un'oasi in questo deserto fatto di gente strana, con facce strane, vestita in maniera strana, che parla strano. Gli italiani parlano italiano, addirittura; è estremamente sospetto, per uno straniero, che gli italiani parlino italiano. Cosa mai si diranno? Staranno parlando di lui? Si staranno dicendo, su di lui, cose brutte? Ma appunto questo potrebbe essere il momento in cui lo specchio comincia a diventare trasparente, comincia a diventare finestra: quando ci rendiamo conto che dall'altra parte dello specchio che riflette la nostra faccia spaventata c'è un'altra faccia spaventata. Potrebbe essere il primo momento di dialogo. E l'italiano che parla solo italiano, all'arabo che parla solo arabo potrebbe almeno rivolgere un sorriso. Esiste una lingua internazionale del sorriso, uno degli aspetti comuni a tutti gli uomini e che costituisce una forte e singolare specificità umana. Gli animali si mostrano i denti per minacciarsi: soltanto noi li mostriamo per sospendere la minaccia, per dichiarare che siamo disarmati. Il sorriso di fronte al diverso non è spontaneo, non è immediato, non è una reazione naturale. Richiede una cultura, deve essere imparato. E occorre quindi qualcuno che lo insegni. Che ne crei le condizioni, che ne dia l'esempio. Non è facile, si tratta di un apprendimento faticoso. Richiede meno sforzo la faccia feroce, che però non è mai una faccia bella né intelligente. Non è umana, è una ridicola, scimmiesca imitazione dell'animale che non siamo più.

L'adattamento alla convivenza è inevitabile, che ci piaccia o no: siamo di fronte a cambiamenti che sono in atto da decenni e che non possiamo impedire, essendo pro-

dotti da forze che sovrastano qualunque nostra decisione: forze transnazionali, globali, epocali, che nessun tipo di muro o frontiera può tenere lontane. Dunque dalla scuola, dai media, addirittura dalla politica, potremmo e dovremmo pretendere che ci sia un minimo d'informazione corretta. Non profonda, non ampia, non critica: basterebbe, almeno per cominciare, che fosse appena appena corretta. Basterebbe questo per essere in grado di sapere, ad esempio, che nella quasi totalità dei casi essere musulmano non significa fare scoppiare bombe con i telefonini, ma significa essere una brava persona che crede in cose molto elevate e molto nobili e tutt'altro che lontane, molto spesso, da quelle in cui crediamo noi.

Quanti di noi hanno provato, non dico a leggere, ma almeno a sfogliare il Corano? Non ci vorrebbe un grande sforzo, esistono molte traduzioni, belle e brutte, e se ne aggiungono sempre di nuove. Basterebbe sfogliare un po' il Corano per capire che essere musulmano, di per sé, è cosa molto diversa dal mettere bombe, o dall'approvare quelli che le mettono. Basterebbe davvero poco per rendersi conto, per esempio, che uno dei nomi più frequentemente menzionati nel Corano è quello di *Isa ibn Maryam*, Gesù figlio di Maria, del quale si parla sempre e soltanto con estremo rispetto, come del più grande inviato di Allah subito dopo Maometto (ma con alcune prerogative superiori, per esempio quella di fare miracoli). E sarebbe anche importante rendersi conto, e davvero sarebbe il minimo del minimo di una corretta informazione, che Allah non è il "dio dei musulmani", ma semplicemente la parola araba che designa Iddio (perfetta traduzione di Allah), il dio di tutti indistintamente i monoteisti, il Dio di Abramo, di Mosè, di Gesù e, appunto, di Maometto²².

Basterebbe questo e poco altro per rendersi conto che dietro lo specchio delle nostre paure non c'è un mostro ghignante (finché vediamo quest'immagine, vediamo solo noi stessi nella nostra realtà peggiore): dietro lo specchio c'è un altro essere umano. E quando finalmente lo vedremo, e solo allora, vedremo di nuovo noi stessi (nella nostra realtà migliore).

²² Per un interessante, competente e simpatetico punto di vista islamico sul cristianesimo, cfr. A. MOKRANI, *Leggere il Corano a Roma*, Roma, Icone Edizioni, 2010.

L'Anthropologie di Sartre e lo strutturalismo

Luca Basso

In questo breve articolo mi propongo di analizzare un'intervista rilasciata da Jean-Paul Sartre, *L'anthropologie*, apparsa sulla rivista «Cahiers de philosophie» nel 1966, nella quale il filosofo francese mette in luce alcuni degli aspetti principali della propria concezione antropologica, e si confronta criticamente con lo strutturalismo, o perlomeno con alcune sue articolazioni particolarmente radicali. Cercherò proprio di soffermarmi sulla divergenza fra Sartre e lo strutturalismo, mostrandone le radici e gli elementi-chiave, ma anche problematizzando l'idea di un'assoluta incompatibilità fra tali prospettive. In particolare, rimarcherò il fatto che la critica sartriana allo strutturalismo non comporta affatto un'ipostatizzazione astratta e atemporale di una natura umana: anzi, Sartre polemizza contro ogni visione essenzialistica¹. Al riguardo, implicitamente mi confronterò con tematiche che sono oggetto di *Natura umana* di Alessandro Pandolfi, anche se il libro non prende in considerazione la posizione sartriana, e si avvicina maggiormente all'articolazione strutturalista del discorso, e in particolare, per richiamare pensatori affrontati o comunque evocati nell'articolo, risulta sintonico con l'approccio foucaultiano² e si sofferma a più riprese anche su Lacan³. Nella trattazione che compirò terrò però presente il problema da cui muove *Natura umana*:

Nessun pensiero politico potrebbe rinunciare all'ingente patrimonio di legittimazione immanente al concetto di natura e, in particolare, di natura umana [...]. Detto questo, però, tutto si complica. Da un lato, rimane aperta la questione se una determinata concezione filosofica o una teoria scientifica della natura umana implicino conseguenze d'ordine normativo sull'agire politico [...]. Dall'altro [...], la tematica della natura umana è sempre sottoposta a una qualche mediazione simbolica. La natura umana non è cioè mai qualcosa di immediato⁴.

¹ Cfr. L. BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Verona, Ombre corte, 2016.

² Cfr. A. PANDOLFI, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 8: «andrebbe presa in considerazione per lo meno l'eventualità che i concetti di vita e di natura umana, come ha fatto notare Michel Foucault, siano degli indicatori epistemologici le cui funzioni hanno effetto sulle discussioni scientifiche, ma non sul loro oggetto».

³ Cfr. *ivi*, in part. pp. 187-188.

⁴ *Ivi*, p. 7.

Per poter indagare il rapporto fra Sartre e lo strutturalismo, in merito alla questione dell'antropologia, innanzitutto occorre precisare che risulta molto complicato definire che cosa sia lo strutturalismo, e alcune posizioni che prenderò rapidamente in considerazione, e altre ancora che non esaminerò, risultano profondamente diversificate fra di loro, presentando alcuni elementi di comunanza ma anche forti aspetti di divergenza. Si faccia riferimento a figure come Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes... Ad esempio, Lévi-Strauss, in *Il pensiero selvaggio*, sottopone la riflessione sartriana della *Critica della ragione dialettica* a una critica totale:

Chi pretende di installarsi nelle presunte evidenze dell'io, non ne viene più fuori. La conoscenza degli uomini sembra talvolta più facile a chi si lascia intrappolare dall'identità personale. In tal modo, però, si chiude la porta alla conoscenza dell'uomo: ogni ricerca etnografica muove da "confessioni" scritte o inconfessate. In realtà, Sartre diventa prigioniero del suo Cogito: quello di Cartesio permetteva di accedere all'universale, ma a condizione di restare psicologico e individuale; socializzando il Cogito, Sartre si limita a cambiare di prigione⁵.

Lévi-Strauss accusa Sartre di "coscienzialismo", di un impianto individualistico di matrice cartesiana: si passerebbe dal *cogito* individuale a quello sociale, sulla base di una dislocazione che però non supererebbe il solipsismo insito nella riflessione cartesiana. In polemica con tale approccio Lévi-Strauss rimarca la centralità delle strutture. Al di là del fatto che Sartre, seppur in termini ambivalenti, ha rivendicato la matrice anche cartesiana del proprio discorso, l'interpretazione di Lévi-Strauss mi pare presenti elementi di forte problematicità, per ragioni che dovrebbero emergere nel prosieguo dell'articolo.

Anche Althusser si pone in termini molto critici nei confronti di Sartre, ma sulla base di una posizione che non può essere identificata *sic et simpliciter* con quella di Lévi-Strauss: peraltro, anche se spesso Althusser viene definito come un marxista strutturalista, egli più volte si è voluto smarcare rispetto al cosiddetto strutturalismo, e ha accusato Lévi-Strauss di pervenire a una sorta di idealismo delle strutture. In

⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, trad. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 2010, p. 270.

ogni caso, l'articolazione althusseriana, in *Per Marx*, di un «anti-umanismo teorico», contiene ovviamente una polemica virulenta non solo contro ogni umanismo ma anche, più in generale, contro qualsiasi modalità di antropologia: «Si può *conoscere* qualcosa degli uomini soltanto alla condizione assoluta di ridurre in cenere il mito filosofico (teorico) dell'uomo. Ogni pensiero che si riferisse dunque a Marx per ristabilire in un modo o nell'altro un'antropologia o un umanismo teorico, sarebbe *teoricamente* soltanto cenere»⁶.

Althusser ritiene che il pensiero sartriano risulti costantemente attraversato da questo «mito filosofico dell'uomo», e Sartre, anche in *Tre note sulla teoria del discorso*, viene annoverato tra i «filosofi della coscienza (Politzer, Sartre, Merleau-Ponty)»⁷. Ritorna un riferimento implicito a Cartesio e anche a quella forma, per certi versi, di “neo-cartesianismo” presente nella fenomenologia: forte, in Althusser, è la ricerca di smarcarsi da quegli approcci fenomenologici fortemente presenti nel contesto francese. Sia che ci si voglia allontanare da qualsiasi antropologia (come nel caso di Althusser), sia che la si voglia concepire non a partire dal *cogito* cartesiano (come nel caso di Lévi-Strauss), uno dei principali referenti polemici viene individuato in Sartre. Non mi soffermo su Foucault, ma anche nel caso di Foucault si potrebbe mettere in luce la forte polemica nei confronti di Sartre, peraltro sulla base di una posizione non immediatamente componibile con quella di Lévi-Strauss e con quella di Althusser⁸. Da questo breve attraversamento emerge il fatto che, seppur con alcuni

⁶ L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1965, trad. it. mod. a cura di M. Turchetto, *Per Marx*, Milano, Mimesis, 2008, p. 201.

⁷ L. ALTHUSSER, *Trois notes sur la théorie des discours* (1966), in L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, 1993, trad. it. di G. Piana, *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966), in L. ALTHUSSER, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 101-154, p. 123. Sul rapporto fra Sartre e Althusser: L.M. RADEMACHER, *Structuralism vs. Humanism in the Formation of the Political Self. The Philosophy of Politics of Jean-Paul Sartre and Louis Althusser*, Lewinston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002; J.-F. GAUDEAUX, *Sartre, l'aventure de l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 349-374; G. SILBERTIN-BLANC, *L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme*, in G. CORMANN – J. SIMONT (eds), *Sartre et la philosophie française*, «Etudes Sartriennes», 13/2009, pp. 55-92. In termini complessivi: M. POSTER, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975, in part. pp. 340-360.

⁸ Per un confronto fra Sartre e Foucault, fra gli altri: M. RICHTER, *Freiheit und Macht. Perspektiven kritischer Gesellschaftstheorie – der Humanismusstreit zwischen Sartre und Foucault*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011. Per un'analisi della ricezione sartriana all'interno dello strutturalismo e del cosiddetto post-strutturalismo: CH. WEISMÜLLER, *Zwischen analytischer und dialektischer Vernunft. Eine Metakritik zu*

tratti comuni ai pensatori indicati (ad esempio, l'anti-soggettivismo), la categoria di strutturalismo, adoperata in modo indifferenziato come se risultasse immediatamente evidente, spesso risulta equivoca.

Per la verità, Sartre fa pochi riferimenti agli autori indicati, e in particolare non compie una critica articolata a Althusser e a Foucault. E nell'intervista *L'anthropologie* non si possono rinvenire riferimenti espliciti al riguardo, anche se sono presenti implicitamente richiami a Lévi-Strauss. Nel sottolineare i limiti dello strutturalismo gioca un ruolo rilevante, ancorché non in termini espliciti, il confronto critico con la visione lévi-straussiana. Per comprendere tale riflessione sartriana sull'antropologia, che si distanzia dagli approcci indicati ma non sulla base di un generico antistrutturalismo né sulla base di una sorta di soggettivismo assoluto, occorre tenere costantemente presente la *Critica della ragione dialettica*, il suo testo più rilevante sul piano filosofico-politico. Il punto di partenza dell'intervista indicata risiede nella differenziazione fra un'antropologia "filosofica" e un'antropologia come scienza, con una scelta di campo a favore della prima:

ritengo che il campo filosofico sia l'uomo (*homme*) stesso [...]. Ma ciò significa che l'antropologia coincida per forza con la filosofia? [...] l'uomo dell'antropologia è oggetto, l'uomo della filosofia è oggetto-soggetto (*objet-sujet*)⁹. [...] La questione filosofica sta dunque anzitutto in questo: come passare dal quasi-oggetto e infine al soggetto-oggetto¹⁰.

Articolare tale valorizzazione "filosofica" del soggetto non significa però approdare a una visione soggettivistica, e, nella parte finale dell'intervista, il confronto con la visione lacaniana in merito al rapporto linguaggio-inconscio, ne è la testimonianza. Da questo punto di vista, occorre rilevare che sovente si sono attuate opposizioni assolute fra pensatori che si muovevano nello stesso contesto, sclerotizzando categorie come umanismo e antiumanismo:

Jean-Paul Sartre *"Kritik der dialektischen Vernunft"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 365-406.

⁹ J.-P. SARTRE, *L'anthropologie* (=A, 1966), ora in J.-P. SARTRE, *Situations*, IX, *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 83-98, pp. 83-84, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'antropologia*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, pp. 111-120, p. 111.

¹⁰ *Ivi*, p. 88, trad. it., p. 114.

Sono d'accordo con le analisi degli psicoanalisti circa il fatto che vi è un insieme di elementi strutturali dei quali la filosofia non dà conto [...]. Per quanto concerne la struttura inconscia del linguaggio, dobbiamo ammettere che la presenza di certe strutture del linguaggio rende conto dell'inconscio. Secondo me Lacan ha chiarificato l'inconscio (*incoscient*) in quanto discorso che separa attraverso il linguaggio, oppure in quanto controfinalità della parola, se si preferisce dir così [...]. Ciò posto – e nella misura stessa in cui sono d'accordo con Lacan – è necessario concepire *l'intenzionalità* (*intentionnalité*) come fondamentale. Non vi è processo mentale che non sia intenzionale, ma nemmeno vi è processo mentale che non sia impaniato, deviato, tradito dal linguaggio¹¹.

In tal senso, il rapporto di Sartre con Lacan deve venir indagato non *sic et simpliciter* sulla base di un'idea di totale estraneità fra le rispettive posizioni. A dispetto delle apparenze, Sartre presenta alcuni punti di contatto con la concezione lacaniana dell'inconscio in quanto struttura linguistica anonima in cui il soggetto si inserisce, senza però poter rivestire un carattere di fondazione del discorso. Inoltre risulta in parte comune la tematica della “barratura del soggetto”: noi siamo “parlati” dal linguaggio, più che essere noi a parlarlo. Ma numerosi sono gli elementi di dissenso nei confronti di Lacan: ad esempio, in Sartre il linguaggio non possiede solo una funzione “formale”, ma anche una pratica, sociale.

In ogni caso, il confronto con pensatori che possono essere considerati, in modo più o meno diretto, strutturalisti, viene ad assumere anche tratti più specificamente politici e sociali, nel momento in cui Sartre rileva che l'antropologia in quanto filosofia concepisce l'uomo anche come soggetto, e quindi non nega la possibilità di modificare la situazione presente, seppur all'interno di una serie di condizioni “oggettive”, denotate dal concetto di “pratico-inerte”, cruciale nella riflessione sartriana del dopoguerra:

Nella misura in cui l'antropologia presenta degli oggetti, essa non può non studiare nell'uomo qualcosa che non è l'uomo totale (*homme total*) e che in certo modo ne è un riflesso puramente oggettivo. Si tratta di ciò che nella *Critica della ragione dialettica* ho chiamato il pratico-inerte: vale a dire le attività umane stesse, in quanto però mediate da un materiale rigorosamente oggettivo che le rinvia all'oggettualità (*objectivité*)¹².

Non si può sostenere che la posizione sartriana sia caratterizzata da un approccio

¹¹ *Ivi*, p. 97, trad. it., p. 120. Per una lettura complessa del rapporto fra Lacan e Sartre: C. LEGUIL, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Paris, Navarin – Le Champ Freudien, 2012.

¹² *A*, p. 85, trad. it., p. 112.

soggettivistico. Ciò però non toglie che Sartre polemizzi con lo strutturalismo proprio a partire dall'idea secondo cui l'antropologia strutturalista concepisce l'uomo come un oggetto, non cogliendone la soggettività, e quindi la dimensione attiva, e pervenendo a un dominio assoluto delle strutture sull'uomo, elidendo quindi quella dimensione antropologica che per Sartre risulta costitutiva del discorso. Da tale approccio strutturalista risalta una modalità, secondo Sartre molto problematica, di concepire il rapporto fra storia e struttura. Il filosofo francese si riferisce in termini espliciti non a Lévi-Strauss, ma ai lavori etnologici di Jean Pouillon sui Korbo:

Orbene, la funzione che certa antropologia strutturalista assegna alla storia è molto caratteristica: sulla base della struttura ricostruita si può, in astratto, prendere in considerazione una dopo l'altra le possibilità differenziate che possono derivarne; si riscontra d'altra parte che un certo numero di tali possibilità si è in effetti dato nel campo dell'esperienza, e allora la funzione della storia sarà meramente di dar conto del fatto che un determinato insieme [...] si è attuato. È come dire che la storia viene ridotta alla pura contingenza e all'esteriorità, mentre la struttura assume al ruolo di costituente. Da parte mia rilevo che le strutture, se vengono poste *in sé* come certi strutturalisti fanno, sono delle false sintesi: nulla può dare a esse *l'unità* strutturale se non la *praxis* unitaria che le fa sussistere. Non v'è dubbio che la struttura dia luogo alle condotte. Ma la cosa che sconcerta nello strutturalismo radicale [...] è che il rovescio dialettico venga passato sotto silenzio e che non si mostri mai la storia come ciò che produce le strutture. In realtà la struttura fa l'uomo nella misura in cui la Storia – ossia qui la *prassi-processo* – fa la struttura. Se teniamo fermo all'uomo-oggetto dello strutturalismo radicale, si viene a perdere una dimensione della *praxis* [...]. Ogni movimento consiste in ultima analisi in un lavoro della storia sulla struttura che trova in essa la sua intelligibilità dialettica; senza riferimento alla prima, la struttura resterebbe sul piano dell'esteriorità analitica¹³.

Questo lungo passo permette di illuminare alcuni degli aspetti cruciali del posizionamento sartriano rispetto allo strutturalismo. Innanzitutto, si assisterebbe a una svalorizzazione della storia: nella *reductio* strutturalista essa verrebbe a configurarsi come «pura contingenza» ed «esteriorità», venendo quindi del tutto sussunta alla struttura. Quest'ultima verrebbe a reggere l'intero discorso. Sartre non intende, di converso, sminuire le strutture, e gli effetti che esse provocano sulle condotte umane. Lo strutturalismo risulterebbe a-dialettico nel senso che non coglierebbe l'interazione

¹³ *Ivi*, pp. 86-87, trad. it., pp. 112-113.

reciproca fra storia e struttura. L'obiettivo sartriano non consiste nel produrre un'inversione rispetto a quanto attuato dallo strutturalismo, e quindi nel sussumere la struttura sotto la storia. Piuttosto, la posta in gioco risiede nel dar vita a una mediazione dialettica fra tali elementi: Althusser critica Sartre anche per la valorizzazione dell'elemento della mediazione. Tra l'altro, senza tale dinamica reciproca secondo Sartre risulterebbe difficile articolare teoricamente la praxis, e quindi delineare un soggetto che sia non solo passivo, sottoposto al pratico-inerte, ma anche attivo, capace di oltrepassare tale scenario, seppur in modo sempre provvisorio e mai definito una volta per tutte. Non potendo approfondire lo statuto della dialettica in Sartre, estremamente articolato, mi limito a sottolineare in modo cursorio che la *Critica della ragione dialettica* presenta linee di demarcazione rispetto alla dialettica hegeliana, senza approdare a una concezione a-dialettica. Ma Sartre valorizza la ragione dialettica, e critica fortemente la ragione analitica, positivista, che separa, presentando quindi un impianto dualistico. E lo strutturalismo, o perlomeno quello che Sartre chiama lo «strutturalismo radicale» troverebbe alla propria base una ragione analitica, positivista, incapace di cogliere la complessità del reale, e la complessità dell'intreccio fra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva:

Così la considerazione strutturale costituisce un momento di un'antropologia che deve essere contemporaneamente storica e strutturale (*historique et structurale*). A questo livello si ripropone la questione filosofica: quella della totalizzazione. L'agente ridiviene soggetto-oggetto perché, nel medesimo tempo, si perde nel fatto e sfugge a ciò che ha fatto grazie alla sua stessa *praxis*. La filosofia comincia nel momento in cui il legame dialettico storia-struttura ci rivela che l'uomo – come membro reale di una società data e non come astratta natura umana non è, in ogni caso, che un quasi-oggetto per l'uomo [...]. Il campo antropologico va dall'oggetto al quasi-oggetto e determina i caratteri reali dell'oggetto. La questione filosofica sta dunque anzitutto in questo: come passare dal quasi-oggetto all'oggetto-soggetto e infine al soggetto-oggetto¹⁴.

Ci si trova di fronte a una forte distanza fra l'antropologia come filosofia, che focalizza l'attenzione sull'uomo come soggetto-oggetto, e l'antropologia come scienza, che lo considera "solo" come oggetto. Ma tale differenziazione, che all'inizio sembrava sfociare in una contrapposizione assoluta fra i due approcci e in una piena svalutazione

¹⁴ *Ivi*, p. 88, trad. it., p. 114.

del secondo, col prosieguo dell'argomentazione viene ad assumere tratti più articolati e più produttivi. Infatti, il rapporto con l'antropologia come scienza, «che determina i caratteri reali dell'oggetto», non si configura in termini di mera opposizione. D'altronde, la stessa rilevanza del «pratico-inerte» nella *Critica della ragione dialettica* risente di tale plesso di questioni. Appare molto significativo il fatto che Sartre proponga un'«antropologia storica e strutturale», adoperando anche l'aggettivo “strutturale”. D'altronde, non si assiste in Sartre al venir meno dell'elemento strutturale, ma alla presenza di una dialettica fra storia e struttura, dialettica che lo strutturalismo negherebbe sulla base di un dominio assoluto delle strutture.

La consapevolezza del carattere anche strutturale dell'antropologia risultava operante anche in scritti sartriani precedenti. Particolarmente rilevante al riguardo è *Questioni di metodo*, che si configura come una sorta di introduzione ai problemi della *Critica della ragione dialettica* e che rimarca con forza la valenza antiessenzialistica di tale approccio indicato, consistente nel rifiutare il presupposto di un nucleo umano immutabile: «Sarebbe impossibile trovare una “natura umana” comune ai Muria – per esempio – e all'uomo storico delle nostre società contemporanee»¹⁵. D'altronde, fin dalle prime formulazioni sartriane, l'esistenzialismo si fonda sulla convinzione della priorità dell'esistenza sull'essenza¹⁶. A partire da un'interazione reciproca fra esistenzialismo e marxismo, Sartre denota la propria posizione come «antropologia strutturale e storica (*anthropologie structurelle et historique*)»¹⁷, definizione che potrebbe appunto apparire sorprendente, soprattutto in rapporto al primo aggettivo, «strutturale», se si tiene in considerazione la polemica degli strutturalisti, e in particolare di Lévi-Strauss, contro Sartre. Per quest'ultimo l'elemento strutturale non coincide con l'articolazione strutturalista al riguardo, facendo riferimento a quegli «insiemi pratici» in cui si muove l'uomo, e da cui non risulta possibile prescindere.

¹⁵ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode* (1957), in *Critique de la Raison dialectique, I. Théorie des ensembles pratiques* (précédé de *Questions de méthode*), Paris, Gallimard, 1985, pp. 17-132: 125, trad. it. di P. Caruso, *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica, I. Teoria degli insiemi pratici*, Libro primo (preceduto da *Questioni di metodo*), Milano, il Saggiatore, 1963, pp. 15-139, p. 130.

¹⁶ Cfr. F. FERGNANI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano, Feltrinelli, 1978.

¹⁷ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, p. 125, trad. it., p. 130.

L'uomo deve venir indagato non in termini astratti, come se si potesse fare un riferimento costitutivo a una natura umana slegata dalle condizioni specifiche del suo darsi, ma secondo una piena comprensione del suo carattere storicamente situato. La stessa modalità con cui Sartre articola l'umanesimo, seppur con limiti interni, al contrario di quanto sostiene un vecchio luogo comune, non può essere compresa a prescindere da una specifica praxis. D'altronde, nella *Critica della ragione dialettica* ritornano gli elementi indicati in merito all'antropologia strutturale e storica: «L'uomo non esiste per l'uomo che in circostanze e in condizioni sociali date, quindi ogni relazione (*relation*) umana è storica»¹⁸.

Torniamo al passaggio dell'intervista precedentemente citato, rispetto a cui ho operato un *détour*. La posizione sartriana non appare riducibile a un'opposizione completa all'antropologia come scienza, e il suo stesso rapporto con gli sviluppi, peraltro variegati, del cosiddetto strutturalismo, risulta più complesso rispetto a quanto poteva apparire *prima facie*. Ciò non significa però che non emergano differenze significative. Nell'intervista si richiamano due questioni fra loro correlate, quella – già affrontata – del soggetto (uomo non solo come oggetto ma anche come soggetto) e quella della totalizzazione, su cui Sartre nel prosiegua ritorna, anche in rapporto al marxismo:

Ogni studio è un momento analitico, di razionalizzazione che però presuppone una totalizzazione dialettica (*totalisation dialectique*). Io considero il marxismo – quale dovrebbe svilupparsi – proprio come questo sforzo per reintrodurre la totalizzazione. Certi marxisti d'oggi, trascinando il marxismo verso lo strutturalismo, lo privano delle sue possibilità totalizzatrici¹⁹.

L'elemento della totalizzazione risulta centrale nell'intera riflessione sartriana del dopoguerra, anche a partire dalla ricerca di rilanciare il marxismo sulla base di precise

¹⁸ J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique, I. Théorie des ensembles pratiques*, p. 210, trad. it., 1, p. 223.

¹⁹ A, p. 90, trad. it., p. 115. Sulla totalizzazione, fra gli altri, si vedano H. RIZK, *Comprendre Sartre*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 189-212; R. ARONSON, *Sartre's Second Critique*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1987, pp. 33-50.

linee di demarcazione rispetto ad alcuni suoi filoni dominanti²⁰. Sartre critica il concetto chiuso, ad esempio lukácsiano, di totalità, e predilige il concetto di totalizzazione, che invece presenta un carattere aperto, dinamico, non risultando mai pienamente compiuto. Ma lo strutturalismo rifiuta non solo il concetto di totalità ma anche quello di totalizzazione, perdendo il legame costitutivo con la prassi, non operando quindi una mediazione dialettica fra la struttura e la storia. Su sollecitazione degli intervistatori, vengono evocati i «tentativi positivistici gestaltistici (Kardiner e Lewin) di fondare delle discipline antropologiche»²¹. Anche in questo caso Sartre sostiene non che siano da respingere tutti gli aspetti della concezione strutturalista, ma che ci si trovi di fronte a verità parziali, fra loro separate, quando invece va considerata la totalizzazione in quanto elemento-chiave:

Si deve sempre assumere il tutto dal punto di vista della parte e la parte dal punto di vista del tutto [...]. Ogni fenomeno studiato non trova la propria intelligibilità che nella totalizzazione degli altri fenomeni del mondo storico [...]. L'oggetto della storia dà testimonianza del soggetto, così come il soggetto testimonia di esso²².

Così la tematica dell'antropologia acquista una funzione strategica in Sartre, sulla base di una prospettiva differente rispetto a quelle dello strutturalismo di Lévi-Strauss e del marxismo, con venature strutturaliste, di Althusser. La questione deve essere interpretata secondo un'estrema articolazione di rimandi e di riferimenti, in quanto non si assiste *sic et simpliciter* a una valorizzazione della filosofia contro le scienze dell'uomo, dal momento che varie acquisizioni della psicologia, della psicoanalisi (anche lacaniana) e dell'antropologia come scienza vengano a giocare un ruolo significativo all'interno della riflessione sartriana. La posta in gioco consiste però nel cogliere la dimensione insieme oggettiva e soggettiva (e non solo oggettiva) dell'antropologia. Rimane aperta la questione da cui l'articolo ha preso le mosse, consistente, per un verso, nel fatto che un pensiero politico non può che possedere un presupposto, implicito o esplicito, di tipo antropologico, per l'altro, nel fatto che, anche a partire da

²⁰ Cfr. L. BASSO, *Sartre, Marx e il marxismo. A partire da "Questioni di metodo"*, in R. KIRCHMAYR – E. LISCIANI PETRINI (eds), *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, «aut aut», 381/2019, pp. 149-172.

²¹ *Ibid.*, p. 91, trad. it., p. 116.

²² *Ibid.*, p. 92, trad. it., p. 117.

una lettura marxiana del problema, non si dà una natura umana svincolata da un determinato orizzonte storico e sociale, come emerge dalle sartriane *Riflessioni sulla questione ebraica*:

non crediamo alla “natura” umana, non accettiamo di considerare una società come una somma di molecole isolate o isolabili [...]. Essere in situazione, secondo noi, significa “scegliersi” in situazione e gli uomini differiscono tra di loro in quanto fanno le loro situazioni ed anche secondo la scelta che fanno della propria persona. Ciò che c’è di comune tra loro tutti non è una natura, ma una condizione, cioè un insieme di limiti e di necessità²³.

²³ J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive* (1946), Paris, Gallimard, 1954, pp. 64-65, trad. it. di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Milano, Mondadori, 1990, p. 43.

La moneta ai margini. Hume e la civilization delle Highlands.

Luca Cobbe

Seguendo l'itinerario della ricerca di Alessandro Pandolfi, è facile osservare come la transizione settecentesca abbia rappresentato per lui qualcosa di più di un semplice interesse storiografico. Nello studio e la traduzione dell'opera di Raynal e quella di Diderot¹, così come nella precedente genealogia della ragione mercantilistica², emerge con evidenza la consapevolezza di trovarsi di fronte a un momento decisivo in cui la frammentazione costitutiva della modernità sfida con maggior vigore i tentativi di produzione di unità, siano essi quelli della ragione illuministica, delle avventure dello Stato, delle traiettorie della *civilization* e della costituzione della società capitalistica, dentro e fuori l'Europa.

In particolare il suo interesse nei confronti dei processi di costituzione, disintegrazione e ridefinizione degli assetti imperiali, e delle scienze che ne hanno accompagnato e favorito il dominio, mi è parso segnato dalla ricostruzione di una storia che, mettendo in discussione il tradizionale spartito che prevede lo Stato quale unico solista, si assumeva il rischio della cacofonia, procedendo senza strutture armoniche alla ricerca di frammenti di politicità legati ai contesti di dominio e resistenza che di volta in volta contribuiva a mettere in luce.

John Pocock, nei confronti della cui opera Pandolfi ha nel tempo nutrito un interesse crescente, ha mostrato come la vicenda della civilizzazione e della costruzione degli imperi sia un processo più complesso rispetto a una semplice dinamica di incorporazione dentro un'unità sovrana. Esiste sottotraccia per tutto il Settecento – tanto tra i sostenitori del *doux commerce*, quanto tra i suoi critici – un discorso relativo al farsi degli imperi, che mostra l'importanza delle dinamiche affettive, sentimentali, simpatetiche, una dimensione che potremmo definire “di società” e che spesso costituisce lo sfondo invisibile dei processi giuridici, istituzionali ed economici di *State o*

¹ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, a cura di A. Pandolfi, Milano, BUR, 2009, pp. 5-31; A. PANDOLFI, *Tra due Imperi. L'histoire des deux Indes e il colonialismo moderno*, «Scienza&Politica», 24, 47/2012, pp. 181-197.

² A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Empire building. Riportare alla luce questa dimensione significa contribuire a quella genealogia della modernità occidentale – tanto importante per Pandolfi – in grado di rendere visibile la dinamica di produzione di un ordine che, al di sotto del movimento lineare di espansione coloniale della sovranità, si rivela come un processo di radicale ri-articolazione, tanto logica quanto pratica, dei rapporti che si danno al suo interno. Ben prima di essere travolti dalle rivoluzioni di fine secolo, lo Stato e gli imperi sono già attraversati da una “rivoluzione interna” – delle loro strutture, apparati e modalità di regolazione – nel tentativo di far fronte alla forza dirompente prodotta dai movimenti indisciplinati di quella società di cui dovrebbero assicurare l’ordine, in quanto ordine dello sfruttamento capitalistico. In queste pagine proverò a ricostruire un frammento di questa storia, a partire da alcune riflessioni di Hume sulla moneta.

Per comprendere come il tema della moneta si intersechi con quello della *civilization*, e, soprattutto, con quello relativo al processo di costruzione dell’impero britannico è importante ricostruire un minimo di contesto. Un contesto nel quale, sin dalle origini, quel margine, così importante per Pandolfi, occupa un ruolo centrale, per quanto si tratti di un margine “interno” allo stesso spazio imperiale britannico.

Siamo nel 1707, l’anno che consacra l’unione delle corone inglesi e scozzesi.

Rispetto ai processi seicenteschi di costituzione della monarchia inglese, l’Atto di Unione tra regno di Scozia e regno di Inghilterra rappresenta un ulteriore momento di discontinuità: se dal punto di vista giuspubblicistico l’Unione anglo-scozzese del 1707 fu un’incorporazione di due regni i quali, cessando di esistere, dettero luogo al regno di Gran Bretagna, il risultato fu, dal punto di vista pratico, una confederazione³. Sebbene il Parlamento fosse divenuto unico, permasero infatti due differenti organizzazioni ecclesiastiche e due differenti regimi giuridici. L’Unione realizzava cioè un *mélange* “mostruoso” di incorporazione e confederazione che non riuscì, nonostante l’apparente unità “rappresentativa” sancita dall’unione dei Parlamenti, a formare un unico corpo politico, aprendo quelle crepe nel dispositivo di sovranità che si allargarono in modo definitivo sul finire del secolo.

³ Cfr. J.G.A. POCKOCK, *La ricostruzione di un impero. Sovranità britannica e federalismo americano*, Manduria, Lacaita, 1996; N. MACCORMICK, *La sovranità in discussione*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 105-130.

Non si tratta però di una mera ridefinizione del dominio britannico su scala spaziale. La modernità imperiale britannica, già dal principio, si mostra come attraversata da differenti regimi di storicità⁴, ossia di differenti modalità collettive di rapportarsi col tempo, col passato, presente e futuro, da altri ritmi di organizzazione della società, la cui sincronizzazione appare immediatamente come una delle principali poste in gioco. Soffermarsi sulla presenza di queste pratiche di sincronizzazione, al di sotto della mera superficie costituzionale, ci aiuterà a comprendere come il regime di storicità della modernità – ossia quella particolare articolazione di passato, presente e futuro che assumerà le forme dell'ideologia del progresso – nel momento della sua emersione nel Settecento, sia stato sfidato da altre temporalità. O meglio, si sia determinato nello scontro e nel confronto con altre temporalità.

Permettere alla Scozia di conservare le proprie istituzioni giuridiche – uno dei contesti principali di articolazione della temporalità di una società, in riferimento soprattutto alle sue “tradizioni” – fu una mossa che innanzitutto poteva avvantaggiarsi del supporto della borghesia delle *Lowlands* nell'eliminare il pericolo delle *Highlands*, la cui potenza militare continuò a spaventare l'Inghilterra a causa delle invasioni del 1715 e del 1745 e dei due tentativi falliti del 1708 e del 1719. Le *Highlands*, fino a metà del Settecento, rappresentarono una delle principali sfide per un impero che dal primo quarto di secolo controllava parti delle Americhe, dell'India e dell'Africa.

È importante anticipare come le *Highlands* e le *Lowlands* scozzesi rappresentassero due distinte culture, contraddistinte – almeno fino al tardo Seicento – da due lingue differenti oltre che da differenti modalità di organizzazione sociale. Se l'unione delle corone del 1603 produsse uno spostamento di potere dalle *Highlands* verso Londra (a causa del trasferimento di James I e della sua corte nella capitale), ciò non si era accompagnato a un processo di assimilazione della cultura scozzese in quella inglese. Se per alcuni versi questo aveva preso piede nelle *Lowlands*, nelle vicine *Highlands*, al contrario, il gaelico persistette fino al 1746, data in cui si verificò un evento

⁴Cfr. F. HARTOG, *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio, 2007.

che sarà destinato tanto a restare nelle memorie scozzesi quanto a orientare il dibattito sullo stesso processo di integrazione.

Nel 1745 migliaia di *highlanders* scozzesi armati, intenti a rovesciare la corona inglese e a mettere sul trono il Bonny Prince Charlie (nipote di Giacomo Edoardo Stuart), marciarono sulle *Lowlands*, occupando Edimburgo e tutte le maggiori città scozzesi. Successivamente, penetrarono in Inghilterra dove, tuttavia, l'invasione perse di slancio a Derby (a cento miglia da Londra), e gli *highlanders* si ritirarono in Scozia durante l'inverno. Questo esercito "irregolare" fu in grado di sconfiggere tutte le truppe regolari inviate contro di loro, finché fu affrontato e sconfitto definitivamente dall'esercito britannico a Culloden, in Scozia, nell'aprile 1746.

Il 1745 e le sue conseguenze rappresentarono chiaramente uno dei momenti più importanti della storia scozzese e incisero anche sugli sviluppi di quello straordinario laboratorio intellettuale, che oggi siamo abituati a denominare Illuminismo Scozzese. Se, infatti, la causa ufficiale e "politica" di questi eventi fu attribuita al giacobitismo, ossia a quel movimento politico che puntava a ripristinare la dinastia Stuart sul trono inglese, tuttavia, la preoccupazione principale era rappresentata dalla conservazione o dalla trasformazione di un modo di vivere, che Hume e gran parte degli intellettuali scozzesi del tempo definivano «barbaro» o «rude». Una rappresentazione del genere era abbastanza diffusa tra gli intellettuali delle *Lowlands* e durò per molti secoli. La ricerca storica contemporanea – in particolare quella che parte da una prospettiva gaelica – ha messo in discussione questo paradigma, soffermandosi in particolare nel rilevare che la cultura delle *Highlands* non fosse affatto più barbara di quella delle *Lowlands*⁵. Tutto ciò porta a supporre come l'esclusività, con cui l'etichetta di barbaro venne applicata alle sole popolazioni delle *Highlands*, fosse stata nei fatti "guadagnata" dagli *highlanders* per via della loro resistenza e forza militare. L'occupazione di Edimburgo aveva infatti fatto sorgere una domanda sul fatto che 8 milioni di persone, in mancanza dell'intervento dell'esercito di sua Maestà, sarebbero state conqui-

⁵ J.L. CAMPBELL, *Canna: The Story of a Hebridean Island*, Oxford, Oxford University Press, 1984; A.I. MAC-INNES, *Clanship, Commerce and the House of Stuart, 1603-1784*, East Linton, Tuckwell, 1996.

state da una popolazione di 5.000 abitanti, sicuramente più coraggiosi ma indubbiamente meno “sviluppati”.

Al di là dell'evidente prospettiva “coloniale” che innerva gran parte dei resoconti dell'epoca, è importante registrare che la storia della *civilization* inizia con il problema di come rendere conto della compresenza, all'interno di una stessa società, di popolazioni «rudi, selvagge e barbare» e di popolazioni civilizzate, e di come sincronizzare le prime su uno spartito temporale sempre più prossimo a quello della nascente società commerciale britannica. Fu questa sfida a innescare quel movimento intellettuale che presiede all'invenzione scozzese della teoria stadiale e della storia congetturale⁶. Civile divenne in quegli anni la controparte retorica di rude e assunse il senso di civilizzato, in opposizione a selvaggio e barbaro. Superando lo schematismo logico del giusnaturalistico, il rapporto tra stato naturale e civile viene nei fatti temporalizzato, rendendo possibile così l'ingresso delle nazioni rudi nella storia, nella storia “moderna” del progredire dell'organizzazione sociale dallo stadio selvaggio a quello civile. Il nodo politico principale consisteva però nel comprendere come fosse possibile trasformare questi barbari in uomini civili, come rendere conto cioè del “salto” da uno stadio all'altro. La presenza di questi barbari interni rappresentava una contraddizione per gli intellettuali scozzesi, quasi tutti provenienti dalle “civili” *Lowlands*.

Il decisivo progetto politico-sociale che occupava le menti di Hume e degli altri scozzesi “illuminati” dei suoi tempi, e che rappresentò la fonte della preoccupazione politico-economica di Hume, aveva perciò un carattere bifronte: se da un lato, a lungo raggio, esso coincideva con l'individuazione dei dispositivi politici, giuridici ed economici di produzione di un ordine del mercato mondiale a trazione britannica, dall'altro guardava a nord, alle *Highlands* all'invasione del 1745 e alle sue conseguenze. Questo insieme di problematiche, riassumibili nella domanda: *come civilizzare le Highlands?* si sovrappone alla scrittura dei suoi *Political Discourses* del 1752.

I frammenti humiani, dai quali emergono i tratti dell'organizzazione sociale delle

⁶ Cfr. R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 1981; D. FRANCESCONI, *L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Highlands, mostrano come in ballo non ci fosse una semplice questione militare, facilmente risolvibile con l'aiuto dell'esercito di sua maestà. Il problema principale era invece rappresentato, per lui, dal modo in cui si poteva realizzare un cambiamento della forma di vita degli *highlanders*, delle loro maniere e costumi, così da riuscire a produrre una vera e propria «trasmutazione»⁷ di queste popolazioni da barbari a civilizzati. Si trattava quindi di trasformare l'interrogativo «come sconfiggere gli *highlanders*» in «come mettere fine al loro modo di vita».

Scriva Hume nel 1747:

Quando gli uomini sono posti in una vita più civilizzata, e sono stati autorizzati a dedicarsi interamente alla coltivazione delle arti e dei manufatti, l'abitudine della loro mente, ancora più di quella del loro corpo, li rende presto inadatti all'uso di armi e dà una diversa direzione alla loro ambizione [...]. Ma i barbari Highlander, vivendo principalmente di pastorizia, hanno tempo libero per coltivare le concezioni dell'onore militare. [...] Tutto ciò nutre il loro spirito marziale, e li rende, sin dall'infanzia, soldati perfetti in tutto tranne nella conoscenza della Disciplina⁸.

Come risulta evidente in questo passaggio, per Hume le *Highlands* mostravano come la questione dell'arretratezza economica e giuridica, della loro organizzazione clanica, fosse strettamente legata alla loro straordinaria capacità di organizzazione e di reclutamento militare e soprattutto all'imprevista resistenza da parte di una popolazione non colonizzata, di integrarsi nel processo di espansione delle relazioni capitalistiche. La capacità militare delle popolazioni del nord costituiva infatti un problema fortemente connesso alla loro "indolenza", ossia alla loro refrattarietà alla disciplina "moderna" del lavoro salariato.

Nel suo viaggio nelle *Highlands* scozzesi, tra il 1724 e il 1726, Daniel Defoe aveva

⁷ Il termine «trasmutazione» è riferito all'opera di W. PETTY, *Anatomia politica dell'Irlanda* (1691). Hume non impiega questo termine, ma la logica che promana dal suo discorso sulle *Highlands* e la loro civilizzazione è potrebbe esser definita uno sviluppo ulteriore rispetto all'uso fattone da Petty, che era relativo a un processo di trasformazione "antropologica" di una popolazione - degli incivili irlandesi in quel caso - attraverso la modificazione dei loro costumi e modi di riproduzione. Cfr. T. MCCORMICK, *William Petty And the Ambitions of Political Arithmetic*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁸ D. HUME, *A True Account of The Behaviour and Conduct of Archibald Stewart: Esq; Late Lord Provost of Edinburgh. In A Letter to a Friend* (1747), in M.A. BOX - D. HARVEY - M. SILVERTHORNE, *A Diplomatic Transcription of Hume's "Volunteer Pamphlet" for Archibald Stewart: Political Whigs, Religious Whigs, and Jacobites*, «Hume Studies», 29, 2/2003, p. 236 (traduzione mia); ora tradotto anche in italiano: D. HUME, *L'insurrezione giacobita del 1745 e la difesa del prevosto di Edimburgo*, in D. HUME, *Scritti sulla guerra (1745-1748)*, a cura di S. Pupo, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

legato la straordinaria riluttanza dei suoi abitanti a impiegarsi in lavori salariati con l'estrema facilità con cui per loro era possibile procacciarsi ciò di cui necessitavano per la sussistenza, attraverso caccia e pastorizia⁹. Thomas Pennant, un botanico inglese che scrisse un resoconto di un suo viaggio in Scozia, annotava, ancora nel 1771, che «le maniere dei nativi dell'altopiano possono essere espresse con queste parole: indolenti in alto grado, a meno che non siano state scatenate dalla guerra»¹⁰. L'energia che gli *highlanders* dedicavano alla caccia o alla guerra contrastava sfavorevolmente con la loro mancanza di entusiasmo per il lavoro salariato. D'altronde, comportamenti come questi erano anche incentivati dai bassissimi salari che vigevano in quel periodo in Scozia e in particolare nelle *Highlands*¹¹.

Un problema come questo esiste anche per Hume. Per quanto meno interessato, rispetto ad altri suoi contemporanei scozzesi, alla descrizione dei meccanismi di accumulazione originaria tramite recinzioni e migrazioni forzate, civilizzare le *Highlands* per lui significava riuscire a produrre quel cambiamento necessario affinché passioni e sentimenti fossero reindirizzati in modo tale da essere sincronizzati con le esigenze del capitale. Quanto afferma in un passo del saggio *Sul commercio* doveva essere reso universale: «Tutto nel mondo si acquista con il lavoro; e le nostre passioni sono la sola causa del lavoro»¹².

Non si trattava tuttavia di far fronte a una differenza antropologica fondamentale¹³. L'unità del concetto di natura umana, al netto di alcuni passaggi relativi alle popolazioni nere¹⁴, non permetteva di tracciare storie differenti per differenti popoli.

⁹ D. DEFOE, *A Tour Through the Whole Island of Great Britain* (1724–26), Baltimore, Md., Penguin, 1971, pp. 664–667.

¹⁰ T. PENNANT, *A Tour in Scotland*, London, B. White, 1772, p. 176.

¹¹ Come annota M. Perelman, secondo le stime di Adam Smith sui tassi salariali per il lavoro nei dintorni di Edimburgo, dove i lavoratori erano senza dubbio pagati di più che in campagna, un cittadino di quella città avrebbe dovuto lavorare per tre giorni interi per guadagnare abbastanza per acquistare un paio di scarpe. In M. PERELMAN, *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham & London, Duke University Press, 2000, p. 41.

¹² D. HUME, *Sul commercio*, in D. HUME, *Opere*, a cura di E. Lecaldano – E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, vol. 2, p. 668.

¹³ La nostra interpretazione differisce su questo punto da quella di S. SEBASTIANI, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2008.

¹⁴ D. HUME, *I caratteri nazionali*, in *Opere*, vol. 2, p. 618.

Il soggetto della storia congetturale non era “questa” o “quella” società particolare, o la razza umana, ma un concetto di società che doveva essere in grado di integrare e sincronizzare “sistemicamente” differenti traiettorie e temporalità, andando progressivamente a coincidere con una forma di ordine profondamente nuova, perché segnata da un elemento precedentemente considerato come suo opposto, il movimento. Ma soprattutto, «società» diveniva lo spazio di produzione, e non di semplice applicazione, del potere. È la società che impone alla politica i propri tempi e una politica di riforma dei costumi non può prescindere dal riconoscere, nel tempo della società, una risorsa di potere di cui non può disporre in modo sovrano. *Civilization* è uno dei nomi di questo movimento di emersione della società quale matrice permanente del potere politico e quale spazio di riproduzione delle sue dinamiche immanenti, ma soprattutto è un nome che inquadra il tema della produzione di un ordine temporale dei comportamenti sociali, in grado di ergersi a vero e proprio “regime”, ossia come modalità politica di regolazione dei ritmi e dei tempi di una società.

Come trasmutare quindi gli *highlanders* da barbari in scozzesi civilizzati?

Per quanto nella sua critica al contratto originario Hume abbia affermato che all’origine di tutti i governi c’è conquista, usurpazione e forza, affidarsi agli effetti smussanti dell’abitudine (*custom*) alla sottomissione, per spiegare la tenuta dell’obbedienza politica, rischiava di risultare una pura illusione. Se un momento di accumulazione originaria dell’autorità politica risultava fondamentale, esso non poteva tuttavia spiegare il meccanismo di riproduzione di un determinato assetto di potere, se non attraverso la riproposizione costante, e costosa in termini di risorse sociali e politiche, di quella stessa violenza originaria.

Quella che si rendeva necessaria era una vera e propria mutazione antropologica che, tuttavia, nell’impostazione humana risultava del tutto impossibile da effettuare sotto l’egida della spada e della legge. Un problema di questo tipo emerse, con particolare urgenza, qualche anno dopo la sconfitta militare del 1746. La prima risposta del governo alla rivolta del 1745 era stata repressiva, compresa l’approvazione nel 1746 del *Disarming Act*, che proibiva non solo il possesso di pistole e spade da parte di tutti gli abitanti delle *Highlands*, ma anche di pugnali e scudi. Un’altra legge dello stesso

anno, il *Tenures Abolition Act*, abolì l'ordinamento fondiario legato alle prestazioni militari, trasformando questi possedimenti in feudi ordinari, per i quali il detentore pagava un affitto nominale alla Corona. Sul medesimo schema, nel 1752, fu dibattuto e successivamente approvato dalla Camera dei Lords l'*Annexed Forfeited Estates Act*, una legge con la quale venivano nazionalizzati tredici possedimenti terrieri dei capi giacobiti delle *Highlands*, accusati di tradimento, e che assegnava a una commissione nominata dalla Corona di gestirli e utilizzarne i profitti per "civilizzare le *Highlands*".

Il dibattito attorno a questa legge, nelle sue posizioni più rappresentative, pro e contra, mostrava come dietro alla necessità di «civilizzare i barbari» e di «migliorare [*improve*] le Highlands» continuasse a esserci l'obiettivo di «prevenire i disordini»¹⁵. L'uso della forza, evidentemente, non si era dimostrato sufficiente a questo fine. Tuttavia, anche l'instaurazione di un semplice regime di proprietà privata non avrebbe escluso la possibilità che quelle terre sarebbero tornate, in un momento successivo e in forza di vincoli "tradizionali", nelle mani dei loro precedenti possessori. La legge doveva avere quindi un effetto più ampio, non poteva individuare i comportamenti dei capi clan quale unico oggetto da riformare, ma incidere sul sistema complessivo di regolazione dei rapporti sociali interni e degli scambi economici. Questo insieme di ragioni rendeva difficile raggiungere un simile risultato attraverso il puro comando.

Non abbiamo fonti per attestare quale fosse la posizione di Hume rispetto a questa legge. Tuttavia, è possibile ricostruire una posizione "ipotetica" a partire dai testi dei *Political discourses* che ruotano attorno alla questione della *civilization*¹⁶. Come scrive in *Of Commerce*, la politica del legislatore deve essere quella di «assecondare la tendenza generale dell'umanità», non introdurre qualche cambiamento violento: «Un lungo periodo di tempo e una varietà di casi e circostanze si richiedono per produrre quelle grandi trasformazioni che modificano tanto il volto delle cose umane»¹⁷. Hume

¹⁵ G. CAFFENTZIS, *Civilizing the Highlands: Hume, Money and the Annexing Act*, «Historical Reflections», 31, 1/2005, pp. 169-194; R.L. EMERSON, *The Scottish Contexts for David Hume's Political-Economic Thinking*, in C. WENNERLIND – M. SHABAS (eds), *David Hume's Political Economy*, New York, Routledge, 2008, pp. 10-30; A.M. SMITH, *Annexed estates in the eighteenth-century Highlands*, «Northern Scotland», 3, 1/2015, pp. 25-46.

¹⁶ Così sia G. CAFFENTZIS, *Civilizing the Highlands*, che R.L. EMERSON, *The Scottish Contexts*.

¹⁷ D. HUME, *Sul commercio*, p. 667.

era cristallino: se uno scarto andava prodotto, ciò non poteva esser realizzato in modo coatto e repentino. La violenza richiamata da Hume va inquadrata infatti all'interno di una riflessione sulla temporalità delle trasformazioni sociali. "Violento" non era tanto, o quantomeno non indicava solo un comportamento in cui l'uso della forza e delle armi la fa da padrone. «Violenta» era definita da Hume una decisione politica che, prescindendo dai tempi e dai modi di organizzazione di una determinata società, si ergeva sovrana su di essa.

D'altra parte, non era neanche possibile fare affidamento sull'azione di leve antropologiche, come quella dell'interesse individuale, come invece suggerivano alcune posizioni del dibattito sull'*Annexing Act*, che puntavano a valorizzare gli effetti positivi che avrebbe prodotto l'abolizione delle forme precapitalistiche di proprietà comune, l'introduzione della proprietà privata e di una serie di migliorie tecniche nella produzione agricola. Alcune di queste idee erano già state discusse nel 1743 e raccolte da Robert Maxwell, segretario della *Society of Improvers in the Knowledge of Agriculture* (1723-46)¹⁸.

Per quanto per Hume l'interesse, in particolare quello economico, fosse una delle molle principali che definivano l'antropologia dell'individuo moderno, questa qualità non poteva essere considerata un elemento costitutivo della stessa antropologia umana. Dietro questa considerazione si muoveva una comprensione di come la stessa antropologia politica ed economica della modernità fosse il prodotto di una "storia collettiva", ossia incarnasse il frutto di un processo profondamente differente da quello, fondamentalmente individualistico, restituito da Locke, nella sua narrazione del passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Se per certi versi, nella sua concezione dell'*improvement* era presente una prima temporalizzazione della costruzione dell'ordine civile moderno, questa però si arrestava alla sola dimensione individuale. Molto differente è, da questo punto di vista, il discorso humiano.

¹⁸ R. MAXWELL (ed), *Select Transactions of the Honourable the Society of Improvers in the Knowledge of Agriculture*, Edinburgh, Symmer and Gordon, (1743). Secondo l'*Oxford English Dictionary*, già attorno al 1640 il termine *improvement* ha un suo campo di applicazione proprio in riferimento alle migliorie da applicare nell'agricoltura; rende sia l'idea di "fare profitto" sia quella di rendere un terreno profittabile tramite *enclosure, cultivation, etc. etc.*

Gli scozzesi, e Hume in particolare, prestarono attenzione a distinguere la condizione “rude” e “barbara” da quella condizione “naturale”, caratteristica del giusnaturalismo che, per altri aspetti, consideravano autorevole. Lo stato rude, selvaggio o barbaro, differiva profondamente dallo stato di natura per un paio di ragioni: in primo luogo, perché il suo dato di partenza non era rappresentato dall'individuo, più o meno isolato o più o meno conflittuale, ma da famiglie, clan, orde. L'individuo moderno e interessato era quindi il prodotto di un processo storico e non poteva rappresentarne il principio; in secondo luogo, perché, per quanto in forma rude e primitiva, queste società possedevano una loro organizzazione sociale, delle proprie “leggi”, un proprio ordine temporale dei comportamenti in comune. Riconoscere la presenza di questo ordine dei costumi risultò fondamentale per uscire fuori da una logica fondazionale e accedere a una logica di “riforma”. Accomunati alla medesima natura umana dei civili, ciò che humanamente caratterizzava i selvaggi e i barbari era una “differenza” di immaginazione e, di conseguenza, di produzione dei rapporti sentimentali e sociali.

Integrare le popolazioni delle *Highlands* doveva implicare perciò qualcosa che andava al di là del semplice prevedere o disciplinare i loro comportamenti. Quello che era necessario era un superamento della logica individuale dell'*improvement* per accedere a una logica sistemica di riforma dei costumi, che fosse in grado di sincronizzarli anche rispetto al tempo moderno della nascente società industriale britannica. Ecco è il vero nucleo teorico del concetto humaniano di *civilization*. Profondamente distante da concezioni come quelle fisiocratiche, Hume riconosceva l'importanza dell'agricoltura e dei miglioramenti nella sua produzione, ma al contempo rivolgeva il suo interesse nei confronti dell'intera filiera della produzione sociale che teneva assieme agricoltura, industria, commercio e popolazione. Una società organizzata sulla sola produzione agricola era impossibilitata a innescare rapporti di scambio, tali da favorire una cooperazione interessata. Una tale società restava quindi segnata dalla propensione alla contesa tra proprietari impossibilitati a impiegare il proprio tempo e le proprie risorse in modi diversi dalle imprese militari¹⁹.

¹⁹M.L. PESANTE, *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 295.

Il carattere sistemico della sua idea di *civilization* si esprimeva in una riflessione orientata verso un concetto di ordine della società, in grado di sviluppare una crescente divisione del lavoro sociale e di differenziazione della produzione e di connettere, in un ciclo che tende a riprodursi, quelli che erano i suoi diversi momenti interni: produzione agricola, manifatturiera, commercio, consumo.

Sempre in *Of Commerce*, veniva di fatto affermata l'impossibilità di qualsiasi *improvement* che fosse slegato da questo processo complessivo di *civilization*. Migliorare l'organizzazione del lavoro agricolo, senza che i lavoratori avessero accesso al consumo – cioè al lusso prodotto in altri luoghi dell'impero –, avrebbe potuto soltanto differire il ritorno a quell'*habit of indolence* – e quindi il riaffiorare dello spirito marziale – caratteristico delle popolazioni selvagge e barbare, come quelle delle *Highlands*. Se dietro l'accumulazione capitalistica, anche nel suo cosiddetto "momento originario", si celava un processo di produzione di soggettività, nella forma del proletario *eslege*, questo processo non poteva per Hume dirsi compiuto fin quando non ne fosse stata assicurata anche l'automatica riproduzione nel tempo.

Modificare il volto delle cose umane, trasformare la visione che gli uomini hanno delle loro relazioni, della propria felicità, di ciò che rappresenta la vera ricchezza di una nazione, comporta in termini umani, modificare i costumi di una determinata popolazione, il loro modo di vivere, la loro immaginazione e quindi la loro costituzione del tempo sociale. Assieme perciò all'abolizione delle forme precapitalistiche di proprietà terriera (primo obiettivo dell'*Annexing Act*) e a una riorganizzazione della produzione, era per lui necessaria una strategia volta a indurre gli uomini a superare il proprio modo di vita, per accedere a un'altra forma di ordine decisamente più in movimento.

Se l'infanzia dell'umanità era segnata dalla predominanza dei legami di parentela – che costituivano «il legame più forte di cui la mente sia capace»²⁰ – ciò era dovuto al fatto che la mente era disposta a inferire naturalmente un legame, ossia a simpatizzare, con chi ci è più prossimo, consanguinei, compatrioti, vicini, chi esercita il nostro

²⁰ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in D. HUME, *Opere*, vol. 1, p. 368.

stesso mestiere, e così via, in una scala caratterizzata da una minore intensità del legame man mano che il prossimo diviene più astratto e lontano. Un legame di questo genere è alla base di quel che Hume definisce *familiarità*, ossia quell'effetto di vicinanza e condivisione con una persona, di cui ci si è «abituati» alla compagnia²¹. La familiarità restituisce cioè la declinazione temporale di una associazione che solo apparentemente è di carattere spaziale.

Non possiamo dilungarci al momento sul nesso tra antropologia ed epistemologia nel pensiero humiano²². Ci limitiamo a ratificare, con Hume, l'impossibilità di modificare un processo mentale di questo genere, attraverso la forza o tramite il convincimento ragionato, la persuasione razionale. Il cambiamento, di conseguenza, doveva poggiare su una strategia differente. Si trattava di estendere, e non di limitare, questa generosità circoscritta, attraverso l'invenzione di un dispositivo che prolungasse "artificialmente" la simpatia, ossia, costituire quelle circostanze affettive capaci di sollecitare e direzionare le passioni e i processi immaginativi in una determinata direzione. La relazione di parentela, i legami di sangue, erano «relazioni perfette» secondo Hume perché non solo l'immaginazione passava facilmente da un oggetto all'altro, ma essa tornava indietro dal secondo al primo con la stessa facilità e spontaneità. Come anticipato rispetto al tema della *familiarità*, il registro temporale che questo genere di relazioni stabiliva, era quello di una ripetizione perfetta, non in grado di produrre scarti, differenze. L'orizzonte di aspettativa si trovava totalmente definito dall'esperienza pregressa, il futuro perciò ipotecato dal passato, da una tradizione, che ritornava sempre uguale a sé stessa, senza lasciar alcun margine per la novità.

Questa era esattamente la situazione prodotta dai legami di clan nelle *Highlands*. D'altronde, lo stesso termine gaelico *Clann*, che significava figli o famiglia, indicava un gruppo di parentela che rivendicava la discendenza da un antenato comune²³. I

²¹ *Ivi*, p. 369.

²² Sull'argomento mi permetto di rimandare a L. COBBE, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in Davide Hume*, Macerata, Eum, 2014; con riferimento al solo *Trattato sulla natura umana* cfr. F. BRAHAMI, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, Puf, 2003.

²³ A.I. MACINNES, *Clanship, Commerce and the House of Stuart, 1603-1788*, East Linton, Tuckwell, 1996, pp. 1-2.

legami di sangue tra un capo clan e il suo popolo potevano essere mitici o reali, ma la parentela rappresentava un legame emotivo, tanto spaziale quanto temporale, difficile da mettere in discussione, proprio in virtù di quelle caratteristiche dell'immaginazione di cui ci parla Hume. La forza di questi legami era perciò costituita dal loro produrre un *loop*²⁴ immaginativo e sentimentale tra i suoi membri, dal quale era di fatto impossibile uscire. Anticipando per alcuni versi Hegel, Hume notava che la cultura "rude" delle *Highlands* si caratterizzava per durare senza divenire; i barbari erano quindi popoli che erano nella Storia ma non avevano Storia dal momento che i loro costumi non permettevano di rimettere in gioco, e di sviluppare per alcuni versi, la logica del loro dispiegarsi in un ordine²⁵.

Il problema era, quindi, quello di comprendere come riuscire a facilitare una produzione di inferenze immaginative, di associazioni tra idee, in grado di portare gli individui a sottrarsi a questa dinamica temporale chiusa. Come ha suggerito Caffentzis, è nel *Treatise of human nature* che Hume offre la soluzione a questo enigma: si tratta di inserire in una relazione biunivoca un terzo oggetto. Scrive Hume:

In questo caso il pensiero, malgrado permanga la relazione reciproca, una volta passato dal primo al secondo oggetto non tornerà indietro con la stessa facilità, ma sarà condotto al terzo oggetto, mediante la nuova relazione che si presenta [...]. Questa nuova relazione indebolisce il legame fra il primo e il secondo oggetto²⁶.

Senza la capacità di fornire «terzi oggetti» ai membri del clan, la temporalità del nesso parentale non si sarebbe mai rotta e avrebbe continuato a riprodursi. La semplice interruzione di questa comunicazione sentimentale non avrebbe, infatti, impedito al legame di ricostruirsi successivamente. Dal momento che la tendenza affettiva restava canalizzata in questa dinamica e non era «assecondata» su un altro percorso, la simpatia naturale, in quanto generosità limitata, avrebbe sempre rappresentato un ostacolo per il fiorire del "commercio interessato".

²⁴ G. CAFFENTZIS, *Civilizing the Highlands*.

²⁵ Cfr. C. LEFORT, *Società "senza storia" e storicità*, in C. LEFORT, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte, 2005, pp. 33-52.

²⁶ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, pp. 372-373.

La situazione rappresentata dai clan delle *Highlands* richiamava, infatti, quella ricostruita da Hume per spiegare la necessità delle regole di giustizia. Nelle pagine del *Trattato* dedicate a questo problema, la simpatia non rappresentava una condizione sufficiente per lo sviluppo della società. Anzi, essa era addirittura considerata distruttiva per qualsivoglia forma di ordine esteso. Per far sì che esistesse una società era necessario che i suoi membri agissero come degli individui. Società e individuo non indicavano, quindi, due dimensioni differenti e in contraddizione tra loro. La società, in particolare quella *civilizzata*, incarnava infatti un sistema che induceva gli uomini ad agire come individui e non più come membri di altri raggruppamenti parziali. Questo diveniva possibile per via di un processo di separazione dell'individuo dalla comunità naturale, ossia dai mezzi di produzione e riproduzione sociale. Ma questa separazione non poteva esser vissuta come una semplice interruzione violenta e temporanea. Ecco perché l'introduzione del commercio, del lusso (e quindi della manifattura) e del denaro risultavano così importanti per il processo di civilizzazione di Hume. Fornivano un potenziale infinito di «terzi oggetti» piacevoli e un metodo universale di accesso a questi piaceri. Tuttavia, era solo con l'introduzione della moneta che il circolo poteva diventare realmente virtuoso. In quanto simbolo in grado di rappresentare la ricchezza e il lavoro di una nazione, ma soprattutto «il potere di ottenere la proprietà», la moneta si ritrovava a svolgere una funzione sintetica tra produzione e consumo, attivando così quella dinamica di *improvement* su scala sistemica. Una funzione ricoperta, non a caso, anche dai mercanti, ossia da quella «parte della nazione» che aveva il ruolo di connettere «quelle opposte parti dello Stato che si ignorano completamente, [che] sono completamente all'oscuro dei reciproci bisogni»²⁷, ossia gli artigiani e i contadini.

Di norma interpretato come uno dei sostenitori della teoria quantitativa della moneta²⁸, Hume offriva una lettura del suo nesso con il commercio e il lusso, nella quale il tema dell'afflusso di moneta, regolato dallo Stato, era sicuramente determinante,

²⁷ D. HUME, *Sull'interesse*, in D. HUME, *Opere*, vol. 2, p. 708.

²⁸ Cfr. C. WENNERLIND, *David Hume's Monetary Theory Revisited: Was He Really a Quantity Theorist and an Inflationist?*, «Journal of Political Economy», 113, 1/2005, pp. 223-237.

ma non svolgeva un ruolo decisivo. Non era infatti la quantità in sé di moneta ad essere rilevante per il suo ragionamento, quanto la sua circolazione e la velocità con cui avveniva. Prendendo in esempio i domini austriaci dell'Impero, Hume si impegnava a dimostrare che la loro debolezza non derivava dalla scarsità di moneta, ma dalla sua insufficiente circolazione: «L'effetto che si suppone provenga dalla scarsità di moneta, deriva in realtà dagli usi e dai costumi di un popolo; e che noi confondiamo, come troppo spesso avviene, un effetto laterale con una causa»²⁹.

L'effetto collaterale viene confuso con la causa, affermava Hume, ovvero la quantità di moneta poteva esser letta come la causa dell'arretratezza di una nazione quando, invece, essa risiedeva nel modo di vivere e nella limitatezza degli scambi in una determinata società non raffinata.

La moneta, se considerata come strumento, come istituzione indipendente dai costumi, non aveva perciò alcun effetto sull'andamento degli affari umani. In quanto «rappresentazione del lavoro e dei beni»³⁰, la sua quantità non poteva che riflettere meramente la quantità di merce presente in una nazione. Erano invece «i modi di vivere», «gli usi e costumi» dei popoli, ossia le loro «ricchezze», in quanto «lavoro» e «produzione di merci», a spiegare il progresso. Il passaggio alla civiltà coincideva perciò con l'incremento delle forze produttive e, correlatamente, col dispiegamento della velocità di circolazione della moneta. In questo processo, la moneta svolgeva un ruolo strategico di connessione tra il momento di sviluppo delle forze produttive (manifattura) e quello del consumo (lusso). Essa viveva nel, e produceva il, loro «incontro». Era quindi l'incontro tra lavoro e consumo, tra moneta e merce, a sviluppare lo spazio del mercato, della società commerciale. La circolazione della moneta assicurava che si istituzionalizzasse e lubrificasse³¹ un circolo tra produzione, scambio e consumo che risultava decisivo per sviluppare quell'aumento della capacità produttiva necessario

²⁹ D. HUME, *Sulla moneta*, in D. HUME, *Opere*, vol. 2, p. 697.

³⁰ *Ivi*, p. 692.

³¹ «La moneta non è, propriamente parlando, una delle materie del commercio; ma solo lo strumento su cui gli uomini si sono accordati per facilitare lo scambio di una merce con l'altra. Non è una delle ruote del commercio: è l'olio che rende il movimento delle ruote più facile e scorrevole» (D. HUME, *Sulla moneta*, p. 689).

alla determinazione del plus-prodotto. Questa la vera chiave della *civilization*: «è un metodo violento, e per lo più impraticabile, quello di obbligare il lavoratore ad affannarsi per trarre dalla terra più di quanto è necessario per sé stesso e per la famiglia. Dategli manifatture e beni di consumo e lo farà da sé»³².

La moneta ri-organizzava il *frame* percettivo spazio-temporale degli attori sociali, comandando inconsciamente le loro inferenze e di conseguenza le loro azioni. Essa, assieme alle regole del giuridico, rappresentava un pilastro di quel «sistema di condotta», che funzionava potenziando ed estendendo le immaginazioni individuali oltre i tradizionali canali, nei quali scorrevano precedentemente. La funzione civilizzatrice della moneta stava quindi, per Hume, nell'effetto ideologico che promanava dal suo uso progressivamente sempre più esteso sulla gamma delle interazioni sociali. Un uso che lo Stato poteva sicuramente incentivare attraverso l'immissione temporanea di moneta tramite sussidi³³ alla produzione, ma che comunque si reggeva, in ultima istanza, sulla capacità di trasformare il modo di produzione di una determinata società e non sulla quantità di moneta introdotta intenzionalmente tramite procedure politiche.

Scriva Hume:

Troviamo, conformemente, che in ogni regno in cui la moneta comincia a fluire in maggior copia che in passato, ogni cosa assume un nuovo aspetto: il lavoro e l'attività acquistano vita; il mercante diviene più intraprendente, il fabbricante più diligente e capace, e anche l'agricoltore segue le sue colture con maggior alacrità e attenzione³⁴.

La moneta, secondo Hume, aveva la funzione di produrre una nuova visione, di risignificare l'ambiente sociale, inducendo gradualmente gli individui ad agire come individui interessati e attivi. Essa era la chiave di volta della *civilization*. Sebbene l'isti-

³² D. HUME, *Sul commercio*, p. 669.

³³ R.L. Emerson sostiene che alcuni passaggi di *Sul commercio* suggeriscano che Hume favorisca i sussidi nelle zone delle *Highlands* per incoraggiare e migliorare l'agricoltura e il commercio di bestiame con il sud, l'equivalente, per le *Highlands* del commercio estero. È importante ricordare che l'esercito britannico nel reprimere gli abitanti delle *Highlands* aveva massacrato gran parte del bestiame della regione. Il commercio di bestiame al di fuori dell'area, "il commercio estero", avrebbe portato così maggiori profitti e avrebbe alimentato il desiderio per una vita "lussuosa" (R.L. EMERSON, *The Scottish Contexts*, p. 23).

³⁴ D. HUME, *Sulla moneta*, p. 693.

tuzione della proprietà, l'industriosità nel lavoro e il consumo fossero elementi costitutivi e necessari di questo processo, era solo la moneta che era in grado di istituire un movimento circolare tra essi e attivare la riproduzione automatica dell'ordine della società capitalistica. La moneta, in virtù della sua qualità rappresentativa, era quindi l'elemento che favoriva, a livello di immaginazione e di affetti, il passaggio di un oggetto di proprietà, da un individuo a un altro e da questo a un altro ancora, producendo catene inferenziali in grado di rompere i confini dei legami di clan. Essa rappresentava un vero e proprio "oggetto transizionale", capace di manipolare la tendenza comunicativa alla base, anche dei legami di parentela, e portarla fuori di essi. Affermare che la moneta fosse uno degli strumenti principali attraverso i quali si è costruito il regime di storicità della modernità non significava tuttavia far coincidere questo regime con il regime ideale di salute del corpo sociale. Una volta rotta la temporalità comunitaria del clan, niente escludeva che quella particolare articolazione del tempo sociale, che viene modellata sulla moneta e che è rivolta al futuro e ai desideri ancora non soddisfatti, non potesse modificarsi ulteriormente e, paradossalmente, portare il corpo sociale alle soglie della sua morte. Questo era il caso del debito pubblico e del sistema di credito in generale. Ma è anche un'altra storia.

Per concludere, possiamo dire che l'insistenza di Hume sulla circolazione della moneta può essere considerata indicativa di quel passaggio, mai definitivo, come dimostra la ricerca di Pandolfi, dal mercantilismo al liberalismo economico, spesso erroneamente attribuito all'eclisse del ruolo regolativo dello Stato: la costituzione e l'aumento del plusvalore era legato strettamente alla velocità di circolazione della moneta, ossia alle condizioni della sua riproduzione come rapporto sociale. Il liberalismo economico, da un punto di vista teorico, nasceva contestando il monopolio del politico sulla dimensione sociale e affermando la presenza di una regolazione immanente alle dinamiche economiche che deve essere lasciata "libera" di auto-organizzarsi. Tuttavia, come dimostra questo breve attraversamento del pensiero di Hume (sovente considerato come il padre dell'auto-organizzazione spontanea della società), la storia del rapporto tra Stato, impero e società è segnata dalla costante ridefinizione delle modalità di regolazione politica che si sono rese necessarie per conferire ordine alla società e

continuità all'accumulazione capitalistica. Al di là di qualsivoglia cesura storica e concettuale tra accumulazione originaria e accumulazione generale del capitale, le riflessioni humane sulla "questione" delle *Highlands* mostrano il costitutivo intreccio tra *civilization*, espansione del capitale come rapporto sociale e funzione riproduttiva svolta dal denaro. Ma soprattutto, mettono in mostra come l'ordine capitalistico, in quanto risultante di processi di sincronizzazione, non possa prescindere dalla produzione di equivalenze volte a celare e disciplinare quelle discordanze che continua a incontrare sul suo cammino. Anche la configurazione sociale apparentemente più stabile e "naturale" è perciò sempre il prodotto di una soluzione precedente, il successo di una serie di pratiche di traduzione dei rapporti sociali nella lingua del denaro.

Ripensare la soggettività etico-politica. A partire da Arendt e Foucault
Simona Forti

Nel 1996 Giorgio Agamben pubblica *Homo Sacer*¹, il testo che inaugura nel dibattito filosofico contemporaneo quello che potremmo chiamare il «paradigma biopolitico»². Qualunque sia il giudizio sull'opera di Agamben, essa ha avuto ai miei occhi il merito di riportare l'attenzione sulle pagine foucaultiane dedicate al biopotere e di farle interagire con la critica arendtiana alla “mera vita”, sebbene vada detto che Agamben non esplicita fino in fondo la misura del debito contratto nei confronti dei due autori. A partire dal decennio successivo, tuttavia, nel nostro piccolo mondo della filosofia politica continentale, Arendt e Foucault hanno incominciato a prendere strade diverse. Penso che ciò sia avvenuto per via del prevalere di una idiosincratia lettura delle opere foucaultiane, trascinate per così dire dalla corrente di una sorta di deleuzianesimo semplificato. In queste pagine vorrei riuscire a rimettere in comunicazione il pensiero di Hannah Arendt e di Michel Foucault dopo, e perlopiù contro, l'ondata di un vitalismo *mainstream*. La speranza è che mettere in dialogo Arendt e Foucault possa fornire alcune direzioni di pensiero per reimpostare oggi la questione dell'etica nel suo rapporto con la politica. Con questo, non intendo certo sottovalutare le differenze, anche radicali, che separano i due autori, ma piuttosto indicare una prospettiva teorica – raramente segnalata – che potrebbe aprirsi dall'interazione tra alcune delle loro rispettive opere. La mia opinione è che la riflessione sul legame paradossale tra l'emergere della vita come categoria generale e valore ultimo, da un lato, e il dominio totale, dall'altro, sia stata per entrambi il punto di partenza, dapprima, per il ripensamento dell'idea di potere e, in seguito, per la riproposizione di una soggettività etica *sui generis*. Va prima di tutto ricordato che entrambi mettono in questione il para-

¹G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

² La bibliografia sulla biopolitica è ormai oggi sterminata. Per quanto riguarda i riferimenti del dibattito più recente mi permetto di rimandare a S. FORTI, *Biopolitica*, in Enciclopedia Treccani, *Lessico del XXI Secolo*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2021.

digma moderno e giuridico del potere come sovranità statale a partire da un'esperienza concreta di «un eccesso di potere»³. E proprio per via dello shock di questo “eccesso scandaloso” entrambi giungono, da una parte, a distinguere il potere dalla dominazione e, dall'altra, a legarlo indissolubilmente alla possibilità di libertà. A seguito di tale constatazione teorica, tanto per Arendt quanto per Foucault diventa cruciale rintracciare la struttura di quella soggettività che più facilmente apre la strada al dominio; decostruirla e delineare, per contrasto, le condizioni di possibilità per un soggetto resistente, per un'idea del Sé capace di creare attrito con la dominazione. Questo Sé – è il mio ultimo punto – lungi dall'essere un ritorno all'individualismo e al pensiero solitario – come molti interpreti sostengono a proposito di entrambi i pensatori – ridisegna i confini della soggettività etica, nel momento stesso in cui de-so-stanzializza radicalmente il soggetto morale tradizionale, come afferma Alessandro Pandolfi⁴. In questo modo intravedere la possibilità di tale soggettivazione servirebbe ad abbattere i confini tra etica e politica; implicherebbe la costituzione di un *ethos* che non solo pratica la vita e concepisce la vita, ma anche la morte e concepisce la morte e la loro relazione reciproca, nella prospettiva di una contro-condotta che può resistere agli «eccessi di potere».

1. Non è questa la sede per discutere in dettaglio le concezioni dei due autori. È nota la distinzione arendtiana tra potere e dominio. Foucault non traccia certo una distinzione ontologica tra potere e dominio. Tuttavia anch'egli giunge ad una rigorosa distinzione tra i due termini. Quello che Arendt chiama totalitarismo o dominio totale

³ Ciò che per Arendt è l'esperienza totalitaria che eccede ogni forma di autoritarismo e tirannide conosciuti nella storia, per Foucault è parimenti il binomio fascismo-stalinismo. A questo proposito si veda M. FOUCAULT, *Pouvoir et savoir*; intervista con S. HASUMI, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, II, pp. 399-414. In quell'intervista egli afferma che il motore delle sue ricerche sul potere è stato il trauma di un eccesso di potere con il quale la sua generazione è stata costretta a confrontarsi. «Fascismo e stalinismo», argomenta, «hanno posto il problema di un eccesso di potere [...] non solo degli apparati di Stato, di partito, della burocrazia (insomma dei luoghi predisposti ad ospitare e custodire l'essenza del potere) ma degli individui gli uni sugli altri». Foucault sostiene che già dal 1956 gli fosse chiaro che «le due bestie nere» (fascismo e stalinismo) non fossero affatto parentesi storiche, ma eventi epocali.

⁴ Alessandro Pandolfi ha scritto pagine mirabili sul rapporto tra etica e politica nell'ultimo Foucault dalle quali ho imparato moltissimo. Cfr A. PANDOLFI, *Tre Studi su Foucault*, Napoli, Terzo Millennio Edizioni, 2000.

e che il filosofo francese preferisce definire più genericamente dominazione, di cui in certi luoghi porta quale esempio il «razzismo di stato»⁵, è una disposizione dei rapporti di potere che, paradossalmente, impedisce al potere di circolare, cristallizzandolo in posizioni fisse. Se, per rimanere all'interno del lessico foucaultiano, la libertà è la deviazione di un soggetto nella riproduzione delle linee di potere, il “dispositivo” del dominio (e non solo il dominio totalitario, ma il dominio di qualsiasi tipo) è quel groviglio tra i vettori di forze che riesce, almeno temporaneamente, a mettere fine al movimento del potere, e con esso alla possibilità di libertà, come risposta e come resistenza. Il potere implica sempre infatti la possibilità della libertà⁶. Le relazioni di potere esistono nella misura in cui i soggetti sono almeno parzialmente liberi, vale a dire quando questi ultimi possono modificare in un modo o in un altro le circostanze. Quando uno di due soggetti è completamente sotto il controllo dell'altro, quando cioè uno dei due è ridotto ad una cosa, un oggetto nelle mani dell'altro, – un oggetto sul quale può essere esercitata una violenza senza limiti – allora le relazioni di potere cessano di esistere. Ma sino a quel momento, fino al caso limite della dominazione totale, ovunque circola potere vi è necessariamente la possibilità di resistenza. Se non si desse la possibilità di resistere – tramite una risposta violenta, la fuga, la simulazione, attraverso l'uso di strategie che possono ribaltare o almeno modificare le circostanze – non esisterebbe il potere, in quanto esso mancherebbe di un oggetto sul quale esercitarsi e lo spazio per esprimersi. Anche se in Foucault non possiamo più concepire una situazione in cui non esistono rapporti di forza, ciò non significa che non ci sia più alcun criterio per valutare un sistema politico. Decidere sulla sua accettabilità o sul suo rifiuto, risiede proprio nella distanza che separa un sistema di potere da uno “stato di dominio”. Tanto è vero che una nuova antinomia, simile almeno strutturalmente a quella arendtiana, può essere estratta dalle pagine di Foucault: un'opposizione tra il

⁵ Si veda M. FOUCAULT, *“Bisogna difendere la società” Corso al Collège de France (1976-77)*, Milano, Feltrinelli, 1998, in particolare pp. 206-227.

⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *Come si esercita il potere?* (1982), in H.L. DREYFUS – P. RABINOW (eds), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente* (1984), Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 245-254. Sull'implicazione potere e libertà si veda A. PANDOLFI, *Tre studi su Foucault*, in particolare pp. 123 ss.

dominio, come apice della dipendenza soggettiva, e il potere, come spazio di azioni e contro-azioni. In maniera analoga, per entrambi vale la netta contrapposizione tra potere e violenza. Se ciò che definisce una relazione di potere è una modalità di azioni che si esercitano su altre azioni, una relazione violenta invece è un'azione che si esercita su un oggetto per dominarlo, su corpi ridotti ad oggetti. È una relazione che forzando, distruggendo, torturando, sbarra la strada ad ogni possibilità.

Sono convinta che queste distinzioni siano lo sfondo su cui prende forma per entrambi la questione della soggettività. Più in particolare, la domanda sul tipo di soggettività che rende agevole, per così dire, il passaggio da una situazione in cui il potere riesce a circolare ad una in cui si consolida la dominazione. La riflessione arendtiana successiva al *reportage* sul processo ad Adolf Eichmann insieme all'analisi foucaultiana del legame tra soggettività e "potere pastorale" ci forniscono una genealogia di quel soggetto docile, solo in apparenza passivo, che mette a rischio la libertà propria e altrui. Che cosa lo porta ad accettare la subordinazione? Quali strutture morali lo inducono non solo a non porre alcuna resistenza, ma a dimostrare un vero e proprio bisogno di venire governato? Da tale messa a fuoco sorge per entrambi la chance di immaginare una soggettività alternativa, di pensare una dinamica etica che entra nelle relazioni di potere in maniera differente.

2. Il corso foucaultiano del '78, intitolato *Sicurezza, territorio, popolazione*⁷, dedicato alla nozione di "governamentalità", rappresenta a mio parere uno snodo cruciale per le nostre riflessioni. Presentato dall'autore come una ricerca storica, a partire dall'inizio del XVI secolo, sull'«arte di governare», l'indagine di Foucault finisce con il dar luogo a una domanda più filosofica che storica. Se, da una parte, «la governamentalità» indica «l'insieme delle istituzioni, delle procedure, delle analisi, delle tattiche e dei calcoli che permettono di esercitare una specifica forma di potere che ha di

⁷ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

mira la popolazione»⁸, dall'altra, essa giunge a delineare un «vettore di forze» trasversale alle diverse epoche, che ha costituito l'a priori del modo in cui si sono pensati e organizzati i rapporti politici tra gli uomini in Occidente. Foucault ci sta insomma suggerendo di guardare a quella vicenda politica che termina con le pratiche neoliberali del dopoguerra come a un percorso di lunghissimo periodo, dal quale in realtà «non ci siamo mai davvero allontanati»⁹. A partire dalla lezione dell'8 febbraio, Foucault si concentra sul «potere pastorale». L'emergere del pastorato cristiano, irriducibile al pastorato ebraico e a quello dell'Oriente precristiano dai quali comunque prende le mosse, segna infatti la rottura con un diverso universo politico: un universo – quello greco classico – al quale è estranea l'idea che gli uomini siano l'oggetto, il materiale, su cui esercitare un tipo di controllo e di direzione omologo a quello che è di pertinenza all'ambito extra-politico, per esempio sulle cose e sugli animali dell'*oikos*. Foucault non è molto analitico circa l'origine orientale di questo tipo di potere. I tratti che enuncia come caratteristici sono tuttavia decisivi: ne sottolinea il carattere nomadico, non legato a un territorio e alle sorti di una città, ma a una popolazione, tanto nel suo insieme quanto nei suoi singoli componenti: «Una cosa è chiara: non si governa mai uno Stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone»¹⁰. Da un punto di vista della fenomenologia storica, il legame tra l'errante popolo ebraico e il suo Dio che lo conduce da una terra a un'altra rappresenta una delle prime relazioni a poter essere raffigurata grazie all'immagine del rapporto tra il pastore e il suo gregge. Il pastore è una guida, che non mira però alla grandezza dell'organizzazione collettiva: gli preme soltanto la salvezza delle sue pecore, di tutte e di ciascuna. E la salvezza si ottiene innanzitutto con il garantire il nutrimento. Siamo dunque di fronte a un potere che mira al bene. Non più però il bene della città, nel suo significato primariamente politico, ma il bene inteso come benessere di coloro che desiderano venir condotti e che, per questo, accettano la subordinazione¹¹. In quanto

⁸ *Ivi*, p. 88.

⁹ *Ivi*, pp. 91 ss.

¹⁰ *Ivi*, p. 98.

¹¹ *Ivi*, pp. 101 ss.

accidente, il potere del pastore non si presenta mai come manifestazione di una potenza e di una superiorità, né esprime un'istanza repressiva, ma assume se stesso come un dovere, un compito di salvaguardia e di sorveglianza, da espletare con zelo e sollecitudine. Il pastore è, infatti, l'intermediario tra il gregge e la salvezza e come tale non agisce per la propria gloria o per la propria ricchezza, ma si affatica oblativamente per gli altri, sino a al sacrificio. Il pastorato cristiano spezza il legame diretto tra la salvezza, la legge e la verità, instaurando tra queste un rapporto mediato e "trasversale" che dà vita a una complessa meccanica di subordinazione, una sorta di contabilità dell'anima, dei suoi vizi e delle sue virtù.¹² Grazie alla mediazione del Cristianesimo, soprattutto dopo la sua istituzionalizzazione a religione di Stato, l'impostazione strutturale del potere pastorale, così estranea al pensiero greco-romano, è penetrata capillarmente nel mondo occidentale. L'enfasi foucaultiana è in sostanza posta sulle costanti di un potere pastorale da cui nessuna «rivoluzione anti-pastorale ci ha ancora mai liberati». Quello che sembra esser transitato nella politica moderna, e che segna un tratto permanente del nostro universo politico, è dunque l'assetto di un rapporto basato sullo scambio dipendenza-salvezza, non importa se la salvezza è da intendersi come immortalità dell'anima o come benessere materiale della popolazione¹³.

Come è entrata, nella storia, questa costellazione specifica? Come si cementa – anche e soprattutto in riferimento a colui che dipende – un rapporto di subordinazione? Quali sono gli ingranaggi che, incastrandosi perfettamente l'uno nell'altro, hanno fatto di tale relazione di cura e di tutela non solo la relazione politica per eccellenza, ma la norma di ogni comportamento retto? Foucault enfatizza il carattere di novità, per il pensiero politico, del pastorato cristiano, facendoci in primo luogo percepire come inaudita quella svolta che eleva a ideale una «situazione di obbedienza pura»¹⁴.

¹² *Ivi*, p. 131.

¹³ *Ivi*, p. 116 «Questo potere pastorale», scrive Foucault, «si è senza dubbio trasformato in modo significativo nel corso di quindici secoli di storia. Si è spostato, ricollocato, trasformato e integrato in forme diverse, ma in fondo non è mai stato veramente abolito. E quando io stesso individuo nel XVIII secolo la fine dell'età pastorale, probabilmente mi sto ancora sbagliando, perché in realtà il potere pastorale nella sua tipologia, nella sua organizzazione, nel suo modo di funzionare è qualcosa di cui non ci siamo ancora liberati».

¹⁴ «Il pastorato cristiano», dice Foucault nella lezione del 22 febbraio, «ha organizzato qualcosa di completamente diverso ed estraneo alla pratica greca. Potremmo chiamarla l'istanza dell'«obbedienza pura»: l'obbedienza come tipo di condotta unitaria, altamente valorizzata che trova in se stessa la sua principale ragion

La strategia foucaultiana è ancora una volta quella di spingere all'estremo i contrasti. In questo caso, tra il cittadino greco e l'individuo del gregge cristiano. Il primo accetta di farsi dirigere solamente dalla legge o dalla persuasione, dagli ordini della città o dalla retorica degli uomini: due ambiti diversi, ma in nessun caso ascrivibili all'istanza dell'obbedienza pura, dell'obbedienza come bene in sé, come valore etico e politico¹⁵. Come avviene allora che la dipendenza – oggetto del più alto disprezzo nel mondo greco – diventi il valore per eccellenza del comportamento morale?

Il termine *apatheia* diventa qui il marcatore del passaggio tra i due modi, antico e cristiano, di concepire il rapporto di subordinazione.¹⁶ Per la filosofia greca e romana, in particolare lo stoicismo, *apatheia* designava il controllo che l'individuo era in grado di esercitare sulle sue passioni, grazie alla ragione. Allontanare da sé i *pathe* significa lottare contro quelle forze passive che sfuggono al controllo e che pertanto rendono schiavi, schiavi dei propri impulsi corporei, ma anche della realtà del mondo esterno. Tramite l'*apatheia*, dunque, si raggiunge la padronanza di sé. Se si obbedisce e si rinuncia è per liberarsi da uno stato di soggezione e di passività, per raggiungere uno stato attivo. Non è un caso che *apatheia* venga tradotta dai Padri cristiani con *impassibilitas*¹⁷. Il termine acquisirebbe presso questi ultimi un significato assai diverso da quello originario. Per il Cristianesimo antico, assenza di passioni, *apatheia* appunto, significa sì, come accennato, rinuncia ai turbamenti che provengono dal corpo, ma anche – sottolinea Foucault – rinuncia al proprio giudizio e alla propria volontà. In una parola, rinuncia a tutto ciò che coinvolge l'io in un'impresa di autoaffermazione¹⁸. Non c'è dubbio che per Foucault questo sia un passaggio cruciale: l'*apatheia* cristiana come astensione dalla pratica ostinata del giudizio del sé e della volontà su di sé, come

d'essere. Voglio dire questo: è noto che il Cristianesimo non è una religione della legge [...] ma una religione della volontà di Dio, della volontà di Dio verso ognuno in particolare».

¹⁵ *Ivi*, pp. 132 sgg. Su tale contrapposizione, Foucault è ancora più chiaro nel testo della conferenza pronunciata in occasione delle Tanner Lectures on Human Values, pubblicata poi con il titolo *Omnes et singulatum: Toward a Criticism of Political Reason*, in S. MC MURRIN (ed), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, trad. it. in M. FOUCAULT, *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001, pp. 109-146.

¹⁶ Su tale nozione si veda anche M. FOUCAULT, *Omnes et singulatum*, pp. 124 ss.

¹⁷ Il passo di riferimento di Foucault, da cui trae conferma della correttezza dell'identità concettuale tra *apatheia* e *impassibilitas*, è AGOSTINO, *La città di Dio*, 14, 9, 4.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Omnes et singulatum*, p. 126.

consegna alla tutela di una guida pastorale, sembra davvero il punto di innesto dell'elevazione a virtù di una condizione di «dipendenza integrale», il cui valore si trasmetterà nei secoli. Il rapporto pastorale implica dunque, come prezzo da pagare sulla lunga strada che porta alla salvezza, l'assunzione dell'umiltà. A partire da questo presupposto si dovrà «fare in modo che questa volontà come volontà propria sia morta, vale a dire che non vi sia altra volontà che quella di non avere volontà». Il rapporto pastorale ha bisogno insomma «di una volontà che ha rinunciato a se stessa»¹⁹. Ecco il capolavoro cristiano: l'invenzione dell'obbedienza pura come principio supremo. È un'obbedienza non alla legge, della città o della ragione, ma è l'obbedienza di qualcuno a un altro che lo guida. Un principio, questo, che è stato in grado non solo di orientare le condotte dei fedeli nelle comunità religiose, ma che è riuscito a imporsi, dapprima, nella struttura istituzionale della Chiesa e ad affermarsi, poi, come modello strutturale, come canone per impostare e organizzare i rapporti di potere tra gli uomini. Se si è dimostrato così pervasivo e così persistente è perché è riuscito a operare sul tessuto profondo della soggettività. È stato infatti un operatore potentissimo di individualizzazione soggettiva: di una soggettivazione che si è costruita sul modello della sottomissione. Il governo degli uomini è così pronto a diventare quella rete di rimandi continui alla responsabilità altrui: nel gioco di potere delle pecore e dei pastori in realtà nessuno agisce secondo la propria volontà e il proprio giudizio. Il pastore, infatti, non dirige “le pecore” per il piacere che prova nel condurre, non comanda per il gusto di decidere e vincere una resistenza, non esige di sapere la verità del pensiero altrui per tenerlo in scacco. No, il pastore si fa servitore e ministro della verità e della salvezza altrui, disponendosi a sua volta a obbedire, a ricevere anch'egli da qualcun altro la sua salvezza e la sua verità. Nella rete di rimandi reciproci tra obbedienze, in quel «campo di obbedienza generalizzata», come lo definisce Foucault, comandare non è altro che un modo di ottemperare a propria volta al dovere dell'obbedienza. In ultima istanza, dunque, non esiste un luogo della responsabilità e della decisione ultima riguardo al comando delle condotte o alla direzione delle coscienze,

¹⁹ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 132.

ma solo una trama infinita di dipendenze. Infinita – come abbiamo visto – perché rinvia sempre a un'altra fonte di comando e infinita perché – come vedremo – anche al proprio interno lo spegnimento della volontà e l'espropriazione del giudizio è un lavoro interminabile.

È ovvio che il testo segreto che orienta questa interpretazione è *Genealogia della morale* di Nietzsche. Se infatti fino a quel momento il doppio movimento di assoggettamento e soggettivazione era stato da lui seguito e spiegato grazie al binomio potere-sapere, in riferimento alla produzione di corpi disciplinati o alla costruzione di «masse biologiche»²⁰, l'indagine ora sembra investire lo strutturarsi stesso della coscienza, o meglio, il modo in cui all'interno di una vita individuale si scava quell'interiorità che si chiamerà coscienza, anima, io. Foucaultianamente, potremmo dire che a essere investigate sono le ragioni per cui un corpo si fa carico dell'assoggettamento, accetta su di sé la subordinazione. Come se si accorgesse che non basta più occuparsi della modernità politica in termini di dispositivi di potere, fermandosi alle dinamiche totalizzanti e individualizzanti dello Stato e delle discipline. Né è più sufficiente ricostruire una genealogia epocale – più heideggeriana che nietzscheana – dei sistemi di potere. Occorre accostare a tali analisi una radicale problematizzazione del modo in cui il soggetto diventa tale, ripiegandosi su se stesso, da una parte, e consegnandosi al potere altrui, grazie a un principio di autorità e di verità “esterni”, dall'altra. Non è più dunque la «psicologia morale della carne» a interessare Foucault, ma il rapporto del soggetto con se stesso e con gli altri. Per mostrare il sorgere della coscienza attraverso quel doppio movimento di autoripiegamento e di oggettivazione, i testi di Cassiano risultano quanto mai preziosi. Già esaminati nel corso del 1978, vengono più distesamente analizzati nel corso del 1980 *Del governo dei viventi*²¹, nel seminario *Tecnologie del sé*²² e nel testo *Le combat de la chasteté*²³. L'attenzione del filosofo francese si

²⁰ Su ciò cfr. D. FASSIN – D. MEMMI, *Le gouvernement de la vie, mode d'emplois*, in D. FASSIN – D. MEMMI (eds), *Le gouvernement des corps*, Paris, Éd. de l'Ehess, 2004, pp. 9- 33; si veda anche B. ANDRIEU, *La fin de la biopolitique chez Michel Foucault*, «LePortique», 13-14/2004.

²¹ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Milano, Feltrinelli, 2014.

²² M. FOUCAULT, *Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

²³ M. FOUCAULT, *Le combat de la chasteté*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*. II, 1976-1988, Paris, Gallimard-Quarto, 2001, pp. 1114-1126.

sposta sempre più dalla struttura generale del potere pastorale a quel suo dispositivo – ereditato dall'antichità greco-romana – che porta il soggetto a produrre «atti di verità riflessi» in vista della salvezza. Il Cristianesimo gli appare così segnato da un doppio regime di verità complementari: una verità come «sistema della fede» – che richiede l'adesione dei fedeli alla verità generale della dottrina – e una verità come «regime della confessione» – che prevede l'esposizione della propria verità individuale tramite atti regolati. Se si prendono in esame le letture selettive che Foucault conduce dei primi autori cristiani, da Tertulliano a San Giovanni Cassiano, da Sant'Agostino a San Benedetto²⁴, possiamo scorgere un tema ricorrente che va al di là delle specificità delle diverse regole riguardanti le «tecniche pastorali». L'uomo, per scacciare dall'anima l'estraneo, il nemico, il peccato, dovrà intraprendere una dura battaglia che a ben guardare non è altro che una lotta contro il male che si nasconde nei meandri dell'anima. Quest'ultima deve diffidare costantemente di se stessa. Per giungere alla verità è necessario che esponga, continuamente e minuziosamente, il flusso interiore dei suoi pensieri. Solo così potrà dimostrare la trasformazione della propria indole. Il fedele deve innanzitutto dichiararsi peccatore ed esibire pubblicamente la propria colpa attraverso la pratica della *publicatio sui* o *exomologesis*. È chiaro che l'intento non è un'analisi circostanziata delle opere dei Padri della Chiesa, ma l'utilizzo dei diversi passi sull'esame di coscienza per decifrare, forse anche un po' forzatamente, il processo di costituzione del soggetto cristiano, la cui struttura transita in quella della soggettività moderna.

Sono convinta che queste interpretazioni forniscano una delle indicazioni filosofiche più sofisticate per quella “normatività del non-giudizio” che è il perno attorno cui ruota la possibile genealogia della soggettivazione dipendente. L'eteronomia gioca, per Foucault, su più livelli: il peccato è l'Altro interno che corrompe e sarà vinto soltanto grazie all'aiuto di un Altro, il superiore, a sua volta sottomesso all'Altro Onnipotente. La soggettivazione cristiana implica un'oggettivazione del conflitto tra le forze interne all'io in modo che queste possano ordinarsi dualisticamente all'esterno, in una

²⁴ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, pp. 111 ss.

parte buona e in una malvagia. Solo così l'altro, il direttore di coscienza, potrà sradicare, identificandola, da colui che è diretto la parte malvagia. In cambio della salvezza, il diretto non solo dovrà dire la verità su di sé a colui che lo dirige, ma dovrà altresì garantire la conformità della propria condotta alle regole di colui da cui dipende. Da allora e per lungo tempo il soggetto in Occidente rimarrà fissato a questa identità. È uno strano gioco di scissioni e ricompattamenti quello che avviene nella formazione della soggettività (cristiana). In maniera assai simile a Nietzsche, anche per Foucault sembrano darsi obbedienza, mitezza e conformismo ogniqualvolta l'animale umano non riesce a portare il peso delle sue differenze interne, ogniqualvolta, sentendo insopportabile il conflitto che lo abita, lo espunge da sé strutturandolo in un regime dualistico. Da qui, il bisogno dell'io di identificare la salvezza nel ritorno all'Uno, all'Uno del Sé e all'Uno con Dio, garantiti dalla mediazione dell'autorità pastorale. È allora una lotta senza tregua contro se stesso quella che l'animale umano combatte per il raggiungimento della propria salvezza: disponibile, per essa, a una sottomissione senza scarti alla potenza divina, e al potere dei suoi ministri. Egli non può infatti fidarsi di se stesso: può diventare soggetto di verità solo nei termini di un assoggettamento all'altro. Da allora, la fisionomia strutturale del soggetto e del rapporto tra soggetti ruoterà attorno a due poli: quello di una verità intima e nascosta che richiede l'aiuto dell'introspezione oggettivante, e quello di una salvezza finale che può venire solo dall'esterno, da un piano trascendente. Così l'individuo si configura nella dipendenza e nell'obbedienza. È abbastanza chiaro che Foucault non sta parlando semplicemente di una forma di soggettivazione limitata ai primi secoli del mondo cristiano, ma di una disposizione che pur secolarizzandosi, ed emancipandosi dalla teologia, rimarrà nel tempo. Ecco, allora, sembra dirci, come si struttura in Occidente la circolarità tra il soggetto e il potere: se il potere richiede sottomissione e obbedienza per poter determinare le condotte, la stessa dipendenza viene richiesta anche dagli individui che hanno bisogno di qualcosa o di qualcuno che li garantisca e li trascenda, sia esso Dio o la norma. Sottomissione ed obbedienza servono loro per ricevere conferma da altri e da altro della propria redenzione, vale a dire la promessa di venir salvati dal pericolo della morte.

3. Se, tenendo a mente quanto appena detto su Michel Foucault, ci rivolgiamo ad Hannah Arendt, e in particolare agli scritti pubblicati a partire dalla metà degli anni Sessanta, interessanti analogie saltano agli occhi. Dopo il processo Eichmann è chiaro che il problema per lei più inquietante diventa quello posto non solo e non tanto dai criminali ideatori dello sterminio, quanto da coloro che semplicemente non trovano alcuna motivazione per rifiutarsi di agire in conformità con la legge nazista. Il testo *Alcune questioni di filosofia morale*²⁵, che raccoglie le lezioni che Hannah Arendt tenne tra il 1965 e il 1966 rispettivamente alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University, può forse essere considerato quel “missing link”, a lungo cercato, tra il resoconto del processo e le tesi sul giudizio degli anni Settanta, che si presenta come una vera e propria riflessione sull’etica²⁶. Arendt procede con Nietzsche per smontare gli “idoli” della morale, si affianca a Kant per rivendicare il valore dell’autonomia e, contemporaneamente, cerca di uscire dall’universalismo e normativismo kantiano ritornando a Socrate. Il rigore, fin troppo netto, delle separazioni tracciate in *Vita Activa* – tra etica e politica, tra sfera privata e sfera pubblica – sembra lasciare qui il posto alla consapevolezza di un inestricabile intreccio tra gli ambiti della «condizione umana». Attenuando l’opposizione pubblico/privato, l’indagine arendtiana sposta infatti il proprio fuoco sulle modalità soggettive di supporto alla dominazione. Nel passaggio dalla “radicalità” alla “banalità” del male, di cui testimoniano le lezioni del ’65 e del ’66, all’autrice diventa chiaro di non potersi più richiamare per comprendere la soggettività etica alle tradizioni morali ereditate, da quelle filosofiche, come ad esempio l’aristotelismo e il kantismo, a quelle religiose. Sia che si

²⁵ H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Torino, Einaudi, 2006. Il volume presenta la traduzione italiana del testo arendtiano, *Some Questions of Moral Philosophy*, frutto della collazione degli appunti manoscritti di due diversi corsi, che il curatore americano Jerome Kohn ha pubblicato in H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, New York, Random House, 2003.

²⁶ Oltre al testo sulla critica del giudizio di Kant (H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], Genova, il Melangolo, 2005), si vedano i saggi compresi nella prima parte del volume H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* (2003), Torino, Einaudi, 2010; in particolare *La responsabilità personale sotto la dittatura; Responsabilità collettiva; Il pensiero e le considerazioni morali*.

segua l'universalismo kantiano sia che si segua il comunitarismo aristotelico, la morale rimane pericolosamente a rischio di manipolazione politica. Ora, invece, sembra eticamente rilevante quel comportamento che deve orientarsi in situazioni in cui la morale entra in conflitto con la politica e con il diritto. Il nazismo ha obbligato il mondo contemporaneo a prendere atto che le distinzioni morali non sono qualcosa di ovvio e che la coscienza non è una dotazione universale-naturale²⁷. All'interno del nazismo, infatti, ciò che ha rappresentato il problema più inquietante è stato il grande numero di coloro che non erano né mostri né fanatici, ma uomini normali che non avevano le motivazioni per rifiutarsi di agire conformemente alla legge positiva²⁸. Che pensare allora della coscienza? Che forse tutti erano diventati improvvisamente sordi alla sua voce?

È stato Nietzsche – sostiene l'autrice – ad avvisarci che nell'autoevidenza della coscienza e dei valori morali risiede qualcosa di fasullo: un trucco che vela la realtà e che anche per Hannah Arendt deve essere smascherato. Ma se egli aveva ragione nell'attribuire alle virtù e ai precetti cristiani la volontà di negare il mondo, l'autrice prende le distanze da ciò in nome di cui Nietzsche sembra combattere gli ideali ascetici. A suo parere, Nietzsche non solo legge il crollo degli idoli morali come esito della pressione esercitata su di essi dall'incalzare della vita, ma eleva la vita stessa, per Hannah Arendt «il semplice fatto di vivere», a valore supremo. Una lettura forse troppo semplice, questa, ma che serve alla Arendt per polemizzare con l'idea di vita come valore assoluto. Del resto, come è noto, è questo il presupposto di tutta la sua concezione politica e della sua critica all'epoca moderna, accusata di aver sacrificato al lavoro, alla conservazione della vita biologica, la grandezza dell'agire. Ora, queste pagine arendtiane se, da una parte, attaccano le posizioni della morale cristiana e della morale moderna, dall'altra, sottolineano che qualsiasi discorso etico deve presupporre che la vita non sia il bene più alto per i mortali. Il riferimento alla grecoità gioca anche in quest'occasione un ruolo centrale. Per la concezione greca, una vita che non viene mai sottoposta

²⁷ H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, pp. 4-5.

²⁸ H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, pp. 15-40, p. 35.

al rischio per qualcosa di più alto è quasi indegna di essere vissuta. Ben diverso è il presupposto dell'etica cristiana, che riconosce, sì, che la vita possa essere "sacrificata" per qualcosa di più alto, ma assume che il vivere sia per l'uomo il bene supremo. Per cui quella rivoluzione che arriva a piena manifestazione nella modernità e che porta a invertire la gerarchia tra vita e mondo, risale in realtà al Cristianesimo e al valore che la vita, in quanto dono di Dio, assume all'interno del nuovo universo assiologico. Resta comunque fuor di dubbio, come si è già suggerito, che il discorso etico ha sempre implicato e, per Hannah Arendt, sempre dovrà implicare, che ci sia in gioco qualcosa di diverso oltre la semplice procreazione e sostentazione dell'organismo biologico. Per quanto l'autrice concordi con il prospettivismo nietzscheano, è innegabile in lei la presenza di un forte influsso kantiano. Nel senso che dalla Arendt non verrà mai del tutto messa in discussione la separazione tra il regno della necessità e il regno della libertà. Giocando Nietzsche contro Kant, come prima mossa, ma poi muovendo Kant contro Nietzsche, l'autrice finalmente sembra giungere a formulare la domanda: che cosa è questo "qualcosa d'altro" che riguarda il singolo e la sua singolarità e che eccede il suo vivere inteso come sopravvivere? Che cosa è questo eccedente la mera vita, che fa di un essere umano una singolarità e gli conferisce uno statuto etico? Kant, ai suoi occhi, legando l'imperativo categorico al "fatto della ragione" avrebbe avuto il grande merito di liberare la morale dalla pesante ipoteca del discorso religioso. È indubbio che ammettere esplicitamente che «Dio non è autore delle leggi morali»²⁹ è stato un colpo la cui durezza, per l'etica tradizionale, è pari solo a quella del martello nietzscheano. Un colpo che ha permesso la nascita di un'autentica filosofia morale, in quanto l'ha finalmente sganciata dal problema di un'autorità superiore, quella religiosa, e l'ha connessa invece al rapporto che l'essere umano intrattiene con se stesso. Egli può così accedere alla libertà in virtù della responsabilità singolare a cui la Ragion Pratica lo destina. Se è questa l'eredità kantiana che deve essere conservata, essa va tuttavia rielaborata. L'imperativo categorico non è criticabile tanto per le contraddizioni che introduce nel corpus della filosofia kantiana – che per la Arendt comunque non sono

²⁹ I. KANT, *Lezioni di etica* (1775-1781), Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 58.

poche – ma perché la sua forma fa rientrare dalla finestra ciò che la filosofia pratica aveva scacciato dalla porta.³⁰ Il “Tu devi” non solo può rivelarsi “un fantasma”, “un’ingiunzione vuota di contenuto”, ma con il separare Ragione e Volontà riconsegna a quella dinamica soggettiva di cui Kant aveva messo in dubbio la moralità. Il Bene, la Volontà Buona, è il risultato di una lotta che all’interno dell’Io si consuma lungo una traiettoria verticale e autoritaria: al “Tu devi” della Volontà che ordina, la Ragione deve rispondere ciecamente “Sì, lo voglio”. La relazione comando-obbedienza della morale religiosa si insedia così al cuore stesso del soggetto, che ancora una volta identifica il bene con l’esecuzione di un ordine e il male con la sua trasgressione. Credo che si possa leggere in queste pagine un attacco nei confronti del modo in cui il Cristianesimo ha contribuito a fare della coscienza un meccanismo di neutralizzazione della conflittualità, e così un dispositivo di de-responsabilizzazione. A metà tra uno stato cognitivo e uno morale, nel pensiero cristiano la coscienza si trasforma nello strumento d’ascolto e di esecuzione della parola d’ordine divina, grazie soprattutto al ruolo della volontà: quella facoltà, scoperta con Paolo e Agostino, in grado di dire sì o no ai precetti della ragione. Il collasso etico, allora, può annoverare tra le sue cause proprio ciò che i convinti assertori del «male totalitario come prodotto della secolarizzazione» hanno indicato quale unica salvezza per la civiltà: la sacralità dell’obbligo dei precetti morali. Sotto accusa è dunque ora quella lunga tradizione che ha posto a proprio fondamento la relazione comando-obbedienza non solo per l’ambito politico, ma anche per la vita etica del singolo. Una relazione, quella verticale che reclama l’obbedienza, che si è dimostrata una strategia assolutamente efficace di anestizzazione del giudizio critico. Per questo la Arendt scrive: «Sarebbe già una grande conquista se potessimo cancellare dal vocabolario del nostro pensiero morale e politico l’orribile parola “obbedienza”»³¹. La stessa verticalità si ritrova nella dinamica della volontà: «tra tutte le facoltà, quella più avida di potere». Essa infatti pretende di comandare tanto sul corpo quanto sulla ragione, e così introduce nell’Io un tipo di scissione fra

³⁰ H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, pp. 35 ss.

³¹ H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, p. 38.

due istanze contrapposte, una guerra intestina, che può trovare una soluzione soltanto con la disfatta di uno dei due contendenti. Ora, la più importante manifestazione della volontà è quella di dare ordini. Ma per essere obbedita, la volontà deve pur acconsentire. E per acconsentire deve mettere a tacere ogni forma di opposizione, ponendo il polo oppositivo assolutamente fuori gioco – dimenticando, negando la resistenza che anima il moto contrapposto. Solo così il due, prodotto dal conflitto generato dalla volontà, tra una parte che vuole e una che non vuole, può ricompattarsi nell'Uno che agisce per eseguire l'ordine³². Se una volontà che rimane divisa è paralizzante, l'unità che la volontà ottiene mira a un comportamento necessario. La volontà è quella facoltà che, scoperta in ambito religioso, ha monopolizzato l'intera vita etica della mente, riducendola a una questione di conformità al comando. Il Cristianesimo, insomma, nel momento in cui diventa un insieme definito di idee e di pratiche trasforma la contrapposizione tra l'“Io voglio” e il “Tu devi” da conflitto interiore a rapporto tra la voce di Dio, o dell'autorità ecclesiastica, che impartisce i comandamenti, e l'uomo, che può obbedire e vivere moralmente o disobbedire e vivere nel peccato. Ecco come il singolo viene privato della capacità di interrogare se stesso, per apprendere che l'attività morale corrisponde a un comportamento conforme. Tanto che, in tale contesto, i criteri del giusto e dell'ingiusto, più che corrispondere a criteri di moralità o immoralità, diventano indici di conformità e non-conformità³³.

In nessun altro testo Hannah Arendt spinge la critica al Cristianesimo così lontano, quasi a individuare in esso l'origine vera e propria del conformismo, la matrice di una soggettività strutturata in base alla normatività dell'assenza di giudizio e dunque incline a cedere al dominio. A partire dal Cristianesimo, insomma, diventa egemone un pensiero morale che in ultima istanza individua nella coscienza il luogo in cui la dialettica interiore giunge a termine. Muovendo da quest'ordine di considerazioni, il tema del giudizio riflettente occuperà sempre più spazio nel pensiero della Arendt. La possibilità di ostacolare il dominio sembra poter trovare uno spazio nella

³² Su ciò si veda anche H. ARENDT, *La vita della mente* (1978), Bologna, Il Mulino, 1987, in particolare le pp. 151 ss.

³³ H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, pp. 68-69.

capacità stessa di giudicare, grazie a un giudizio che riesce a distinguere, anche in assenza di leggi e criteri condivisi, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Proprio perché non è un giudizio determinante, che sussume il particolare sotto l'universale, ma un giudizio riflettente, esso non può avvalersi di norme stabilite a priori³⁴. Ed è a questo punto che l'enfasi sull'autonomia, derivata da Kant, deve potersi coniugare al potere critico e negativo del *daimon* socratico. Quei pochi che non si allinearono, afferma la Arendt, si comportarono come se avessero messo in pratica gli insegnamenti di Socrate: è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo; è meglio per me, essendo uno, essere in contrasto con tutto il mondo piuttosto che con me stesso. In certi momenti eccezionali, al pari del *daimon* socratico che capisce quando è il momento di «dire no», la capacità del pensiero – «quel vento che distrugge le opinioni, i valori, le dottrine, le teorie irriflesse» – può trasformarsi immediatamente in azione³⁵. Per quel giudizio che si pone come condizione di possibilità di astensione dal male non occorre dunque una particolare cultura, occorre invece la capacità di fare attrito con il presente, di distanziarsi dal contesto. E dove questa capacità è assente, là si trova sempre potenzialmente «la banalità del male». Sullo sfondo delle proposizioni morali socratiche riposa, per la Arendt, una concezione «plurale», o meglio sarebbe dire «duale», dell'Io, che sola consente la possibilità del giudizio. È questa dualità che più tardi verrà tradotta e tradita nella lotta interna della coscienza morale: una lotta della volontà contro il desiderio, da una parte, ma anche contro la ragione, dall'altra. In Socrate, se c'è qualcosa che assomiglia alla coscienza, la ragione che lo sorregge non è né «né il puro intelletto – da applicare a tutto ciò che abbiamo sotto mano – né la contemplazione»³⁶, ma una capacità del pensiero di sdoppiarsi e ritornare costantemente su se stesso. Come se funzionasse grazie a un continuo doppio movimento, quello di fuoriuscita dal cerchio chiuso dell'autoreferenzialità del sé e quello di ritorno su di sé, per ricordare e rielaborare ciò che si è visto ed esperito. In questo senso, il pensiero è

³⁴ Ho trattato lungamente altrove la questione del giudizio in Hannah Arendt, il ruolo che in tale trattazione riveste l'immaginazione, il senso comune, la «mentalità allargata»; mi permetto di rinviare a S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 350 ss.

³⁵ H. ARENDT, *La vita della mente*, pp. 88-89.

³⁶ H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, p. 87.

quell'attività grazie a cui l'io ritorna su ciò che ha fatto e ciò che ha visto³⁷. Gli uomini non sono, dunque, per Hannah Arendt, “animali razionali”. Sono piuttosto “animali pensanti”. Ecco allora che cosa è per Socrate-Arendt questo “qualcosa di più” e “di diverso” che eccede la fattualità del processo vitale; ecco in che cosa consiste quell'elemento di trascendenza immanente, potremmo dire, che a suo parere giustifica la vita umana, e che la rende degna di essere vissuta. In questo senso, il pensiero non è solo un'attività etica, anzi l'autentica attività etica, perché permette il giudizio ma è in sé l'attività che qualifica un essere vivente come un essere umano. Non “il fatto della ragione”, e la sua legge imperativa, ma la divisione tra l'io e se stesso è la condizione di possibilità del pensiero e al contempo il trascendentale della libertà e della responsabilità.

L'immagine di una Arendt a tratti ingenua e ancora troppo “umanistica” potrebbe uscire rafforzata da questi riferimenti al pensiero come alla qualità che costituisce il proprio dell'essere umano. È un nodo ermeneutico irrisolto quello che riguarda lo statuto del soggetto arendtiano e della sua umanità. Da una parte, il “chi” è costituito dalla trama relazionale in cui è già da sempre preso, un soggetto che diventa tale perché inserito sin dall'inizio in un gioco di riconoscimento e visibilità reciproca con gli altri. Per cui, in termini non arendtiani, si può dire che l'attività stessa del pensare muove dall'impatto che l'esterno produce all'interno, vive del perpetuo movimento dell'uscita e del ritorno. Dall'altra, la capacità di pensare e ricordare appare spesso come un dono misterioso, elargito potenzialmente a ognuno, la cui attualizzazione e il cui funzionamento non vengono ulteriormente indagati.

Tuttavia, se leggiamo queste lezioni insieme ad alcune annotazioni coeve, appuntate nel suo *Denktagebuch*, e alla luce retrospettiva de *La vita della mente*, un percorso tutt'altro che naïf sembra aprirsi. La scissione interna al soggetto, più che il prodotto di quella capacità critica misteriosa a cui fa segno il *daimon* socratico, sembra corrispondere a un conflitto tra le percezioni temporali dell'io: tra quella parte del Sé che si esperisce come soggetta al tempo, al mutamento e alla morte, e quella parte,

³⁷ *Ivi*, p. 53.

denominata «l'Io dell'Appercezione», che pur inscindibile dalle vicende dell'Io corporeo e mortale, non può fare a meno di percepirsi come eterna. Il dualismo arendtiano tra la vita biologica e la vita della mente sembra dunque stemperarsi: l'esperienza del pensiero come esperienza dell'eterno è già in questi anni connessa a una particolare esperienza corporea, in cui, date certe condizioni di solitudine, di concentrazione e di quiete – le condizioni che rendono possibile il pensiero – il corpo si rappresenta come immortale. *La vita delle mente* ritornerà a esaminare quell'illusione percettiva dell'eternità su cui si sono per lei edificate sia la ragione della metafisica sia la credenza nell'immortalità dell'anima. Ma ora è interessante sottolineare che, collocata nel contesto delle annotazioni del *Denktagebuch* fatte nel 1966³⁸, la conflittualità interna all'Io è strettamente posta in relazione al problema del dominio. Come se Arendt ci stesse dicendo – e questo è importante – che il tipo di soggettività legata all'insorgenza possibile della dominazione si attualizza più facilmente là ove, tra le prospettive con le quali l'Io percepisce se stesso, si afferma come egemonica un'unica istanza, un'istanza che assolutizzata si fa negatrice dell'altra. Sia che risulti vittoriosa la prospettiva della morte – di una finitudine che non si cura d'altro che dell'ossessione del proprio e altrui scomparire – sia che abbia la meglio il senso di onnipotenza dell'«Io dell'Appercezione», che si sente eterno e universale, la separazione dell'intrico non può che essere una delle condizioni dell'assenza di libertà, in quanto blocca il movimento del pensiero da cui soltanto emerge il giudizio, quel giudizio che sa farsi critica del presente e sa aprirsi a immaginare la sofferenza dell'altro.

4. Rivolgamoci un'ultima volta a Foucault e ai suoi ultimi corsi tenuti al *Collège de France*, nei quali mi pare di scorgere un forte punto di sostegno alla mia ipotesi. Nei corsi dedicati a *La cura di sé* e alla *parresia* sembra trovare tra le pieghe delle etiche antiche le tracce di un modo diverso di concepire la relazione tra soggettività, salvezza e potere. Se fino al 1980 la “cura di sé” e gli esercizi spirituali dell'antichità ellenistica e romana servivano a Foucault soprattutto da sfondo su cui far risaltare la

³⁸ H. ARENDT, *Quaderni e diari 1950-1973*, Venezia, Neri Pozza, 2011, pp. 842-844.

rottura rappresentata dalla tecnica di soggettivazione cristiana, successivamente, l'*ethos* pre-cristiano assume un significato diverso, un valore d'esempio che sta a indicare, io credo, la praticabilità di un'idea di autonomia che però si sottragga al «ricatto dell'Illuminismo»³⁹. L'autonomia non va infatti perseguita nei termini di un'auto-affermazione, ma in quelli di una continua possibilità di revoca del potere che l'autorità dell'Altro – maestro, direttore, Dio, sovrano o semplicemente contesto politico e sociale – pretende di esercitare su di noi. In questo senso, l'etica della cura di sé è in prima istanza la rivendicazione della libertà, di una libertà intesa come poter-essere altrimenti da tutto ciò che si impone pretendendo di essere necessario, senza davvero esserlo. Questo significa ricercare nel mondo antico le indicazioni di un equilibrio fragilissimo: il modo per far convivere dentro il soggetto forze divergenti, senza che queste, non governate, lo lacerino, evitando però che sia un potere salvifico esterno a riportarle a unità. Probabilmente forzo l'interpretazione, ma credo davvero che prendendo in considerazione l'etica antica, Foucault stia rilanciando la questione nietzscheana per eccellenza: la possibilità di un'etica al di là della dicotomia, sostantiva e morale, di bene e di male; una dicotomia, questa, che nel suo assetto dualistico e moralizzante, è stata sicuramente monopolio del modo cristiano di formare il soggetto. Tuttavia – e in questo consiste la difficoltà della sfida – sia Nietzsche sia Foucault sanno che diventare soggetti etici significa dover percepire, e poter continuare a percepire, una differenza che inevitabilmente distingue: tra giusto e ingiusto, tra bene e male, tra libertà e dominio. Ma come fare per evitare tale irrigidimento delle relazioni di potere in una dominazione, come impedire la crescita sbilanciata del potere fino a un'immobile e totale asimmetria del rapporto? È come se il filosofo francese dicesse che bisogna mutare la prospettiva e investire sulla resistenza di cui è capace la fonte stessa da cui partono le relazioni di potere. Vale a dire, il soggetto o meglio il

³⁹ Vale a dire, se si accetta la tradizione dell'Illuminismo, allora si deve rimanere fedeli agli assunti del suo razionalismo. Se invece si cerca di fuggire ai suoi principi di razionalità, si deve abdicare all'idea di autonomia. Si veda M. FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984) in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault 3 (1978-1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura e con un'introduzione di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998.

luogo in cui si struttura e prende forza d'azione il soggetto. È questa l'etica del sé foucaultiana: cercare nei singoli i punti possibili di sottrazione, di disidentificazione dalla normatività del potere. La posta in gioco è pertanto capire in che maniera il soggetto sa organizzarsi al proprio interno come campo di forze contrastanti e in che modo ciò può garantire, per quanto possibile, autonomia e indipendenza⁴⁰. Se la resistenza ultima al potere politico non può che collocarsi nel soggetto stesso, o meglio, nella modalità che tale soggetto assume nell'impostare il rapporto con se stesso, la dimensione del pensiero e della capacità critica, acquista pertanto – come in Arendt – una valenza politica.

Le pratiche e le tecniche etiche dell'antichità – e in particolare quelle del I e II secolo d.C. – dimostrano, a Foucault, che il soggetto non può che strutturarsi attraverso il riferimento all'alterità: al contesto, a un determinato regime politico, al direttore di coscienza, al maestro e così via⁴¹. Il governo di sé è sempre in relazione al governo di altri, ma si tratta di un rapporto che tuttavia avviene in una dimensione immanente, che mira a raggiungere l'auto-determinazione. L'autorità che si riconosce a questo altro non è qualcosa che ci legittima o ci sanziona, ma lo strumento grazie a cui si tenderà a fare della propria vita qualcosa di meno eterodiretto possibile. Il Socrate dell'*Apologia* sarebbe l'esempio dell'uomo che consacra la propria vita a sollecitare se stesso e gli altri a prendersi cura della propria trasformazione. E in alcuni testi platonici, in particolare nell'*Alcibiade primo*⁴², Foucault individua nel legame prospettato tra cura di sé e governo degli altri un possibile precedente delle più tarde teorizzazioni della filosofia ellenistica. E per quanto nel mondo ellenistico la cura di sé divenga sempre più marcatamente l'esercizio fortificante di un soggetto che inizia

⁴⁰ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 220 ss.

⁴¹ *Ivi*, pp. 200 ss.

⁴² Si vedano le lezioni dedicate all'*Alcibiade primo* platonico, agli occhi di Foucault la prima grande trattazione filosofica della "cura di sé". Come in molti altri casi, Platone rimane una figura ambigua: colui che mentre dischiude lessicalmente una prospettiva (in questo caso la *epimeleia*) la riconduce concettualmente a quella che prevarrà nella tradizione metafisica (in questo caso il *gnothi seauton*). Sebbene influenzato dal lavoro di P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, Foucault ha una visione diversa da quella dell'antichista francese, il quale non vede questa ambivalenza e questa biforcazione. Per Hadot, infatti, il testo platonico rimane fedele a una "tradizionale" nozione del "conosci te stesso".

a percepirsi come io debole, tuttavia essa rimane un'etica della padronanza di sé e dell'autogoverno. Come in tante altre occasioni, l'indagine storica va incontro alle intenzioni filosofiche.

Due sono, a mio parere, i fili conduttori da seguire in queste pagine foucaultiane: il rapporto del soggetto con la salvezza e il rapporto del soggetto con la morte: gli elementi che ritorneranno prepotentemente nei corsi sulla *parresia*. Ora, che cosa significa “salvarsi” nei testi etici delle filosofie ellenistiche dei primi due secoli? In questi testi non è mai in gioco un'ideale di salvezza come superamento della morte, perseguimento dell'eternità, di un mondo al di là del mondo. Foucault legge la salvezza ellenistica come una forma di resistenza, temperata e forgiata in un esercizio di continua decostruzione delle proprie identificazioni⁴³: «Ciò significa che il termine salvezza non rimanda a nient'altro che non sia la vita stessa»⁴⁴. Ciò che emerge dai testi di Epitteto, Seneca, Marco Aurelio è la rilevanza di strategie diverse, ma simili nel risultato. Che si tratti dello “sguardo dall'alto” di Seneca o dell’“immersione sul posto” di Marco Aurelio, l'obiettivo è giungere a una scomposizione delle identità contingenti sino a percepire la propria singolarità nella totalità del mondo. Soprattutto, a questo serve quella *meditatio malorum* che può essere appresa mettendosi sotto la guida di un maestro. Meditare sulla morte, *melete thanathou*, prendersi cura della morte, è, in tale cultura, un esercizio di dislocazione potentissima dell'identità. Ciò non equivale alla consapevolezza che prima o poi si deve morire, non vuol dire che il soggetto pensa l'oggetto morte. Significa, attraverso l'esercizio del pensiero, mettersi nella situazione di qualcuno che è prossimo alla morte e che dunque sta vivendo come se quelli presenti fossero i suoi ultimi giorni. Questo pensiero, un potente esercizio di dislocazione delle identità, scuote il soggetto, lo inquieta, lo disloca, ma al contempo lo prepara e lo fortifica: lo rinforza rispetto alla paura e lo motiva a concentrarsi sulla “compiutezza” della propria vita⁴⁵. Lungi dall'essere una via di fuga in avanti o l'alibi per rinunciare alla propria capacità critica, il pensiero della morte, a differenza di

⁴³ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, pp. 160 ss.

⁴⁴ *Ivi*, p. 162.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 162 ss.

quanto avviene nel Cristianesimo, valorizza sia il giudizio sul presente sia la capacità di raccogliersi per rielaborare il passato. È insomma un frammento – quello dell’etica ellenistica e romana – che Foucault strappa alla storia per restituirci un esempio di come un *bios* riesca a farsi *ethos* e di come un *ethos* possa farsi *praxis*, possa cioè acquisire una sua postura per prendere il presente “contro-pelo”. Per Foucault, l’etica tardo-antica è dunque un esempio di “virtualizzazione” dell’identità soggettiva. O meglio è l’occasione per mostrare che non c’è un unico modo di diventare soggetti. Se soggetti non si nasce, ma si diventa, significa allora che le pratiche costitutive del sé non sono soltanto quelle che nella storia dell’“animale razionale” si sono dimostrate vincenti. L’appello foucaultiano a «*se dépendre de soi-même*»⁴⁶, vuole essere l’esortazione a staccarsi da quelle parti del sé, da quei modi di essere e di agire che ci mantengono legati a poteri che ci paiono intollerabili o che semplicemente non riconosciamo più. In ciò consiste decidersi per un *ethos* e conferire a se stessi una forma: non è una scelta estetica, nel senso di “fare della propria vita un’opera d’arte”, ma è riconoscere in se stessi un evento singolare che indica l’incommensurabilità di uno spazio entro il quale possiamo accettare o resistere alle pressioni del potere.

Nel difficile compito di dare forma alla propria vita, di imprimere un *ethos* al proprio *bios* al di fuori di norme universali, la *parresia* come espressione di sé e come stile acquisisce in Foucault uno spazio sempre più ampio. In quell’elogio foucaultiano alla “resistenza etica”, mirabilmente nascosto sotto una puntualizzazione lessicale quasi da storico del pensiero greco, in occasione di una relazione pronunciata un anno prima della morte, pare esplicito l’invito a una responsabilità del tutto diversa da quella inaugurata dal potere pastorale. Soppesiamo con attenzione ogni singola parola della definizione che egli dà di *parresia*, così come questa veniva pensata nell’Atene democratica:

una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone) e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...].

⁴⁶ Si veda ad esempio M. FOUCAULT, *L’uso dei piaceri. La storia della sessualità II* (1984), Milano, Feltrinelli, 1984.

Nella *parresia*, il parlante fa uso della sua libertà e sceglie il parlare franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morte invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale⁴⁷.

Con il corso iniziato nel 1983, pubblicato come *Il governo di sé e degli altri*⁴⁸, ma soprattutto con le ultime lezioni prima di morire, da poco edite con il titolo *Il coraggio della verità*⁴⁹, Foucault sposta lo sguardo su di una relazione immediata tra vita e verità ancora più radicale di quella proposta dall'etica stoica. Dalla *parresia* di Creusa, in Euripide, fino alla *parresia* dei cinici, passando per la *parresia* come filosofia di Socrate, il criterio per stabilire la verità di un discorso parresiaco è la stretta coincidenza tra *logoi* ed *erga*. Come si è mostrato nel brano appena riportato, che si parli dell'assemblea della *polis* o del discorso filosofico, i tratti etici che denotano l'autentica *parresia* rimangono costanti: il coraggio, il rischio – fino al pericolo di morte –, la franchezza e il coinvolgimento in prima persona distinguono il parresiasta dalle altre figure che vivono nella città. Socrate segue il proprio demone che gli indicava la via del “dire-il-vero” filosofico, una via non meno utile alla città di quella del discorso nella pubblica piazza. La sua pratica, infatti, non è assolutamente solipsistica, ma rivolta all'incitamento degli altri a intraprendere la “cura di sé”.

Al pari di Arendt, e di molta filosofia novecentesca, Foucault opera una partizione tra il Socrate socratico e il Socrate platonico, una distinzione che, nel suo caso, ha a che fare con un certo modo di darsi dell'etica in rapporto alla verità. È un luogo cruciale, questo, poiché a mio parere diventa chiaramente evidente, per bocca di Socrate, la doppia modalità del diventare soggetti, un antagonismo tra due diversi percorsi. A partire dai dialoghi platonici si aprirebbero due possibili tragitti filosofici che legano l'etica alla verità. Il primo è quello segnato dal pitagorismo, che prospetta la condotta

⁴⁷ M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1985), Roma, Donzelli, 1996, pp. 9-10, che raccoglie il testo delle lezioni tenute da Foucault nel 1983 a Berkeley sulla *parresia*.

⁴⁸ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Milano, Feltrinelli, 2009.

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Milano, Feltrinelli, 2011.

necessaria per effettuare il passaggio dall'impuro al puro, dal contingente all'eterno⁵⁰. Il soggetto può costituirsi come soggetto di verità solo se riesce a purificarsi e farsi contenitore di una verità che gli verrà rivelata. L'altro itinerario è invece quello vicino alla *parresia*, che individua nella verità una pratica priva di garanzie oggettive e sostenuta esclusivamente dal coraggio del dire ciò che si ritiene essere vero: un coraggio che richiede la sorveglianza senza posa sul proprio giudizio. Se nell'*Alcibiade primo* si parla di meditazione come cura dell'anima, questa, tuttavia, persegue la conoscenza nell'ottica di un'ontologia dualistica, della distinzione tra anima e corpo. Sparisce così dal socratismo tutto ciò che è esperimento, esame, verifica, per intraprendere la ricerca del fondamento ontologico dell'uomo in un percorso metafisico. Il *Lachete* pare invece aprire una prospettiva diversa da quella della contemplazione dell'eterno da parte dell'anima. Una prospettiva dalla quale prenderebbe avvio l'"estetica dell'esistenza". Nella figura di Socrate, presentata in questo dialogo, confluiscono i tratti caratterizzanti la vita del *parresiasta*: il coraggio di ergersi, soli, contro il potere, l'esposizione rischiosa del cittadino davanti all'Assemblea, la cura di sé che diviene sollecitazione degli altri al rigore estremo. Quel rigore che sarà ad esempio dei cinici, i quali imprimeranno nella loro stessa carne l'impronta di un *ethos*⁵¹. Ora, Socrate è tutte queste cose insieme. A differenza che nell'*Alcibiade primo* e nell'*Apologia*, nel *Lachete* egli è un *parresiasta* non soltanto per i discorsi che pronuncia, ma per il modo di vita che conduce. Ecco l'"estetica dell'esistenza" socratica: il tentativo di trasformare la propria vita nello spazio di visibilità della verità, attraverso i gesti, le azioni, le scelte. Differentemente dal saggio stoico, egli si espone a un'inquietudine incessante, a quel movimento senza posa dell'autointerrogazione, a cui non può rinunciare, pena la morte. "Cura di sé", *parresia*, capacità di discriminare, coraggio, sono tutti elementi intimamente connessi che Michel Foucault ritrova collocati sul piano orizzontale di una *praxis* che oltre a essere etica può diventare contemporaneamente politica. Foucault lo ripete in continuazione: instaurazione del *bios*, non della *psyche*, verità come

⁵⁰ Su questa biforcazione dell'etica si veda tutto il corso del 1984, *Il coraggio della verità*, in particolare le pp. 55 ss.

⁵¹ Memorabili sono le pagine foucaultiane dedicate ai cinici, in *ivi*, pp. 250 ss.

messa in questione ed esercizio di discernimento, non di contemplazione. Nella prospettiva del *Lachete*, vivere nella verità significa assumere il rischio di dire agli uomini che hanno bisogno del coraggio per darsi una certa forma.

Per quanto Foucault ci trascini in una contrapposizione che a tratti ci può sembrare forzata, il messaggio che invia è chiaro. Non si diventa soggetti soltanto facendosi recettori di una verità che viene dall'esterno. Non si dà soggettivazione soltanto nell'assoggettarsi a un potere che "salva" sradicando in noi il negativo una volta per tutte. Ma si può diventare e rimanere soggetti anche attraverso un'ininterrotta atletica del giudizio, attraverso un discernimento costante che soppesa ogni volta da capo. Foucault ci sta dicendo che con Socrate la cultura occidentale ci ha messo di fronte a queste due diverse possibilità: quella che riferisce la verità dell'etica all'Altro Mondo e quella che si costruisce intorno alla "vita altra", nel senso di una vita reale che può essere altrimenti da come è. Con il *Lachete* insomma prenderebbe avvio una sorta di itinerario carsico del soggetto che si legherebbe eticamente alla verità, non per cercare e poter giungere al mondo vero al di là del mondo, ma per interrogarsi su ciò che deve essere, in rapporto alle possibili forme di vita del singolo e della città.

La possibilità della dominazione è legata anche al modo in cui ci si costituisce come soggetti, a come un soggetto risponde, sostiene, accetta o reagisce alle relazioni di potere. È allora questo che è in gioco nella ricerca arendtiana e in quella foucaultiana tra le pieghe della tradizione: indicare un varco, di certo stretto e sempre in pericolo di essere richiuso, per giungere al luogo di una possibile interruzione, l'interruzione di quei dispositivi che instaurano con il potere/dominio una circolarità viziosa. La via di Hannah Arendt così come quella di Michel Foucault non è, com'è noto, quella della costruzione di un soggetto collettivo che ristabilisca il bene politico nella storia. Ma non è nemmeno quella dell'utopia negativa o della "comunità inoperosa"⁵². Né può essere ricondotta al perseguimento di un'identità multipla e nomade a oltranza. È piuttosto la via di una possibile "rivoluzione etica": la rivoluzione singolare di una vita

⁵² Il riferimento è alla proposta filosofica di J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa* (1986), Napoli, Edizioni Cronopio, 1992, ma anche all'assenza di opera come viene sviluppata negli ultimi lavori di Giorgio Agamben.

che riesca a darsi un *ethos* e di un'etica che possa farsi *praxis*, prassi di un esercizio continuo di libertà. In questo senso, come spesso ripeteva Michel Foucault, «la rivoluzione o sarà etica o non sarà mai».

Il conflitto generativo tra capitalismo e democrazia

Nicola Giannelli

Wolfgang Streeck sostiene che fin dai primi anni Ottanta del secolo scorso vennero messe in discussione, dalla parte padronale, alcuni elementi chiave del patto tra capitale e lavoro che ha caratterizzato gli anni del secondo dopoguerra nell'Europa occidentale. In particolare la necessità di politiche orientate al pieno impiego, l'accettazione del capitale del capitale pubblico in alcuni settori produttivi strategici, la salvaguardia di diritti civili e sociali dalle dinamiche competitive del mercato. Al loro posto venivano legittimate le politiche di flessibilizzazione del mercato del lavoro, la condizionalità degli aiuti sociali, l'autorizzazione a forme contrattuali al di sotto delle retribuzioni considerate minime rispetto ad un livello di dignità sociale. La tesi dell'autore è che la crisi di legittimità del capitalismo, già denunciata da autori marxisti negli anni '70, sia stata risolta «comprando tempo» essenzialmente in tre modi: inflazione monetaria, debito pubblico e debito privato:

L'espedito consisteva nel disinnescare il conflitto redistributivo delineatosi tra capitale e lavoro tramite il ricorso a risorse aggiuntive: risorse che erano, o almeno non erano ancora, reali. L'inflazione provocò un aumento apparente e non reale della torta da suddividere¹.

Le politiche inflattive però generavano perdite alla rendita del capitale e perciò presto furono chiuse a vantaggio di politiche monetarie deflattive associate dal nuovo arsenale di politiche neoliberiste che additavano la crescita inflattiva come falsa crescita e predicavano moderazione salariale, riduzione delle tutele nei rapporti di lavoro, liberalizzazioni dei mercati. Streeck sottolinea come l'etica della flessibilità associata a quella della meritocrazia, cioè della performance, abbia trovato sostenitori non solo tra i detentori del capitale, ma anche in quei segmenti di società che beneficiavano dell'apertura di nuovi spazi. Tra questi potevano esserci anche donne e giovani in quanto in precedenza emarginati dalle rigide strutture patriarcali del mercato del lavoro.

¹ W. STREECK, *Gekaufte Zeit* (2013), trad. it. *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 53.

Il conflitto sociale che inevitabilmente si generò fu arginato prima da una stagione di indebitamento pubblico eppoi da una stagione di indebitamento privato. Così si avviò una stagione di «keynesismo privatizzato» che espandeva i consumi con il finanziamento privato del consumo. Quest'ultima fase calzava a pennello con la grande espansione del capitalismo finanziario, resa possibile dalla ideologia di sostegno alla libera circolazione dei capitali e al *laissez faire* dei mercati. Se il processo di costruzione del welfare pubblico era basato quella che Esping-Andersen² chiama la demercificazione (*decommodification*) dei servizi alla persona, la rivalsa del capitalismo sulla democrazia, nella interpretazione di Streeck, è rappresentata dall'inversione di questo processo: privatizzazione del welfare. In questo quadro non meraviglia che l'ultimo anello della catena sia la fiscalità: la capacità dei redditi da capitale di sottrarsi all'imposizione fiscale ha scaricato sui redditi da lavoro la gran parte della pressione del sostegno dello stato sociale rendendolo invisibile ai suoi stessi beneficiari. Ecco dunque che Streeck giunge alla tesi centrale del libro che è oggetto di questo capitolo:

In tal modo si chiarisce finalmente in che cosa sia consistito il fallimento della democrazia nei decenni della svolta neoliberista. La politica e la democrazia hanno fallito perché non sono riuscite a riconoscere la controrivoluzione che andava dispiegandosi ai danni del capitalismo sociale del dopoguerra, e tanto meno sono riuscite a opporvisi; hanno fallito perché durante il boom illusorio degli anni novanta hanno rinunciato a regolamentare l'espansione del settore finanziario; hanno fallito perché hanno dato credito alle chiacchiere su uno scambio che si credeva favorevole alla democrazia tra un government "duro" e una governance "morbida"; hanno fallito perché hanno rinunciato a tassare i beneficiari della crescita dell'economia capitalistica in maniera sufficiente a portarli a condividere i costi sociali dei loro profitti; e infine hanno fallito quando non solo hanno accettato la disegualianza crescente tra la fascia più alta e la fascia più bassa della società, ma in nome del progresso capitalistico l'hanno perfino incoraggiata con riforme fiscali e rimodellamenti compatibili con gli incentivi³.

1. La democrazia inegualitaria nelle società pre-capitaliste

La democrazia si è evoluta a partire da una cultura censitaria: «L'intera tradizione della politica ateniese arcaica indica nel demo, nel distretto territoriale, la base da cui

² G. ESPING-ANDERSEN, *Social Foundation of Postindustrial Economies* (1999), trad. it. *I fondamenti sociali delle economie postindustriali*, Bologna, Il Mulino, 2000.

³ W. STEECK, *Tempo guadagnato*, p. 96.

si iniziava l'ascesa in una carriera politica, attraverso l'uso della ricchezza, attraverso il patronato esercitato localmente»⁴. Nel V secolo a.C. i possidenti terrieri costituivano circa il 4% della popolazione mentre il 90% della popolazione doveva lavorare per vivere, sia pure facendosi aiutare da qualche schiavo, se possibile⁵:

Dal momento che nessuna città-stato era autenticamente egualitaria e molte non erano neppure democratiche, la stabilità politica si basava sul riconoscimento, da parte di tutte le classi, della legittimità, entro certi limiti, dello status e delle ineguaglianze di status⁶.

Mentre i diritti di partecipazione politica dei romani erano determinati dallo status che limitava o espandeva anche loro capacità giuridica, nelle *poleis* greche l'accettazione della diseguaglianza sociale conviveva con il riconoscimento che il grado libertà e di eguaglianza di fronte alla legge andavano di pari passo con la partecipazione popolare al governo e alla politica della città. Questa evoluzione raggiunse il massimo compimento nei centocinquanta anni della democrazia ateniese. Ad Atene

la parola "isonomia" che noi traduciamo con "eguaglianza di fronte alla legge" venne a significare eguaglianza attraverso la legge: vale a dire di diritti politici tra tutti i cittadini, un'eguaglianza che fu creata da un'evoluzione costituzionale, dalla legge. Quella eguaglianza significava il diritto di partecipare all'elaborazione degli indirizzi politici nel Consiglio e nell'assemblea⁷.

Senza questa partecipazione non vi sarebbe la polis, perché la città è il luogo nel quale l'uomo completa la sua esistenza ed essa non esisterebbe senza la vita cittadina. L'invenzione della democrazia greca affonda le radici della sua legittimità non nella proprietà, in quanto portatrice di interessi, ma nella partecipazione in quanto costitutiva della vita associata. Luogo principe di questa partecipazione erano i tribunali cittadini. Eppure, anche in questa Atene democratica «non vi è il minimo segno di un'attiva presenza civica dei ceti non proprietari o nullatenenti, né tantomeno di un loro coinvolgimento istituzionale»⁸. Il massimo onore politico lo avevano coloro che avevano le risorse per allestire una trireme (circa trecento persone), o almeno una

⁴ M. FINLEY, *Politics in the ancient world* (1983), trad. it. *La politica degli antichi*, Bari, Laterza, 1985, p. 69.

⁵ M. GIANGIULIO, *Democrazie greche*, Roma, Carocci, 2015, p. 65.

⁶ M. FINLEY, *La politica degli antichi*, p. 42.

⁷ *Ivi*, p. 205.

⁸ M. GIANGIULIO, *Democrazie greche*, p. 42.

qualche liturgia cittadina (un totale di circa 2 mila) che erano solitamente ricchi possidenti. I rimanenti, circa 23 mila cittadini liberi, dovevano comunque lavorare, anche quando avevano qualche schiavo a loro servizio. Il vero vantaggio della schiavitù, per gli agricoltori non ricchi, era che la manodopera servile dava loro del tempo libero da poter dedicare alla partecipazione alle istituzioni civili: «Sia in Grecia che a Roma c'era una relazione diretta tra l'estensione della schiavitù e la libertà dei contadini»⁹. Ad Atene dunque schiavismo e democrazia erano in qualche modo l'uno necessario all'altra. La democrazia ad Atene fu mantenuta grazie alla proiezione "imperiale" della città greca, alla sua capacità di far affluire risorse, e ai sostegni economici che la città dava a coloro che pur non avendo i mezzi per armarsi, erano messi in condizione di imbarcarsi e combattere con risorse provenienti dalle classi possidenti. I leader democratici promuovevano continue spedizioni militari grazie alle quali si trovavano le risorse per quella distribuzione che, a parere di esponenti delle élites come lo stesso Platone, alimentavano la dipendenza dei ceti inferiori dai «demagoghi»¹⁰. Pericle mantenne il consenso dei demoi anche grazie a politiche di lavori pubblici che oggi chiameremmo keynesiane¹¹.

Nella Roma repubblicana le casate patrizie ricambiavano il sostegno della plebe al loro ruolo civile-militare con forme di protezione sociale che stavano a metà strada tra l'elargizione arbitraria e il diritto consolidato. Il senato rappresentava i loro interessi e dava spazio all'espressione degli interessi delle classi inferiori. La famosa formula *Senatus Populusque Romanus* esprimeva la natura binaria, l'alleanza diseguale tra i due ceti nel governo della città guerriera.¹²

Secondo Meiksins Wood nelle società antiche il riconoscimento di diritti politici ha sempre avuto conseguenze sulle condizioni economiche degli strati sociali ai quali essi sono attribuiti. Se nell'antichità la democrazia nacque dalla separazione dei diritti

⁹ E. MEIKSINS WOOD, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 186.

¹⁰ A tal proposito cfr. M. GIANGIULIO, *Democrazie greche*, p. 68.

¹¹ L. CANFORA, *La democrazia di Pericle*, Bari, Laterza, 2012.

¹² G. POMA, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Bologna, Il Mulino, 2002. Si veda anche M. PANI - E. TODISCO, *Società e istituzioni di Roma antica*, Roma, Carocci, 2005.

politici da quelli di proprietà¹³, in epoca feudale la dominazione economica e quella politica tornarono ad essere due facce di una stessa medaglia per cui ogni forma di soggezione o di emancipazione politica si rifletteva sulla relazione economica:

Il capitalismo, spostando la localizzazione del potere dal dominio (*lordship*) alla proprietà, ha reso la condizione sociale meno rilevante, mano a mano che i privilegi della condizione politica lasciavano il posto al puro vantaggio economico. Questo rese possibile una nuova forma di democrazia¹⁴.

2. Capitalismo e il dominio sul mercato

Marx ritiene che il capitale sia estratto dal valore generato dal lavoro. Egli parte dall'idea di Adam Smith che solo il lavoro materialmente produttivo generi valore, pur accettando che esistono lavori immateriali utili alla produzione materiale. Per Smith i produttori generano un valore superiore al loro sostentamento ed è grazie a questo surplus che i non produttivi, come militari e governanti, riescono a vivere; «Il surplus perciò mantiene i lavoratori improduttivi, inclusa la classe aristocratica, che gode di “una tavola sontuosa” e di un “gran numero di servitori, ed una moltitudine di cavalli”»¹⁵. Qui troviamo già l'idea che la vecchia classe dominante si sostenga grazie a un surplus del valore generato dai lavoratori e l'auspicio che l'investimento del surplus da esso generato sia investito in progressi organizzativi e tecnologici della produzione che a loro volta produrranno le risorse per migliorare la vita di tutti. Il valore della divisione razionale (scientifica) del lavoro è la chiave del progresso per Smith. Marx ne eredita la convinzione positiva. Ci sono le premesse per identificare nel capitalismo un fattore di progresso e per la formazione di quell'orgoglio della borghesia come classe produttiva che sottolinea Sombart:

¹³ L'abolizione della schiavitù per debiti, promossa da Solone, fu un passo decisivo.

¹⁴ E. MEIKSINS WOOD, *Democracy Against Capitalism*, p. 208.

¹⁵ M. MAZZUCCATO, *The Value of Everything. Making and Taking in the Global Economy* (2018), trad. it. *Il valore di tutto. Chi lo produce e chi lo sottrae nell'economia globale*, Bari, Laterza, 2018, p. 42.

Il borghese è un fenomeno essenzialmente psicologico, un individuo di natura spirituale del tutto particolare giacchè nella sua figura si fondevano “il mercante, l'imprenditore capitalista e l'eroe”: l'impulso al guadagno, la capacità realizzatrice, lo spirito d'avventura e il desiderio di affermazione¹⁶.

La distinzione giuridica tra lavoratore e lavoro conferisce all'acquirente di quest'ultimo il potere di disciplinare il lavoro in maniera scientifica e di rivendicare la proprietà del plusvalore. Così si passa da un'appropriazione tramite tassazione ad una tramite remunerazione. Il sistema di coercizione politico deve essere coerente con il riconoscimento di questa distinzione. Il capitalismo si può perciò definire con questa associazione funzionale tra capitale e mercato «un sistema economico caratterizzato dalla proprietà privata o associata (*corporate*) di beni capitali, da investimenti determinati da decisioni private, e da prezzi, produzione e distribuzione di beni determinati principalmente dalla competizione in un mercato libero»¹⁷; «Il mercato è definito come l'insieme dei beni non umani che possono essere posseduti e scambiati su un mercato»¹⁸.

Karl Polanyi chiama *La Grande Trasformazione* il processo iniziato nel XVIII secolo grazie al quale sono state trasformate in merci le più importanti fonti di utilità dell'uomo: il lavoro, la terra e perfino la stessa moneta. Il risultato è la trasformazione dei modelli di regolazione sociale e la creazione di quella che egli chiama la società di mercato.

Non è più l'economia ad essere inserita nei rapporti sociali, ma sono i rapporti sociali ad essere inseriti nel sistema economico. L'importanza vitale del fattore economico per l'esistenza della società preclude qualunque altro risultato poiché una volta che il sistema economico sia organizzato in istituzioni separate, basate su motivi specifici e conferenti uno speciale status, la società deve essere formata in modo da permettere a questo sistema di funzionare secondo le proprie leggi. Questo è il significato dell'affermazione comune che soltanto una economia di mercato può funzionare soltanto in una società di mercato¹⁹.

Come ci ricorda lo stesso Polanyi, i mercati esistevano in tante società del passato,

¹⁶ V. CASTRONOVO, *Le rivoluzioni del capitalismo*, Bari, Laterza, 1995, p. 17.

¹⁷ *Merriam Webster Dictionary* on line.

¹⁸ T. PIKETTY, *Le Capital au XXIe siècle* (2013), trad. it. *Il capitale nel XXI secolo*, Milano, Bompiani, 2016, p. 82.

¹⁹ K. POLANY, *The Great Transformation* (1944), trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974, p. 74.

ma solo il capitalismo ha prodotto la società del mercato. Questa è una conseguenza della sua ambizione di produrre quella separazione tra regolazione politica e regolazione economica nella quale il capitale può dominare la seconda sfera attraverso il potere che esercita sui mercati. Il capitalista puro approfitta della libertà per entrare su un mercato eppoi accumulare un potere che riduca la libertà dei concorrenti di erodere i suoi margini di profitto. Anche i mercati, nelle loro relazioni tra loro non sono in condizioni di parità, perché vi sono gerarchie funzionali e diverse collocazioni delle attività produttive in quelle che oggi si chiamano le catene del valore²⁰.

Le fonti dalle quali il capitalista estrae il valore si possono distinguere in tre ambiti: il lavoro (oggi chiamato capitale umano), le risorse naturali esauribili (capitale naturale) e il capitale rigenerabile (materiale o immateriale). Marx concentrò la sua attenzione sulla prima, derivando da Adam Smith la convinzione che il motore del progresso fosse innanzitutto la divisione del lavoro (oggi si direbbe organizzazione) e lo sviluppo di tecnologie (innovazione) che ne esaltano la produttività: «L'impiego più utile è per il capitalista quello che a pari sicurezza rende il maggior profitto. Questo impiego non è sempre il più utile per la società: il più utile è quello rivolto a trarre dalle forze naturali produttive la loro utilità»²¹. In questa ottica la remunerazione del capitale appartenente a specifici individui è vista come un privilegio del dominio di classe giuridicamente legittimato dal titolo di proprietà trasmissibile per via ereditaria. Quasi un secolo più tardi John Maynard Keynes fornirà qualche argomento contro la pretesa del capitale privato di avere una remunerazione “di mercato”:

Mentre vi può essere una ragione intrinseca della scarsità della terra, non vi sono ragioni intrinseche della scarsità del capitale. A lungo andare non esisterebbe una ragione intrinseca di questa scarsità, ossia non esisterebbe un interesse genuino, ottenibile soltanto con l'offerta di compenso dell'interesse; salvo che la propensione al risparmio netto in condizioni di occupazione piena venisse a finire prima che il capitale fosse divenuto sufficientemente abbondante. Ma anche in tal caso, sarà ancora possibile che il risparmio collettivo

²⁰ M. PORTER, *Competitive Advantage* (1985), trad. it. *Il vantaggio competitivo*, Torino, Einaudi, 2004.

²¹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844. Primo manoscritto. “Il lavoro alienato”*, citato in C. PIANCIOLA, *Il pensiero di Carl Marx*, Torino, Loescher, 1971, p. 55.

per il tramite dello stato sia mantenuto ad un livello che permetta l'aumento del capitale fino al punto al quale questo non sia più scarso²².

3. Capitalismo e democrazia liberale

Il fatto che John Locke usi il concetto di proprietà in senso estensivo, includendo in esso la libertà, come proprietà di sé stessi e della propria vita, e che arrivi a dire che gli individui si sottopongono ad un governo al fine principale di conservare tale proprietà²³, ci dimostra quanto importante sia per il pensiero liberale classico la difesa della sfera privata dalla discrezionalità del potere politico. Quando lo stesso Locke afferma che ognuno è proprietario della propria persona e come tale del proprio lavoro, egli intende anche che il lavoro è alienabile come una merce. E questa proprietà sul lavoro è la base del diritto di appropriazione di ciò che è comune:

Il minerale ch'io ho scavato, in un luogo in cui io ho diritto in comune con altri, diventano mia proprietà senza l'assegnazione o il consenso di alcuno. È il lavoro che è stato mio, cioè a dire il rimuovere quelle cose dallo stato comune in cui esse si trovavano, quello che ha determinato la mia proprietà su di esse²⁴.

Da questa idea di appropriazione tramite il lavoro può derivarne facilmente l'idea di una proprietà acquisita con il merito, e quindi del fatto che la differenza patrimoniale è differenza di merito. Non è difficile arrivare alla conclusione che nel cuore del pensiero liberale c'è un contratto con il quale l'individuo affida allo stato il compito di tutelare questa libertà. Adam Smith ironizza sulla credenza di questo presunto contratto originario, che appare limitata alla sola Gran Bretagna e anche qui ai soli lettori di John Locke:

Nella *Ricchezza delle nazioni*, riconosciuta la distinzione tra lavoro e proprietà (accumulazione) non sembra però essere interesse specifico di Smith la ricerca di una fondazione ideologica del mercato (secondo la vulgata liberista), quest'ultimo è piuttosto lo sfondo su cui si articola l'analisi della divisione del lavoro²⁵.

²² J.M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936), trad. it. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e e della moneta*, Torino, Utet, 2013, p. 570.

²³ C.B. MACPHERSON, *Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962), trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano, Mondadori, 1973, p. 229.

²⁴ *Ivi*, p. 248.

²⁵ A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 376.

Smith attribuisce l'obbedienza al radicamento del principio di autorità e alla convinzione che gli individui obbediscono al potere sulla base della credenza che lo stato sia capace di difendere, in misura maggiore o minore, l'interesse generale di tutti a che siano garantite sicurezza e libertà. Soprattutto in lui è radicata la convinzione che nessuno possa vivere senza l'aiuto degli altri e che il benessere dipenda dalla divisione del lavoro. In questa convinzione c'è un importante passaggio culturale. Lo stato non è soltanto il garante dell'ordine costituito ma anche il facilitatore del processo di crescita economica basato sulla divisione lavoro. In potenza dunque c'è già il superamento del *laissez faire* e la possibilità di intervento dello stato in economia a difesa dell'interesse generale. Pandolfi ricorda che per Smith questo è più facilmente perseguibile dal governo di una repubblica democratica che non di una monarchia.

La democrazia liberale nasce per la rappresentanza di fasce emergenti della società inglese ma non certo con l'intenzione di estendere questa rappresentanza alla maggioranza della popolazione. Non c'è spazio per ripercorrere il cammino accidentato che ha portato da un ridotto elettorato maschile ad un elettorato "universale". Ancora più accidentato è stato il passaggio dal riconoscimento dei diritti di libertà e proprietà a quelli che Marshall chiama i diritti sociali²⁶. Ricordiamoci infatti che nella fase nascente l'accumulazione capitalistica della rivoluzione industriale fu conseguita a svantaggio degli strati meno agiati della popolazione nazionale, per non parlare delle popolazioni soggette alla depredazione coloniale.

4. La rivoluzione industriale e le due stagioni dello sviluppo capitalistico

Nelle società preindustriali le innovazioni tecnologiche che accrescevano la produttività riducendo la necessità di manodopera erano chiaramente osteggiate non solo dalle categorie minacciate di sostituzione ma anche dalle autorità di governo che

²⁶ «L'ineguaglianza sociale può apparire inaccettabile una volta che è stato riconosciuto il medesimo diritto di cittadinanza». T.H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, p. 8 (traduzione mia).

erano più attente al consenso e alla pace sociale: «Le istituzioni del mondo preindustriale fecero di più per proibire l'innovazione che per incoraggiarla»²⁷; «La preoccupazione principale era che la costruzione di fabbriche avrebbe rimpiazzato i lavoratori a domicilio e concentrato i poveri in città, dove avrebbero potuto organizzare rivolte contro il governo»²⁸. Grandi monarchie come quella austriaca e russa hanno conservato questo atteggiamento fino a primi anni del XIX secolo. Per secoli inoltre in Europa aveva prevalso la teoria economica mercantilista secondo la quale il commercio era un gioco a somma zero.

In Gran Bretagna «fu solo dopo La Gloriosa rivoluzione del 1688-89, quando il Parlamento guadagnò la supremazia sulla Corona, che le furono gettate le precondizioni politiche perchè la rivoluzione industriale potesse avere luogo»²⁹. E, come abbiamo visto, queste condizioni furono tutela dei diritti di proprietà e libertà economica, anche di produrre innovazioni socialmente destabilizzanti. L'ampliamento dei mercati favorì la standardizzazione dei prodotti e la diminuzione della qualità a favore di minori costi e maggiore quantità. Così i mercanti ebbero sempre maggiore interesse ad espropriare il lavoro a domicilio tessile delle case contadine e a concentrarlo in manifatture:

Si può capire che il pensiero degli imprenditori si volgesse alle officine, in cui gli uomini potevano essere riuniti a lavorare sotto l'occhio vigile dei sorveglianti, e alle macchine che avrebbero risolto il problema della scarsità della manodopera, piegando al tempo stesso "l'insolenza e la disonestà" dei lavoratori³⁰.

Dobbiamo ricordare che anche in Inghilterra i tassi di crescita del PIL di quel lungo periodo furono inferiori all'1% in media, includendo anche la crescita dovuta all'aumento di popolazione. I ceti meno abbienti videro complessivamente un peggioramento relativo delle loro condizioni di vita:

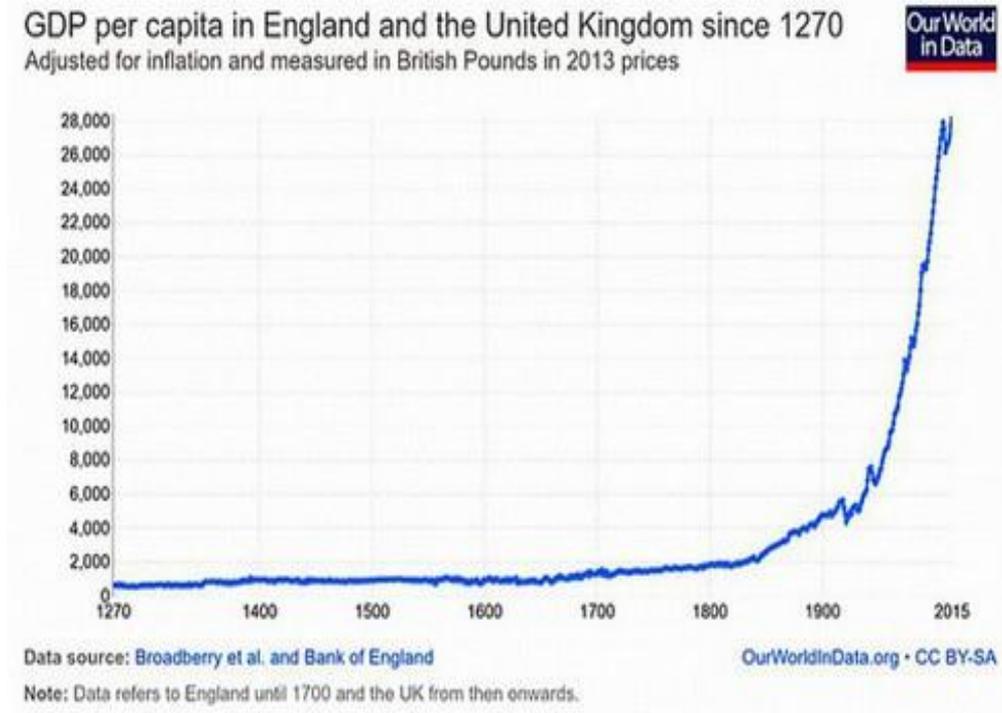
²⁷ C.B. FREY, *The Technology Trap. Capital, Labor and Power in the Age of Automation*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 79.

²⁸ *Ivi*, p. 85.

²⁹ *Ivi*, p. 79.

³⁰ D.S. LANDES, *The Unbound Prometheus* (1969), trad. it. *Prometeo liberato. La rivoluzione industriale in Europa dal 1750 ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1978, p. 80.

Nel periodo 1740-1840 il prodotto per lavoratore crebbe del 46%. I salari reali, invece, crebbero solo del 12%. Considerando che il numero medio di ore lavorate è cresciuto del 20% nel periodo 1760-1830, non esageriamo se suggeriamo che la retribuzione oraria declinò in termini reali per una larga parte della popolazione³¹.



Dando un'occhiata a questo grafico crediamo che si capisca bene come l'economia della Gran Bretagna, trasformata dalla rivoluzione industriale, abbia vissuto due fasi: una prima fase di crescita della produzione del solo tasso di profitto e di accumulazione del capitale e una seconda fase, a partire dalla metà del XIX secolo, nella quale la crescita del reddito dei paesi al centro di questa trasformazione è così tumultuosa da far crescere il benessere materiale di quasi tutti i lavoratori. Mentre la prima rivoluzione industriale distrusse posti di lavoro ingrossando le fila dei disagiati, la seconda generò più posti di lavoro di quelli distrutti e di miglior qualità, arrivando a migliorare

³¹ C.B. FREY, *The Technology Trap*, p. 113.

la via quotidiana delle persone con la meccanizzazione e la corrente elettrica. Solo allora si creò un consenso diffuso verso i benefici del capitalismo e si sedimentò la fiducia nei confronti dell'innovazione. Questa crescita generale però non fu sempre accompagnata da una riduzione delle diseguaglianze. Thomas Piketty ha cercato di dimostrare come nella competizione tra capitale e lavoro sia stato il primo ad appropriarsi della maggior parte dei guadagni di produttività determinati dalle innovazioni capitalistiche³². Quando i tassi di crescita sono stati molto bassi il capitale si è mangiato tutta la torta. Sopra l'1-1,5% di crescita sono cresciuti anche i redditi da lavoro e solo a tassi di crescita del 4-5% la quota di produttività che è andata alla remunerazione del lavoro ha superato quella che è andata al capitale. Per la riduzione delle diseguaglianze diventa perciò cruciale il sistema di tassazione. «Una buona soluzione – spiega Piketty – è l'imposta progressiva annuale sul capitale» che però «esige un alto grado di cooperazione internazionale e di integrazione del e politiche regionali [...]». Ma se lo si fa in maniera troppo massiccia e uniforme, allora si rischia di uccidere il motore dell'accumulazione e di abbassare ancora di più la crescita»³³ con evidente rischio di perdita del reddito dei lavoratori.

5. Democrazia e mercato

Secondo una seconda celebre definizione di Schumpeter, la democrazia può essere rappresentata come una lotta tra individui che competono per acquisire il voto delle persone grazie al quale avranno accesso agli strumenti del potere³⁴. Questo parallelo torna sempre più alla mente da quando il marketing ha invaso la comunicazione politica e la campagna elettorale è divenuta una condizione permanente delle democrazie occidentali. Con l'indebolirsi di strutture di partito i singoli attori si muovono sempre più individualmente cercando di massimizzare il consenso e le risorse politiche

³² L'incremento di produttività ha generato una disponibilità a buon mercato di molte merci, favorendo l'accessibilità a queste merci da parte dei lavoratori con reddito basso.

³³ T. PIKETTY, *Il capitale nel XXI secolo*, p. 943.

³⁴ J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*(1942), trad. it. *Democrazia, socialismo e capitalismo*, Milano, Rizzoli, 2001.

personali, un comportamento per il quale Robert Dahl ha usato il concetto di imprenditorialità politica³⁵. Nel frattempo anche gli elettori, sempre meno ancorati a riferimenti collettivi stabili e a fedeltà ideali, si muovono con un'ottica di brevissimo termine sul mercato della comunicazione politica come consumatori in un centro commerciale³⁶.

Il mercato, in senso astratto, è un meccanismo di attribuzione di valore ad un oggetto o a un servizio attraverso una contrattazione tra almeno un venditore e almeno un compratore. Poiché le condizioni delle due parti possono non essere simmetriche (ad esempio una parte può essere in una condizione di bisogno maggiore dell'altra), ogni mercato è anche un'arena di potere. Possiamo considerare il mercato anche come dispositivo cognitivo³⁷, perché induce i partecipanti a identificare come valore principale di un oggetto, di un'azione o perfino di una abilità personale, il suo prezzo. In un mercato, in quanto arena di potere, si può realizzare una situazione che va da una massima equità (tutti sono in condizioni analoghe) a un massimo di iniquità (un soggetto determina il valore dello scambio e gli altri sono liberi solo di accettare oppure rifiutare). Come in una arena politica le forze nuove sono di solito favorevoli alle regole democratiche che permettono loro di accedere, così gli entranti in un mercato sono fautori della libera concorrenza fintanto che non convenga loro difendere una situazione nella quale possono consolidare la propria posizione di potere. La tendenza al riformarsi delle oligarchie, anche tra i democratici, è una delle poche regolarità delle scienze sociali che è stata osservata perfino nell'ambito dei partiti più democratici:

Il controllo democratico si ritrae nei limiti di una sfera oltremodo ristretta. Un numero ognora maggiore di funzioni, già esercitate dalle assemblee autonome e sovrane dei soci, passa nelle mani dei fiduciari. Così si innalza un potente edificio, di struttura complessa. Il

³⁵ R.A. DAHL, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1956.

³⁶ L. DI GREGORIO, *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019.

³⁷ Il dispositivo è per Foucault «un carico di regole, riti, e istituzioni che vengono imposti agli individui da un potere esterno, ma che vengono, per così dire, interiorizzati nei sistemi delle credenze e dei sentimenti» (G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Milano, Nottetempo, 2006, p. 67).

principio della divisione del lavoro si fa strada e le specializzazioni prendono il sopravvento. Così si forma una gerarchia rigorosamente delimitata, con numerose gradazioni³⁸.

Anche in partiti destrutturati, come quelli di oggi, si vede come gli *insiders* cercano di difendere il recinto dall'ingresso degli *outsiders*. Poiché potere politico e potere economico sono connessi, nella democrazia liberale la difesa del pluralismo politico ha di solito abbracciato la difesa del pluralismo economico. Lo *Sherman Act* fu pensato negli Stati Uniti del 1891 a tutela della democrazia economica. Il Congresso scrisse che «una carta contro il potere e il privilegio che erano usati dai grandi industriali contro contadini, imprenditori e consumatori»³⁹. Così come non si è mai visto un mercato perfetto, non si è mai vista una democrazia perfetta. Robert Dahl chiama Poliarchia il sistema di potere americano, laddove il pluralismo è sufficiente a evitare che le oligarchie azzerino il gioco democratico⁴⁰.

Il capitalismo invece come meccanismo di accumulo, ci appare inevitabilmente portatore di istanze inegalitarie. La democrazia è utile al capitalista finché difende il suo accesso al mercato, mantiene l'ordine sociale, favorisce la riproduzione dei fattori produttivi.

6. L'ideologia della disuguaglianza e della meritocrazia

Al centro dell'ideologia capitalistica che giustifica la disuguaglianza di ricchezze vi è una giustificazione basata sul merito. Max Weber sottolinea un versante religioso di questo merito: «Il successo capitalistico di un membro di una setta – se conseguito rettamente – era la riprova della sua qualità e della sua grazia, innalzava il prestigio e le possibilità di diffusione della setta ed era visto con piacere»⁴¹. Secondo Schumpeter, l'imprenditore può presentarsi come il condottiero della «distruzione creatrice»:

³⁸ R. MICHELS, *La democrazia e la ferrea legge dell'oligarchia* (1909), Bologna, Istituto di Ricerca Alcide De Gasperi, 2009, p. 10.

³⁹ E. FOX, *Competition and Democracy*, OECD, 2018, p. 3.

⁴⁰ R. DAHL, *Poliarchy, Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.

⁴¹ M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), trad. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in M. WEBER, *Antologia di scritti sociologici*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 99.

L'apertura di nuovi mercati, esteri o nazionali, [...] illustrano il processo di mutazione industriale che rivoluziona incessantemente la struttura economica *dall'interno*, distruggendo incessantemente il vecchio e incessantemente creandone uno nuovo. Questo processo di distruzione creativa è il fatto essenziale del capitalismo. È ciò in cui consiste il capitalismo e dove deve vivere ogni preoccupazione capitalista⁴².

L'ossessione per l'accumulazione comporta una competizione e il successo in questa gara diventa la misura del merito dell'imprenditore stesso. Come il soldato deve dimostrare il suo valore in battaglia, l'imprenditore si mette alla prova sul mercato, meccanismo di selezione "naturale":

Il mercato va allora inteso come un processo di autotrasformazione del soggetto economico, come un processo soggettivo e auto-educativo e auto-disciplinante attraverso il quale l'individuo impara a comportarsi bene. Il processo del mercato costruisce, insomma, il suo stesso soggetto⁴³.

Secondo Piketty, «ogni ideologia inegualitaria si appoggia ad una teoria di frontiera e a una teoria della proprietà»⁴⁴. La prima definisce chi sta dentro e chi sta fuori, chi è incluso e chi è escluso, nella comunità politica e umana sulla quale il sistema di potere esercita la sua forza. La teoria della proprietà definisce la giustificazione del potere di controllo sulle cose, e «vedremo che la questione del regime politico e quella del regime di proprietà non hanno mai cessato di essere inestricabilmente legati»⁴⁵. Boltanski e Chiappello menzionano il ruolo della credenza che l'interesse individuale sia il motore della crescita economica e sociale della quale tutti potranno beneficiare⁴⁶. Essi definiscono come capitalista «Chiunque possiede un surplus e lo investe per ottenere un profitto che verrà utilizzato per aumentare il suo capitale iniziale»⁴⁷. Quante più persone ritengono possibile beneficiare dei frutti di questo processo di accumulazione e consumo della ricchezza, tanto più esteso sarà il consenso rivolto al sistema di produzione.

⁴² J.A. SCHUMPETER, *Democrazia, socialismo e capitalismo*.

⁴³ P. DARDOT - C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, cit. in F. CHICCI - A. SIMONE, *La società della prestazione*, Roma, Ediesse, 2017, p. 55.

⁴⁴ T. PIKETTY, *Capital et idéologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 17.

⁴⁵ *Ivi*, p. 18.

⁴⁶ L. BOLTANSKI - E. CHIAPPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), trad. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis, 2014, p. 48.

⁴⁷ *Ivi*, p. 37.

Ma non c'è di più, infatti

Sarebbe evidentemente poco realista non comprendere nello spirito del capitalismo questi tre pilastri giustificativi: progresso materiale, efficacia ed efficienza nella soddisfazione dei bisogni, modo di organizzazione sociale favorevole all'esercizio delle libertà economiche con dei regimi politici liberali⁴⁸.

Il capitalismo è abile nel pescare dalle inquietudini dell'animo umano e creare sempre nuovi bisogni lasciando le persone perennemente insoddisfatte. Lo strato sociale che, secondo i due autori, è il principale destinatario dell'ideologia performativa del capitalismo è quello dei quadri che sono «al tempo stesso salariati e porta-parola del capitalismo», particolarmente soggetti all'azione disciplinante di incentivi e sanzioni per il mantenimento di un tenore di vita sufficiente a sentirsi solidali con la sopravvivenza del sistema.

Se il mercato è luogo e il metro dell'efficienza privata esso può travasarsi nel luogo principe della gerarchia basata su norme rigide non contrattabili: lo stato. Così la novità della ideologia neolibera della fine del XX secolo è stata l'estensione del modello di mercato alla pubblica amministrazione⁴⁹. Questo isomorfismo è evidente nella trasformazione dei cittadini in utenti e poi in consumatori grazie alla creazione dei cosiddetti quasi mercati, vale a dire regimi competitivi tra fornitori di servizi pubblici nei quali gli erogatori possono essere sia pubblici che privati, purché sia garantita la libertà di scelta agli utenti:

Coloro che hanno i requisiti per essere consumatori ricevono i servizi gratuitamente, ma lo possono fare soltanto finché rispecchiano i requisiti stabiliti dall'agenzia appositamente incaricata del controllo. Il quasi mercato dunque stabilisce una corrispondenza tra bisogno e consumo. Dove questa corrispondenza è raggiunta, il quasi mercato rispetta il criterio di efficienza e di equità nell'uso dei servizi⁵⁰.

Questo stesso criterio di efficienza può essere replicato anche all'interno della struttura organizzativa dello stato grazie alla valutazione dei risultati dei singoli in una procedura competitiva. È questo uno dei cardini del *New Public Management*, il paradigma di riforma della pubblica amministrazione che dalla Gran Bretagna di

⁴⁸ *Ivi*, p. 50.

⁴⁹ M. MARRA, *Il mercato nella pubblica amministrazione*, Roma, Carocci, 2006.

⁵⁰ J. LE GRAND – W. BARTELL, *Quasi-market and Social Policy*, London, Springer, 1993, p. 32.

Margaret Thatcher si è diffuso per imitazione alle amministrazioni degli altri paesi europei⁵¹.

Per la sua cultura basata sull'accumulazione illimitata il capitalismo estende in ogni campo la disciplina performativa. La fine del fordismo-taylorismo ha sostituito la richiesta al lavoratore di obbedienza, con l'offerta di una condizione lavorativa più autonoma ma perennemente sottoposta a valutazione performativa. Nella società della prestazione lo scioglimento dei legami di appartenenza comune e la individualizzazione dei percorsi professionali passa attraverso forme disciplinari che richiamano alla prestazione competitiva estesa a tutte le sfere di vita, a partire da quella dei giochi dei bambini che si confrontano a distanza in giochi elettronici nei quali si devono superare prove che progrediscono per livelli di difficoltà ma non sono mai definitive. L'ansia da prestazione e da confronto è dunque quotidiana. Questi giochi competitivi alcune volte simulano la guerra e altre volte il meccanismo base dell'accumulazione delle risorse. Nel mondo del lavoro il campione di questa autodisciplina è il cosiddetto *self employed*, che potrebbe essere definito anche *self exploited*:

Gli imprenditori di se stessi, contrariamente ai lavoratori salariati sono posti davanti ad un nuovo tipo di ordine, che potremmo definire di tipo post-disciplinare, che si basa sulla generalizzazione della responsabilità diretta della iniziativa privata. Si tratterebbe in tal modo di produrre un nuovo modello di umanità basato sulla "valutazione oggettiva" della sua efficacia procedurale, quest'ultima basata sul potenziale umano di ciascun individuo⁵².

Le nuove tecnologie favoriscono la convergenza tra un processo di autonomizzazione della responsabilità individuale e la sua riconduzione continua alla disciplina della prestazione.

7. L'espansione del bilancio statale

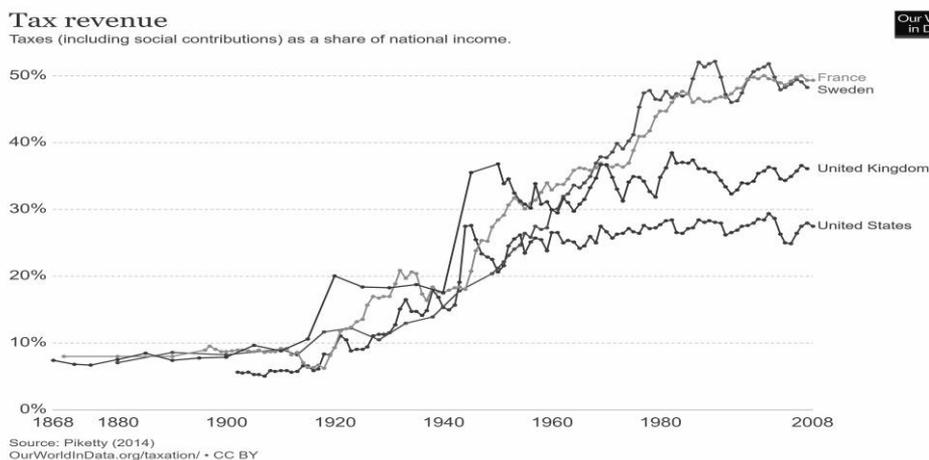
La cosiddetta alleanza tra capitalismo e democrazia è da molti autori e dallo stesso Streeck individuata nella costruzione dello stato sociale e nella riduzione delle dise-

⁵¹ F. MARCHETTI, *Il New Public Management*, Piacenza, Independently Published, 2018.

⁵² F. CHICCHI – A. SIMONE, *La società della prestazione*, p. 82.

guaglianze che ha il suo apogeo nel trentennio successivo alla seconda guerra mondiale. La diseguaglianza nei redditi da lavoro dipende in parte dalla spendibilità delle abilità individuali sul mercato (il cosiddetto capitale umano) e in larga parte da condizioni ascrivibili (il genere, l'etnia, la posizione sociale) che influenzano la posizione di ciascuno sul mercato. Ed infatti come quarto motore della diseguaglianza Franzini e Pianta identificano l'individualizzazione, cioè «il processo che ha messo i lavoratori in concorrenza l'uno con l'altro per stipendi e carriera, ha portato a una polarizzazione delle competenze e delle qualifiche, ha spinto i liberi professionisti e i lavoratori indipendenti in mercati sempre più concorrenziali»⁵³.

Di fronte a questa estrema varianza dei redditi il principale fattore di riduzione delle diseguaglianze nel secolo scorso è stato l'imposizione fiscale.



Come si intuisce dal grafico un fattore rilevante di aumento della tassazione nei paesi europei e negli USA sono state le due guerre mondiali, sia per le spese militari che per quelle sociali⁵⁴. Combinando l'aumento di pressione fiscale con l'aumento della produzione di valore si capisce che rispetto al secolo XIX la quantità di ricchezza

⁵³ M. FRANZINI – M. PIANTA, *Diseguaglianze. Quante sono, come combatterle*, Bari, Laterza, 2016, p. 9.

⁵⁴ G. PROCACCI, *Warfare-welfare. Intervento dello Stato e diritti dei cittadini (1914-1918)*, Roma, Carocci, 2013.

che gli stati hanno potuto gestire per coprire i costi delle guerre ma anche per realizzare politiche sociali è cresciuta enormemente. La relazione tra politiche di sostegno ai membri di una comunità e sforzi bellici risale in Europa a tempi molto antichi. Anche la tassazione dei ceti più abbienti, solitamente esenti, è nata dalla necessità di finanziamento degli sforzi militari⁵⁵. Sia nella Grecia che nella Roma antiche il diritto alla partecipazione dei cittadini alla vita delle istituzioni cittadine (il *suffragium* a Roma) era innanzitutto un risarcimento politico per un cittadino-soldato perennemente disponibile ad andare in guerra⁵⁶. Nella Germania appena unificata e costituita come potenza militare vennero introdotte dal governo le prime politiche di sostegno ai lavoratori:

La spiegazione si può trovare nel fatto che Bismarck considerò la politica dell'assicurazione sociale come strumento integrativo della politica antisocialista, volta ad indebolire la socialdemocrazia e i sindacati socialisti e ad ottenere l'adesione della classe operaia allo stato monarchico⁵⁷.

La grande crisi del 1929 ebbe almeno il merito di mostrare, a chi voleva vedere, la necessità di promuovere politiche di protezione sociale. Ma esse furono fortemente osteggiate dalle forze conservatrici, soprattutto negli Stati Uniti, fino alla Seconda Guerra Mondiale, proprio in nome della meritocrazia e del mercato. Dopo la vittoria contro le forze dell'Asse venne il momento della cosiddetta guerra fredda, che spaventava liberali e conservatori forse più di quella calda, perché bisognava chiamare i cittadini a resistere alle minacce ma anche alle sirene dei regimi comunisti. Il welfare pubblico doveva servire anche conservare la fedeltà dei cittadini a un ordine sociale basato su proprietà, mercato e democrazia. Questo era forse il perno della presunta alleanza tra capitalismo e democrazia.

Le rivendicazioni democratiche non sono però necessariamente universaliste. Peter Baldwin è convincente nell'argomentare come la costruzione del welfare nel '900

⁵⁵ M. FINLEY, *The Ancient Economy* (1973), trad. it. *L'economia degli antichi e dei moderni*, Bari, Laterza, 2008.

⁵⁶ M. PANI – E. TODISCO, *Società e istituzioni di Roma antica*.

⁵⁷ G.A. RITTER, *Der Sozialstaat* (1991), trad. it. *Storia dello stato sociale*, Bari, Laterza, 2003 p. 66.

sia spiegabile con la creazione di istanze collettive basate sulla percezione delle persone di condividere rischi dai quali chiedere protezione. Egli chiama «gruppo di rischio» un insieme di persone che condivide questa percezione:

All'interno della sicurezza sociale la redistribuzione non avviene primariamente in direzione verticale tra classi o strati di reddito – tra la borghesia e i lavoratori o tra i ricchi e i poveri – ma orizzontalmente nell'arco della vita di un individuo o trasversalmente in ogni momento, tra categorie di rischio (dai sani ai malati, dai giovani ai vecchi, dai non disabili ai disabili, dai lavoratori ai disoccupati) che solo secondariamente e parzialmente si sovrappongono con gruppi sociali definiti in altri modi. È un modo di mettere in comune i rischi, più che le risorse⁵⁸.

Nella maggioranza dei paesi europei è prevalso in modello bismarckiano, nel quale le tutele dei gruppi di rischio sono state contrattate sindacalmente, in modo disconnesso e frammentato, per categorie. Si è così generato un welfare disomogeneo nel quale, fa notare Baldwin, ad avere maggiore tutela non sono affatto i più bisognosi ma i gruppi di rischio che avevano più capacità di pressione sulle arene del potere. Questo spiega perché nella maggior parte dei casi i sussidi di disoccupazione sono nati come forme assicurative nelle quali lavoratori, datori di lavoro e stato, nella misura in cui le diverse rivendicazioni sono riuscite ad avere successo, capitalizzano le risorse per l'erogazione dei sussidi. Ampie categorie professionali, i cui membri si ritenevano abbastanza forti da tutelarsi da soli, hanno ottenuto più esenzione fiscale che protezione. Anche i sistemi previdenziali sono per la maggior parte derivati da contrattazioni di categoria e perciò possono contenere forti sperequazioni delle condizioni assicurative. Associazioni di rappresentanza di interesse e i sindacati in questi casi non possono fare altro che difendere la frammentazione dei sistemi, anche quando tale differenziazione appare chiaramente iniqua. La deregolamentazione del mercato del lavoro e la mercificazione dei servizi pubblici promuovendo l'individualizzazione delle posizioni lavorative hanno accentuato la solitudine dei meno protetti e la chiusura corporativa di chi appartiene ancora ad un gruppo di rischio organizzato:

La frammentazione della struttura di classe che ne è derivata ha facilitato la ricomposizione della politica attorno all'asse di sopravvivenza egoistica favorito dalla nuova destra. Un neo-

⁵⁸ P. BALDWIN, *The Politics of Social Solidarity. Class bases of European Welfare States 1875-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 19.

populismo che esacerbava il risentimento dei lavoratori bianchi contro gli assistiti al fine promuovere una strategia della redistribuzione sociale sfavorevole alle minoranze, ai dipendenti del settore pubblico e ai lavoratori a basso salario⁵⁹.

46 anni dopo il libro di James O' Connor⁶⁰ che metteva in luce la crisi di risorse dello stato contemporaneo, incapace di contenere la domanda di protezione sociale e, al tempo stesso, di procurarsi le risorse necessarie per soddisfarla, il tema resta ancora sul tavolo. La finanziarizzazione dell'economia infatti ha reso ancora meno percorribile la vecchia soluzione di coprire i deficit producendo inflazione come si faceva negli anni '70:

Il crescente settore finanziario presto cominciò a cercare garanzie dai governi riguardo alla loro abilità politica ed economica di onorare gli interessi e ripagare i debiti. Il risultato fu una trasformazione dello stato democratico in uno stato fiscalmente responsabile (*consolidation state*). Nella misura in cui i tagli di spesa producevano falle nelle domande dei cittadini e quindi malcontento, l'industria finanziaria fu felice di intervenire con prestiti alle famiglie e di alimentare un mercato del credito abbastanza deregolato. Questo cominciò negli anni '90 e fu la causa della crisi del 2008⁶¹.

Non bisogna dimenticare che la crescita senza fine dei mercati finanziari è stata alimentata da una parte importante del welfare privato: i fondi pensione. Gran Bretagna e USA hanno un sistema previdenziale che prevede uno schema pubblico di base pubblico mentre tutto il resto del piano di accumulo dipende dai fondi pensioni e dalle loro scelte finanziarie⁶².

8. La nuova crisi fiscale

Il maggior successo dell'ideologia neoliberista è stato convincere tutti che si pagano troppe tasse e spostare la linea del conflitto sul diritto alla riduzione. Da anni ormai anche i sindacati italiani non chiedono più di aumentare le aliquote più alte ma

⁵⁹ M. DAVIS, *Prisoners of the American Dream* (1999), cit. in G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable. Un généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 261.

⁶⁰ J. O' CONNOR, *The Fiscal Crisis of the State* (1973), trad. it. *La crisi fiscale dello Stato*, Torino, Einaudi, 1979.

⁶¹ W. STREECK, *How Will Capitalism End?*, London, Verso, 2017, p. 17.

⁶² Nel 2014 La spesa pubblica per le pensioni (Social Security) era del 6,7% del PIL negli USA su una popolazione over 65 del 14,7% e del 5,6% del PIL nel Regno Unito, pop. over 65 18,1%. In Italia la spesa era del 15,8% del PIL e gli over 65 il 21,7%. Fonte: OECD Pensions at Glance, 2015.

solo di diminuire quelle dei redditi medio-bassi dei lavoratori standard, depotenziando così la possibilità redistributiva che favorisce gli incapienti. Anche i vari leader cosiddetti populistici di destra come di sinistra non osano sollevare la questione della tassazione dei redditi alti, con le notevoli eccezioni di James Corbyn nel Regno Unito e di Bernie Sanders negli USA. La peculiarità di paesi come l'Italia sta nel fatto che la tassazione colpisce soprattutto i contribuenti onesti mentre larga parte della formazione del reddito risulta sconosciuta o inarrivabile per il fisco. L'evasione fiscale e contributiva è prudenzialmente stimata dallo Stato in 109 miliardi all'anno in Italia⁶³. Si stima che l'80% dei fallimenti di imprese sia doloso, finalizzato a non pagare le tasse, i creditori e i dipendenti⁶⁴.

Una recente ricerca ha cercato di stimare l'entità della tassazione sui profitti che sfugge grazie all'esistenza di paradisi fiscali nel Mondo: «Stimiamo che circa il 40% dei profitti delle multinazionali viene spostato in paradisi fiscali globalmente»; se esistesse un'unica aliquota intermedia tra quelle attuali «I profitti aumenterebbero del 20% nei paesi dell'Unione Europea non paradisi fiscali, del 15% negli USA e del 10% nei paesi in via di sviluppo»⁶⁵. Multinazionali non sono solo le grandi *corporations* ma anche quelle aziende minori che aprono sedi fiscali in paesi a bassa tassazione per lucrare i vantaggi fiscali. Questa è, a parere di scrive, lo scandalo più grave di tutte le omissioni di cui l'Unione Europea si rende colpevole per le complicità tra i paesi membri. Se le democrazie non trovano la forza di tassare le rendite e i profitti, se le forze politiche non fanno di questa colpevole complicità un problema, ma anzi si adeguano al vento della competizione fiscale al ribasso, questa noncuranza ci appare essere il fattore di crisi più rilevante nel rapporto necessariamente dialettico tra capitalismo e democrazia.

⁶³ CNEL, *Principali aspetti che connotano i fenomeni dell'economia sommersa e dell'evasione fiscale. Dati 2016*, Roma, 2019.

⁶⁴ Dei 161 miliardi di imposte non pagate dalle imprese lo Stato italiano ne ha recuperato il 2,6%; cfr. M. GALBANELLI – F. MASSARO, *Imprese, la maxifrode allo Stato. 105 miliardi di imposte non pagate*, «Corriere della Sera», 15 dicembre 2019.

⁶⁵ T. TORSLOV – L. WIER – G. ZUCMAN, *The Missing Profits of Nations*: <http://missingprofits.world>. Sep. 22 2019.

9. La divergenza tra capitalismo e democrazia

In un fortunato libro Colin Crouch ha argomentato che il carattere globale e finanziario del capitalismo avrebbe svuotato la sovranità sostanziale delle democrazie nazionali occidentali, pur mantenendo in vita gli involucri formali⁶⁶. L'ipotesi di una incompatibilità di fondo tra capitalismo globale e democrazie nazionali è ritornata in molti scritti ed è sembrata più incisiva con l'esplosione della crisi economica che appare aver diviso l'Europa tra paesi creditori e paesi debitori, questi ultimi in balia dei mercati finanziari per il rinnovo del loro debito pubblico. Molti autori, tra i quali Claus Offe⁶⁷, ipotizzano una crescente incompatibilità di fondo:

Il capitalismo come forma di organizzazione dell'economia non sarebbe compatibile con una democrazia politica forte e ben salda, perché quest'ultima, perseguendo inevitabilmente obiettivi di riduzione delle disuguaglianze, finirebbe per intralciare la libertà dei capitalisti di ricercare il profitto. Si genererebbero "scioperi degli investimenti" e fughe di capitali, peraltro oggi facilitati dal processo di globalizzazione dell'economia e dal condizionamento dei mercati finanziari sulle scelte politiche nazionali. Si indebolirebbe quindi l'economia, e con essa le istituzioni democratiche⁶⁸.

La risposta di Trigilia è innanzitutto di distinguere i diversi regimi di welfare che corrispondono a diverse configurazioni del rapporto tra democrazia e capitalismo. Modelli diversi di relazione tra rappresentanza elettiva e rappresentanza degli interessi hanno risposto in modo diverso alle sfide della trasformazione economica⁶⁹. Laddove un capitalismo forte è cresciuto in un contesto di democrazia forte, cioè mediata da attori collettivi socialmente radicati, lo sviluppo si è coniugato con la redistribuzione:

In realtà, possiamo ipotizzare che il capitalismo tenda a avvicinarsi maggiormente alle promesse di sviluppo e di efficienza, sulle quali fonda la sua legittimazione, quanto più è sfidato da una democrazia politica forte e salda che spinge i singoli capitalisti a innovare piuttosto che ad adagiarsi su rendite di vario tipo e sulla loro posizione di vantaggio strutturale sul

⁶⁶ C. CROUCH, *Post-democracy* (2004), trad. it. *Postdemocrazia*, Bari, Laterza, 2005.

⁶⁷ C. OFFE, *L'Europa in trappola*, Bologna, Il Mulino, 2014.

⁶⁸ C. TRIGLIA, *Capitalismo e democrazia politica. Crescite ed eguaglianza si possono conciliare?*, «Il Mulino», 2/2019, pp. 177-195, p. 177.

⁶⁹ Per una rassegna si veda B. PALER (ed), *A Long Goodbye to Bismarck?*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

mercato del lavoro. La democrazia, a sua volta, si rafforza, rispetto alle sue promesse essenziali di riduzione delle disuguaglianze e di crescita del benessere collettivo, quanto più riesce a condizionare, ma anche a sostenere, il capitalismo spingendo i capitalisti verso un profitto legato a sviluppo e efficienza. In altre parole, quando si determina un maggiore equilibrio di potere che li spinge al compromesso e all'accordo⁷⁰.

L'ipotesi di Trigilia è dunque che la legittimazione del capitalismo dipenda dalla capacità della democrazia di correggerne le distorsioni in termini allocativi. Egli concorda con il fatto che la destrutturazione della mediazione sociale contenuta nel processo neoliberale abbia aperto le porte a politiche contraddittorie che oggi si chiamano populiste, ma ritiene che questo effetto sia più evidente nelle democrazie maggioritarie e nei sistemi economici deboli, incapaci di produrre crescita del reddito come l'Italia, e meno nelle democrazie solide ma negoziali nelle quali il pluralismo non è rozzamente semplificato. In questo senso le formazioni politiche di sinistra devono liberarsi dalla "trappola cognitiva" nelle quale sono cadute con l'adesione di fatto acritica al modello di pensiero prevalente e costruire soluzioni innovative di sviluppo e redistribuzione.

Streeck nella introduzione alla sua ultima raccolta di saggi, sembra ritenere che questo pensiero ottimista sia del tutto velleitario. Ai tre trend della crisi del capitalismo maturo: declino della crescita, crescita delle disuguaglianze e crescita dei debiti, egli aggiunge il processo di automazione informatica la cui rapidità nella sostituzione del lavoro in professioni ad alta complessità, come quelle di ampi strati del ceto medio, rischia di minare i processi di mediazione sociale chiamati a trovare soluzioni. Il capitalismo lasciato libero di mercificare ogni cosa, avendo assunto una velocità inimmaginabile nello spostamento globale delle risorse, trova nella complessità delle decisioni democratiche un impaccio e lascia ai soli individui la responsabilità di allestire la loro resilienza: «Quattro tipi di comportamenti sono richiesti agli utilizzatori delle reti sociali post-capitalistiche per la precaria riproduzione della loro antropica vita sociale: *coping*, *hoping*, *doping* and *shopping*»⁷¹. La prima (*coping*) è una strategia reattiva-adattiva che può vertere sulle sole risorse individuali (il cosiddetto capitale

⁷⁰ C. TRIGLIA, *Capitalismo e democrazia politica*, p. 178.

⁷¹ W. STREECK, *How Will Capitalism End?*, p. 41.

umano) ma anche sull'attivazione di reti sociali e forme di collaborazione. La speranza (*hoping*) è il tentativo di mantenere possibilità di realizzazione di un percorso di vita soddisfacente che però è somiglia più ad una strategia autoillusoria (*whishful thinking*, si direbbe in inglese) che a una strategia razionale. Il *doping* è l'uso di sostanze, una reazione adattiva, che può essere anche autodistruttiva, allo stress di una società sempre più basata sulla prestazione permanente. Infine lo *shopping* è da decenni ormai il profilo identitario che un sistema economico, bastato assai più sul valore della vendita che su quello della produzione, viene offerto alle persone come paradigma delle decisioni relative alla qualità della vita. Crouch e Triglia sembrano comunque concordare sul fatto che il capitalismo necessita della democrazia per la sua capacità di legittimazione sociale nella misura in cui riesce a limitarne gli eccessi predatori e gli squilibri nella distribuzione delle risorse.

10. Conclusioni

Chi scrive non crede che viviamo nell'epoca del divorzio tra capitalismo e democrazia perché non crede che vi sia mai stato un matrimonio. Il capitalismo, in quanto competizione per l'accumulazione del valore, è intrinsecamente inegualitario. La democrazia è invece un metodo di legittimazione dell'accesso al governo che si realizza tanto di più quanto riesce ad essere inclusivo di nuove istanze rispetto a quelle consolidate. Il parallelo può semmai essere trovato tra democrazia e mercato. Anche questo è un'arena di esercizio del potere e anche qui si creano oligarchie e rendite di posizione. Ma nella misura in cui il mercato è libero consente a forze nuove di reclamare un trattamento equo. Il mercato non è buono né cattivo: è un metodo di allocazione delle risorse. Ed infatti dal tempo di Keynes vi sono forze progressiste che vogliono indirizzarlo verso obiettivi socialmente condivisi reclamando il primato della politica sulla sfera economica. La disciplina dei mercati e dei loro confini è dunque il luogo dello scontro tra Capitale e Democrazia e il campo delle possibili alleanze tra le oligarchie delle due sfere di potere. Come altri, Wolfgang Streeck denuncia un progressivo

cedimento di sovranità dalla sfera del potere democratico a quella del potere economico attuata con l'egemonia del pensiero neoliberista. Non è la maggiore o minore liberalizzazione dei mercati a dimostrare questo successo. Questi sono tecnicismi. Il principale successo di questa ideologia è stato di riuscire ad elevare il mercato da meccanismo di scambio a principio ordinatore del merito individuale e del valore sociale di ogni decisione collettiva. In questo modo si è invertito il processo di demercificazione dei beni pubblici innescato dal riconoscimento dei diritti sociali che ha avuto il suo apice nel trentennio successivo alla Seconda Guerra Mondiale. La fine della minaccia comunista e la libera circolazione dei capitali su mercati sempre più vasti e numerosi, ha permesso a molte imprese di sottrarsi alla redistribuzione della ricchezza imposta dalla legittimazione del voto democratico. Sono pochi i leader democratici che denunciano questa sottrazione, forse per non sollecitare aspettative alle quali non sarebbero capaci di dare soddisfazione ma anche per non inimicarsi numerose e potenti forze del tessuto sociale. La complessità della composizione sociale e la fluidità del voto impongono agli attori politici una trasversalità che rende difficile ai leader rappresentare i conflitti. Perciò, tranne qualche eccezione, non assistiamo nel dibattito democratico, ad una contrapposizione tra capitalismo e democrazia. Fin tanto che verranno trovati capri espiatori alternativi al conflitto diretto con il meccanismo di accumulazione, il processo di legittimazione democratica non troverà quella forza che ha avuto in passato di imporre alle forme organizzate del capitale privato un compromesso che porti vantaggi ad entrambi.

Corpo a corpo con la paranoia

Augusto Illuminati

1. Alessandro ha gettato uno sguardo laterale sulle dinamiche della modernità, quasi defilandosi dal compito di affrontarle direttamente o meglio del mettersi in vista in tale esercizio. La riscrittura, più che semplice fedele traduzione, della trilogia *Impero-Moltitudine-Comune* è un esempio spettacolare di servizio interpretativo in termini di *understatement*, così come la redazione, non solo delle singole voci, ma del piano di lavoro del manuale. *Ordine e mutazione* imposta, già nel titolo, il filo della ricerca: l'approccio analitico e problematico, per quanto gravoso per studenti e docenti nella beata epoca del 3+2, è essenziale per cogliere «le alternative e le linee di frattura» del pensiero politico moderno nella misura in cui riflette e permea le pratiche della modernità stessa, cioè la centralità, da Machiavelli al post-operaiismo, del problema della mutazione e della rivoluzione. Come si può dominare la mutazione, come rendere produttiva la sua intrinseca imprevedibile aleatorietà, come ammortizzarne le oscillazioni con la legge, come garantire, inoltre, con la forza della legge e del popolo, che i rapporti di potere non si chiudano nella perdita della libertà, nell'intasamento di quel vuoto che è il luogo del futuro.

La scelta espositiva, però, non cade su eventi e nuclei problematici novecenteschi, ma sui grandi momenti di preparazione: Machiavelli, intende, la Controriforma che scopre il concetto di “popolazione” e definisce “popolo” la sua parte refrattaria ai dispositivi di controllo pastorale e disciplinare, le rivoluzioni americana e francese, Kant e Hegel attraverso la rivisitazione di Marx nel capitolo di A. Negri. Con un pedale di fondo assolutamente originale, di vera “provincializzazione dell'Europa”, cioè la costituzione e messa a verifica delle categorie occidentali di filosofia della storia sul fondo della storia coloniale e dell'emancipazione degli schiavi. Certo, nel Settecento i *topoi* della *terra nullius* e del buon selvaggio ereditano e piegano in senso appropriativo l'ingenuo entusiasmo degli esploratori rinascimentali per la condizione edenica del

Nuovo Mondo, generando sia il confronto con la barbarie dei civilizzatori sia la legittimazione del colonialismo e alla fine la concreta polemica sull'abolizione della schiavitù, certo lo stesso Hegel, almeno nella brillante interpretazione di Buck Morss, ha in mente Haiti nella metafora dello schiavo e del padrone, ma è la prima volta che in un manuale di dottrine politiche Toussaint Louverture e Dessalines entrano come “personaggi concettuali” a pari titolo di Cesare Borgia o Robespierre. Non è strano per chi ha dedicato tanta parte del suo lavoro a curare e tradurre l'*Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal. Operazione che segna sicuramente la cerniera fra i vari filoni di interesse e ricerca di Pandolfi: la filosofia politica classica, lo studio del colonialismo, la passione per Foucault, del cui arsenale di metodi e categorie euristiche verifica l'efficacia su Raynal: genealogia, popolazione, governamentalità, biopolitica.

Prendendo gentilmente in esergo due citazioni che avevo fatto in un mio libro da S. King, *Cuori in Atlantide*, e di Th. Pynchon, *Vineland*, Alessandro aveva accettato di contribuire a *Le passioni della crisi*¹, con un testo sulla *Paranoia*, che si serviva del metodo genealogico foucaultiano come chiave per decifrare e contestare la lettura paranoica di alcuni eventi esemplari della modernità: il nesso fra schiavitù e discriminazione razziale, la psichiatrizzazione dell'infanzia nel XIX secolo, la «soluzione finale» programmata nella conferenza di Wannsee, 1942, e culmina nell'ambivalente e bilaterale *paura della moltitudine* che attraversa il '68 come “complotto”. Pandolfi cerca di slegare la loro genesi da qualsiasi lettura antropomorfizzante che li spiega in termini di intenzionalità, in qualche modo condivisa tra vittime e persecutori. Un approccio non paranoico a questi temi è il posto centrale di quell'aleatorietà così centrale nella corrente sotterranea che va da Lucrezio a Marx e Althusser, passando per Spinoza e Machiavelli.

Cominciando dalla fine, ne deriva una critica molto attuale della duplice paranoia dei “carnefici” e delle “vittime”, del “complotto” e del “vittimismo” reattivo – doppio movimento sullo sfondo di una storia immaginaria perché immaginata come prede-

¹AA.VV., *Le passioni della crisi*, Roma, manifestolibri, 2010.

terminata dalla convergenza organizzata di volontà intenzionale dei “cattivi” e “destino” ineluttabile per i buoni. Con il risvolto, già perfettamente individuato da Nietzsche, di una volontà di vendetta variamente indirizzabile (l’aldilà ma anche una terza vittima, come è avvenuto per gli scampati all’Olocausto e su scala rancorosa minore, da altri settori “vittimizzati”) e soprattutto della nascita di una casta di preti (imam, rabbini, ecc.) consolatori delle vittime, professionisti delle foibe, dell’Holodomor, delle stragi, delle radici, dell’antimafia, del politicamente corretto, dell’acoglienza...

In generale occorre ricondurre tali fenomeni a una contraddizione tipica della violenza sovrana, che terrorizza la moltitudine e ne è terrorizzata: in epoca post-sovrana la paranoia

si dispiega con il controllo elettronico e genetico delle azioni, delle percezioni e della comunicazione, controllo interfacciato dalla violenza terroristica che si muove negli stessi elementi. La propaganda che nutre la paranoia di fronte al terrorismo globale, ai flussi migratori, alle crisi economiche o ad altre minacce radicali vuole l’uniformità delle reazioni dei singoli, automatizza le rappresentazioni e i giudizi, produce linguaggi preformati che riducono il reale a una parola d’ordine a difesa di immaginarie prerogative identitarie, di presunte peculiarità territoriali, di grandi, piccoli e sordidi interessi. Spinoza, ci dice Balibar, è l’anti-Orwell.

Un secondo spunto viene invece a Pandolfi dalla lunga frequentazione con Michel Foucault ed è il preciso risvolto della paranoia persecutoria dal lato dei segmenti moltitudinari perseguitati: “la genealogia della vittima designata”. Infatti il corrispettivo della banalizzazione delle relazioni come piani ideologicamente fondati è l’essenzializzazione di vittime designate a priori e gettate nell’*incommensurabilità* dell’evento, secondo l’archetipo assai rischioso del popolo eletto/perseguitato. Rischioso per gli interessati e per gli altri destinati a prenderne il posto. Foucault (*Le gouvernement de soi et des autres*) e Pandolfi mettono invece in evidenza l’accidentalità del processo e il margine molto stretto che separa le alternative che sono state scartate dagli obiettivi che sono stati perseguiti dopo una serie di prove, fallimenti e spostamenti. «In tal senso» – spiega Pandolfi alla voce “Paranoia” di *Passioni della crisi* – «si può comprendere come e perché la schiavitù può perdurare, oltre la modernità, nei rapporti

di produzione capitalistici contemporanei e nelle forme di subordinazione che si esercitano su gruppi e singolarità eterogenei e variabili dal punto di vista della composizione sociale ed etnico-linguistica [...] ricostruire il modo in cui, a partire dalla medicalizzazione della sessualità infantile, la psichiatria è giunta a inglobare tutti gli aspetti della vita umana», infine l'aleatorietà della selezione delle vittime – ciò che apre un campo di riflessione sulla loro stessa essenzializzazione identitaria e agentività politica, aprendo quella tematica che porta Judith Butler a distinguere fra vulnerabilità e vittimarietà e induce i contemporanei movimenti delle donne e dei migranti a rifiutare un pregiudiziale vittimismo ponendo piuttosto l'accento su nuovi gradi di libertà di movimento e di comportamento. Sottraendoci produttivamente alla spirale paranoica del complotto che è il lato più sgradevole della complessa ondata populista oggi dilagante e vincente.

2. Torniamo indietro all'accumulazione originaria. Qui lo schema anti-paranoico funziona nell'individuare il carattere del tutto nuovo della "schiavitù" cinque-settecentesca rispetto al modello antico e medievale, è invece (seguendo Yann Moulier Boutang) «una domanda effettiva di forza lavoro in senso prettamente economico ad aver dato luogo alla tratta» e all'uso massiccio della forza lavoro dei neri deportati dall'Africa per rimediare alla crisi che rischiava di compromettere gli investimenti dei governi, dei finanziatori europei e dei proprietari locali nello sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e della forza lavoro indigena in Centro e Sud America. La repressione delle rotture contrattuali dei servi a contratto bianchi portò all'aumento e all'inasprimento delle condizioni di lavoro dei neri, come parte di un complesso di misure per imbrigliare la mobilità della forza lavoro. La schiavitù è lo sbocco di un processo endogeno al comando sul lavoro vincolato che asserviva primariamente i bianchi, di cui ha gradualmente annullato ogni scadenza e vanificato ogni possibile incentivo compreso l'affrancamento. Siano dunque nell'ambito di scelte perfettamente compatibili con l'estrazione del plusvalore da parte del capitale e la schiavitù verrà meno, nella forma giuridica standard, soltanto quando diverranno insoste-

nibili i costi di transazione necessari al mantenimento dell'ordine coloniale destabilizzato dalle fughe e dalle ribellioni degli schiavi di ogni tipologia. Naturalmente passando attraverso rivolte e guerre. Tuttavia il modello schiavile costituì lo stampo con cui furono modellate sia molte forme di lavoro libero di fabbrica sia le tipologie del lavoro subordinato non libero. Non meraviglia pertanto che esse si mantengano a lato (peonaggio) o risorgano con la recente migrazione planetaria o perfino nel mercato neoliberale degli imprenditori di se stessi e del “lavoro gratuito”. L'accidentalità dei processi storici sta insieme al permanere dalla “linea del colore” e al suo ruolo paradigmatico anche laddove sussistono condizioni diverse di popolazione. L'importante è che ci sia una “linea” più che il “colore”.

3. Il capitolo sulla medicalizzazione della famiglia e delle condotte di vita, a partire dalla gestione del bambino e dello sviluppo “normato”, è uno dei più affascinanti e profondamente sentiti anche sul piano biografico, mostrando l'intersezione fra ipocondria e “protezione scientifica della società e della specie”. in questo caso non ci sono vittime designate, bensì singolarità attraverso le quali transitano delle relazioni di potere che dopo essere state sperimentate sulle loro menti e sui loro corpi si applicheranno altrove per produrre altri profitti: dalle procedure di esclusione dei folli alla definizione e consolidamento delle forme di potere che ne risultano, con conseguente utilità economica. Il salto di qualità che si compie con il neoliberalismo è la mitizzazione valoriale della prestazione, il passaggio dai corpi docili di una società disciplinare ai corpi adattabili e autopoietici di una società del controllo, della sfera biopolitica ed estetizzata della coppia rischio-flessibilità o dell'enfasi nefasta sulla creatività. La figura della vittima sembra scomparire nel mondo delle *best practices* (cfr. la lettura critica di Foucault in Wendy Brown): in realtà viene interiorizzata nell'ipocondria dell'insufficienza prestazionale, l'ombra che accompagna il faro luminoso dell'autoprenditorialità.

I tre meccanismi aleatori ci fanno toccare con mano come i risultati non siano un “destino” bensì qualcosa di reversibile – questa è la lezione politica che Alessandro ci ha lasciato in una versione minimalista quanto stringente e purtroppo precocemente

interrotta.

Note su natura umana, scienze e realismo politico

Fabio Raimondi

A ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura [...] come chi è estraneo a essa, ma che noi le apparteniamo con carne, sangue e cervello, e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle in modo appropriato. [...] E quanto più ciò accade [...] tanto più insostenibile si farà il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo.

(F. Engels, 1876)

Queste note non hanno la pretesa di costituire un discorso organico, ma solo di esporre alcune considerazioni per eventuali lavori futuri¹. Omaggio alla riflessione di Alessandro Pandolfi, che a questo tema fu sensibile in tutte le sue ricerche e al quale dedicò un testo importante e non meramente introduttivo², sono le basi per un confronto con la matrice foucaultiana del suo discorso: una matrice che, per essere compresa (e non trasformata in una posizione meramente culturalista), va sempre letta assieme alle ricerche sulla storia e la filosofia della biologia di Georges Canguilhem.

Poiché si tratta di considerazioni rapsodiche, la bibliografia è limitata al minimo indispensabile.

1. Il realismo politico si regge su una serie di assunti, tra i quali quello, comune a tutte le sue varianti, dell'immutabilità o della sostanziale invarianza della natura umana che, dalle riflessioni dei filosofi dell'antichità cinesi, indiani e greci a oggi,

¹ Ringrazio Andrea Bardin, al quale ho rubato molti spunti emersi nel corso delle numerose chiacchierate che abbiamo da molti anni a questa parte, per aver letto e commentato il testo, dandomi, per l'ennesima volta, suggerimenti preziosi.

² Cfr. A. PANDOLFI, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006.

«non è cambiata»³. Su questo mi soffermerò, non volendo né potendo produrre qui una riflessione complessiva sul realismo politico.

Nella sua pregevole introduzione al realismo politico, Pier Paolo Portinaro ha scritto che è «dalla considerazione della storia che esso trae le sue convinzioni e i suoi giudizi» e che

[n]ell'opera di Tucidide è già enucleabile il paradigma del realismo politico, la sua concezione della storia (con il nesso di necessità, caso e fattori umani), il riconoscimento di alcune costanti antropologiche (paura, utile e onore come moventi o cause finali dell'agire politico) e della logica antagonistica (amico-nemico) della politica, la ricostituzione di una specifica dinamica della potenza che s'inscrive nella legge biologica della crescita e della decadenza⁴.

Il connubio tra «storicismo e naturalismo»⁵ è frutto di una concezione che privilegia il primo, mentre il secondo è visto, di fatto, come la conferma scientifica dell'esercizio della libertà umana, di cui la storia e l'«autonomia del mondo politico»⁶ sono manifestazioni. Per il realista politico infatti «il fine è biologicamente o storicamente dato – l'autoconservazione e l'autoaffermazione» – e solo per il «filosofo» (Platone in questo caso) «il fine è più esigente», cosicché, mentre quest'ultimo «si impegna in un programma etico-pedagogico volto a cambiare la natura umana», il primo «muove dalla convinzione della inanità di questi sforzi» dovuta «all'immutabilità umana»⁷. Dopodiché, cenni a quanto dicano le scienze sulla natura umana non ce ne sono. An-

³ H.J. MORGENTHAU, *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace* (1948, 1951), Bologna, Il Mulino, 1997, p. 6.

⁴ P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 30-32. «La costanza della natura umana è [...] un *Leitmotiv* del realismo [politico]: una natura ancipite, fatta di passioni e ragione. [...] Tucidide parla di “cose che avvengono e avverranno sempre finché la natura degli uomini sarà la stessa”, anche se diverse ne possono essere le manifestazioni fenomeniche, “secondo ogni mutamento delle circostanze che si presenta”» (P.P. PORTINARO, *Sul realismo politico: una sinossi*, in A. CAMPI – S. DE LUCA (eds), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, p. 17). Questo, però, significa che Tucidide «non esclude che un mutamento della ‘natura’ umana, sia pure in tempi molto lunghi, sia possibile», e che appunto per questo motivo “quando spiega le ragioni del suo lavoro, afferma che ‘nei limiti in cui la natura umana è stabile’, *katà tò anthròpinon*, gli eventi potranno riprodursi uguali o simili, e che perciò quanto lui racconta potrà fornire indicazioni utili”. Insomma, l'idea che la stessa *physis* possa essere investita dal mutamento non è estranea al suo pensiero» (L. CANFORA, *Intervista sul potere*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 36).

⁵ P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, p. 33.

⁶ *Ivi*, p. 30.

⁷ *Ivi*, pp. 35-36.

che riguardo al rapporto tra realismo politico e modernità, Portinaro si limita a rilevare la «secolarizza[zione]» dell'«antropologia» che culmina nella «nuova antropologia della società mercantile» – dove «nuovo» sembra implicare una qualche contraddizione – fotografata dall'«impulso acquisitivo dell'uomo» e dalla sua «inclinazione allo scambio»⁸: la storia, quindi, prova la natura dell'umano; ma come si può essere sicuri che non la suggerisca e finanche la produca, almeno in parte? Che dimostrazione scientifica sarebbe quella che usa il «giudizio riflettente»⁹ per ricavare (arbitrariamente) l'essenza della natura umana dalla storia e poi porta la storia come prova della veridicità delle proprie affermazioni? Come si concilia, epistemologicamente, l'assunto di volersi basare sugli uomini (i maschi) così come sono e l'utilizzo di materiali che vengono principalmente dalla storia (cioè dai libri) e dall'esperienza individuale e collettiva disponibile, riassunta nel feticcio dei fatti?

2. Damiano Palano, invece, in un testo interessante, che analizza alcuni percorsi interni al realismo politico, di cui offre anche una critica argomentata, fa riferimento al lavoro di Gianfranco Miglio e non ne nasconde «l'ambizione di poter utilizzare gli strumenti offerti dalla scienza per portare alla luce le oscure “regolarità” dei fenomeni politici», quelle «del comportamento dell'uomo studiato come animale politico, scoperte dall'etologia, dalla sociobiologia e dalla biopolitica»¹⁰. E Miglio non è certo un caso isolato, visto che molti pensatori politici si sono avvalsi, più o meno ampiamente, delle conoscenze scientifiche disponibili al loro tempo o ne hanno, addirittura, prodotte.

Anche per le sue radici ideologiche, per quanto talvolta negate, il realismo politico, che «emerge in contrapposizione al cosiddetto “utopismo” [socialismo e comunismo in particolare] tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta [del Novecento], e si afferma

⁸ *Ivi*, p. 44.

⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁰ D. PALANO, *Il segreto del potere. Alla ricerca di un'ontologia del «politico»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2018, pp. 11, 13. Come l'autore specifica, la “biopolitica” evocata non rinvia a Michel Foucault, ma ad Albert Somit (cfr. *ivi*, p. 255, n. 40).

nel dopoguerra [...] in polemica con il liberalismo internazionalista»¹¹, ha in realtà un obiettivo preciso: la salvaguardia della libertà umana o ciò che si immagina essa sia. Come ha opportunamente precisato Portinaro, ciò non significa

che l'uomo sia ritenuto in condizione di guidare i processi storici secondo le sue intenzioni e i suoi piani. Il decorso storico è piuttosto il risultato dell'intreccio di necessità (*ananke*), caso (*tyche*) e fattori umani (*ta anthropina*). *Ananke* e *tyche* pongono limiti intrascendibili al soggetto agente. È la necessità, che non conosce legge, che tiene in scacco la volontà umana di dominare il mondo secondo disegni razionali: anche il potere di disposizione dei dominanti è sottoposto alle leggi della natura e della storia. L'esperienza della limitatezza delle sue capacità d'intervento sul mondo costituisce una costante dell'operare umano. Dalla necessità e dalla coercizione dei bisogni conseguono aggressività e conflittualità, dalla contingenza e dall'incertezza l'incostanza e la volubilità degli attori. I conflitti insorgono sempre in modo contingente: e nel dominio delle cose, che possono essere anche altrimenti, gli uomini faticano sempre a governare il caso¹².

Il punto non è salvaguardare una libertà *in toto ab-soluta*, ma uno spazio, per quanto esiguo, in cui il libero arbitrio regni incontrastato perché autonomo rispetto ai condizionamenti naturali e sociali. Palano evidenzia così il timore che muove il realismo politico:

intersecando il sentiero della scienza della politica con quello delle scienze "naturali", e in particolare con quello delle scienze che studiano il comportamento animale, si perde ciò che caratterizza la dimensione specificamente "umana" del potere e della politica. [...] Il rischio è che, pur guadagnando acquisizioni preziose sulle dinamiche di gruppo, si finisca con l'affogare l'universo simbolico degli esseri umani in uno schema determinista¹³.

Ma come possono conciliarsi una natura umana immutabile e una libertà almeno parzialmente *ab-soluta* dalla realtà?

La questione è complicata, ma l'uso del termine "determinismo" ci conduce, di fatto, all'interno di un dibattito secolare, in cui troneggiano coppie di opposti come determinismo/indeterminismo, necessità/libertà, meccanicismo/organicismo, riduzionismo/complessità – curioso notare che mentre i primi termini di ogni coppia sono stati (e spesso sono ancora) considerati sinonimi, non altrettanto è accaduto (e accade) per i loro (presunti) opposti. Di qui ai dibattiti senza fine su materialismo e

¹¹ M. CESA, *Realismo politico*, in R. ESPOSITO – C. GALLI (eds), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 587.

¹² P.P. PORTINARO, *Sul realismo politico: una sinossi*, p. 17.

¹³ D. PALANO, *Il segreto del potere*, p. 207.

idealismo, positivismo e spiritualismo, scientismo e anarchia, natura e cultura, innato e appreso il passo è breve.

Per provare a evitare tutto ciò almeno per un momento e non potendo intraprendere qui ambiziose sintesi ricostruttive del rapporto tra natura umana, scienze e realismo politico in alcuni degli autori che il realismo politico ha arruolato nelle proprie fila (Machiavelli *in primis*), esporrò brevemente alcune ipotesi scientifiche recenti sulla natura umana che potrebbero contribuire a delineare una scienza della politica basata quantomeno su un realismo aggiornato o, auspicabilmente, del tutto nuovo (anche nella direzione politica) – una sorta di *realismo politico storico-naturale* – non più costruito su ipotesi ormai superate che lo rendono del tutto irrealistico.

3. Detto che, da secoli, esiste un determinismo compatibile con la libertà (l'atomismo da Epicuro in poi), reso possibile dalla conoscenza scientifica della natura, anche umana, perché è questa conoscenza che ci consente di agire in modo cosciente¹⁴ – è perché conosciamo la legge della gravità, ad esempio, che possiamo costruire apparecchi adatti al volo – esaminiamo una riflessione che prova a scalzare l'intera dicotomia o opposizione tra determinismo e indeterminismo:

Le scoperte più recenti su chi siamo e su come siamo pervenuti al nostro stato attuale sono, a dir poco, terrificanti. Quello che siete, ci dicono, è un assemblaggio di più o meno un miliardo di miliardi di cellule, appartenenti a migliaia di generi differenti. Il grosso di questo ammasso di cellule è composto da “figlie” della cellula uovo e dello spermatozoo, la cui unione ha dato vita a voi; ma, in realtà, queste sono superate numericamente da trilioni di batteri, autostoppisti provenienti da migliaia di ceppi diversi stipati nel vostro corpo [...]. Ognuna delle vostre cellule ospiti è un meccanismo non pensante, un piccolo robot piuttosto autonomo. Non è più cosciente dei batteri che ospitate. Nessuna delle cellule che contribuiscono a comporvi sa chi siete, né le importa saperlo. Ogni squadra composta da trilioni di questi robot è organizzata in una struttura sociale la cui efficienza lascia esterrefatti, un regime senza un condottiero ma capace di mantenere una struttura così ben organizzata da respingere gli estranei, espellere i deboli, e rafforzare le regole ferree della disciplina – e fungere da quartier generale di un unico sé cosciente, di una sola mente. [...] Ma i *vostr*i interessi o i *vostr*i valori hanno poco o nulla da spartire con le mire limitate delle cellule che

¹⁴ Non è un caso che l'ipotesi atomistica, ripresa dagli scienziati, abbia avuto grande fortuna e, sebbene gli atomi di oggi siano molto diversi da quelli dell'antichità, la loro parentela intellettuale è evidente: cfr. E. SCHRÖDINGER, *Scienza e umanesimo* (1951), in E. SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita. Scienza e umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1988, p. 107.

vi compongono – per fortuna! Un individuo può essere gentile e generoso, un altro può essere spietato; c'è chi fa il pornografo e chi invece dedica la propria vita a servire Dio. Una delle tentazioni a cui l'uomo, nel tempo, ha ceduto è stata quella di immaginare che queste fondamentali differenze potessero essere ricondotte a caratteristiche speciali di un qualche elemento *extra* (un'anima), posizionato da qualche parte nel quartier generale del corpo. Ormai sappiamo che, per quanto sia ancora molto seducente, l'idea non è minimamente supportata da ciò che abbiamo imparato sulla nostra biologia in generale e sul nostro cervello in particolare. Più comprendiamo come ci siamo evoluti e come funziona il nostro cervello, più ci convinciamo che non può esistere alcun ingrediente *extra* di questo tipo. Ognuno di noi è *composto* di robot non pensanti e da nient'altro; non abbiamo alcun ingrediente non-fisico o non-robotico. Le differenze che distinguono una persona dalle altre sono tutte riconducibili al modo in cui, durante una vita di crescita ed esperienza, le squadre dei loro personali robot si sono assemblate. La differenza tra saper parlare francese o saper parlare cinese è una differenza nell'organizzazione di queste parti mobili; lo stesso vale per tutte le altre differenze di cultura e personalità¹⁵.

Chiedo venia per la lunga citazione, ma essa riassume in buona sostanza molte delle posizioni più recenti sulla questione, anche se poi se ne danno articolazioni differenti.

Nonostante questa descrizione “terrificante”, Daniel Dennett sostiene la piena compatibilità tra determinismo e libertà o libero arbitrio (assunti come sinonimi) e la sostanziale irrilevanza, per il loro esercizio, della differenza tra determinismo e indeterminismo.

Il «libero arbitrio», infatti, «non è eterno, [ma] si è evoluto e si sta ancora evolvendo [...] come prodotto recente di interazioni umane»: esso «non è una sorta di potere divino che ci dispensa dal tessuto casuale»¹⁶, ma deriva dal fatto che determinismo e «ineluttabilità» non coincidono e che in un universo deterministico esistono eventualità «eluttabili» come conseguenza della conoscenza e dell'applicazione razionale delle regole del gioco; e così come «l'eluttabilità è compatibile con il determinismo, così l'ineluttabilità è compatibile con l'indeterminismo», tanto che «alcuni fenomeni sono *determinati* a essere mutevoli, caotici e imprevedibili», mentre «in alcuni mondi deterministici [...] ci sono cose la cui *natura* cambia nel tempo, così che il determinismo non implica una natura fissata»:

¹⁵ D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà* (2003), Milano, R. Cortina, 2004, pp. 2-3.

¹⁶ *Ivi*, pp. 13-14, 18.

sostenere che, se il determinismo fosse vero, allora la vostra *natura* sarebbe fissata, è dire qualcosa di falso. La nostra natura non è fissata, perché noi ci siamo evoluti fino a essere entità *progettate* per cambiare la nostra natura in risposta alle nostre interazioni con il resto del mondo. È la confusione tra *natura* fissata e *futuro* fissato che alimenta il sentimento di angoscia nei confronti del determinismo. La confusione nasce quando si cerca di mantenere contemporaneamente due diversi punti di vista sull'universo: la prospettiva dell'«occhio di Dio» che vede il passato e il futuro tutto spiegato davanti a sé, e la prospettiva di un agente coinvolto *all'interno* dell'universo. Dal punto di vista atemporale dell'occhio di Dio nulla cambia mai – tutta la storia dell'universo si svolge «in un attimo» – e persino un universo indeterministico verrebbe rappresentato solamente dalla ramificazione di uno statico albero di traiettorie. Dal punto di vista dell'agente coinvolto le cose cambiano nel tempo e gli agenti stessi cambiano per affrontare quei cambiamenti¹⁷.

Il punto dirimente è il «progetto», perché «il concetto di ineluttabilità appartiene al livello progettuale, non a quello fisico»¹⁸. L'intento di Dennett non è scegliere tra determinismo e libertà, ma (di)mostrare che sono compatibili e che l'uno non esclude affatto l'altro – né ineluttabilisti né «libertari»¹⁹ insomma – la qual cosa è possibile, a suo avviso, solo all'interno di una prospettiva evolucionistica che si richiami apertamente a Charles Darwin. È solo l'«evoluzione biologica», infatti, «che Darwin molto a proposito chiamava “generazione con mutazione”» ad aver generato il «progetto» in un tempo di qualche miliardo di anni attraverso la «trasmissione *orizzontale*» delle competenze acquisite: una trasmissione che non avvenne (e non avviene) per via «*verticale*», cioè tramite i propri «antenati», ma grazie ad «altri individui che non appartengono [al medesimo] albero genealogico», come dimostra la «rivoluzione euca-riota», in cui «X e Y si scontrano», ma anziché distruggersi a vicenda o sopraffarsi l'un l'altro, si «uniscono [...] creando Z, un essere nuovo»²⁰. E se le probabilità della «cooperazione», rispetto a uno schema 'amico-nemico', sono minori, sono «queste vie d'uscita dalla spietata situazione di partenza [che] costituiscono i gradini della scala che conduce fino a noi» e che costituisce «una delle prime innovazioni “tecnologiche”»

¹⁷ Cfr. *ivi*, capitolo 2, pp. 33-84, p. 80 e poi anche capitolo 3, pp. 85-129, in particolare pp. 111-127, pp. 121-122, 126.

¹⁸ *Ivi*, p. 30.

¹⁹ Secondo Dennett, il «termine [...] non ha nulla da spartire col senso politico della parola» (*ivi*, p. 132), ma non è poi così scontato.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 191-193. In merito, a un livello macro, si veda anche J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni* (1997), Torino, Einaudi, 2000.

che superarono «le limitazioni del mondo semplice e noioso dell'egoismo universale»²¹. Questo tipo di «innovazione ha raggiunto l'acme nella nostra specie» grazie alla «trasmissione culturale»²², la quale, a sua volta, grazie alla memoria, si nutre di «immaginazione»²³ (aspetto importante del pensare): ed è questa, come di fatto già sosteneva Hobbes²⁴, sia il campo di continuità-nella-differenza tra biologico e culturale sia il campo in cui necessità e libertà lottano e cooperano²⁵ e, soprattutto, co-evolvono.

Molto altro ci sarebbe da dire sul testo di Dennett, ma quanto detto può bastare per incrinare la granitica certezza (o almeno insinuare un ragionevole dubbio) sull'immutabilità della natura umana e sull'incompatibilità tra determinismo e libertà.

4. Bisogna allora avere il coraggio, la serietà e la correttezza, di non misconoscere che la natura umana oltre a essere caratterizzata da paura, aggressività, egoismo e via dicendo, è capace anche, tra le altre cose, di cooperazione, empatia e altruismo²⁶. Se esiste un'antropologia negativa naturale, oltre a quella agostiniana, base dichiarata del realismo politico²⁷, esiste anche un'antropologia positiva altrettanto naturale: e non si tratta di scegliere l'una o l'altra, di contrapporle o di eliminare una delle due –

²¹ D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 198-199. Per le successive tappe della cooperazione tra cellule «ospitanti» e «simbionti», si veda l'intero capitolo 5, pp. 187-220.

²² *Ivi*, pp. 227-228. In merito, si veda anche L.L. CAVALLI SFORZA, *L'evoluzione della cultura*, Torino, Codice, 2010.

²³ Cfr. D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 237-238, p. 354.

²⁴ Cfr. A. BARDIN, *Hobbes, materialismo e libertà*, «Scienza & Politica», 30, 58/2018, pp. 51-70, in particolare pp. 66-69.

²⁵ Cfr. D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 261-262, dove si parla di una dinamica che a un crescente «realismo» accompagna un sempre maggior «ottimismo» ossia che «gli organismi possano arrivare a essere *progettati* dall'evoluzione per cooperare o, più precisamente, [...] per comportarsi in un modo tale da preferire il benessere a lungo termine del gruppo al loro benessere individuale immediato».

²⁶ Se, ad esempio, l'aggressività è naturale: cfr. K. LORENZ, *L'aggressività. Il cosiddetto male* (1963), Milano, il Saggiatore, 2015 – citatissimo dai realisti politici – lo è anche l'altruismo: cfr. F. DE WAAL, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali* (1996), Milano, Garzanti, 1997. Frans De Waal «ha studiato "la riconciliazione di pensieri e atti [*sic*]" negli scimpanzé in condizioni di semilibertà, che permette loro di disinnescare la violenza e di mantenere la pace tra i maschi e le femmine nel gruppo, alla stregua degli umani»: J.-D. VINCENT, *Biologia del potere* (2018), Torino, Codice, 2019, p. 118; l'autore si riferisce a F. DE WAAL, *La politica degli scimpanzé. Potere e sesso tra le scimmie* (1982), Roma-Bari, Laterza, 1984.

²⁷ Cfr. P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, pp. 36-41.

né buonismo né cinismo insomma – perché derivano dalla stessa base biologica e rendono l'essere umano problematico, ambiguo, oscillante, potenziale²⁸. Il problema, semmai, è governarle. E allora l'educazione e la pedagogia diventano necessarie, tanto quanto la politica.

A scanso di equivoci: sarebbe irrealistico, anzi farsesco, credere che un modello di società giusta sia deducibile da certe costanti bio-antropologiche. Ogni programma politico mette radici in un contesto storico-sociale senza precedenti [...], misurandosi con un'inedita costellazione di passioni e interessi. Tuttavia, l'azione collettiva è realmente contingente *proprio perché*, mentre stringe la presa sulla più labile attualità, si fa carico in modi mutevoli e imprevedibili di ciò che contingente non è, ossia appunto le costanti bio-antropologiche²⁹.

Non si tratta di scegliere tra determinismo e libertà, né tra *nature* e *nurture* (natura e cultura, innato e appreso) – di questo parlerò più avanti – né tra umano e non-umano o tra bontà e aggressività³⁰, ma di capirne le relazioni, gli intrecci, le interferenze, le reciproche influenze e per farlo dobbiamo, come dei migranti, esplorare l'esistenza di passaggi attraverso i quali mettere in comunicazione due aree divise da muri ideologici e insensati che ancora esistono nel mondo e che qualche stolto crede di dover difendere a ogni costo.

In gioco c'è quanto Paolo Virno ha così ben esposto, ma anche il fatto che l'«apprendimento» tutto, assieme all'agire collettivo più innovativo, imprevedibile e creativo è sempre «soggett[o] alla potatura selettiva (al contrario della gravità, per esempio)» e solo dopo che «il percorso informativo della trasmissione viene stabilito, e i *geni* lo reputano “affidabile” per svolgere parte del trasporto dell'informazione, esso viene sottoposto a migliorie progettuali» come accaduto, ad esempio, per il «DNA»³¹. Se la cultura può influenzare la natura, a patto che le sue proposte o soluzioni vengano “accettate” da quest'ultima, allora è ipotizzabile non solo una relazione stretta tra *nature* e *nurture*, ma addirittura una sorta di loro “consanguineità”.

²⁸ Interessanti riflessioni in merito si trovano in P. VIRNO, *Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato*, «Forme di vita», 4, 2005, pp. 9-35; con lo stesso titolo ora anche in P. VIRNO, *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 149-94.

²⁹ *Ivi*, p. 9 o *ivi*, p. 151.

³⁰ Cfr. H. ATLAN – F. DE WAAL, *Les frontières de l'humain* (2007), Paris, Le Pommier/EPPDCSI, 2014.

³¹ Cfr. D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 226-227.

Ciò che ci rende liberi, dati il determinismo genetico e ambientale o l'indeterminismo, è la conoscenza scientificamente attendibile della natura, compresa la nostra, e non le religioni e neanche il capitalismo. La prima, infatti, «è la strada maestra – anzi, la sola strada – verso l'eluttabilità»³².

5. Esito simile, pur tra molte differenze – ma qui, lo scopo non è affrontare il tasso di compatibilità tra gli autori richiamati né esporre compiutamente le loro posizioni, ma solo usarne dei 'pezzi' – lo ritroviamo nella riflessione di Henri Atlan, che propone l'ipotesi di una «libera necessità»³³. Richiamando Spinoza – un autore non molto considerato dai realisti politici – Atlan parla di una «libertà differente dal libero arbitrio, una libertà in un mondo totalmente determinato, di un soggetto in via di costituzione tramite la conoscenza delle necessità della natura», perché «l'uomo non nasce libero, ma può diventarlo»³⁴. Spinoza suggerirebbe una posizione che, al contempo, non è quella dei «materialisti», i quali, attraverso la «nozione attualmente riscoperta di emergenza» sostengono che «lo spirito è una proprietà emergente del cervello» ossia che «il cervello secerne il pensiero come il fegato secerne la bile»³⁵, né quella «dualista o idealista – implicante un effetto di interazione dello spirito sul cervello pur essendone separato»; al contrario, Spinoza

ci permette di concepire l'individuo come un'unione indissociabile di corpo e spirito, «una sola e identica cosa concepita sotto due aspetti differenti». Ne risulta che «né il corpo può determinare lo spirito», nemmeno tramite un processo di emergenza, «né lo spirito può determinare il corpo» con una decisione della volontà; non perché corpo e spirito siano due realtà differenti senza possibilità d'interazione, ma, al contrario, proprio perché essi sono una sola e identica cosa non possono intrattenere tra loro alcuna relazione di causa-effetto³⁶.

³² *Ivi*, p. 365.

³³ H. ATLAN, *Libertà condizionata. Neuroscienze e vita morale* (2002, 2014), Bologna, EDB, 2017.

³⁴ *Ivi*, p. 5.

³⁵ *Ivi*, pp. 7-8. L'affermazione è attribuita a Pierre Cabanis, che nel suo *Rapports du physique et du moral de l'homme et lettre sur les causes premières*, Paris, Caille et Ravier, 1815, vol. I, pp. 127-128 aveva scritto: «pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires».

³⁶ H. ATLAN, *Libertà condizionata*, pp. 8-9.

La libertà, di cui parla Atlan, si acquisisce «grazie alla conoscenza dei determinismi che ci costituiscono»³⁷, poiché «la natura [...] rappresenta un orizzonte intrascendibile che l'ordine sociale e politico possono enormemente potenziare non essendovi nulla che possa dirsi altro dalla natura»³⁸. Non si tratta quindi di evitare la contrapposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito lasciandole alla loro autonomia (reale o presunta), per farle interagire in un secondo momento, ma di «riuni[r]e le due culture, in quanto la conoscenza tramite le scienze, lungi dallo scavare un fosso con le discipline umanistiche, permette loro invece di rinvenirvi un aiuto, tra gli altri, per progredire nella via di liberazione dalle alienazioni del desiderio quando è alla mercé dell'ignoranza»³⁹.

E ogni programma didattico è politico, prima che morale. Se la divulgazione e l'insegnamento di cos'è la natura umana, secondo le ricerche più recenti, è compito dell'agire politico – e non solo ciò che lo supporta – allora esso è ineludibile per qualunque politica non oscurantista.

Riassumere le più recenti acquisizioni scientifiche sull'umano è qui impossibile⁴⁰. Queste scoperte, dovute a tecniche sempre più precise e raffinate, sono state così elencate da Atlan: a) «gli organismi, lungi dall'obbedire a qualche finalità interna, sono governati da meccanismi fisico-chimici»; b) c'è «una continuità fra il non-vivente e il vivente, fra il mondo senza coscienza e il mondo della coscienza umana»: quindi, c'è «continuità fra il mondo fisico e il mondo vivente. Si applicano le stesse leggi, variano solo le proprietà»; c) «l'anima» che «scindeva il mondo in due, distinguendo gli esseri animati dagli esseri inanimati e l'uomo da ogni altro essere vivente [...] non esiste

³⁷ *Ivi*, p. 10.

³⁸ A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 107.

³⁹ H. ATLAN, *Libertà condizionata*, p. 13. Sulla storia della «grande divisione» che ha portato, a fine Ottocento, alla separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito rimando a PH. DESCOLA, *Oltre natura e cultura* (2005), Firenze, SEID, 2014 e, in particolare, al capitolo 3, pp. 83-109.

⁴⁰ Per una prima serie di informazioni, si possono vedere: J.Z. YOUNG, *La scienza dell'uomo. Biologia, evoluzione e cultura* (1971), Torino, Bollati Boringhieri, 2016; E.R. KANDEL ET AL., *Principi di neuroscienze* (2013), Rozzano (MI), CEA, 2014; G. BIONDI – O. RICKARDS, *Umani da sei milioni di anni. L'evoluzione della nostra specie*, Roma, Carocci, 2017; A. RUTHERFORD, *Umani. La nostra storia* (2018), Torino, Bollati Boringhieri, 2019.

più»; d) «oggi, la sola specificità del vivente risiede nella complessità della sua organizzazione e delle attività che l'accompagnano»; e) «il meccanicismo [...] caratterizza la [...] totalità dei viventi»; f) «la vita, che Bichat definiva “l'insieme dei fenomeni che si oppongono alla morte”, si rivela piuttosto come “l'insieme dei fenomeni capaci di utilizzare la morte”»⁴¹.

Se «l'esercizio della ragione non è disincarnato», come molti realisti politici, credo, sono disposti a sottoscrivere, allora «il soggetto libero» non può essere «un'origine assoluta, un agente primo in grado di creare delle cause prime, che darebbero origine, a partire dal nulla, a nuove catene causali indipendenti dal resto del mondo»⁴², ma, soprattutto, non è possibile – e non è prudente – considerare la politica un ambito che può trascurare la natura dei suoi attori.

Un'alternativa, seguendo le indicazioni di Atlan, è quella «di rinunciare a definizioni essenzialiste e ricerc[are] piuttosto definizioni evolutive»⁴³. L'autore di cui parleremo ora può darci una mano a farlo.

Se, come scrisse Richard Dawkins, «il codice genetico non è un progetto per montare un corpo da un insieme di pezzettini, [ma.] è più come una ricetta per cuocerne uno, dato un certo insieme di ingredienti»⁴⁴, allora, sebbene «i nostri geni [...] forg[i]no la nostra vita mentale, [...] non controllano [però] il nostro destino»: essi, in altri termini, non «pes[a]no più della cultura e dell'esperienza», perché «i geni sono inutili senza l'ambiente, e d'altra parte nessun organismo potrebbe fare alcun uso dell'ambiente se non fosse per i suoi geni»⁴⁵.

Non si tratta di abbandonare solo la dicotomia tra «*innato* e *appreso* (*nature* e *nurture*)», perché, oltre ai «geni» sono importanti «l'ambiente o magari il caso» e la cultura, ma anche l'idea che il «cervello» di un «neonato» sia «programmato biologicamente, *hardwired*» e sostituirla con quella che esso è «pre-disposto biologicamente,

⁴¹ Cfr. H. ATLAN, *Libertà condizionata*, pp. 23-31.

⁴² *Ivi*, p. 45.

⁴³ *Ivi*, p. 100.

⁴⁴ Citato in G. MARCUS, *La nascita della mente. Come un piccolo numero di geni crea la complessità del pensiero umano* (2004), Torino, Codice, 2008, p. 3.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 5, 7, 10.

prewired)»⁴⁶. Questo significa che «i bambini nascono con meccanismi mentali sofisticati (innato)» – che non sono le Idee di Platone ma frutto dell’evoluzione – «che consentono loro di trarre il meglio dalle informazioni che sono lì fuori nel mondo (appreso)»; bisogna dire, dunque, che «una parte del sistema è pre-disposta biologicamente, mentre una parte richiede l’apprendimento»; da cui segue che «l’apprendimento non è l’antitesi dell’innato, ma uno dei suoi prodotti più importanti»⁴⁷. La «capacità [...] di acquisire la cultura, [quindi], è uno dei meccanismi di apprendimento più potente e congenito nella nostra mente» e questo richiede, secondo Gary Marcus, un «sistema» – «lingua» – «per comunicare non solo il “qui e ora”, ma il futuro, il possibile e l’immaginario»⁴⁸. Solo così, «la natura, l’innato, [...] fornisce un modo per fare un uso sensato dell’appreso», sebbene non vada dimenticato che «alcuni tipi di esperienza possono mutare radicalmente l’organizzazione del cervello»⁴⁹ e che «non c’è alcuna ragione per vedere la plasticità in contrasto con l’idea di una struttura congenita», dato che la “ricetta” procede in base a istruzioni del tipo «se-allora» ossia a combinazioni dinamiche di attivazione e disattivazione dei geni⁵⁰. Infine, i geni che formano la mente non hanno nulla di speciale: sono gli stessi che generano il resto del corpo. L’unico loro aspetto caratteristico è il «cablaggio» – la mente, dunque, non è «separata» dal mondo materiale – che può essere modificato in vari modi tramite l’apprendimento⁵¹. Che questo abbia a che fare col *lavoro* non ha bisogno, per ora, di alcuna sottolineatura ulteriore⁵².

⁴⁶ *Ivi*, pp. 10, 12, 16; e poi anche pp. 194-199.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 25, 29-30.

⁴⁸ *Ivi*, p. 34.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 43, 46. Questo concerne anche il DNA e non si creda che solo le più recenti tecniche di manipolazione genetica possano ottenere tale risultato: cfr. C.A. REDI – M. MONTI, *Genomica sociale. Come la vita quotidiana può modificare il nostro DNA*, Roma, Carocci, 2018. Le politiche sanitarie, come quelle ecologiche, sono dunque altrettanto importanti di quelle educative, per non parlare di quelle alimentari (cfr. G. BIONDI – F. MARTINI – O. RICKARDS – G. ROTILIO, *In carne e ossa. DNA, cibo e culture dell’uomo preistorico*, Roma-Bari, Laterza, 2006).

⁵⁰ Cfr. G. MARCUS, *La nascita della mente*, pp. 50, 72-74.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 95, 102, 115-117.

⁵² La «*political economy*» della «grande tradizione empirista scozzese», invece, considera principalmente la «riflessione filosofica [e] storico-giuridica sulla natura umana» (cfr. A. PANDOLFI, *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*, Verona, ombre corte, 2014, pp. 176-177).

6. Il pensiero politico moderno, si dice, ritiene che il proprio distacco dalla natura sia dovuto all'autonomia conquistata grazie alle scienze, che hanno evidenziato lo iato incolmabile tra il meccanicismo della natura e l'irriducibilità a esso della natura umana e di ciò che la contraddistingue: la politica. Argomento poi usato per criticare la pretesa di alcune scienze come l'etologia o la sociobiologia di conoscere l'ambito politico e, dunque, per sostenere, implicitamente, la non necessità che il pensiero politico consideri queste e altre scienze nelle proprie ricerche, dato che esso si muove necessariamente al di fuori di «un modello di causazione naturale»⁵³.

La resistenza, seppure articolata secondo le modalità proprie di ogni tradizione politica, consiste sempre nel ribadire con forza il medesimo punto: la natura umana è fissa, eterna, immutabile ossia l'umano possiede un'essenza e questa non è ri(con)ducibile in alcun modo alla natura, alle sue caratteristiche e alle sue leggi; la dimostrazione è che «è veramente barocco sostenere che le trasformazioni epocali – i grandi fatti della storia dell'uomo – avvengano sotto comando genico o evolutivo: la Riforma, la rivoluzione industriale, la rivoluzione francese non possono evidentemente essere spiegate evolutivamente, se non altro perché in tempi tanto ravvicinati non si possono ipotizzare variazioni genetiche»⁵⁴. Questo significa avere ancora in mente l'alternativa secca tra un determinismo biologico assoluto e una libertà assoluta – entrambi inesistenti. Secondo questo tipo di ragionamento, inoltre, la natura umana avrebbe un'essenza non deterministica e non meccanicistica (libertà), mentre la natura, dalla quale deriva, avrebbe un'essenza deterministica e meccanicistica (necessità). Da dove provenga e come nasca tale "libertà" è un problema per lo più ignorato; in alternativa, ci si limita alla sua constatazione doxastica o storico-libresca o, peggio, si rinvia a qualche divinità creatrice o a una fantomatica capacità umana di trascendenza. Ma la risposta alla questione di come qualcosa di non deterministico e di non meccanicistico possa essere sorto dal determinismo e dal meccanicismo resta un mistero ancorato al presupposto di un'essenza, tanto quanto la spiegazione di come la

⁵³ Cfr. C. GALLI, *Etologia, sociobiologia e le categorie della politica*, in A. PANEBIANCO (ed), *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 423.

⁵⁴ *Ivi*, p. 445.

socialità umana possa derivare dai primi organismi unicellulari. E anche dire che quanto esiste prima del linguaggio (come se fosse nato dal nulla)⁵⁵ non deve essere preso in considerazione non è una soluzione, perché significa decidere, senza sapere, che non conta nulla, avendo però la pretesa che tale non sapere non modifichi il sapere che si produce a partire dai presupposti scelti.

L'idea di una natura umana fissa, dunque, è difficilmente sostenibile. Tutt'al più, ma è altra cosa, si potrebbe parlare di costanti ossia di processi che si ripetono identici al posto di un'essenza immutabile. Scriveva Pandolfi che «ci sono spesso forti collegamenti tra i modelli antropologici e le strutture politiche. Benché non vi sia alcuna legge generale che regoli queste omologie, è fuor di dubbio che le filosofie politiche funzionano concatenandosi con specifiche immagini dell'uomo e viceversa»⁵⁶.

Se è così, allora la posta in gioco è rilevante, almeno per noi umani, poiché, «come afferma Arnold Gehlen, il fatto che l'uomo "si concepisca come creatura di Dio oppure come scimmia 'arrivata' implica una netta differenza nel suo atteggiamento verso i fatti della realtà; nei due casi si obbedirà a imperativi in sé diversissimi"»⁵⁷.

Pandolfi fa emergere più volte con chiarezza la consapevolezza, pur non sempre sviluppata, che le riflessioni filosofico-politiche più significative non hanno mai precisato dal tenere presenti le più importanti acquisizioni scientifiche del loro tempo, avallando l'idea che la filosofia, anche quella politica, non esiste senza le scienze, e senza per questo temere di perdere la propria specificità o la propria libertà. Una considerazione che renderebbe possibile scrivere una storia della filosofia politica non più basata sulla rimozione dell'apporto delle scienze.

La riflessione filosofico-politica attuale, invece, è mossa spesso, anche se non sempre, dalla paura di perdere il libero arbitrio, che crede di riuscire a salvaguardare presupponendo un «soggetto libero» quale «origine assoluta» (come dice Atlan). Ma essa, in realtà, inverte solo l'ordine dei fattori e produce illusioni. Non si tratta di ri-

⁵⁵ Cfr. almeno F. FERRETTI, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolutivista*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

⁵⁶ A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 12.

⁵⁷ *Ivi*, p. 8.

cavare l'idea dell'esistenza di un soggetto umano totalmente autonomo, libero, partendo dal fenomenismo superficiale, basato sull'apparenza che ognuno di noi prende continuamente decisioni e opera scelte che non sono (ossia che non si ritiene siano) influenzate da nulla e da nessuno. Al contrario, la nostra libertà deriva dal conoscere le leggi che determinano la nostra esistenza e dall'agire in conformità a esse. Noi non riusciamo a volare perché ci va o perché abbiamo un'anima o perché ci buttiamo da una scogliera alta decine di metri, ma perché conosciamo le leggi dell'aerodinamica e le sfruttiamo per ottenere un risultato che riteniamo utile per risolvere una serie di problemi quotidiani. È innegabile che l'invenzione dell'aeroplano, ad esempio, dipenda, al contempo, dall'obbedienza a rigorose leggi fisiche e dall'esercizio umano della libertà che deriva dalla loro conoscenza.

Chiudo questo paragrafo sottolineando che «la capacità di imparare comincia insieme alla capacità di ricordare [e che] un organismo può imparare dall'esperienza solo se può ri-cablare il proprio sistema nervoso in modo durevole»⁵⁸: ecco l'importanza della storia, che però funziona esattamente solo se la natura umana non è fissa, ma *pre-wired*, appunto, ossia solo se è un campo di potenzialità, più o meno ampio secondo i casi – «non tutte le connessioni cerebrali possono essere modificate dall'esperienza» e «i geni non ci permettono di imparare *qualsiasi cosa*»⁵⁹ – che invita, in modo originale, a sviluppare un nuovo concetto di *potenza* che metta a punto le riflessioni, tra gli altri, degli averroisti e Machiavelli, di Bruno e Spinoza, ma anche di Marx ed Engels⁶⁰.

7. Azzardo quindi un'ipotesi di lavoro: l'essere umano non ha un'essenza, ma ha

⁵⁸ G. MARCUS, *La nascita della mente*, p. 117.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Se, per Marx ed Engels, «l'uomo» non esiste, perché è solo «l'insieme dei rapporti sociali» (VI *tesi su Feuerbach*), non bisogna dimenticare che è anche l'insieme dei rapporti naturali e l'esito della loro relazione. Come è stato scritto: «Large-scale political behavior is an extremely recent phenomenon in the span of human evolution, but the initial evidence suggests that it relies on genetic and neural mechanisms that evolved to solve basic social problems. These problems are inherently political because they involve decisions about the organization of humans to achieve group goals and the distribution of resources within a group. But they are also inherently biological» (J.H. FOWLER – D. SCHREIBER, *Biology, Politics, and the Emerging Science of Human Nature*, «Science», 322, 5903/2008, pp. 913-914).

una natura, che non è fissa o invariante nel tempo, bensì storica (evolutiva): essa è data dal modo con cui costruisce il suo adattamento alle circostanze (interne ed esterne) attorno ad alcune costanti (fisico-chimiche, biologiche e culturali) che l'evoluzione della sua specie ha prodotto o selezionato come condizioni della sua sopravvivenza e perpetuazione, anche se non per questo sono destinate a durare per sempre, dato che attraverso l'adattamento alcune possono essere cambiate (dipende solo dal prezzo che si è disposti a pagare) e questo ha a che fare con la politica e con i gradi di libertà di cui disponiamo. La libertà umana è la capacità di muoversi, creativamente, tra le molteplici alternative che si formano a seguito dell'interferenza tra i numerosi fattori che definiscono il campo di possibilità in cui viviamo (e di cui le scienze ci offrono la conoscenza più adeguata possibile), in modo da conseguire i risultati che riteniamo idonei alla nostra sopravvivenza e al nostro benessere.

L'ipotesi dell'*assenza di un'essenza* non è analoga a quella della «mancanza» formulata da Louis Bolk⁶¹ e ripresa da molta antropologia filosofica e sociologia politica (da Plessner a Gehlen, fino a Berger e Luckmann), poiché l'assenza di un'essenza non è una mancanza, dato che è proprio ciò che consente all'umano di essere e di concepirsi come potenza, potenzialità o campo potenziale⁶².

Ne segue che l'umano ha avuto, ha e avrà più nature⁶³ – nel senso etimologico di qualcosa che è sempre-in-procinto-di – perché ne è la “potenza”, che non significa infinita malleabilità; le questioni di genere lo mostrano chiaramente.

Inoltre, ogniqualvolta si crede di aver determinato una volta per tutte l'essenza dell'umano, essa non gli corrisponde mai in pieno – la conoscenza prodotta, infatti, lo ha già cambiato rispetto a chi era nel momento in cui l'ha prodotta – perché, fondata sul continuo accumulo di conoscenze ed esperienze degli individui e della specie, prende atto e al contempo trasforma l'umano in qualcosa che prima non era, dimostrando che non ha un'essenza (un *ti est*) che lo rende quello che è, sempre, e che la

⁶¹ Cfr. L. BOLK, *Il problema dell'ominazione* (1926), Roma, DeriveApprodi, 2006.

⁶² In merito è utile T.W. DEACON, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia* (2011), Roma, La Biblioteca delle Scienze, 2012.

⁶³ Oltre al volume citato di Descola, cfr. E. BELLONE, *Molte nature. Saggio sull'evoluzione culturale*, Milano, R. Cortina, 2008.

sua natura non è fissa. Una definizione dell'umano non è altro che un'esperienza, che modifica l'umano stesso per il fatto che egli prima non l'aveva, perché «nella definizione della natura umana sono comprese le rappresentazioni che gli esseri umani hanno di se stessi»⁶⁴. L'umano è un animale particolare, perché la sua natura complessiva muta, più o meno profondamente, e in tempi brevi o lunghi, anche con la conoscenza che acquisisce: «l'apprendimento, tanto in un topo quanto in un essere umano, è un processo per il quale l'esperienza modifica il cervello modificando l'espressione genica»⁶⁵. Se mai esistesse un *ti esti* dell'umano non potrebbe essere qualcosa di statico, ma qualcosa di dinamico, perché dovrebbe spiegare la sua capacità di mutare (continuamente, anche se, in alcuni casi, in modo inavvertibile) rispetto alla natura acquisita.

Il corollario di quest'ipotesi è che la divisione tra natura e cultura è fittizia, poiché la cultura è uno dei modi (strumenti, tecniche) con cui l'umano esprime e trasforma autonomamente la propria complessiva natura e la natura in quanto tale: la cultura non rinvia a un principio altro da quello fisico-chimico, biologico ed etologico ma, al contrario, questo sedicente altro principio (lo spirito, l'anima o Altro – immaginario, presupposto, al meglio ipotetico) è solo uno dei mezzi con i quali la natura umana ha provato, nel corso dei millenni, ad affrontare le difficoltà che la riguardano, a reagire di fronte a esse e a modificarsi e modificarle per cercare di risolverle.

8. Un breve e schematico elenco di questioni ineludibili chiude provvisoriamente queste note.

C'è una soglia epocale, rispetto alla quale ogni indietro è inaccettabile sia scientificamente sia politicamente (nell'insegnamento scolastico, ad esempio), ed è l'opera di Darwin⁶⁶, dalla quale apprendiamo che «il cervello e l'essere morale

⁶⁴ A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 8.

⁶⁵ G. MARCUS, *La nascita della mente*, p. 117.

⁶⁶ Il realismo politico, infatti, potrebbe essere soggetto alla stessa critica che Dennett rivolge agli «scettici antidarwiniani», che non credono nell'altruismo perché «intenti [...] a lottare per una visione “gonfiata” dell'altruismo che è inaccessibile per via *bottom-up* [proprio] perché è gonfiata – una “struttura sospesa al cielo”, ovvero uno *skyhook*, alla lettera» (D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, p. 262). Che l'altruismo

dell'*Homo sapiens* non vengono creati dal nulla [e] sono, a un tempo, il punto terminale e un livello transitorio di una catena ininterrotta di esseri»⁶⁷; è dimostrabile infatti che «l'uomo [è] il discendente modificato di qualche forma preesistente», perché «muta, sia pure leggermente, nella struttura fisica e nelle facoltà mentali»⁶⁸. Da qui bisogna partire per ripensare la politica diversamente dal darwinismo sociale e dall'evoluzionismo (di destra e di sinistra). Come ricordava Stephen Jay Gould, Darwin continuò a dire «che il cambiamento organico conduce solo a un crescente adattamento degli organismi all'ambiente e non a un astratto ideale di progresso caratterizzato dalla complessità strutturale o da una crescente eterogeneità: mai dire superiore o inferiore»; infatti, «se l'ameba è adattata bene quanto noi al suo ambiente, chi può dire che noi siamo creature superiori?»⁶⁹.

Bisogna ragionare su una varietà di scale diverse, perché ciò che può essere irrilevante a una certa scala potrebbe non esserlo in un'altra:

a un'estremità del processo evolutivo incontriamo strutture relativamente invariati nell'arco del miliardo di anni, come certe proteine che regolano i cicli cellulari della sterminata progenie degli eucarioti [...]. All'altra abbiamo l'evoluzione su scale spaziotemporali minime che investono le microstrutture dei recettori chimici nei singoli canali di una membrana neuronale. Fra questi limiti è inserito lo spettro evolutivo dei processi che maggiormente colpiscono la nostra immaginazione: i linguaggi, le tecniche, i manufatti e, in generale, gli oggetti il cui uso forma [...] ciò che indichiamo con la parola "cultura"⁷⁰.

Nulla viene dichiarato assolutamente irrilevante dalle scienze, tutt'al più ci può essere una *impasse* per cui, in un dato momento, non si sa come utilizzare certe informazioni o certe conoscenze. D'altra parte, anche la natura, procede spesso riutilizzando elementi di scarto o riconfigurando funzioni momentaneamente o apparentemente inutili o inutilizzate⁷¹.

sia invece uno degli esisti dell'evoluzione è tesi sostenuta da Patrick Tort; cfr. almeno P. TORT, *Effetto Darwin. Selezione naturale e nascita della civiltà* (2008), Costabissara (VI), A. Colla Ed., 2009.

⁶⁷ A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 156.

⁶⁸ CH. DARWIN, *L'origine dell'uomo* (1871), in CH. DARWIN, *L'evoluzione*, Roma, Newton Compton, 1994, p. 538.

⁶⁹ Cfr. S.J. GOULD, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), Roma, Ed. Riuniti, 1990, pp. 28-30.

⁷⁰ E. BELLONE, *Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 134.

⁷¹ Cfr. G. MARCUS, *La nascita della mente*, pp. 151-158, e S.J. GOULD - E.S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

E le scale temporali non sono meno importanti: il realismo politico prende in considerazione solo qualche migliaio di anni – un nulla in confronto ai 4,5 miliardi di anni della Terra e i 13,8 miliardi di anni dell’universo⁷² – come se conoscere la natura umana e non un segmento storico, in cui sembra di notare una sua certa costanza, non esigesse di guardare molto più indietro.

Se la natura umana non è fissa e immutabile, non lo è nemmeno – come non accorgersene? – la natura che la circonda, pur essendo riconducibile ad alcuni elementi e processi di fondo costanti. Il problema del realismo politico, dunque, è duplice. Primo, esso ragiona su un arco temporale breve in cui la natura umana sembra restare sempre la stessa o quasi. Questo può andare bene, *forse*, per scegliere quali politiche attuare in un dato momento (ma dipende qual è l’ambito del loro impatto); se però si volesse produrre una conoscenza scientifica della politica che serva da guida, ripetere la tiritera dell’invariabilità della natura umana ha solo l’effetto di consolidare una credenza; prendendo in esame un arco temporale più ampio, infatti, tale fantomatica natura svanisce. Secondo, questo approccio fa perdere di vista i cambiamenti esterni alla natura umana che sono una delle cause principali delle sue variazioni, spesso casuali; e non curandosi dell’esterno non si comprende neanche l’interno.

Tutto questo è positivismo, si dirà. Se «in qualunque forma del sapere venga tenuto, il discorso sulla natura umana è intrinsecamente politico» o perché la politica lo innerva, lo istituisce e lo condiziona, o perché le sue conseguenze, scientifiche o irrazionali che siano, finiscono sempre per condizionare la politica, allora «la natura umana non è né un’idea trascendentale né una positività empirica, ma uno spazio discorsivo estremamente complesso, sovradeterminato da strategie, solcato da contraddizioni e incrinato da punti di rottura»⁷³. Il punto nevralgico della questione è «se una determinata concezione filosofica o una teoria scientifica della natura umana implicano conseguenze d’ordine normativo sull’agire politico oppure se, come notava Georges Canguilhem, una teoria biologica della vita umana possa essere gestita da

⁷² Per maggiori informazioni e spiegazioni: cfr. G. TONONI, *Genesis. Il grande racconto delle origini*, Milano, Feltrinelli, 2019.

⁷³ Cfr. A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 10.

una filosofia politica»⁷⁴.

In prima battuta, una constatazione: le scienze (intese sia come processi sia come risultati) non sono sempre e solo la conferma delle intuizioni filosofiche né dei desideri dell'economia, anzi lo sono di rado. Se fosse così, il loro impatto sarebbe trascurabile. Al contrario, esse spesso dimostrano cose che la filosofia neanche immaginava e che l'economia non voleva e, soprattutto, distruggono certezze come quelle su cui il realismo politico ancora si appoggia.

Il quesito posto da Canguilhem, allora, può trovare una prima, parziale e provvisoria risposta, nel fatto che, dovendosi escludere sia il determinismo che uccide la libertà sia la libertà che si illude di non dipendere dal determinismo, la necessità che la politica e il pensiero politico guardino alle scienze come a verità che possono aiutare l'umano a conoscere sempre meglio la propria natura e la natura entro la quale egli inesorabilmente vive, è supportata dalla constatazione che «più impariamo cosa siamo, più alternative scorgeremo di cosa provare a diventare»⁷⁵. Contro il potere, che è la chiusura trascendente dell'incompletezza delle scienze (i risultati delle quali però sono del tutto effettuali) attraverso la decisione sovrana (che, parafrasando Louis Althusser, è *l'ideologia spontanea dei politici*), ma anche contro il positivismo, perché non c'è speranza di Salvezza, neanche scientifica, le scienze sono le uniche a darci una conoscenza in grado di risolvere almeno alcuni dei problemi che abbiamo. E la filosofia non è certo meno libera, perché esiste solo in riferimento a esse.

⁷⁴ *Ivi*, p. 7.

⁷⁵ D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, p. 8. Bardin suggerisce che il determinismo sia uno strumento teorico con funzione euristica poi convertito ideologicamente in presupposto ontologico (cfr. A. BARDIN, *From Life to Matter: Simondon's Political Epistemology*, «Philosophy Today», 63, 3/2019). Da un punto di vista storico-evolutivo, la teoria nasce (come il linguaggio e il pensiero) a seguito di un processo per tentativi ed errori. Dopodiché, in molti casi, la conoscenza accumulata è una tecnica decisiva per certe invenzioni. Ma diacronia e sincronia non si escludono, anzi sono complementari.

I diritti umani come dilemma

Maurizio Ricciardi

1. La natura dei diritti

La comprensione dei diritti umani muta costantemente in corrispondenza delle costellazioni storiche che attraversano. La loro universalità rivela così il suo carattere storico, il loro soggetto viene ridefinito, mentre viene riconfigurato il quadro normativo all'interno del quale essi necessariamente si inseriscono. All'origine, nel momento delle rivoluzioni atlantiche, essi appaiono come assicurazione della posizione dell'individuo all'interno del processo di costituzione dello Stato nazionale. In particolare, in Francia la *Déclaration* è la formazione di compromesso tra due tendenze destinate a richiamarsi costantemente nel momento in cui la rivendicazione di diritti incontra e si scontra con l'assicurazione giuridica della continuità dell'ordine sociale. Nella *Déclaration* del 1789, infatti, la critica illuminista incontra il «diritto naturale ispirato al neostoicismo»¹ con la sua tensione ad accoppiare costantemente i diritti naturali ai doveri dell'uomo². Questa tensione interna al discorso dei diritti appare in tutta evidenza se si considerano le posizioni di Diderot e, almeno in parte, di Rousseau e quelle dei fisiocratici. Per i primi è evidente che «l'uomo non è libero». Cercano quindi di individuare le modalità in cui possano darsi un diritto e una volontà comuni per degli uomini che vivono un'«esistenza povera, controversa, inquieta», mossa da «passioni e necessità». Questi uomini dipendono dunque dalla volontà generale e a essi Diderot dice: «Avete il *diritto naturale* più sacro a tutto quanto non vi è contestato dalla intera specie. Essa vi illuminerà sulla natura dei vostri pensieri e desideri. Quanto concepirete, quanto mediterete sarà buono, grande, elevato sublime, se è nell'interesse generale e comune»³. I fisiocratici, invece, riaffermando la dialettica tra diritti e doveri

¹ V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2019, p. 135.

² G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Sulla penetrazione e la rilevanza del pensiero politico neostoico in Europa cfr. G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989.

³ Si tratta della voce dell'*Enciclopedia, Diritto naturale*, in DIDEROT, *Scritti politici*, Milano, Mondadori, 2008, pp. 561, 562 e 565. Ma cfr. P. QUINTILI, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie*

dell'uomo, inaugurano una linea che passando per Mirabeau arriva fino agli *idéologues* e a Sieyès. Essa presuppone l'esistenza di un ordine naturale e sociale dal quale le società non possono distaccarsi. Su di esso si basano «i diritti di ogni uomo, anteriori a ogni convenzione», ma essi sono precisamente determinati e sono «la *libertà* di provvedere alla propria sussistenza e al proprio benessere, la *proprietà* della propria persona e quella delle cose acquisite con il lavoro della propria persona»⁴. Il lavoro è un dovere sociale e morale ed è quindi il correlato fondamentale della libertà e della proprietà, il presupposto stesso del loro godimento. «Così attaccare la proprietà è attaccare la libertà; così alterare la libertà è alterare la proprietà; così PROPRIETÀ SICUREZZA LIBERTÀ sono ciò che noi cerchiamo e ciò che dobbiamo evidentemente trovare nelle leggi positive che ci proponiamo di istituire»⁵.

La dialettica tra diritti e obbligazione ritorna costantemente nel discorso dei diritti, nel momento in cui non solo le dichiarazioni che si susseguono a partire dal 1789, ma soprattutto il discorso politico incentrato su di esse sono organizzati intorno a due assi: quello della difesa delle prerogative inviolabili degli individui e quello che stabilisce il loro immediato e necessario inserimento all'interno dell'ordine della società e quindi dello Stato quale sua specifica forma di organizzazione politica. Questa tensione tra l'uomo e il cittadino è notoriamente la più evidente e la più problematica, sebbene non l'unica a caratterizzare la *Déclaration* del 1789. Quest'ultima, proprio per la sua forma dichiarativa, è anche l'espressione di una specifica capacità performativa del discorso politico, grazie alla quale non solo «l'uomo dichiara che cosa è diritto», ma afferma la sua titolarità di «un diritto alla dichiarazione». Quella che si presenta come una «prassi del dire al di là del diritto» traccia un confine tra ogni singolo individuo e gli altri individui, come pure tra questi ultimi e lo Stato. Il fatto che i diritti sembrino stabilire la base per l'autoaffermazione di ogni singolo individuo, determina

à l'âge de l'Encyclopédie, Paris, Honoré Champion, 2016, pp. 475-478; J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 393-399.

⁴ P.S. DUPONT DE NEMOURS, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768), Paris, Geuthner, 1910, p. 11. Sulla contrapposizione tra le due linee cfr. R. BACH, *Les Physiocrates et la science politique de leur temps*, «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 20/2, 2004, pp. 5-35.

⁵ LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Geuthner, 1910, p. 455.

la costituzione di un piano sul quale la loro proiezione orizzontale definisce lo spazio di azione individuale, che dovrebbe essere possibile affermare e difendere anche nei confronti degli altri individui. Proprio il problema della difesa di quello spazio, tuttavia, inaugura la proiezione verticale dei diritti che ne fa una componente della regolazione statale dei rapporti sociali. Quello che appare come il sintomo della diffidenza costitutiva della nascente società civile borghese nei confronti del sistema politico è allo stesso tempo una neutralizzazione del suo carattere potenzialmente polemico. Proprio per questo il dovere del neostoicismo politico può ripresentarsi come sottomissione nei confronti dello Stato alla cui configurazione istituzionale gli individui pretendono però ora di poter prendere parte.

Ciò nonostante i diritti continuano a essere percepiti come il frutto dell'«esperienza di una ferita» che si presenta come «forma discorsiva della sofferenza». Il titolare di questa denuncia è l'uomo della dichiarazione, il quale però deve fare i conti con il diritto oggettivo che incorpora al suo interno i suoi stessi diritti producendo una «desoggettivazione e formalizzazione dell'umano (diritto)»⁶, risolvendo di conseguenza a favore del cittadino la tensione con l'uomo. A partire da queste considerazioni è stato possibile sostenere che in realtà le dichiarazioni dei diritti sono il momento di chiusura della domanda sull'essenza dell'uomo. «Che gli uomini, *in quanto* sono uomini, abbiano un diritto di *essere* uomini diviene tema e oggetto di sanzioni giuridiche, disposizioni, direttive e decreti, oggetto di misure legislative, giurisprudenziali ed esecutive». Il tempo dei diritti dell'uomo non è tanto quello della possibilità di rivendicare qualcosa che spetta all'uomo in quanto uomo, esso piuttosto è piuttosto il «tempo del tribunale»⁷. Questa «amputazione dell'uomo» è possibile perché, di fronte ai conflitti che contrappongono quegli stessi uomini indicati come soggetti universali di diritto, risulta viepiù insostenibile l'idea di una sola natura razionale presente in tutti. La costante decomposizione e ricomposizione del concetto di natura

⁶ C. VISMANN, *Menschenrechte: Instanz des Sprechens – Instrument der Politik*, in C. MENKE – F. RAIMONDI (eds), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017, p. 165, 268 e 172.

⁷ W. HAMACHER, *Vom Recht, Rechte nicht gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur*, in C. MENKE – F. RAIMONDI (eds), *Die Revolution der Menschenrechte*, p. 220.

umana serve da questo punto di vista a stabilire sì una base comune, ma allo stesso tempo a definire tutta una serie di gerarchie che comportano processi di differenziazione che stabiliscono soglie di inclusione e di esclusione⁸.

All'oscillazione che investe l'universalità della natura umana si accompagna il problema della natura pregiudiziale dei diritti che devono necessariamente trovare una veste positiva all'interno dell'ordinamento, pena il loro apparire letteralmente delle norme esterne e anteriori alla legge che possono in ogni momento metterne in discussione la legittimità. Sia che essi vengano ricondotti a un fondamento morale pregiudiziale, sia se essi sono considerati la dichiarazione di un potere costituente, il problema che si pone è quello di farne delle articolazioni del diritto statuito. Soprattutto in Germania, a ridosso della rivoluzione del 1848, questo sforzo di giuridificazione dei diritti dell'uomo porta a mutare la loro stessa denominazione che diviene quella di "diritti fondamentali", in modo da chiarire che, essendo essi parte dell'ordinamento giuridico, non possono in nessun caso essere considerati in contrapposizione a esso⁹. In realtà è in questa accezione che i diritti, divenuti così soggettivi non in contrapposizione ma come complemento del diritto oggettivo, entrano realmente a far parte della costituzione democratica dello Stato divenendo il correlato della sovranità popolare. In questo senso per Jürgen Habermas il soggetto dei diritti coincide con il soggetto democratico in quanto soggetto autonomo della legislazione. Non esistendo un'origine differente tra l'autonomia privata e quella pubblica, la «sostanza dei diritti

⁸ Cfr. A. PANDOLFI, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 11 che giustamente scrive: «Nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, la natività e il semplice fatto di essere in vita, proclamati come punti di origine della nazione e della titolarità dei diritti fondamentali, vengono sottoposti a distinzioni inclusive e ad altrettante esclusioni nel momento in cui sono designati a generare la cittadinanza politica [...] avremo così che non tutti gli esseri umani sono ugualmente liberi (non lo sono le donne e i minori; gli anormali e gli interdetti; i servi e gli stranieri) ma, soprattutto, che solo alcuni *uomini* divengono cittadini».

⁹ M. RICCIARDI, *Lavoro, cittadinanza, costituzione. Dottrina della società e diritti fondamentali tra movimento sociale e rivoluzione*, in R. GHERARDI - G. GOZZI (eds), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 119-159. A proposito della costituzione di Weimar C. SCHMITT, *Grundrechte und Grundpflichten* (1932), in C. SCHMITT, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985², pp. 181-231 ha rilevato che anche le «determinazioni dei diritti fondamentali sono diritto oggettivo» e che i «"diritti fondamentali" [*Fundamentalrechte*] per es. di una monarchia feudale o cetuale non solo dal punto di vista del contenuto, ma anche da quello della loro struttura logico-giuridica sono modulati diversamente dai diritti di libertà di uno Stato liberale di diritto» (pp. 189-190).

dell'uomo si concentra nelle condizioni formali necessarie a istituzionalizzare giuridicamente *quella* modalità di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà, nella quale la sovranità del popolo assume forma giuridica»¹⁰.

Il connubio indistinguibile di diritti fondamentali e umani mostra in ogni caso che questi ultimi sono «tutt'altro che “diritti umani eterni”, tanto che cercano di prevenire certe tendenze regressive [impedendo] che *tutte* le comunicazioni si orientino ai particolari scopi della burocrazia statale». A essi non viene riconosciuto alcun valore fondativo dello Stato democratico, ma sono invece considerati l'«istituzione finalizzata al mantenimento dell'ordine sociale differenziato»¹¹. In questo modo viene dichiarata priva di fondamento la classica opposizione tra società e Stato e il problema non è tanto la salvaguardia dell'astratta libertà degli individui, quanto piuttosto il mantenimento e la progressione della differenziazione sociale. Se Habermas risolve il problema dei diritti all'interno dello Stato (nazionale) democratico, in Luhmann esso ha una dimensione compiutamente societaria. Proprio per questo esso si ripropone all'interno della società-mondo nella quale le differenze non sono superabili facendo semplicemente riferimento alla potenza sovrana del popolo.

Questa tensione è però già evidente sulla seconda costellazione storica in cui i diritti umani tornano potentemente alla ribalta dopo la Seconda guerra mondiale con il tentativo controverso di farne un argine contro il totalitarismo. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 rivela il carattere eminentemente storico dell'universale. Se infatti in essa persistono alcuni degli elementi fondamentali della *Déclaration* del 1789, vi compaiono anche alcuni diritti sociali che assurgono dunque al rango di diritti umani. Essa registra il cambio di scena avvenuto e la dialettica tra Stati che conduce alla sua redazione mostra che la dimensione necessariamente internazionale si affianca a quella cosmopolitica. Scompare il riferimento alla natura umana, che riemerge significativamente solo quando si tratta di definire la famiglia «il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla

¹⁰ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 135.

¹¹ N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, Dedalo, 2002, p. 60.

società e dallo Stato» (art. 16). Trascurato almeno momentaneamente il loro fondamento naturale, i diritti divengono il presupposto della pace all'interno di un mondo che, per quanto nel preambolo sia presentato come «umana famiglia», è popolato da una pluralità di Stati in conflitto tra di loro. L'articolo 28 riassume anzi molto chiaramente il doppio statuto sociale e internazionale della dichiarazione: «Ogni individuo ha diritto a un ordine sociale e internazionale nel quale i diritti e la libertà enunciati in questa Dichiarazione possano essere pienamente realizzati». Il carattere compiutamente internazionale dell'ordine politico pone però un problema che le classiche teorie dei diritti dell'uomo non avevano il bisogno di porre. Esse, infatti, affermavano una riserva morale dell'individuo che veniva fatta valere come momento costituzionale dello Stato stesso. Il problema che dal 1948 si pone è invece differente e riguarda la possibilità di farsi valere come uomini e donne nei confronti di uno Stato diverso da quello di cui si è già cittadini. Sotto la voce diritto d'asilo viene così definita la situazione in cui lo Stato di origine, non rispettando i diritti del cittadino, riattiva la possibilità di far appello ai diritti umani. Allo stesso tempo, inoltre, l'art. 23 prevede che ogni «individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro ed alla protezione contro la disoccupazione». Questa apparente riproposizione della rivendicazione che aveva attraversato il dibattito politico-sociale in Francia nella prima metà dell'Ottocento¹², non può essere letta solo come esito della polemica ideologica tra socialismo e liberalismo che ha notoriamente accompagnato la redazione della Dichiarazione. Essa annuncia la nuova dimensione che i diritti si apprestano ad assumere nei decenni successivi. Non a caso Thomas Marshall, per spiegare la nuova generazione dei diritti che avrebbero dovuto aggiungersi a quelli civili e a quelli politici, può scrivere: «I diritti sociali nella loro forma moderna comportano una invasione del contratto da parte dello *status*, la subordinazione del prezzo di mercato alla giustizia sociale, e la sostituzione della dichiarazione dei diritti alla libera contrattazione»¹³.

¹² E. ANTONETTI, *Il lavoro tra necessità e diritto. Il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni*, Milano, Franco Angeli, 2004.

¹³ T.H. MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale*, Bari-Roma, Laterza, 2002, p. 72.

2. La società dei diritti

L'introduzione dei diritti sociali pretende consapevolmente di aggiornare il modello delle relazioni politiche e sociali, stabilendo che esse non possono più essere pensate su base meramente contrattuale. A essere dichiarate non sono più la libertà e l'uguaglianza sulle quali si deve fondare il diritto, ma il progetto di configurazione di una società che prevede la cittadinanza nazionale come forma di agire istituzionalizzato. Solo sostituendo il contratto dalla sua collocazione di paradigma dell'agire sociale è possibile introdurre posizioni che non sono definite dalla relazione con gli altri individui, ma dall'appartenenza e dalla specifica posizione che si occupa nella società. La proiezione orizzontale, che rimaneva quasi secondaria nelle dichiarazioni settecentesche, assume così un'indiscutibile rilevanza. Viene anzi dichiarata la necessità di uno *status* in grado di incarnare l'universale in figure determinate e riconosciute, liberandole dalla necessità di misurare materialmente la loro umanità solo dopo aver concluso con successo dei contratti. Il paradigma contrattuale, infatti, produce l'effetto che l'universale sia sempre rappresentato a posteriori, ovvero dopo la conclusione dei contratti. La libertà e l'uguaglianza che esso presuppone si collocano in una fase di sospensione precontrattuale – durante la quale tutti (o, quasi tutti, a dire il vero) possono potenzialmente concludere contratti – e la fase in cui i contratti sono stati conclusi, durante la quale si vede chiaramente chi sono i buoni cittadini, ovvero chi è stato in grado di concludere i contratti più vantaggiosi per sé. Il presupposto del paradigma contrattuale è che il massimo vantaggio ottenuto per sé, è anche il massimo vantaggio universale. Dichiarare l'esistenza di diritti sociali¹⁴ impatta con forza questa convinzione e produce una moltiplicazione potenzialmente infinita dei diritti che possono essere rivendicati a partire dall'uguaglianza prevista più dalla logica che dalla realtà della cittadinanza.

¹⁴ Non si può dimenticare quanto prevede l'art. 25 della Dichiarazione del 1948: «Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari; ed ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà».

Questa connessione tra diritti umani e diritti sociali è un'aporia dei primi, perché pretende di «garantire ciò che non è possibile garantire politicamente o che almeno non era stato ancora garantito politicamente». Hannah Arendt, che è decisamente critica nei confronti di questa vera e propria esplosione delle rivendicazioni che pretendono il nome di diritti umani, sostiene che essi finiscono per essere «una sorta di diritto d'eccezione per gli oppressi», che mette in tensione non solo il concetto di diritti, ma la capacità stessa degli Stati di rispondere alle molteplici richieste che vengono loro rivolte. Si assiste così a un doppio movimento in forza del quale lo Stato sovrano viene confermato quale principale destinatario delle rivendicazioni degli oppressi, mentre allo stesso tempo sovraccarica di aspettative quello stesso Stato spingendolo fino al punto in cui non può più rispondere. «Una legislazione sociale ordinaria è una cosa bellissima; ma da ciò non consegue che il diritto alla pensione sia un inalienabile diritto umano». Arendt preferisce senza dubbio una versione dei diritti umani che non è semplicemente più ristretta rispetto a quella dichiarata negli Stati Uniti e in Francia. Non si tratta nemmeno di chiarire concettualmente la loro differenza specifica rispetto ai diritti civili che possono o non possono essere garantiti dallo Stato. I diritti umani non possono garantire positivamente una possibilità di azione, ma solo registrare che esistono degli individui, come i rifugiati, che sono assolutamente privi di diritti, perché non c'è «alcuna legge che possa obbligare le nazioni a nutrirli». Essi sono dunque degli indicatori specifici che solo linguisticamente sono registrati nell'idioma del diritto, ma denotano in realtà non l'assenza di questa o quella possibilità di azione, ma l'impossibilità di parlare e agire pubblicamente all'interno della comunità. I diritti umani segnano dunque una perdita politica, che non può essere semplicemente risarcita, perché è di fatto una esclusione dall'umanità. «Questa nuova situazione, nella quale l'«umanità» ha fattualmente rilevato il ruolo che veniva in precedenza ascritto alla natura o alla storia, significherebbe in questo contesto che il diritto ai diritti o il diritto di ogni uomo di appartenere all'umanità, dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa»¹⁵.

¹⁵ H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München – Zürich, Piper, 1986, pp. 453, 457 e 465.

In questo modo viene indicata una soluzione del «problema del prima/dopo», cioè se il fondamento dei diritti umani si colloca in un ambito prestatale o se solo l'auto-rizzazione statale ne può consentire il rispetto, perché essi divengono una sorta di compito attuale dell'umanità nei confronti di se stessa. Viene però confermato il paradosso che la «validità della norma dipende dalla sua violazione»¹⁶, nel senso che l'attivazione dei diritti finisce per dipendere dalla loro negazione. Nonostante Arendt non viene nemmeno risolto il paradosso dei diritti fondamentali sociali rivendicati a partire dai rapporti societari vigenti. Questa declinazione dei diritti pone decisamente il problema della loro definizione specifica e puntuale così come del loro inserimento all'interno dell'ordinamento giuridico¹⁷. Essi non registrano solamente il superamento del riferimento fondativo alla natura o alla storia, ma impongono un mutamento del soggetto dei diritti che non può più essere l'uomo naturalisticamente inteso, ma quella forma sociale specifica che viene definita persona, in quanto «limitazione individualmente attribuita di possibilità di comportamento»¹⁸. Persona umana non rimanda più a un'essenza comune negata e da riaffermare e nemmeno a un'autonomia individuale totale e 'inviolabile' ma, con un grado ulteriore di astrazione, a una connessione strutturale con il sistema sociale. Solo all'interno delle connessioni che si stabiliscono all'interno della società può essere declinata materialmente la questione dell'uguaglianza e della libertà con l'effetto paradossale che il diritto che deve registrarne i movimenti diviene esso stesso non solo contingente ma anche inaffidabile.

Infatti, se «il problema dei diritti umani si fonde con un desiderio molto più allargato per il lavoro sociale e per l'aiuto allo sviluppo», esso sfugge a qualsiasi soluzione giuridica perché la politicizzazione dei diritti risulta immediatamente evidente. Richiamarsi ai diritti per modificare le gerarchie societarie mette così in discussione la capacità stessa del diritto di operare in modo adeguato. Infatti, «non basta richiamarsi al diritto positivo degli Stati (per esempio nella forma delle costituzioni), perché

¹⁶ N. LUHMANN, *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden, Verlag der Sozialwissenschaften, 2005, p. 220 e 222.

¹⁷ R. ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 465-472.

¹⁸ N. LUHMANN, *Die Form "Person"*, in N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 6*, p. 142.

il diritto positivo può servire anche per coprire le violazioni dei diritti dell'uomo», mentre allo stesso tempo «non basta concepire i diritti come diritti soggettivi, lasciando conseguentemente al singolo se farli valere o meno, perché in determinate condizioni politiche questa decisione non può essere presa liberamente». Questo paradosso, ovvero la sostanziale inaffidabilità dei sistemi giuridici statali, trova secondo Luhmann se non una soluzione, almeno una ridefinizione all'interno dell'evoluzione in diritto mondiale differenziato regionalmente e «concepito non dai diritti, ma dai doveri»¹⁹. All'interno della società-mondo il diritto positivo statale è una garanzia insufficiente così come il riferimento ai principi risulta inefficace per legittimare il rispetto dei diritti umani, perché i criteri globali di inclusione e di esclusione mutano in maniera radicale²⁰. Da questo punto di vista, sebbene sia rivolta ai singoli Stati, la rivendicazione dei diritti sociali, reclamati come diritti inalienabili da una moltitudine di soggetti, stabilisce un antifatto sociale e politico del mutamento di comprensione dei diritti umani che avviene a partire dagli anni Settanta²¹.

Ciò che risulta evidente è che i diritti umani divengono operatori polemicici del processo di riconfigurazione globale della società-mondo. Proprio perché il linguaggio dei diritti viene utilizzato per ogni possibile rivendicazione sociale, la loro neutralizzazione politica diviene una parte essenziale del programma neoliberale che si afferma a partire dagli anni Settanta. Ciò è particolarmente evidente in Francia dove il dibattito sui diritti avviene all'incrocio tra la necessità di fare i conti sia con la reale natura del sistema sovietico sia con la tendenza anche più forte di farli con gli esiti del Sessantotto. Non a caso l'associazione neoliberale l'Horloge, creata nel 1974, indica come problema politico fondamentale l'affermazione di una «società autofaga che secreta la sua propria distruzione favorendo i diritti degli individui a discapito dei loro

¹⁹ N. LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 579-580.

²⁰ Cfr. M. RICCIARDI, *Logistica delle migrazioni, costituzione della società e semantiche di classe*, in C.G. DE VITO – M. SACCHI LANDRIANI (eds), *Logistica delle migrazioni*, «Quaderni di Scienza & Politica», 11/2020, pp. 239-259: <http://amsacta.unibo.it/6520/1/Quad%2011%20Logistica%20delle%20migrazioni%20FINALE.pdf>.

²¹ Cfr. a questo riguardo R. KLAUTKE – B. OEHRLEIN (eds), *Globale Soziale Rechte. Zur emanzipatorischen Aneignung universaler Menschenrechte*, Hamburg, VSA Verlag, 2008 e C.R. BEITZ – R.E. GOODIN (eds), *Global Basic Rights*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2009.

doveri»²². Sebbene non tutte le voci di questo dibattito ripropongano la neutralizzazione dei diritti attraverso i doveri, comune è l'urgenza di individuare un modo di istituzione del sociale che, grazie alla riaffermazione di un criterio specificamente politico, dia un ordine e una forma alla molteplicità di rivendicazioni che, grazie al lessico dei diritti, sembra mettere in discussione l'unità politica dello Stato democratico. Claude Lefort, le cui posizioni assumono una durevole rilevanza, sostiene perciò la necessità di una reintegrazione sovrana del politico, data «l'impossibilità di ricondurre il potere a una definizione puramente sociale, di materializzarlo nella persona dei suoi detentori, di raffigurare la società come un corpo senza fornirle dal suo esterno un garante del suo ordinamento e dei suoi limiti»²³. Spostando significativamente l'accento dall'uguaglianza alla libertà, si consolida la necessità di limitare ogni forma di potere sociale, la cui presenza «non permette più di circoscrivere la sfera del politico a distanza dalla sfera del sociale»²⁴.

3. La politica dei diritti umani

Solo all'interno di questa costellazione storica è comprensibile l'articolazione nel tempo delle risposte alla domanda su quale politica permettano i diritti umani. In primo luogo, essi sono accusati di essere la mera registrazione della sostanziale impotenza politica di fronte ai regimi totalitari che sono assolutamente indifferenti a qualsiasi richiamo a principi giuridici superiori. La pretesa di radicare i diritti negli individui renderebbe confusa la distinzione tra totalitarismo e democrazia, la cui vera distanza sta nella centralità che solo la seconda riconosce alla rappresentazione dei conflitti. La politica dei diritti umani, invece, impedisce proprio questa rappresentazione e di conseguenza rende incerta la presenza del comando sovrano che su di essi deve decidere. Quella politica propone in definitiva «una comprensione unificata delle

²² S. AUDIER, *La pensée anti-68. Essai sur une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 171.

²³ C. LEFORT, *Permanence du théologico-politique?*, in C. LEFORT, *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 303.

²⁴ C. LEFORT, *De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de De la Démocratie en Amérique*, in C. LEFORT, *Essai sur le politique*, pp. 265-266.

grandi affermazioni della differenza sessuale, etnica, generazionale»²⁵, stabilendo la base per una società immaginata come assolutamente omogenea e quindi neutralizzata nei suoi movimenti fondamentali. La società dei diritti presuppone la loro incorporazione quasi naturale al suo interno, così come individua nel diritto lo strumento che deve rendere giustizia a ogni differenza. A dire il vero quelle differenze non erano alla base delle richieste di riconoscimento di singoli individui, ma esprimevano le posizioni di singolarità che rivendicavano collettivamente il mutamento della loro condizione societaria. La revisione della politica dei diritti umani punta a risolvere nel segno dell'identità questa tensione tra l'individuo dei diritti e la loro rivendicazione collettiva, ridefinendo e riaffermando la centralità politica del primo, ribadendo che l'uomo è «un principio dato al quale non si può ormai che fare ritorno per decifrare l'individuo, la società e la storia».

Solo il ritorno dell'uomo come astrazione sociale può permettere di riannodare il filo tra i diritti e la coscienza del diritto, impedendo che i primi mostrino il loro aspetto socialmente dirompente. La centralità assegnata nuovamente all'uomo impedisce alle differenze soggettive di assumere come riferimento immediato la giustizia materiale, riconoscendo che le «libertà formali hanno reso possibili le rivendicazioni che sono riuscite a fare evolvere la condizione degli uomini»²⁶. Diviene dunque urgente rileggere la storia stessa dei diritti dell'uomo per mostrare che se la loro riproposizione rivela una nuova sensibilità nei confronti del politico e del diritto, la loro difesa incondizionata mostra la rinuncia a ogni realismo politico che si «accompagna al rifiuto puro e semplice di pensare il politico». Questa riaffermazione della realtà del politico deve però fare i conti con la critica marxiana dei diritti dell'uomo per il peso che essa continua a esercitare non solo sulla comprensione stessa dei diritti, ma sulla possibilità stessa di pensare il politico democratico.

²⁵ M. GAUCHET, *Les droits de l'homme ne sont pas une politique* (1980), M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 12.

²⁶ C. LEFORT, *Les droits de l'homme et l'État-providence*, in C. LEFORT, *Essais sur le politique*, p. 56 e 58.

Quando dunque Lefort afferma che «disfarsi della problematica di Marx è sicuramente necessario se si vuole dare un senso pieno alla nozione dei diritti dell'uomo»²⁷, ciò significa che ci si deve disfare dello specifico politico marxiano che emerge dalla sua critica dei diritti. Dal momento che il suo criterio del politico è la lotta di classe, Marx rimarrebbe prigioniero della «versione ideologica» dei diritti senza accorgersi di quanto essi producono proprio a livello sociale. Essi non sono la celebrazione dell'individuo borghese in quanto uomo isolato ed egoista. «Nell'affermazione dei diritti dell'uomo agisce l'indipendenza del pensiero, dell'opinione, rispetto al potere, c'è la scissione tra potere e sapere». Marx invece ignora «la funzione riconosciuta della legge scritta», che non è un'espressione del potere, possedendo un'autorità superiore anche a coloro che esercitano il potere stesso. Lefort non sottolinea tanto il nesso dei diritti con il diritto positivo, quanto il significato autonomo assegnato alla legge in quanto limite dell'arbitrio del potere. Essa può imporre la sua autonomia perché sarebbe la continuazione dei diritti, funzionando come una sorta di sapere della società opposto al potere di governo. I diritti sono la fonte di questo sapere, proprio perché sottraggono spazi di azione al potere. Diversamente dalle altre critiche liberali o conservatrici dei diritti, quella marxiana sarebbe dunque caratterizzata dal «rifiuto del politico [...]». La critica dell'individuo è esercitata di colpo negli orizzonti di una teoria della società nella quale sono abolite le dimensioni del potere assieme a quelle della legge e del sapere»²⁸. La critica marxiana dell'emancipazione politica non coglie che, grazie ai diritti, potere e diritto sono definitivamente separati, in modo che una società democratica può produrre dal suo interno i limiti del potere. Essa produce cioè una mediazione che limita anche la possibilità di dichiarare in continuazione dei diritti, che non possono consistere in una costante e nuova dichiarazione, ma nella progressione di quelli previsti nella *Déclaration*. I diritti non possono di conseguenza essere assegnati né a un'epoca né a un luogo determinato, ma devono essere assunti come

²⁷ C. LEFORT, *Droits de l'homme et politique* (1980), in C. LEFORT, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p. 51 e 52.

²⁸ *Ivi*, p. 62.

«principi generatori della democrazia». Il loro carattere espansivo permette la contestazione della legalità presente in nome di quella ulteriore che essi lasciano presagire. Essi sono il nucleo di un potere sociale che limita quello politico, attraverso una insubordinazione [*insoumission*] che deve però essere sempre già radicata nella coscienza del diritto. I diritti permettono sì l'incorporazione delle differenze all'interno del diritto, ma ciò non può avvenire cancellando il campo di tensione che deve stabilmente anche se precariamente unire il potere, il diritto e il sapere. Le differenze non possono dunque essere rivendicate come autonomia, affermando la loro radicale alterità rispetto alla norma giuridica e alla coscienza del diritto, perché in questo modo ognuno potrebbe pretendere di assolutizzare la propria rivendicazione, finendo per istituire «un regno governato da un pensiero dispotico»²⁹.

Sulla scorta di Tocqueville, e presentando il totalitarismo come forma contemporanea del dispotismo, Lefort considera il potere sociale una realtà innegabile dei regimi democratici, ma anche come la minaccia più grave che può sorgere al loro interno. I diritti sono lo strumento per il suo addomesticamento, per impedire che esso si rivolga contro i principi d'ordine del regime che li ha prodotti. Solo in questo modo essi possono diventare *una politica* come, qualche anno dopo, alla fine di questa stagione intesa di dibattiti, riconosce Marcel Gauchet, registrando che essi sono ormai diventati un «fatto globale [...] la forza organizzatrice della coscienza collettiva e il prototipo [*étalon*] dell'azione pubblica». Secondo Gauchet, grazie a essi il mondo borghese ha riscoperto la propria origine generatrice. La centralità riconosciuta al diritto attraverso i diritti limita certamente l'autogoverno della democrazia, ma questo non pare più essere un gran problema di fronte alla capacità così ottenuta di rispondere alla crisi dello «Stato industriale», grazie all'isolamento dell'elemento del diritto, «conferendogli un ruolo esclusivo, come se esso fosse sufficiente a se stesso per definire la democrazia». La centralità assunta dal diritto produce l'eclissi del politico e dello storico-sociale, mentre reinsedia l'individuo nella sua centralità assoluta, sebbene non si tratti dello stesso individuo della tradizione liberale e nemmeno di quello

²⁹ *Ivi*, p. 81.

della stessa *Déclaration* del 1789. Questo individuo, infatti, non dichiara i suoi diritti, ma li trova garantiti nel diritto, risolvendo così l'annoso problema dell'opposizione tra individuo e società, perché ogni individuo si trova già connesso agli altri proprio grazie ai diritti che può rivendicare. «Una delle forze principali dei diritti dell'uomo nella nuova congiuntura attiene alla loro capacità di *sostituti* dei discorsi politici e sociali usati e squalificati»³⁰.

Nella società neoliberale che Gauchet ormai sostiene³¹, essi divengono il nesso normativo dominante di un'epoca che ha perso i riferimenti vincolanti alla tradizione, al progresso e alla rivoluzione. Anche la giustizia sociale non appare più come uno scopo praticabile, perché manca un soggetto sociale collettivo in grado di affermarne i criteri specifici. Non avendo costi specifici di organizzazione, ed essendo quindi a buon mercato come ogni altra merce nell'epoca neoliberale, i diritti occupano il posto «di idea del politico, di scienza della società e di bussola dell'azione storica». Essi occludono ai gruppi sociali la via per delle rivendicazioni di massa, promettendo e talvolta attuando la «riparazione pragmatica dei torti subiti dagli individui»³². Essi funzionano come sostituto di tutto ciò che non è più esprimibile e richiedibile, colmano una mancanza che altrimenti non potrebbe nemmeno essere affrontata. Da questo punto di vista essi sono il sostituto più efficace di quello che secondo Gauchet è stata l'ideologia, ovvero di una fede che non ha bisogno di essere verificata e, proprio per questo, la loro efficacia non consiste tanto nei risultati che ottengono quanto nella loro capacità di ridurre l'incertezza sistemica. La fede nei diritti non è fondata sull'attesa o la costruzione del futuro, ma sull'indignazione e la denuncia che riconfigura completamente la critica sociale, trasformando la sfera pubblica in una comunità di giudizio. Allo stesso tempo, inoltre, essa elide lo spazio della rappresentanza, modificando in senso «procedurale-identitario» il rapporto tra individui, la loro società e il potere. Ne con-

³⁰ M. GAUCHET, *Quand les droits de l'homme deviennent une politique* (2000), in M. GAUCHET, *La démocratie contre même*, pp. 330, 335 e 343.

³¹ D. LINDENBERG, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

³² M. GAUCHET, *Quand les droits de l'homme deviennent une politique*, pp. 346 e 348.

segue, infine, un «irresistibile allineamento sul modello di un mercato auto-regolato»³³.

4. I diritti come dilemma

Proprio perché i diritti sono riconoscibili come operatori funzionali all'autoregolazione del sistema sociale, il loro trionfo è salutato con toni e preoccupazioni diverse. Esso viene comunque registrato compiutamente dal dibattito francese, perché essi offrono una soluzione pratica al problema dell'istituzione del sociale. Si tratta di una soluzione non necessariamente nuova, ma che trova la sua motivazione più profonda nella svolta verso una società neoliberale nella quale i diritti, pur essendo un fattore di neutralizzazione politica, giungono a presentarsi come l'unico linguaggio per esprimere le proprie rivendicazioni e per affermare o difendere la propria identità. Proprio questa svolta verso i diritti come linguaggio rivendicativo e identitario, precariamente compreso tra dichiarazione e richiesta di riconoscimento, consente la penetrazione della politica dei diritti anche all'interno del marxismo, recependo più o meno esplicitamente la critica a Marx proposta da Lefort³⁴. Per accedere al discorso dei diritti bisogna infatti accettare che l'individuo abbia un valore morale intrinseco, rettificando la critica che nella *Questione ebraica* Marx opera del loro soggetto, imputandogli non solo la sua riduzione atomistica, ma anche di essere la controparte idealizzata e naturalizzata dell'individuo borghese. A questo soggetto solitario e scisso Marx nega qualsiasi forza normativa, perché esso dà sempre per risolto il problema dell'ineguaglianza per poi uniformare tutti gli individui a un'uguaglianza immaginata, mentre per Marx essa può essere prodotta solo storicamente. Dal momento che la storia diversifica, il problema politico marxiano è come produrre un'uguaglianza che altrimenti semplicemente non c'è, ovvero un'uguaglianza tra individui differenti. La stessa

³³ *Ivi*, p. 382.

³⁴ Ma sul punto cfr. la critica a Lefort di P. MANENT, *Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort*, «Commentaire», 16, 4/1981, pp. 574-583, un autore certamente non sospettabile di simpatie marxiste.

universalità è per Marx un prodotto storico e non deriva dalla forza normativa di alcuni principi³⁵. «L'universalità dell'individuo non come universalità pensata o immaginata [*gedachte oder eingebildete*], ma come universalità delle sue relazioni reali o ideali»³⁶. Per Marx c'è una contraddizione tra questa universalità empirica e quella individuale, astratta, limitata e confinata della società capitalistica, che anzi si presenta come limite che è necessario superare per affermare una reale universalità degli individui che muove necessariamente dalla loro cooperazione e quindi dalle loro differenze³⁷.

Disinnescare questa critica radicalmente storica dei diritti dell'uomo comporta necessariamente l'affermazione di un criterio di giustizia, precedente al rapporto sociale e all'esito della lotta di classe. Justine Lacroix e Jean-Yves Pranchère sono pienamente consapevoli che per Marx «non esiste una giustizia delle transazioni in nome della quale si possa criticare l'ingiustizia degli scambi reali»³⁸, perché la connessione reciproca tra la sfera della produzione e quella della distribuzione impedisce di riferire la giustizia a una condizione precedente a quella connessione. Ciò nonostante essi affermano che nulla impedisce di pensare che Marx sia un sostenitore dei diritti e che anzi il problema stesso dei diritti sarebbe presente tanto nella società capitalista quanto in quella socialista che dovrebbe succederle. La sua critica storica dei diritti (dell'uomo) non impedirebbe cioè di catalogare Marx tra i loro sostenitori, perché in realtà egli li rifiuterebbe solo in quanto portatori anonimi del diritto all'appropriazione privata, ma non come affermazione della libertà individuale. In altri termini anche se Marx non li considera né eterni né fondamentali, nulla vieta di esprimere le rivendicazioni sociali nel linguaggio dei diritti, riconoscendo che essi aprono comunque uno spazio di azione politica all'interno della società capitalistica. In questo modo Marx non è più il critico comunista della democrazia, ma un teorico che sostiene il necessario e

³⁵ K. MARX, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, vol. I, p. 104.

³⁶ *Ivi*, II, p. 184.

³⁷ Cfr. a questo proposito M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019.

³⁸ J. LACROIX – J.-Y. PRANCHERE, *Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme? Émancipation individuelle et théorie des droits*, «Revue française de science politique», 62, 3/2012, p. 445.

costante allargamento degli spazi di cooperazione democratica. «La sopravvivenza del progetto marxiano di emancipazione può quindi richiedere la sua riformulazione nei termini di una teoria dei diritti che prende sul serio la questione delle condizioni giuridiche per l'estensione della democrazia»³⁹.

Oltre Marx e nonostante Marx⁴⁰, si tratterebbe secondo Étienne Balibar di reinscrivere i diritti nel suo progetto nella convinzione che «la critica marxiana e marxista dei diritti umani non è esterna al discorso dei diritti umani, e non ne rappresenta una semplice “alternativa”, ma ne è parte con una modalità che occorre precisare»⁴¹. In questo modo non sono nemmeno più le pretese di spazi di azione politica che vengono definiti diritti, ma questi ultimi sono indicati come il confine mobile e contestabile dello spazio immateriale del rapporto sociale di potere. Nonostante Balibar, rimane però indimostrato che esprimere le più varie rivendicazioni in termini di diritti garantisca una maggiore possibilità di realizzarle, così come che i diritti rappresentino un linguaggio capace di connettere molte e diverse rivendicazioni collettive. A essi viene però attribuita la capacità di stabilire connessioni sociali altrimenti impossibili e non potrebbero più essere sospettati di celare «in modo discorsivo gli stessi poteri che essi sono destinati a contestare». Lungi dal naturalizzare le identità separate che popolano la politica neoliberale, radicando così «i poteri di cui quelle identità sono gli effetti»⁴², i diritti avrebbero invece la capacità di produrre un effetto di mobilitazione degli universali moderni. La stessa critica marxiana dei diritti può essere così inscritta nel loro discorso, anche se nulla è possibile dire su chi dovrebbe punire la loro violazione, al punto che si può anche affermare che, in ogni riabilitazione dei diritti, lo Stato e il suo diritto rimangono una sorta di invitato di pietra.

Nella riabilitazione dei diritti umani oltre Marx il cittadino tende nuovamente a

³⁹ *Ivi*, p. 449.

⁴⁰ K. MARX – F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in MEOC, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 202: «Per quanto riguarda il diritto, fra le molte altre cose noi abbiamo affermato l'antagonismo fra il comunismo e il diritto, sia politico e privato, sia nella sua forma più generale come diritto dell'uomo».

⁴¹ É. BALIBAR, *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, «Iride», Gennaio-Giugno/2017, pp. 35-36.

⁴² W. BROWN, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 115 e 120.

scompare dietro all'uomo, anche quando quest'ultimo viene evocato per forzare la forma giuridico-politica della cittadinanza. Portando a compimento una lunga riflessione sulla politica dei diritti dell'uomo che da tempo ne afferma il carattere espansivo⁴³, anche Balibar può così sostenere che nel momento in cui le «resistenze e i progetti di emancipazione» sono formulati «per essi stessi e per la società intera, nella lingua della libertà e dell'eguaglianza, cioè nella lingua dei diritti dell'uomo», sarebbe comunque necessario chiedersi «se questa formulazione, quando diventa un movimento sociale, porti al di là dell'orizzonte borghese, in particolare al di là dell'idea di cittadinanza, nello stesso momento in cui porta al di là del capitalismo»⁴⁴. In questo modo, l'«invenzione continua dei diritti» arriverebbe a eccedere completamente la *Déclaration*, divenendo una sorta di costante dimostrazione dei limiti o addirittura dell'inconsistenza dell'universale politico moderno.

Al polo opposto Giorgio Agamben sostiene invece che si dovrebbe «cessare di guardare alle Dichiarazioni dei diritti dal 1789 a oggi come proclamazioni di valori metagiuridici, tendenti a vincolare il legislatore al loro rispetto, e di considerarle secondo quella che è la loro funzione reale nello Stato moderno». Questa funzione sarebbe quella di sancire il passaggio dalla «sovranità di origine divina alla sovranità nazionale», mentre allo stesso tempo esse «assicurano l'inserzione della vita nel nuovo ordine statale». Inoltre, i diritti sono attribuiti all'uomo solo e nella misura in cui egli diviene immediatamente cittadino. In altri termini l'uomo è destinato a scomparire necessariamente dietro al cittadino proprio perché le dichiarazioni sono state e rimangono configurazioni politiche proprie dello Stato nazionale. In questa situazione, considerando che «porzioni crescenti di umanità non sono più rappresentabili» all'interno dello Stato nazione, il rifugiato – che per Arendt era una figura limite dell'ordinamento internazionale – diviene la figura centrale della costellazione della società-mondo. Così come il migrante egli vive una condizione che eccede i diritti dell'uomo, perché il suo spazio politico va oltre quello dello Stato nazione, non essendo né quello dello Stato di partenza né quello dello Stato di arrivo. Il rifugiato e il migrante sono

⁴³ É. BALIBAR, *Le frontiere della cittadinanza*, Roma, manifestolibri, 1993, pp. 183-210.

⁴⁴ É. BALIBAR, *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, p. 48.

dunque politicamente apolidi, anche quando non lo sono giuridicamente⁴⁵.

Il fatto che i diritti si presentino come «significanti proteiformi e irresoluti»⁴⁶ esprime il loro paradosso politico, ovvero la loro posizione allo stesso tempo di conservazione delle posizioni proprietarie e identitarie esistenti e di strumento per contestarle⁴⁷. Come afferma a più riprese Gayatri Chakravorty Spivak alcuni effetti della tradizione illuministica come la libertà, la democrazia o le stesse garanzie costituzionali sono qualcosa «che non possiamo non volere». Essi devono però essere sottoposti a una «persistente critica»⁴⁸, perché in quanto effetti specificamente storici essi possono sempre, e anzi tendono sempre, a esibire la loro natura contraddittoria che è inscritta nel carattere indeterminato del soggetto che li dichiara. Ciò appare in tutta evidenza nell'universalità costitutivamente mancata del soggetto postcoloniale. «La posizione-soggetto del cittadino di una “nazione” recentemente decolonizzata è epistemicamente scissa. Il cosiddetto individuo privato e il cittadino pubblico in una nazione decolonizzata possono abitare epistemi molto diverse»⁴⁹. Non si tratta quindi semplicemente di mobilitare l'universale, ma di registrare la scissione che lo caratterizza: non più solo quella tra l'uomo e il cittadino, ma anche quella tra coloro che godono dei diritti e li rivendicano in nome di coloro che non ne hanno. I primi si accollano così il «fardello del più adeguato [*the Burden of the Fittest*]» che li pone però immediatamente su un gradino superiore nella scala evolutiva dei titolari di diritti. I secondi si trovano invece relegati nella angusta posizione di chi vede altri dichiarare i propri diritti, grazie alla loro superiore competenza illuministica. Ciò mostra che, senza la sua «persistente critica», lo stesso dichiarare dei diritti opera silenziosamente come operatore gerarchico delle posizioni subalterne per le quali parla. In altri termini, come scrive Spivak, la «cultura dei diritti umani» è incessantemente sottoposta

⁴⁵ G. AGAMBEN, *Al di là dei diritti dell'uomo*, in G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 20-29.

⁴⁶ W. BROWN, *Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the “Jewish Question”*, in A. SARAT – T.R. KEARNS, *Identities, Politics, and Rights*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 86.

⁴⁷ W. BROWN, *Suffering the Paradoxes of Rights*, in W. BROWN – J. HALLEY (eds), *Left Legalism / Left Critique*, Durham & London, Duke University Press, 2002, pp. 420-434.

⁴⁸ G.C. SPIVAK, *More on Power/Knowledge*, in *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York-London, Routledge, 1996, p. 158.

⁴⁹ *Ivi*, p. 173.

a una pressione ideologica settentrionale, anche quando proviene da Sud; c'è una vera e propria discontinuità epistemica tra i difensori dei diritti umani del Sud e coloro che proteggono»⁵⁰. Questa cesura ha bisogno di un continuo lavoro di «sutura» che non può consistere semplicemente nella possibilità di rivendicare dei diritti, ma nella modificazione della posizione che costantemente ne produce la necessità. Una logica meramente distributiva dei diritti finisce per essere «l'agente della produttività sociale del capitale così come della sudditanza dei diritti umani»⁵¹, che rivelano così di avere una funzione specificamente produttiva all'interno della società-mondo. Essi non sono solo il rimedio per la condizione delle «vittime perenni», ma stabiliscono una sorta di diritto comune transnazionale sui limiti e le possibilità dello sfruttamento su scala globale. Essi pretendono di rendere equivalenti posizioni profondamente differenti. «Il subalterno subordinato è diversificato come i destinatari dell'attività per i diritti umani»⁵². Questi ultimi consentono in definitiva una fragile linea di difesa contro le forme di dominio ordinario alle quali migranti e subalterni poveri sono sottoposti, mentre le gradazioni del loro rispetto svolgono la funzione pratica di identificare le condizioni di accesso per la riproduzione della propria vita in modi e luoghi diversi.

Questa è la forma pratica del dilemma dei diritti umani. I migranti, i poveri e i rifugiati non sono nella condizione di far valere giuridicamente i propri diritti, ma li rivendicano per porre un limite ai domini ordinari ai quali sono sottoposti. Prima di essere la rivendicazione di un principio, i diritti sono una strategia di sopravvivenza e l'affermazione della pretesa alla produzione di una vita se non buona almeno migliore. In questo modo in quanto lavoratrici o lavoratori migranti o subalterni poveri essi possono entrare a far parte dei circuiti globali del capitale, rischiando di essere l'oggetto non solo inerme ma quasi inerte della politica dei diritti umani. Nel momento in cui questi ultimi divengono sia uno spazio di rivendicazione sia una politica statale

⁵⁰ G.C. SPIVAK, *Righting Wrongs*, «The South Atlantic Quarterly», 103, 2-3/2004, p. 527.

⁵¹ *Ivi*, p. 538.

⁵² *Ivi*, p. 546.

agita su scala internazionale⁵³, la «linea di sutura» tra le loro due dinamiche costitutive sfugge costantemente alla sua astratta determinazione storico-giuridica⁵⁴. Essi divengono una modalità concreta di governo dei movimenti all'interno della società-mondo, nella quale lo Stato globale li utilizza come uno strumento tra gli altri per disciplinare l'accesso e la permanenza in determinati spazi politici ed economici. Nella società-mondo, in cui anche la loro negazione è tutt'altro che contingente o marginale, il «fondamentalismo dei diritti umani» si presenta come rivendicazione di un'inesistente unità sociale⁵⁵. Nonostante siano celebrati come monumenti storici eretti all'inviolabile dignità dell'uomo, i diritti finiscono per essere l'«ultima utopia», mentre sarebbe «molto meglio riconoscere quanto essi siano recenti e contingenti»⁵⁶.

Di fronte allo stallo politico del discorso diritti umani, Daniel Loick ha opportunamente proposto di pensarli come espressioni di «politiche postgiuridiche ed etiche postgiuridiche»⁵⁷. In questo modo egli cerca se non di risolvere, quanto meno di riformulare il loro dilemma, spezzando l'antinomia che si ripresenta costantemente tra il diritto positivo statale e internazionale e la pretesa di libertà di tutti coloro che sperimentano quotidianamente il diritto come gerarchia e come mera coazione. L'intento non è di sopprimere o di superare immediatamente il diritto, ma di valutarlo non «in termini di giustizia o stabilità», bensì in relazione alla sua capacità di rendere possibile l'appropriazione non gerarchica dei beni sociali. Più che individuare il fondamento e l'estensione dei diritti umani dentro e contro il diritto positivo, si tratterebbe dunque di stabilire i contorni di un «diritto umano», inteso come «espressione transoggettiva di una originaria socialità e capacità politica della vita umana, come diritto

⁵³ L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna, Il Mulino, 2016.

⁵⁴ Ciò risulta chiaro anche dall'ampia ricostruzione di A. ALGOSTINO, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona?*, Napoli, Jovene, 2005, in particolare pp. 409 ss.

⁵⁵ N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 1022; sul quale cfr. H.G. MOELLER, «Human Rights Fundamentalism». *The Late Luhmann on Human Rights*, «Soziale Systeme», 14/1, 2008, pp. 126-141.

⁵⁶ S. MOYN, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Mass.-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 225.

⁵⁷ D. LOICK, *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017, p. 290.

della socialità». Il distacco dall'illusione del potenziale, infinito allargamento dei diritti soggettivi significa rifiutarli come specifica forma giuridica, registrando il dato incontestabile che il «diritto non dispiega il suo effetto dissociativo prioritariamente attraverso i suoi contenuti concreti, bensì attraverso la sua *forma*»⁵⁸. Contro il primato della forma, si tratterebbe quindi di assumere la socialità stessa, con le relazioni e le radicali differenze che la costituiscono, come spazio di produzione del diritto invece che il territorio e la forma politica sovrana, con le loro frontiere e i loro principi di esclusione. I diritti dovrebbero quindi essere concepiti come degli operatori che agiscono contro la forma stessa del diritto e quindi, per usare l'espressione di Christoph Menke, come «controdiritti». Questi ultimi operano contro la «legalizzazione del naturale»⁵⁹ che sta alla base di qualsiasi diritto, nel momento in cui esso assume come presupposto la natura umana, la società civile o l'identità culturale. Essi presuppongono altresì il rovesciamento della posizione del loro soggetto che non richiede più solamente che venga considerata la sua posizione di debolezza, di vulnerabilità e di sofferenza, ma si pone come soggetto giudicante. Il fondamento dei controdiritti è la capacità di giudicare autonomamente la propria condizione. Essi non sono l'evidenza di un'impotenza che invoca un rimedio, non sono una configurazione giuridica del risentimento, non sono quindi un diritto della sofferenza fondato sull'esposizione al comportamento altrui. Inglobando il concetto marxiano di una «uguaglianza senza diritti», essi puntano a ridefinire il rapporto stesso tra politica e società, concependo «la società *come prassi* e la politica come *l'autogoverno della prassi*»⁶⁰. La rilettura congiunta di Nietzsche e Marx consente a Menke di porre quale fondamento dei controdiritti la registrazione di una condizione sociale di impotenza e l'azione compiuta contro quella condizione. Essi non esprimono tanto – e comunque non solo – un catalogo di garanzie, ma puntano ad aprire uno spazio di politicizzazione affinché sia possibile agire contro quella condizione. «I controdiritti sono rivendicazioni di un

⁵⁸ *Ivi*, pp. 305 e 307.

⁵⁹ C. MENKE, *Kritik der Rechte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2018, p. 33.

⁶⁰ *Ivi*, p. 339.

momento - temporaneo e ricorrente - nel processo politico del diritto. I diritti autonomi [*Eigenrechte*] sospendono il processo politico che li produce. I controdiritti scandiscono il processo politico che essi - proprio attraverso la sua sospensione - rendono possibile»⁶¹.

Non è questa la sede per analizzare la coerenza e l'effettività di una proposta filosofico-giuridica⁶², che ha comunque il pregio di mettere esplicitamente in discussione il quadro politico-giuridico che colloca i diritti umani in un punto unico e adimensionale, facendone una mera coordinata dell'ordinamento giuridico. All'interno della costellazione storica della società-mondo, la dichiarazione dei diritti non può essere mai essere considerata universale, ma deve essere sempre messa alla prova dei suoi effetti materiali sia per le gerarchie storiche che conferma sia per quelle attuali che produce. Ciò significa in primo luogo che non è possibile tornare a separare diritti umani e diritti sociali, perché non esiste un grado minimo di riproduzione della vita che non sia sempre già catturato nelle condizioni sociali della sua produzione. Rivendicare i diritti umani per conto terzi porta a ignorare - più o meno intenzionalmente - le condizioni materiali in cui si trovano le donne e gli uomini ai quali le norme degli Stati democratici e non democratici negano quotidianamente il diritto di muoversi e di riprodurre in modo autonomo la propria esistenza.

Se dunque è possibile concepire e criticare i diritti solo nel tempo e nello spazio determinati della società-mondo, si deve registrare che essi non sono l'operatore che costantemente completa e aggiorna dell'ordinamento giuridico, ma sempre più spesso la tattica di autolegittimazione di soggetti diversi che si muovono attraverso i confini dello Stato globale. Con i loro movimenti tutti questi soggetti non confermano l'inesauribile plasticità della forma giuridica, ma la deformano in continuazione mostrando i limiti delle sue capacità di adattamento. La loro soluzione praticamente postgiuridica del dilemma dei diritti umani mette così in discussione la capacità stessa del diritto di funzionare come lessico e grammatica della politica nella società-mondo.

⁶¹ *Ivi*, p. 388.

⁶² Cfr. comunque A. FISCHER-LESCANO - H. FRANZKI - J. HORST (eds) *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, Göttingen, Mohr Siebeck, 2018.

Foucault, la ragion di stato, il potere pastorale. Tra Machiavelli e Hobbes
Domenico Scalzo

1. Chiunque apra il corso di lezioni di Foucault, *Bisogna difendere la società* scoprirà come il nome di Hobbes occorra all'interno di un discorso volto ad affermare che la guerra vale come matrice dell'analisi delle relazioni di potere e come punto di vista da cui riscrivere la storia del pensiero politico moderno¹. La strategia è immediatamente dichiarata dall'autore. Quel che appare a prima vista, che Hobbes sia colui che più di ogni altro ha posto il rapporto di guerra come fondamento e principio delle relazioni di potere, deve essere revocato in dubbio e diventare bersaglio critico. Riasumiamo la vulgata del pensiero del padre della filosofia politica moderna. Per Hobbes al fondo dell'ordine, al di sotto della legge, all'origine della creazione dell'uomo artificiale, del grande Leviatano, c'è non solo la guerra, ma la guerra più generale di tutti, la guerra che si dispiega in ogni momento e in ogni luogo. L'obiezione di Foucault è la seguente: la guerra di tutti contro tutti, fondamento dello stato di istituzione, non è una vera guerra, bensì uno stato di guerra. Precipitando nello stato di natura ci troviamo nel teatro delle rappresentazioni scambiate, all'interno di un rapporto di paura che è un rapporto temporalmente definito in cui si dissimulano tattiche incrociate di intimidazioni e manifestazioni enfatiche di volontà tra rivalità che sono per natura allo stesso livello. La realtà è che Hobbes ha ricollocato un contratto dietro ogni guerra². Lungi dall'essere il teorico dei rapporti tra la guerra e il potere politico, egli ha voluto eliminare la guerra in quanto realtà storica dalla genesi della sovranità.

Foucault vede nella persona rappresentativa del Leviatano un fronte strategico volto a confutare un sapere storico relativo alla guerra, alla lotta reale che infuria nelle istituzioni che apparentemente regolano il potere. Lotta di classe politica di una bor-

¹ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1997. Cfr. A. PANDOLFI, *Foucault e la guerra*, «Filosofia politica», 16, 3/2002, pp. 391-410. L'inizio di questa ricerca è nel nome di Alessandro Pandolfi; evoca la sua interpretazione di Foucault da un saggio che ha un posto importante nella critica del filosofo francese.

² *Ivi*, pp. 78-101.

ghesia commerciale contro la monarchia da un lato e l'aristocrazia dall'altra. Ma anche coscienza storica di lungo periodo, profonda e diffusa, della lacerazione provocata dal fatto storico della conquista normanna dell'Inghilterra in seguito alla battaglia di Hastings del 1066. Conquista che continuava a manifestare i suoi effetti nell'esperienza dei soggetti politici in Inghilterra sia nei rituali di potere che nelle pratiche di diritto. Conquista sedimentata nella memoria storica delle rivolte ma elaborata dal tema della lotta tra razze. Lotta, quest'ultima, destinata a comprendere e trasformare in uno schema binario, articolato, in primo luogo, sull'asse simbolico della nazionalità qualunque nuova forma di conflitto fosse insorta, come a voler fornire i nomi propri al discorso giuridico-politico sui diritti del sovrano e sui diritti del popolo affinché si legittimasse il rapporto di dominazione di una razza sull'altra e si neutralizzasse la minaccia sempre possibile della rivolta dei vinti sui vincitori. Hobbes ha dunque cercato strenuamente di espellere per sempre il ricordo della guerra reale, la rievocazione della conquista e la denuncia dei soprusi e delle ritorsioni dalla fondazione della sovranità. La sua arma per sconfiggere la guerra è stata il contratto. Oserei dire dare un nome alle cose.

Ecco la prima riflessione da fare. Un campo di sterminio onomastico è lo stato di natura. Il contratto obbliga l'uomo naturale al proprio nome. Ovvero il Leviatano sostituisce all'uomo naturale il suo simbolo. Nome proprio, nome vuoto, parola senza significato, intraducibile anche nella propria lingua, nome che non nomina niente ma attesta soltanto l'esistenza del linguaggio, la macchina del Leviatano funziona come un dispositivo di inclusione ed esclusione del linguaggio insicuro, impermanente dei nomi comuni che gli uomini parlano senza capirsi allo stato di natura in un codice unico sospeso ad un filo di fiato del linguaggio che mette fine alla babele delle lingue in nome del linguaggio che eccipisce le proprie regole. Uso e abuso del linguaggio in quanto «la lingua dell'uomo è una tromba di guerra e di sedizione»³. I nomi sono al confine di stato tra la guerra e la pace. Sono la causa della loro separazione che prima non esisteva, perché c'era la guerra di tutti contro tutti, e la pace era soltanto un nome

³ T. HOBBS, *De cive*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 126.

disabilitato, che nulla indica, tanto che di quelli che avrebbero dovuto corrispondere non è rimasto neppure tanto. Sono ancora nomi di battaglia perché lo stato della sicurezza è perennemente in guerra per difendersi dalla minaccia sempre latente. Ovvero possono essere nomi di pace soltanto facendo guerra alla guerra. Il Leviatano vive del bisogno della relazione umana e dall'incapacità di istituirla liberamente. Evoca il nome del terrore dell'uomo che è nell'uomo. Terrore di sé che fa dello Stato il nuovo idolo, il più gelido di tutti i gelidi mostri, ma anche il più umano, in quanto la fonte sia pure ghiacciata del proprio consenso risponde ancora al suo appello. La sua presenza è senza gioia poiché esistono soltanto passioni tristi nello Stato. La passione è soltanto il luogo caotico del contatto dell'individuo con l'universale indifferenziato, presuppone il senso di un'assoluta identità degli uomini e la paura di non potersi distinguere come persona. La passione fa massa con un'umanità informe quando ogni limite individuale è arbitrario e i moti di vita non hanno confini reali. Lo ripeto. Un campo di sterminio onomastico è lo stato di natura. Se la lotta che gli uomini conducono tra di loro è una lotta per il nome, per imporre il loro nome a scapito di un altro, per istituire il proprio nome come origine della storia, come autofondazione di una genealogia unica ed universale, tale da legare la discendenza della propria stirpe, l'unico modo affinché la lingua divenga la nostra lingua è appropriarsi della differenza straniera che la abita marchiandola col proprio nome: solo così la lingua non sarà più il luogo di manifestazione dell'altro, ma il dominio dell'identico.

Ecco. Il compito dello Stato appare allora quello di introdurre la certezza dei nomi nelle opinioni come nelle relazioni tra gli individui. Si tratta di un compito, per così dire, epistemologico. Lo Stato definisce la verità degli individui, la loro identità affinché essi si accettino l'un altro pacificamente. La certezza del nome, nessuno è vivo o morto senza un nome proprio, esprime la medesima forza del sovrano che mette a tacere il diritto assoluto alla rivolta replicando contro la storia genealogica che scopre la guerra delle nazioni, come pure la trama dei rapporti sociali e il segreto delle istituzioni di potere, la macchina artificiale dello Stato sulla scena di un mito politico che obbliga la storia eterogenea dei grandi e dei piccoli, dei forti e dei deboli, dei ricchi e dei poveri, degli uni e degli altri, ad unificarsi sotto la medesima legge d'ordine. Una

meccanica del potere che sembra poter fare a meno della gloria come dello splendore della regalità, ed insieme dei racconti memorabili della sua fondazione, con i rituali, le consacrazioni, le cerimonie ed i suoi primi, come i suoi secondi funerali, ma non può rinunciare alla finzione di un'anima supplementare senza togliere la maschera del diritto e della sovranità, cioè privare del loro nome rapporti di potere storicamente densi e molteplici che si inscrivono nell'unica storia di cui è possibile un discorso politico, quella della dominazione e delle resistenze. Il Leviatano nasce come un dio già morto per non dissepellire la storia, una storia minore che può emergere soltanto nella misura in cui essa si riappropria di un sapere che è stato sottratto alla sua origine e decifra una verità sigillata dalla sua ragion di stato, ovvero confiscata dalla sua ragion d'essere, cambiando i nomi alle cose. Una storia biblica di servitù, di esodo e profezia politica che lotta per la memoria della nostra disfatta contro una storia romana di sovranità, di proprietà e leggenda giuridica che cerca di occultare la propria vittoria esercitando il potere che si è conquistato sul campo di battaglia nel nome di tutti. Assoggettando i sudditi al principio razionale dello Stato piuttosto che soggettarli alla prova del cominciamento reale della loro storia.

Soltanto chiamandola con il proprio nome, la sovranità può rispondere del discorso storico e della pratica politica della conquista che la voce inascoltata della guerra nella costituzione dello stato fa tacere per sempre. C'è un'altra forma di potere che si profila nell'immagine del Leviatano come l'invisibile verità della sua forza, più congeniale alla microfisica del potere del diritto di vita e di morte del sovrano, dell'istanza di prelievo che esso fa valere sulla vita umana, perché rivela quanto la scena barocca del potere illuda con i suoi giochi di rappresentazione. È la ragion di stato che assorbe i rapporti di forza al contempo reali, storici, immediati che strutturano gli apparati di dominio. Se volessi dargli un nome dovrei richiamare all'ordine il potere pastorale che il grande uomo artificiale tiene nelle proprie mani insieme alla spada. La ragion di stato, una forma di governo degli uomini generata da uno stato di guerra potenziale e latente e non più forgiata nel fuoco della battaglia. Un argomento che duplica la chiave di interpretazione del vecchio Meinecke circa il darsi di un conflitto tra l'idea centrale del diritto naturale che domina la teoria e i fatti concreti della

vita politica e storica, che rispondono a pratiche di dominio, con le loro logiche di oppressione e di resistenza. Una distretta in cui l'uomo di governo, il custode del diritto, per conservare lo Stato vigoroso e forte, sebbene obbligato come ogni altro ad attribuire validità assoluta al diritto e alla morale, non può tuttavia agire in conformità ai loro principi, in quanto nella sua condotta grava l'ineluttabile maledizione del potere, la sua natura indifferente al bene e al male. Ma anche un passaggio visibile tra l'elementare e l'ideale, l'essere e il dover essere, dominato dallo stato di necessità, che si svolge entro un ferreo rapporto di cause e di effetti, di mezzi e di fini, in cui vivere una vita libera e indipendente non significa altro che obbedire alle leggi dettategli dalla sua ragion di stato⁴.

Sia la ragion di stato, allora, norma dell'azione politica e sua legge motrice. Meinecke la riferisce alla volontà di potenza di ogni formazione organica che ambisce alla conservazione e allo sviluppo della forza nell'instancabile lotta per il riconoscimento con il proprio ambiente di vita. Massime dell'operare che presentano sempre un carattere individuale e uno generale, uno stabile e uno mutevole nel tempo, esposte al flusso delle trasformazioni dello Stato, ma radicate nella struttura permanente della propria formazione; un breviario di cose politiche, "notizia de' mezzi atti a fondare conservare e ampliare il dominio sopra i popoli", che insieme all'agire secondo una responsabilità morale, fanno la storia, corrispondono al potere che si organizza, che si esercita per conservarsi ed avere consenso, come una grandezza autonoma che stringe nel medesimo vincolo d'associazione dominatori e dominati, l'istinto personale di potenza del dominatore ed il bisogno del popolo soggetto che si lascia dominare. Un doppio vincolo che cattura la potenza del dominatore prima ancora di quella del popolo, e la piega fino a che essa diventi schiava del proprio potere, affinché la sua volontà non si effonda ciecamente e lo distrugga. Un centro utilitario del potere, rivolto convenientemente allo scopo del suo agire, dalla convinzione della necessità

⁴ F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. a cura di D. Scolari, Firenze, Sansoni, 1977. Cfr. M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in M. FOUCAULT, *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001. Circa gli studi più recenti sull'argomento, cfr. M. STOLLIES, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998; G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 1993; A. ARIENZO, *La governance*, Roma, Ediesse, 2013.

dello stato, nonostante la naturale sfrenatezza dell'istinto del potere, sempre in bilico lungo l'asse del pericolo della storia, in quanto teme di ricadere dalla saggezza pratica alla mera prudenza, di placare le passioni che stanno in superficie per alimentare soltanto egoismi più occulti, di cui non riesce ad estrarne il calcolo. Un no so che e quasi nulla di superindividuale, un ponte gettato oltre l'uomo di potere, o meglio un caso della lotta che declina secondo il duplice senso del genitivo l'uomo del potere, infine una razionalità che richiede un tocco prudente ed oggettivo, la quale sussume, soprattutto colui che ha cercato e voluto il potere, ad un'entelechia impersonale. Un fine che trasporta chi agisce nel suo nome al di là delle sue intenzioni come se una segreta necessità dello Stato consigliasse di dare ascolto alla sua voce di dentro nella misura in cui non esiste altra via che conduce alla meta dalla linea di azione che le circostanze del momento indicano come la più conveniente allo scopo della conservazione del potere sullo stato⁵.

Un'innovazione e uno scandalo è la ragion di stato, invece per Foucault, come razionalità idonea ad individuare ciò che è necessario e sufficiente affinché lo Stato esista e si conservi nella sua integrità, ma non un principio di trasformazione della sua politica. Apriamo il corso di lezione che Foucault tenne un anno dopo *Bisogna difendere la società*. Il suo titolo è *Sicurezza, territorio, popolazione*⁶. Esso è dedicato a una genealogia della governamentalità moderna. La sua origine è il pastorato cristiano, modello e matrice del governo politico. La sua caratteristica di riferirsi tanto ai singoli che alla totalità, il suo prendersi cura degli uomini *omnes et singulatim*, si trasmette come una doppia articolazione all'arte di governo dello Stato moderno, che è, per questo, insieme individualizzante e totalizzante. Mentre l'economia specifica del potere pastorale che riguarda la salvezza, l'ubbidienza e la verità in un mondo interamente finalista, dilegua dall'orizzonte conservativo della ragion di stato, come dal teatro politico della sovranità, cui accede soltanto nella forma decaduta dell'allegoria. Ecco la differenza con Meinecke. Mentre *l'idea della ragion di stato nella storia moderna* si

⁵ F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, p. 10.

⁶ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. a cura di P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2004. Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

sviluppa lungo l'asse di una politica di potenza, la genealogia della ragion di stato si colloca come un dispositivo di sicurezza nell'impianto di regolazione del governo. Come è stato osservato, ad invertirsi tra Meinecke e Foucault, è il rapporto tra il potere e la vita⁷. Se la prospettiva organicistica del primo rifletteva dinamicamente la vita nella lotta per la potenza dello Stato, il dispositivo di governo del secondo utilizza la vita come lo strumento del funzionamento ottimale del potere dello Stato: «Non è più la vita che fa nascere lo Stato, ma è lo Stato che costituisce la vita come oggetto di sapere e di potere»⁸.

La ragion di stato costringe nelle mura del palazzo il vento nuovo della razionalità che informa le pratiche di potere, tale che la volontà di conoscere l'essenza delle cose che stabilizzano lo Stato nella sua integrità blocca piuttosto che anticipare processi di lungo periodo avviati dalla stessa arte del governo nella misura in cui essa rompe con la tradizione e prende in mano come forza materiale di sviluppo storico la direzione politica del nascente capitale nel mezzo delle guerre civili di religione. Nel teatro della rappresentazione, che volge alla sua fine, è lo Stato come evento riflessivo, come oggetto di analisi e di conoscenza di un progetto che mira a difendere la società dalle contraddizioni che attraversano l'ordine del proprio discorso, a costituire una peripezia del governo; esso diviene l'attore di una mutazione improvvisa delle pratiche di potere per normalizzare la popolazione, una maschera di disciplina e regolazione, dovuta al verificarsi di circostanze imprevedibili che si manifestano nel tempo, che danno luogo ad un clima di insurrezione del principio di condotta della pastorale religiosa delle anime. Una scena calcolata sulla fisica della sedizione che considera la rivolta come un fenomeno del tutto naturale, in qualche modo immanente alla vita della *res publica*, che deve essere rischiarata da un diverso principio di ubbidienza⁹.

Foucault parla dello Stato come di un principio di intelligibilità e di uno schema strategico dell'arte di governare gli uomini che si manifesta in quanto tale nella ragion di stato come la forma di pensiero, di calcolo e di intervento in cui si riflette la politica

⁷ M. SENELLART, *Michel Foucault: "governamentalità" e ragion di stato*, in S. CHIGNOLA (ed), *Governare la vita*, Verona, Ombre corte, 2006.

⁸ *Ivi*, p. 23.

⁹ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

allo stesso modo in cui, nella epoca classica della ragione, la scienza della natura è ordinata dalla *mathesis*¹⁰. Se la governamentalità si riferisce alla razionalità delle specifiche tecnologie di potere nei modi di uno strumento attraverso il quale si conduce la condotta degli uomini, lo Stato, lungi dall'apparire una specie di gendarme che mette fuori gioco i vari personaggi della storia, come se la sua causa fosse fondata sui capricci del principe, si riflette come il risultato provvisorio di una storia di comando e di obbedienza, di soggettivazione e di assoggettamento, ovvero come l'effetto mobile di un certo modo di governare che si regola su di esso in quanto obiettivo ancora da fondare, di modo che la sua costruzione possa essere resa salda e permanente, ricca e forte di fronte a tutto ciò che potrebbe distruggere.

Scopro le mie carte prima di iniziare i giochi di verità relativamente all'interpretazione di Foucault del dittico potere pastorale *versus* ragion di stato. Lungo le linee di scorrimento in cui si muove la critica alla maschera giuridica dello Stato e si esorcizza l'ossessione della sovranità dal corpo politico, anche quando il popolo appare investito dalla catastrofe naturale del mostro freddo, una menzogna che inganna il tempo con un sopravvalutato, quanto affettivo e tragico lirismo, viaggia a ritroso una genealogia della storia di schietta provenienza nietzschiana¹¹. La rivendicazione di uno stile di pensiero che risale la corrente sino alla sua fonte di provenienza, cioè all'origine della storia, dove mette in questione la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, mantenendo ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria¹². Ma anche la travalutazione di un'immagine della coscienza il cui valore di scambio è decisivo per la formazione, la persistenza e la continuità del soggetto. Un tuffo nell'utilità e il danno della storia per la vita che non compie soltanto il vecchio Meinecke, ma che affronta anche un navigato Foucault. Un salto nella «storia effettiva che non conosce che un solo regno, dove non c'è provvidenza né causa finale, ma solo "le mani di acciaio della necessità che scuotono i bossoli del caso"»¹³. Il rapporto di forze, il caso di una lotta,

¹⁰ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967.

¹¹ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.

¹² *Ivi*, p. 35.

¹³ *Ivi*, p. 44.

che mette in gioco un potere che, pur apparendo come esterno, imposto al soggetto per schiacciarlo in basso, si rivela come la forma biopolitica, piuttosto che la vita psichica, della medesima identità di colui che dipende dal potere per affermare le condizioni della propria esistenza, al punto che non si costituisce alcun soggetto che non si assoggetti al potere. Cioè che ogni soggettivazione in ogni forma di vita, è, nella stessa misura, l'assoggettamento ad una relazione di potere¹⁴. Per dir così, allo stesso modo in cui la volontà di potenza dispone della volontà di sapere, la genealogia della morale movimentata la macchina della governamentalità dopo aver liberato le relazioni di potere dalla finzione politica della sovranità agganciando le tecnologie della sicurezza ad una analisi strategica che apre dopo una lunga peripezia il proprio campo di riflessione nel sapere dello Stato.

La maledizione nietzschiana del Cristianesimo in nome della potenza della vita, sacrificata dall'invenzione paolina della coscienza, si trasferisce nell'analisi del pastorato che Foucault svolge per mettere a regime storicamente la macchina della governamentalità contro ogni investimento teologico-politico del processo di secolarizzazione sulla formazione positiva dello Stato, nonostante la concessione iniziale di una traslazione cinetica dalla pastorale religiosa delle anime al governo mondano degli uomini¹⁵. Provvisorio incrociarsi del pastorato con il potere politico ben presto sostituito però dalla formula energetica di un'intensificazione del rapporto tra gli individui e le loro guide che esige un differenziale razionale di forza per condurre la coscienza nella direzione della salvezza, come della verità, dal momento in cui si moltiplicano i campi di intervento sia nella dimensione spirituale sia nell'estensione temporale dei comportamenti degli uomini. Ecco la denuncia estrema della morale di armento sostenuta dalla religione, che si esprime ancora nelle istituzioni politiche attraverso il sistema democratico del livellamento, erede di una millenaria vivisezione della coscienza e di una tortura da bestia che gli uomini rivolgono contro loro stessi, lasciata in dote agli uomini del risentimento dalla tecnica disciplinare congegnata da Paolo

¹⁴ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1977. Cfr. C. SCHMITT, *Stato, grande spazio, nomos*, Milano, Adelphi, 2015.

per realizzare la tirannide dei sacerdoti e formare delle mandrie ubbidienti al loro pastore, fare breccia nella stessa produzione del soggetto occidentale moderno la cui costituzione oggettiva si realizza attraverso l'assoggettamento dell'individuo ad una rete ininterrotta di obbedienza, cioè ad un processo che soggettiva l'individuo estraendo dalla sua persona la verità che gli viene imposta¹⁶. Una transizione di cui Foucault rintraccia il suo modello in Nietzsche, nell'assoggettamento alla menzogna quale chiave d'accesso verso chiunque sia destinato a diventare teologo¹⁷.

Il potere pastorale, come è forse più corretto chiamarlo, che conduce il gregge verso la salvezza, prescrive la legge ed insegna la verità a tutti e ad ognuno esercitando la propria direzione spirituale sulla condotta integrale della vita che prende in carico e sorveglia nel suo complesso, giudicando i suoi meriti e i suoi demeriti, ma con il metro di un'investigazione interiore e di un esame di sé avvolto dal segreto della confessione del soggetto, punta ad insinuarsi nel corpo del credente e a colpevolizzare la carne. Un'operazione che si svolge nel teatro del soggetto non tanto per censurare il desiderio ricacciandolo nei luoghi oscuri dei suoi tormenti quanto per orientare la volontà verso di sé in una rappresentazione della lotta della vita contro la vita che la volontà vince quando non smette più di rinunciare a se stessa¹⁸. Una lotta che ha come sfondo la condotta ascetica della cattiva coscienza, dal momento in cui essa riceve l'avvertimento a cercare in se stessa la causa della sua sofferenza sforzandosi a reinterpretare la propria vita anche nei suoi più remoti e sottili frammenti. Cioè disponendosi ad aver sempre fede in un valore della verità conferito dalla confessione dei suoi peccati, cui la vita ubbidisce come fosse un imperativo inconscio sia per quel che riguarda il sentimento di colpa sia per quel che contempla il delitto ed il castigo. Espressione del primato dell'ideale ascetico che non si assoggetta ad alcuna potenza poiché crede che non deve esserci nulla sulla terra che non debba ricevere unicamente a partire dalla sua scala di valori un senso, un diritto all'esistenza come strumento della sua opera, come via e mezzo per la sua meta, quell'unica meta dell'immortalità

¹⁶ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, p. 74.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1984.

dell'anima in vista della quale ha guastato la salute e il gusto¹⁹.

Ciò non di meno è precisamente l'analitica del potere pastorale, nonostante la contestazione dello schema teologico politico che mette in questione l'idea che la forma moderna del governo degli uomini sia una rappresentazione secolarizzata della dottrina della chiesa all'interno della quale il religioso si abolisce e si trasforma – una decisione che miracolosamente lo disloca nello stato di eccezione della sovranità – a costituire la mediazione necessaria affinché la questione generale del potere continui ad informare del suo sapere le tecniche della governamentalità. Come se Foucault volesse dispiegare definitivamente il campo d'intelligibilità dello Stato, rappresentandosi compiutamente il simbolo del Leviatano nella misura in cui chiede ragione della mano che regge il pastorale dopo aver stretto con forza quella che impugna la spada. Ma figurandosi diversamente dall'ultimo Carl Schmitt, che pur aveva riconosciuto nel gesto di protezione della città pacificata il vero e proprio fondamento dell'obbedienza, che vincola la coscienza prima ancora di sottometterla ad un patto, in maniera ben altrimenti irresistibile della capacità coercitiva dello Stato, perché obbliga agli imperativi della legge naturale quali comandi rivelati dalla parole delle sacre scritture, piuttosto che dai dettati arbitrari della ragione, l'affermazione di Hobbes che coglie il cuore dell'annuncio apostolico e restituisce il tema sia storico, quanto kerygmatico, del Nuovo Testamento: Gesù è il Cristo²⁰. Una rivelazione cui dà voce Giovanni, nella sua prima lettera dove indica il menzognero nella figura che nega tale articolo di fede e con esso la promessa della vita eterna²¹. Una verità che Schmitt sposta sull'asse del sistema concettuale della sua teologia politica affinché la decisione sovrana realizzi uno Stato specificatamente cristiano, un ordine che riconosce la necessità della trascendenza sostituendosi alla *potestas* spirituale della chiesa compromessa dal compimento della riforma; un potere che lo Stato avoca a sé, assumendo il monopolio dell'interpretazione della legge divina, al fine non soltanto di conservare la vita e di gettare un ponte verso la salvezza della vita eterna, ma anche di contenere l'avanzare

¹⁹ Cfr. *ivi*, la terza dissertazione.

²⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, Bari, Laterza, 1989. Cfr. C. SCHMITT, *Stato, grande spazio, nomos*; C. SCHMITT, *Scritti su Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986.

²¹ *1 Giovanni 3, 22*, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1974.

del regno delle tenebre provocato dall'abuso della scrittura da parte della chiesa, quando essa rivendica a sé in forma universale il potere regale sotto l'autorità di Cristo.

Una verità che Foucault situa invece in un'indecidibile soglia di indifferenziazione, cioè riferisce ad un enigma storico che non ha la pretesa di risolvere, nella misura in cui, mai negando, in verità, la serie di interferenze, scambi, conflitti ed alleanze strette dal potere pastorale con il potere politico, egli giudica che la chiesa e lo Stato abbiano conservato proprie specificità e fisionomie anche sotto il Sacro Romano Impero²². Una differenza irriducibile del potere pastorale dalla sovranità giuridico-politica che si indetermina nello snodo decisivo della governamentalità. Occuparsi della salvezza delle anime, avere cura della loro condotta, significa infatti intervenire permanentemente nei comportamenti quotidiani degli uomini, nella gestione della loro vita, dei loro beni, della loro ricchezza, con un raggio d'azione che getta luce sulla collettività intera e non solo su singoli individui, configurandosi come una forma terrena di potere sebbene finalizzata all'al di là. Tale che l'esercizio del potere pastorale prelude al governo nella sua forma politica. E ciò in quanto anticipa la posta in gioco del potere politico che si sposta nello Stato e che ha come obiettivo la presa in carico della popolazione. Cioè di un soggetto politico del tutto estraneo alla teologia e al diritto, la cui complessità e le sue cesure esigono la nascita di un nuovo campo del sapere e di un'altra pratica del potere: l'economia politica.

2. Riprendo una scoperta archeologica di Giorgio Agamben circa una possibile genealogia teologica dell'economia e del governo come l'impensato del *cogito* di Foucault relativamente al pastorato cristiano.²³ L'introduzione dell'economia negli affari dello Stato è già presente nelle regole di condotta elaborate all'origine della pastorale cristiana da Gregorio di Nazianzo in un'economia delle anime che mette a regime l'eredità aristotelica di una nozione che riguardava specificatamente la gestione della

²² M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

²³ G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*.

casa e della famiglia attraverso un cambio di riferimenti che consente la sua applicazione ad una comunità più ampia che aspira a raggiungere l'umanità intera, la cristianità. Sarà l'economia politica, infatti, nella misura in cui essa riqualifica il fenomeno della popolazione nella società civile, in un campo relazionale di forze che sviluppa la sua ricchezza, migliora la sua salute e allunga la sua vita, trasformando il bene morale in benessere materiale, a sbloccare l'arte di governo dall'ipoteca autoreferenziale della sovranità, accompagnando il passaggio dalla prudenza al calcolo lungo l'età classica della ragione, affinché si affermi una scienza politica che definisca su base razionale e con compiti oggettivi un regime dominato dal dispositivo di sicurezza²⁴.

Mi si conceda una digressione e un lungo ed arduo periodo. In fondo se nella genealogia sono in gioco gli eventi, nell'archeologia della storia è giusto enunciare la lunga durata delle strutture. Quando Foucault scrive che lo Stato moderno nasce nel momento in cui la governamentalità diventa effettivamente una pratica politica, oggetto di conoscenza e di analisi, non intende riferire la strategia riflessiva degli uomini alla sola operazione che pone lo Stato in una dimensione inalterabile nella sua legalità, né vuole comprendere lo Stato come cosa che, in quanto prodotta, è nello stesso acquisibile ed utilizzabile dal soggetto che la ha determinata, quindi destinata a realizzarsi storicamente soltanto come ordinamento amministrativo in uno spazio indifferente che mobilita soggetti equivalenti i quali finiscono per distruggere la sua forma astratta e massacrare la neutralità dei valori, bensì elaborare un evento riflessivo, problematizzare un oggetto, che non può sortire da un'istanza di chiusura, oppure da una distanza critica che si trae in salvo da quel che è stato fatto, perché è essa stessa un fattore di cambiamento storico, parte integrante del processo che si cerca di descrivere, da non poter concepire lo Stato come una cosa che prende origine da se stessa e si impone agli individui in virtù di una meccanica naturale degli interessi²⁵. Una problematizzazione dell'oggetto che fornisce la prova di come essa modifica sé stessa nel gioco della verità, ma come corpo vivo della filosofia nella misura in cui corrisponde al vero esercizio ascetico del pensiero, il quale non consiste nel legittimare quel che si

²⁴ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

²⁵ *Ivi*, p. 125.

conosce già, ma nel sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso. Una maniera per dire che il governo degli uomini viene pensato in modo diverso con la ragion di stato.

Certo Foucault sa che la prosa del mondo ha rappresentato il declino di un'economia della verità, che sono cessate le segnature, i rinvii reciproci, le reversibilità simbolica dell'analogia come campo del sapere nelle quattro forme della similitudine²⁶. Egli è avvertito di come il sapere delle cause finali che aveva corrisposto cifre simboliche che occorreva decodificare non risveglia più il mondo al suo prodigio. Sa che la formazione dell'episteme classica dischiude una natura intelligibile che si rivela attraverso il calcolo e la classificazione senza avvolgersi più in un modello ricavabile direttamente da Dio. Tuttavia la razionalità che consente di conservare lo Stato dalla sua fondazione attraverso una gestione efficiente delle sue forze, non è l'esito della secolarizzazione del problema religioso, sempre più messo ai margini e privato della sua incidenza, ma un intensificarsi dell'istituto della confessione, una moltiplicazione in senso autoritario degli effetti religiosi del pastorato cristiano che porta con sé una regolamentazione del clero e degli ordini laici, composti al fine di rafforzare il proprio campo di dominio, controllare la medesima istituzione ecclesiastica e disciplinare i sudditi tramite la sua dottrina, secondo la celebre formula *cuius regio, eius religio*, la quale designa la sottomissione della religione alla volontà del regnante. I medesimi valori investiti dalla chiesa vengono trasferiti, anche a causa del suo frazionamento in gruppi reciprocamente contestatori, sul conto dell'unità politica. Con la conseguenza che una chiesa spretata, come dirà Michel De Certeau, il gesuita che fu amico di Foucault, finirà per privilegiare la struttura in luogo del messaggio, l'unità geografica rispetto ad ogni forma di cattolicità dando luogo ad un'altra peripezia del governo degli uomini che si compirà questa volta nella nascita della nazione²⁷. Che l'inversione del pensabile, per riprendere ancora un'espressione di De Certeau, avvenga all'interno della cosa pubblica, sul territorio dello stato, per opera di un partito di politici, unito dal medesimo modo di concepire la forma di razionalità su cui deve essere fondata

²⁶ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*.

²⁷ P.A. ROVATTI (ed), *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986.

l'arte di governo, comporta che lo scandalo della ragion di stato coincida con la fine di ogni escatologia assoluta volta alla salvezza degli individui e con il passaggio ad un tempo della storia aperto ed indefinito il cui solo compito è la conservazione dello Stato ed il benessere della popolazione e mai più l'abbandono del regno al suo statuto terrestre in vista di una liberazione verso la felicità eterna e il godimento di Dio²⁸.

Una storia effettuale in luogo dell'immaginazione di essa che inquieta quel che si percepiva essere la forma immobile dello Stato attraverso l'emergenza di forze che arrischiano nel gioco casuale delle dominazioni il modo in cui si combattono le une contro le altre facendo affiorare nella patria vera che la metafisica addita da lontano la medesima discontinuità della storia che l'attraversa come un paese straniero. Il coraggio di una verità effettuale che prende posizione contro Machiavelli però cercando di sostituire all'analisi dell'abilità del principe nel conservare il suo territorio un'arte del governo come retta disposizione delle cose di cui ci si occupa per indirizzarle al fine conveniente²⁹. È stato detto che diversamente da Meinecke che riconobbe nel pagano ignaro degli orrori dell'inferno colui che diede inizio alla storia della ragion di stato nell'Occidente moderno, misurando sia le altezze che gli abissi cui essa conduce nel nome di una dottrina della necessità tutta mondana che risponde all'impulso di autoaffermazione della vita dello stato, richiedendo al principe di essere capace di entrare nel male se necessitato, pur essendo egli tenuto a non partirsi dalla via del bene, cioè di dissimulare di avere in onore quelle stesse catene spirituali da cui si era liberato perché opprimevano la sua autonoma forza terrena, Foucault giudica che la ragion di stato abbia avuto come bersaglio critico proprio il rapporto di singolarità, esteriorità e trascendenza del principe rispetto al principato, nella misura in cui essa ha avvertito il suo limite storico e ne ha saggiato la fragilità preferendogli un principio di governo dalle pratiche molteplici e immanenti alla società e allo stato³⁰.

Come è stato detto, il problema di Machiavelli era quello di capire come rafforzare

²⁸ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

²⁹ *Ivi*, pp. 165-223. Cfr. F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, pp. 25-48.

³⁰ *Ibidem*.

il potere del principe, le strategie attraverso le quale egli potesse conquistare o difendere il potere, mentre il problema dei teorici della ragion di stato è invece di consolidare e comprendere lo Stato stesso, certamente non più di intendere o rafforzare il potere del principe³¹. Cioè il loro problema concerne la razionalità propria dello Stato e non più la virtù, o anche della ragione, dell'uomo d'azione. Ossia, per esprimermi con la lingua meticolosa del pastorato cristiano, trasferita nell'arte diplomatica della ragion di stato, ad essere in questione non è tanto la legittimità del potere sovrano, quanto le tecnologie attraverso cui lo Stato si conserva e riesce ad integrare gli individui nella propria razionalità. Sbaglierò. Tuttavia la critica di Foucault nei confronti di Machiavelli è contemperata dalla consapevolezza che pur lamentando l'assenza da parte del principe di un'arte di governo occorre riconoscere che l'intero dibattito sulla ragion di stato, soprattutto quando il problema fondamentale che lo anima chiede come può essere orientata la politica quando la bussola della morale e della religione si è rotta, si articola attraverso i "ghiribizzi" del segretario fiorentino. Il giudizio sulla sua opera, pronunciato dopo aver varcato la soglia che dal *Principe* e dai *Discorsi* conduce alle antiche corti degli *antiqui homini*, ed essersi trasferito tutto in loro, meno, in verità nelle *Storie* di Livio che negli *Annali* di Tacito, per pascersi di quel cibo che è soltanto suo, cioè è nutrimento della politica, nella misura in cui chiede alla sua autonomia le ragioni delle azioni degli uomini, rivela la proverbiale controversia della dottrina attorno alle arcane leggi degli interessi dello Stato, sia che contrasti i segreti dell'esercizio del dominio ovvero arrida al lato occulto del potere³². Nella misura in cui si discute della convenienza del politico a coprire gli affari dello Stato con la pelliccia della volpe, se la pelle del leone non basta più, oppure si consiglia di vestire la pelle del leone quando a mancare è quella della volpe, mettendo così a tema la liceità dell'inganno per le ragioni del governo nell'arte astrusa della simulazione e della dissimulazione, è pur sempre alle spregiudicate cognizioni del segretario fiorentino che

³¹ Cfr. G. MANGANELLI, *Contributo critico allo studio delle dottrine politiche del '600 italiano*, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 13. Si tratta della tesi di laurea in scienze politiche dello scrittore. In realtà la citazione viene dalle pagine introduttive di Giorgio Agamben all'opera.

³² N. MACHIAVELLI, *Opere*, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997. Cfr. G. BOTERO, *Della ragion di stato*, Torino, Einaudi, 2016.

si ricorre per decifrare l'enigma del secolo. Non di meno il suo nome è bandito sia dai critici che dai sostenitori della ragion di stato. Quanto ai primi Machiavelli è lo scrittore impuro e criminale che guasta la terra lasciata da Dio e dalle sue leggi con l'inchiostro scellerato di chi dietro l'apparenza dell'arte di governare ha insegnato ai suoi seguaci la sola sopraffazione di un agire politico spregiudicato che consiglia di utilizzare la religione qualora essa giovi alla conquista come alla conservazione dello stato, dimostrando che se Dio non esiste tutto è permesso. Quanto ai secondi, invece, non è il recupero della religione, come puro mezzo per realizzare un fine politico, a fare problema, ma è la persona singolare del principe, mossa dalle proprie passioni, come un eroe politico che precipita con tutta la potenza nel luogo in cui avrebbe dovuto esercitarsi un potere astratto ed oggettivo, del tutto idoneo ad esigere un'obbligazione politica generalizzata dalla disciplina del corpo individuale alle regolarità della popolazione, sebbene Dio fosse delegato dall'orizzonte di attesa degli uomini, a creare un così grande imbarazzo, un disagio tale che la sua figura viene pubblicamente attaccata anche quando si apre uno spazio al riconoscimento delle sue dottrine³³. Come quando si afferma lo scandalo di una decisione politica che non discende da una premessa teologica, ma nasce dall'ordine delle cose, e si rimanda alle necessità intrinseche della città facendo appello all'immediato rapporto tra governanti e governati. Ovvero si addita in un cielo ormai sgombro uno stato di necessità che diviene il concetto centrale della politica, dopo essere stato la condizione di emergenza della guerra, eliminando la medesima differenza tra guerra e pace come pure il vincolo tra il governo e la legge che presiede alla rappresentazione della giustizia universale. Forse un meccanismo che raccoglie ed esalta tutto ciò che è nato sulla terra, prima di consegnarlo alla morte, nella misura in cui la ragion di stato non funziona più secondo il principio in virtù del quale la necessità non conosce la legge, tale che la separazione del potere dall'asservimento alla legge trascendente può avvenire soltanto all'interno di un discorso giuridico teologico che conserva lo Stato come Stato giusto.

³³ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

Si appartiene a Machiavelli sebbene si faccia pubblica professione di antimachiavellismo ogni qualvolta si lascia indietro l'immaginazione che la storia proceda secondo uno sviluppo ideale e si compia in un campo di intelligibilità della causa prima che l'ha determinata e ci si dà il coraggio di seguire la verità effettuale della cosa, cioè si osa pensare materialmente l'evento come una costituzione di effetti che si compongono provvisoriamente in virtù di un aleatorio rapporto di forze. Nonostante l'intuizione iniziale di Foucault, che rivoluziona la storia, consista nel dire che i fatti umani siano rari; che la loro rarità, poiché non se ne conosce la causa, incute un terrore maggiore di quanto ne possa suscitare un fenomeno che si collochi nella pienezza della ragione e si esprima nell'ordine del discorso, il nome del segretario fiorentino non può chiamare dall'estremo possibile di una notte oscura ad una politica del fuori, né levatosi il sole, domandare delle nuove, intendere varie cose, e vari gusti e diverse fantasie di uomini, circa l'estetica dell'esistenza e la cura di sé e degli altri. Certo Foucault percepisce la distorsione del fenomeno del discorso nelle trame della ragion di stato rivedendo come la dottrina riesca a dire quel che accade soltanto perché lo ha cercato nella sua opera, ma attraversare la contraddizione Machiavelli non è la stessa cosa che esaltare in essa il caso singolare aleatorio, le circostanze concrete esistenti dell'evento, il segno dell'ineliminabile storicità del reale, nel vuoto di una congiuntura in cui diviene materialisticamente possibile transitare politicamente nell'impossibile utopia di un altro inizio, ma come luogo non luogo di un pensiero che nella rottura inclina ad una soggettivazione necessariamente plurale³⁴.

C'è una distanza teorica tale tra Machiavelli e lo Stato nell'interpretazione di Foucault che il parziale riconoscimento della necessità del processo storico, pur scardinando il blocco giuridico che è di intralcio alla formazione storica della governamentalità, lungi dall'accorciare rischia di approfondire. E ciò in quanto essa respinge al di qua di ogni intensificazione del campo del potere il rapporto tra il principe ed il proprio territorio come fosse un vettore estraneo allo scontro di forze che si scarica riflessivamente nello Stato. Quanto di più lontano dalla contemporanea fascinazione di

³⁴ L. ALTHUSSER, *Machiavelli e noi*, trad. it. di M.T. Ricci, Roma, manifestolibri, 1999.

Althusser per Machiavelli, inventore di una nuova conoscenza vera della storia che invoca l'identificazione del principe con il popolo come una nuova forza di rottura che provoca il pensiero politico nello spazio sociale in cui interviene, ossia lo situa nella lotta di classe in cui si produce l'accumulazione politica originaria, nella contraddizione in cui non si parla ancora il linguaggio del diritto, nel carattere aleatorio della formazione degli Stati in cui si distingue però la luce violenta della società borghese al suo inizio, nell'arte di governare e di fare la guerra, cioè in tutto ciò che è classico designare come la fondazione di una scienza positiva, la scienza politica³⁵.

Non di meno le loro interpretazioni si possono assimilare al medesimo soggetto quando si tratta di chiudere il teatro della sovranità in cui lo Stato si rappresenta con la maschera giuridica di un gendarme che mette fuori gioco i vari personaggi della storia. L'idea di Foucault che lo Stato nella sua unità, individualità e funzionalità sia un'astrazione mitizzata può essere letta attraverso la lente, illusoria, ma comunque di ingrandimento degli apparati ideologici dello Stato che Althusser riproduce sul limite assoluto dell'inversione della forma della coscienza dalle proprie reali condizioni di esistenza. Una falsa coscienza che Marx descrive nei modi di una raffazzonatura immaginaria dell'abito della propria vita, cucita con il filo dell'alienazione, che non lascia vedere il taglio dello sfruttamento al fine di pensare nella loro esistenza materiale più che la trasposizione deformante del loro mondo reale, la rappresentazione del rapporto che gli uomini hanno con tali condizioni di esistenza, ma come la risultante relativamente stabile di una differenza conflittuale che scaturisce dall'eccesso dinamico di forze che nella lotta di classe è posseduto dalla classe dominante, che la macchina dello Stato trasforma in potere legale³⁶.

Si pensi per esempio al ruolo decisivo del potere pastorale nella costituzione del soggetto all'interno di una economia di meriti analiticamente identificati secondo cui il soggetto è assoggettato attraverso una rete ininterrotta di obbedienza e soggettivato, come è stato già detto, estraendo dalla sua persona la verità che gli viene imposta, e si

³⁵ *Ivi*, p. 20.

³⁶ Cfr. P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo*, tr. it. di G. Morosato, Verona, Ombre corte, 2013. Possono essere lette in tensione con Althusser anche alcune lezioni sulla guerra civile che Foucault svolge in *La società punitiva*, Milano, Feltrinelli, 2016.

guardi alle pagine althusseriane sull'ideologia religiosa cristiana come struttura formale, perché immutabile nella sua forma lungo tutta l'estensione della storia, di ogni apparato ideologico di Stato³⁷. La medesima procedura di individualizzazione messa in opera dal potere pastorale nel rapporto con il proprio gregge attraverso un gioco di scomposizione della condotta di tutti che generalizza ad ognuno il principio della servitù è posta in essere dalla pratica dell'interpellazione, dove una chiamata nominante per conto di Dio ad ogni individuo costituisce il soggetto di tutti già nell'atto di voltarsi indietro che rappresenta una mossa anticipatoria diretta all'identità fornita dalla legge come una promessa di salvezza dalla stessa auto-attribuzione della colpa che sollecita a pensare al nome che porta il soggetto all'esistenza nel linguaggio che lo fa essere come al volto della legge. Nell'uno come nell'altro caso il soggetto nasce dal volontario ripiegamento della coscienza su se stessa che si sottomette liberamente agli ordini dell'autorità superiore, compiendo i gesti e le azioni del proprio assoggettamento come un segno dell'accettazione della sua richiesta di conformità. Nell'uno come nell'altro caso il governo di sé e degli altri che si avvince nel rapporto tra il potere e i sudditi si raddoppia nella struttura speculare dell'ideologia religiosa, la quale si assicura di una molteplicità possibile di soggetti in movimento soltanto perché presuppone la condizione assoluta che esista un altro soggetto, unico e necessario, cioè Dio. Un soggetto con la maiuscola nella cui immagine gli uomini sono creati da tempo immemorabile, che si sdoppia ed invia suo figlio sulla terra come semplice soggetto abbandonato, Dio che si fa uomo, come se l'eterno sentisse il bisogno di diventare soggetto storico per rivelare in maniera sensibile che se si corrisponde alla verità e si osserva la legge dell'amore convertendo l'essere come il fare, lo spirito come il corpo, alla fede nel Padre, si accede alla salvezza eterna.

Eppure, nonostante il dispositivo del soggetto possa funzionare come ideologia, secondo l'immagine-schema di una rappresentazione costretta a riconoscere che ogni soggetto dotato di coscienza agisce negli atti della propria pratica materiale in base

³⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*; L. ALTHUSSER, *Sull'ideologia*, trad. it. di M. Gallarani, Bari, Dedalo, 1976.

alle idee che quella coscienza gli ispira, la dottrina della ragion di stato non è ascrivibile alla teoria marxista dello Stato³⁸. Dire che lo Stato è un campo di intellegibilità del governo degli uomini è differente dal considerare lo Stato uno strumento nelle mani della classe dominante ma separato ideologicamente dalla lotta di classe, che agisce come un apparato che non deve mai essere attraversato dal conflitto sociale per poter intervenire efficacemente sia contro la minaccia di conquista da parte del proletariato sia contro le forme che la lotta di classe può assumere all'interno della classe dominante difendendo gli interessi generali della borghesia dai suoi tralignamenti sociali come dalle complicità politiche con un ultimo appello ai valori condivisi della nazione. Mi spiego. Né la memoria storica delle rivolte che si tramanda in un racconto sociale che descrive la guerra come la trama segreta dei sistemi di potere contro cui Hobbes ha lanciato in corsa la macchina del Leviatano sferragliando le catene argomentative razionali di un discorso filosofico giuridico che fonda la sovranità dello Stato in opposizione allo storicismo politico, per impedire che si ascoltasse la voce dissidente della resistenza, la quale avrebbe ricordato a tutti come non si può stare nel diritto ed obbligarci alla sovranità quando il potere è dentro un rapporto storico, infinitamente denso e molteplice, di dominazione³⁹. Né, prima ancora, le rivolte di condotta nell'ambito del potere pastorale che hanno determinato una crisi dell'economia della salvezza, dell'obbedienza e della verità, dalla sfida dell'ascesi che mira alla padronanza di sé, come ad un eccesso inaccessibile da qualunque potere esterno, alla formazione di comunità di uguali che rifiutano l'autorità del pastore e respingono le giustificazioni teologiche ed ecclesiologiche proposte dal clero ufficiale, dall'esperienza mistica che fa riconoscere sensibilmente all'anima la presenza di Dio, sfuggendo all'insegnamento lento della verità della pastorale, all'attesa escatologica del tempo che sta per compiersi, quando Dio stesso riunirà direttamente il suo gregge oppure lo spirito santo, come nella profezia gioachimita, discenderà sulla terra e toccherà tutti gli uomini senza alcuna intermediazione religiosa congedando i pastori

³⁸ Cfr. A. PANDOLFI, *Tre saggi su Foucault*, Napoli, Terzo Millennio, 2000. Cfr. A. NEGRI, *Marx and Foucault: Essays*, London, Polity Press, 2016.

³⁹ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*.

della storia⁴⁰. Dicevo, neppure tutte queste forme di vita che rivendicano una diversa maniera di condursi benché si intreccino al conflitto tra città e campagna, all'emancipazione dell'economia urbana dall'economia rurale e alla lunga marcia di affermazione della borghesia sulla feudalità che è appena iniziata nell'Europa dal XII secolo possono essere chiamate a rispondere del loro nome giurando sui libri dell'economia politica e ad aggiungere la loro voce al registro dell'accumulazione originaria del capitalismo. Soltanto una logora concezione ideologica può rappresentare il fenomeno dello scambio complesso tra gli interessi degli uomini e l'economia dell'anima al di fuori del campo di intelligibilità del potere pastorale deformando l'analisi della crisi per intensificazione e moltiplicazione delle condotte che si risolve nella formazione dello Stato tra lo scoppio della riforma protestante e la risposta della controriforma cattolica nella visione di un incipiente lotta di classe che si esprime ancora tramite convinzioni religiose. La verità è che lo Stato di Foucault, per dir così, non si arreda, come quello di Althusser, del punto di vista della lotta di classe, né è stregato da una risoluzione del mondo in un'immagine capovolta della realtà che riflette la crisi dell'epoca nello specchio straniante di un artificio politico che occulta le condizioni materiali di produzione dello sfruttamento e di riproduzione sociale dell'oppressione di classe in una fantasmagoria della felicità. Un'incolmabile distanza si scava tra l'analisi della governamentalità e il dibattito sulla teoria marxista dello Stato alla fine dei giochi di verità che sono in questione nel pensiero politico moderno, come quella tra l'oggetto e il suo spettro⁴¹.

Certo lo Stato non interviene a conclusione del processo storico di transizione al capitalismo come una formale sanzione giuridica dei nuovi rapporti di proprietà, tuttavia la ragion di stato non permette di scommettere neanche un'oncia di scienza della politica sulla funzione storica decisiva che ha il moderno soggetto di potere, la grande macchina del Leviatano, il monopolio della forza, la concentrazione del comando, l'apparato amministrativo, nel determinare la crisi del modo di produzione feudale, a

⁴⁰ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

⁴¹ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005.

sostegno dell'accumulazione originaria dell'economia di mercato⁴². Ciò non di meno anche la tesi storiografica opposta che rileva come la forma di Stato assoluto sia incrostata nella superficie politica dell'involucro di classe che protegge una nobiltà minacciata dalla scomparsa della servitù consiglia di passare la mano nel gioco strategico della governamentalità⁴³. Sebbene quest'ultima sia dotata di una più sicura intelligenza storica, rispetto alla concezione dello Stato che dai giorni della monarchia assoluta nutre la certezza di uno schietto dominio borghese, nel considerare la natura formalmente assoluta della sovranità che esprime e rafforza un processo di concentrazione del potere dinastico, analogo e per certi versi reattivo del carattere giuridicamente incondizionato della proprietà privata, che incoraggia il più generale aumento degli scambi nell'epoca, come un tonico necessario del vecchio apparato di sfruttamento feudale, impiegato dalla nobiltà al fine di respingere le masse contadine nella loro posizione sociale tradizionale, nonostante i risultati conquistati con la diffusa commutazione dei censi, piuttosto che come un'arma potente della nascente società delle classi medie nella sua lotta contro il feudalesimo, essa non può essere assimilata dalle strategie governamentali che si astengono dal teorizzare lo Stato «così come si può e si deve evitare un pasto indigesto»⁴⁴. Nemmeno quando lo Stato assoluto diviene, sia pure con rotture e conflitti acuti all'interno della stessa classe, il fronte comune della nobiltà contro la pressione esercitata da parte del capitale commerciale e manifatturiero che punta a plasmare i contorni del potere aristocratico con la ricchezza di un ceto urbano che aveva preso ad affermarsi su grande scala come classe autonoma, facendo sì che la società diventasse sempre più borghese mentre l'ordinamento politico rimaneva feudale, si getta il pensiero genealogico nell'imbarazzo di corrispondere ad una realtà composita che assume la falsa coscienza di «un'astrazione mitizzata la cui importanza è molto più circoscritta di quel che si crede» nella misura in cui la sua analisi è riferita ad un certo numero di funzioni preordinate, quali, per

⁴² Cfr. M. DOBB, *Problemi di storia del capitalismo*, trad. it. di A. Mazzone, Roma, Editori Riuniti, 1974.

⁴³ Cfr. D. ZOLO (ed), *I marxisti e lo Stato*, Milano, il Saggiatore, 1977; P. ANDERSON, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, trad. it. di F. Moretti, Bari, Laterza, 1977; N. BOBBIO, *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976; A. NEGRI, *La forma stato*, Milano, Feltrinelli, 1977.

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, p. 88.

esempio, lo sviluppo delle forze produttive o la riproduzione dei rapporti di produzione⁴⁵. La verità è che la nascita dello Stato di popolazione ed il primato dei dispositivi di sicurezza sul sistema legale e sui meccanismi disciplinari fanno emergere in primo piano la governamentalità come problema politico essenziale del nostro tempo dall'interno stesso della funzione sovrana. È infatti lo stesso modello istituzionale dello Stato territoriale di sovranità che si definisce attraverso un codice normativo che oppone quel che è permesso a ciò che è proibito, stabilendo di conseguenza un sistema di pene, che declina le parole della pastorale secondo i casi ed i numeri di una economia di governo.

3. Si ritorni ad Hobbes. Non soltanto il *De Cive* distingue tra il diritto e l'esercizio del potere supremo evocando il paradigma filosofico di una distinzione tra regno e governo elaborato per la filosofia politica a venire da Aristotele nella *Metafisica*⁴⁶. Dio che appare come il motore immobile che muove le sfere celesti, la cui forma di vita è, in essenza, pensiero di pensiero; l'ordine immanente del mondo che si realizza attraverso le virtù del fare, più precisamente quando la prassi trova in se stessa soddisfazione, perché il suo fine è la propria stessa bontà; che poi è un'altra maniera di dire che essa conduce a stare bene, ossia che non avendo oggetti di mira al di fuori del bene umano come l'insieme di quell'azioni che presiedono alla *eudaimonía*, essa non può non conciliarsi alla trascendenza del bene che aporeticamente, secondo una relazione nella quale l'ordine diventa il modo in cui la sostanza separata agisce nel mondo⁴⁷. Un problema ontologico che si approfondisce al limite di una frattura tra trascendenza ed immanenza, la quale attraversa la meravigliosa costruzione dell'ordine del cosmo della teologia medievale. Una fenditura nella roccia del governo del mondo che la scolastica cerca di ricomporre con la dottrina delle cause prime e seconde, la quale relazione i due ordini facendoli trapassare continuamente l'uno nell'altro, riproducendo però nella circolarità del Dio cristiano che sostiene il tutto la medesima ambiguità cui

⁴⁵ P. ANDERSON, *Lo stato assoluto*, trad. it. di R. Pasta, Milano, Mondadori, 1980.

⁴⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C.A. VIANO, Torino, Utet, 2005.

⁴⁷ T. HOBBS, *De cive*. Circa il confronto di Hobbes con Aristotele, cfr. M. RIEDEL, *Metafisica e metapolitica*, trad. it. di F. Longato, Bologna, Il Mulino, 1990; R. ESPOSITO, *Politica e negazione*, Torino, Einaudi, 2018.

avrebbe dovuto far fronte. Unità nella divisione che Hobbes sottolinea esistere negli stessi doveri del potere supremo dal momento in cui scrive che se «il diritto e l'esercizio sono divisi, il governo dello Stato è simile al governo ordinario del mondo, in cui Dio, primo motore di tutte le cose, produce gli effetti naturali mediante l'ordine delle cause seconde»⁴⁸.

Compio anche io il gesto di ridefinire la genealogia della governamentalità di Foucault, e con essa il passaggio dal pastorato ecclesiastico al governo politico, in termini teologici, cioè di spostare la sua indagine in un campo in cui la complessa fenomenologia di causa prime e seconde, prossime e remote, di volontà generali e volontà particolare, concorsi mediati e immediati, *ordinatio* ed *executio*, che cercano di rendere intellegibile il governo divino del mondo aiutino a comprendere il problema politico della modernità, l'inversione del governo rispetto al regno⁴⁹. Io non so quanto Hobbes evochi direttamente il commento di Tommaso al *Liber de causis*, il trattato latino che ha una funzione strategica nella costruzione del paradigma regno-governo, riguardo al duplice modo in cui la causa seconda svolge la sua azione nel governo del mondo, non di meno è l'immagine di un coltello infuocato che secondo la sua natura taglia, ma secondo la sua partecipazione al fuoco brucia in luogo della figura di una spada affilata, a penetrare l'aporia aristotelica del bene e a rigirare l'articolazione di trascendenza ed immanenza in un regime di cause seconde che si dispongono, una volta, secondo natura e, un'altra, secondo la loro partecipazione alla causa prima mettendo in moto la macchina del governo divino del mondo⁵⁰. Non posso che rinviare ancora una volta a Giorgio Agamben quando scrive che a guardar bene anche in Tommaso ordine immanente e ordine trascendente rimandano ancora una volta l'uno all'altro in una paradossale coincidenza, che può essere intesa soltanto come un'incessante *oikonomia*, come un'ininterrotta attività di governo del mondo che implica una frattura fra essere e prassi e, insieme, cerca di ricomporla⁵¹. Ma c'è di più. Occorre seguire la ricostruzione de *Il Regno e la Gloria* anche lungo il versante giuridico, raggiungere il

⁴⁸ T. HOBBS, *De cive*, p. 193.

⁴⁹ Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, pp.15-128. Cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*.

⁵⁰ G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, pp. 107-121.

⁵¹ *Ivi*, p. 104.

luogo in cui l'elaborazione della figura del *rex inutilis* da parte del diritto canonico porta con sé la distinzione, insieme l'unità e la divisione del potere, tra la *dignitas*, che resta inamovibile dalla sua persona, sebbene si dichiari l'inadeguatezza del re alla *potestas*, e la *administratio* il cui esercizio viene affidato a un *coadiuvator* o *curator*, ad un ministro, sebbene continui formalmente ad appartenere al re⁵². Occorre farlo perché la frase che «il re regna ma non governa» diventa un principio di governo sorprendentemente leggibile proprio attraverso la nozione canonistica di *plenitudo potestas* che la sistemazione dottrinale riconosceva al sommo pontefice, cui appartengono entrambi le spade che sono in questione nel vangelo di Luca, interpretate come simbolo del potere spirituale e di quello materiale. Se si sposta l'attenzione dal dibattito sulla superiorità di un potere sull'altro alla domanda preliminare rimasta inevasa circa il perché dalla sua origine – cioè dalla sua *arché* – il potere è rappresentato da due spade, si comprende come ad essere in gioco nella divisione dei due poteri sia la stessa possibilità di un governo degli uomini. Certo la cooriginarietà della scissione dei due poteri già all'interno della chiesa è evocata da Luca, tuttavia il passo del vangelo di Matteo che ne parla dice che delle due spade l'una fu estratta mentre l'altra rimase nel fodero, significando che delle due, una spirituale per l'uso, l'altra materiale per il comando, la prima include e feconda la seconda, sulla base della pienezza del potere che appartiene soltanto al sovrano pontefice mentre l'esercizio della spada del comando soltanto non adempie le Scritture⁵³. Nonostante sia un potere che contiene ogni altro potere, il potere spirituale non è infatti perfetto mancando dell'esecuzione immediata ed effettiva dei suoi compiti al pari di chi è titolare di un ufficio ma non ne esercita direttamente la funzione.

Come si può evincere, non è l'impotenza del potere spirituale, ma l'esigenza ad aver un ordine buono e conveniente, che mai potrebbe nascere dalla distrazione dell'anima dalla attenzione alle cose invisibili, in luogo di un'occupazione delle cose visibili, ad istituire la seconda spada per il buon funzionamento della macchina di governo. Ovvero, nonostante l'esaltazione universalistica della *plenitudo potestas*, nella quale

⁵² *Ivi*, p. 115-121.

⁵³ *Luca 22, 38; Matteo 26, 51-55*, in *La Bibbia di Gerusalemme*.

l'elemento spirituale resta sempre prevalente e trova la giustificazione della sua superiorità rispetto al potere secolare proprio nella distinzione dei piani, sia la teologia sia il diritto affermano che non c'è governo del mondo che non comporti la coordinazione di due principi, l'autorità, cioè un potere senza esecuzione effettiva e la *potestas*, ovvero un potere di esercizio. Una frattura che diviene insanabile quando la medesima persona del pontefice si divide tra quella del principe di uomini e del pastore di anime con il condensarsi di una figura di Giano bifronte dalla quale traspare il nuovo mostro politico, come scopre nel suo immaginifico barocco Traiano Boccalini una volta che

cominciata “la pesa dei stati” e di tutti i principi e monarchie dall'aristocratica monarchia della sede apostolica e lo stato temporale della quale fu posto nella stadera, alzato il velo apparve il sacro gladio ancipite, in mezzo della divinità dell'autorità spirituale e temporale, risplendente come chiarissimo sole, arma dal sommo cielo mandata ai papi⁵⁴.

Certo sarà pur vero che la posizione assunta da chi per tutta la vita ha ribadito che chi vuol succhiare dalla storia il miele delle dottrine politiche deve attenersi a Tacito, mentre chi vuol divertirsi con i racconti di battaglie, di conquiste, di trionfi può prendere per buono Livio, come pure da colui che ha dedicato la sua passione per le indagini politiche a un mondo che detestava, ma la cui intelligenza lo riempiva di sentimenti elevati, sia il risultato di una contemplazione interiore, un porre se stesso come termine di giudizio, a cui la capacità logica e la competenza politica deve infine adattarsi, ma l'aumento di peso di quella potestà temporale che avrebbe dovuto restare soltanto accessoria e *sustentacula* della cura spirituale nella misura in cui non può essere pesata dalla stadera del giudizio umano riflette le ambiguità di un Machiavelli davanti al potere ecclesiastico. Quel Machiavelli accusato di aver incluso nei suoi empî scritti crudeli ed esecrandi documenti da governare gli stati che un *ragguaglio* difende per averli ricavati dalle azioni dei principi, aprendo un altro velo, sull'onorabilità di quel potere che si regge di occulte e continue violenze: «e qual ragione vuole che essi

⁵⁴ T. BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso e Pietra di paragone politico*, Bari, Laterza, 1912, p. 312. Cfr. G. MANGANELLI, *Contributo critico allo studio delle dottrine politiche del '600 italiano*; F. MEINECKE, *Idea della ragion di stato*; M. STOLLIES, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*; G. BORRELLI, *Ragion di stato e Leviatano*.

che hanno inventato l'arrabbiata e disperata politica scritta da me sieno tenuti sacrosanti, e io che solo pubblicata, un ribaldo, un ateista»⁵⁵. Un ragionare attorno ai principati ecclesiastici che non si mantengono per virtù o fortuna perché sono sostenuti dagli ordini antichi della religione, i quali sono così potenti e raffinati da vincolare i sudditi all'ubbidienza senza che nessuno li governi o si curi di loro. Un discorrere che diviene temerario perché osa parlare di quel che la mente umana non può conoscere dal momento in cui la causa superiore che esalta la grandezza di quel potere è Dio.

Certo, siamo nel gioco della grande battaglia in cui si afferma lo Stato moderno. Una disputa teologica e politica che verte intorno al potere pastorale. Al cardinale Bellarmino che aveva specificato “con tutto il vigore possibile” la teoria del potere indiretto del pontefice sui sovrani civili in funzione della superiorità del bene spirituale sul bene temporale, e in virtù della sostanziale unità del genere umano di fronte al problema della salvezza, proprio nel corso delle controversie anglicane, risponde Hobbes squadernando una gran copia di argomenti che hanno come obiettivo quello di dimostrare che la questione relativa alla migliore forma di governo non riguarda affatto il potere pastorale che si cela dietro ciò che il cardinale chiama spirituale, in quanto i pastori non sono stati chiamati a governare gli uomini con il comando, ma ad insegnare loro e persuaderli con argomenti, lasciando che siano loro stessi a decidere se abbracciare o rifiutare la dottrina insegnata⁵⁶. Il potere civile non è una conseguenza dell'autorità pastorale perché il diritto assoluto dei sovrani proviene dal consenso di ciascuno di quelli che devono essere governati, i quali si accordano tra di loro per conservare la loro vita e proteggerla dalla naturale inimicizia della morte. L'ubbidienza, che secondo Foucault fa parte dell'economia specifica del potere pastorale, viene rilanciata da Hobbes, quale moneta del potere temporale, come la vera posta in gioco del comando. La sola conseguenza della soggezione indiretta del potere civile al potere spirituale, cioè il diritto di cambiare i regni, assegnandoli ora all'uno come all'altro dei principi cui il pontefice impone le mani, come pure quello di sciogliere i

⁵⁵ T. BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso*, p. 369.

⁵⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 446. Non di meno è l'intero quarantaduesimo capitolo dell'opera, dal titolo Il «potere ecclesiastico», che andrebbe studiato a fondo nella prospettiva del pastorato cristiano.

sudditi dall'ubbidienza al sovrano, che non purga il suo regno dagli eretici, è introdurre una sciagurata divisione dei due poteri, la quale pone i sudditi nella condizione pericolosa di dover servire due padroni aprendo le porte alla guerra civile come guerra di religione.

Non di meno Hobbes non ritiene che il potere civile sia diventato autosufficiente da quando l'Europa non può rappresentarsi più in unica chiesa perché il diritto assoluto di comandare come di punire che mette in sicurezza la vita nello Stato esige che ogni sovrano assuma direttamente nella sua persona, ciascuno nel proprio dominio, il potere pastorale. C'è una singolare filosofia della storia che si compie in politica quando il potere pastorale non sfuggirà al potere civile. L'affondo del Leviatano è portato da una spregiudicata interpretazione delle Scritture che attribuisce un significato strettamente politico all'espressione biblica del regno di Dio rivendicando la natura contrattuale dell'alleanza tra il popolo di Israele ed il Dio del rovetto in cui l'obbligo a credere come ad avere un unico Dio che identifica nella sua persona i due poteri nasce contemporaneamente alla promessa di conferire loro il possesso della terra di Canaan. Un patto determinante, naturalmente, la preminenza della sfera politica su quella religiosa, la quale viene ad assumere una funzione di semplice correlato cerimoniale del potere sovrano, che non verrà mai meno neppure dopo Mosé, quando la delega si trasmette alla dinastia sacerdotale di Aronne e dopo questa ai re di Israele. Ma il suo colpo va a segno nella misura in cui l'annuncio che Gesù è il Cristo da articolo di fede diviene elemento di una politica della verità che intende nel suo nome «il re che Dio già aveva promesso, attraverso i profeti del vecchio testamento, di inviare nel mondo, per regnare sotto di lui per l'eternità e per dare agli uomini quella vita eterna, che era stata perduta a causa del peccato»⁵⁷. Un re idiota che governa ma non è sovrano della terra nella misura in cui proclama che il suo regno non è di questo mondo mentre la rigenerazione spirituale che ordina non è in contrasto con la potestà di Cesare che egli riconosce, poiché avviene dopo il giudizio finale e vive nell'attesa della redenzione del carisma apostolico di convertire gli uomini al verbo tramite l'annuncio della buona

⁵⁷ *Ivi*, p. 305.

novella. Se si vuole è proprio la conversione del sovrano, la quale revoca in atto la separazione tra potere spirituale e potere civile, poiché il re che diventa cristiano sfodera la spada del comando, e soltanto grazie alla coercitività della legge civile può esigere la perentorietà dei precetti insegnati dagli apostoli, dal momento che non è utile a nessuno rifiutargli l'ubbidienza per quanto riguarda il governo delle azioni esterne, essendo lo Stato indifferente al governo del foro interiore della coscienza, che, secondo Foucault, rappresenta la specifica prestazione del potere pastorale alla costruzione del soggetto moderno. Ciò non di meno la posta in gioco del *Leviatano* è il controllo dei libri della sacra scrittura, che sono quelli che dovrebbero costituire il *Canone*, vale a dire, le regole della vita cristiana. Comprendere come il sovrano si agghiudichi l'interpretazione autentica della parola divina, dall'attendibilità della profezia alla natura dei miracoli, significa parimenti accedere, da una capo all'altro della cristianità, ad un'ermeneutica della coscienza per sola legge, essendosi risolto in un problema esclusivamente giuridico la ricerca di Dio da parte degli uomini come della loro fede nella salvezza eterna.

Può darsi che non sia quest'ultimo l'argomento definitivo di Hobbes contro la religione. Il fatto che la ragione naturale si sia rivelata incapace di provare l'esistenza di Dio non toglie però verità all'insegnamento della Bibbia, dove esso rivela che Gesù è il Cristo. Non di meno il regno di Dio non può essere stabilito né dall'autorità della chiesa né dalla testimonianza interiore dello spirito santo, perché l'unica ragione di credere deriva esclusivamente dal fatto che l'autorità che possiede la Bibbia ha acquisito forza di legge dal sovrano civile. Ma se la religione rivelata è una politica del regno di Dio e la stessa parola di Dio diviene obbligatoria solo sulla base del comando sovrano e lo Stato si conserva in virtù del consenso dei sudditi allora l'incondizionata obbedienza al potere temporale costituisce il sacro dovere di ogni cristiano nella misura in cui il potere non proibisce di credere in Gesù, il Cristo. La cruciale domanda di Leo Strauss se il cristiano è tenuto ad ubbidire al potere secolare che gli vieta la professione della sua fede, al di là delle differenti risposte date dalle opere di Hobbes,

non ha corso⁵⁸. Sarebbe, infatti, stolto da parte del governo civile che pure ha il potere assoluto di abolire la religione cristiana, perché esso non è obbligato a nessuna delle leggi a cui si è legato, esercitare tale diritto. La distinzione tra la religione naturale e la religione istituita da Dio stesso per rivelazione naturale è così evidente nel *Leviatano* che in esso non è in questione il problema dell'ateismo, bensì la risoluzione dello Stato cristiano al di fuori del discredito in cui cadono i sacerdoti quando rivendicano la superiorità del potere spirituale⁵⁹. Se la religione naturale nasce dal timore delle cose che accadono e dall'ansietà del tempo a venire quando si ignorano le cause del succedersi degli eventi e si identifica la paura nel potere di agenti invisibili dalla sostanza incorporea come ombre, oppure dal fatto che risponda al desiderio umano di conoscere le cause dei corpi naturali pur restando al di sopra della capacità di comprensione degli uomini, ma muovendo la fede nell'unico Dio eterno, infinito ed onnipotente, la religione istituita da Dio ha costituito un regno e ha dato leggi riguardanti la condotta degli uomini non solo verso di lui, ma anche degli uni verso gli altri, da impedire che potesse nascere la separazione tra potere temporale e potere spirituale. La religione ebraico-cristiana è dall'origine ordinata politicamente, le cause di un suo cambiamento sono soltanto in parte da attribuire al decadimento della virtù dei pastori che fa venir meno la fede nel popolo, perché c'è una responsabilità filosofica della scolastica nell'aver introdotto l'autorità di Aristotele a giustificazione della rivelazione, se così tante contraddizioni ed assurdità sono sorte da far sì che il clero sia reputato ignorante e mosso da intenti fraudolenti.

È il potere pastorale ad essere in questione quando Hobbes sostiene che l'unico senso in cui la chiesa può considerarsi un'unica persona, distinguendo da una semplice adunanza di individui, priva dell'autorità derivante da una congregazione legittima, la propria riunione in un'assemblea che consente di rappresentare ogni suo atto come costituito dalla rappresentazione di un solo corpo, cioè che essa abbia il potere di volere, di pronunciarsi, di comandare, di essere obbedita, di fare leggi o di compiere

⁵⁸ L. STRAUSS, *Che cosa è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977.

⁵⁹ T. HOBBS, *Leviatano*.

qualsiasi altra azione, è quando la chiesa diviene uno stato civile costituito da cristiani⁶⁰. Certo la sovranità spazza via dalla terra la medesima idea stessa dell'universalità della chiesa, dal momento che ogni cristiano è tenuto ad ubbidire soltanto allo Stato di cui egli è membro, ma il governo è veramente tale soltanto se riflette nel mondo una guida chiara e distinta, come la rappresentazione di un'idea, che eviti agli uomini di vedere doppio e commettere errori nel riconoscere il loro legittimo sovrano. Perché in caso contrario nasce la divisione nello Stato, secondo Hobbes, si schierano le fazioni e divampa la guerra civile fra *Chiesa e Stato*, fra *spiritualisti e temporalisti*, fra la *spada della giustizia* e lo *scudo della fede*, e quel che è più grave, scoppia nel cuore di ogni credente la contesa fra il *cristiano* e l'*uomo*⁶¹. Allora sarà meglio un governo, dirà Hobbes, che realizzi l'unità di religione e politica, un governo che riprenda testualmente la questione del potere pastorale, della guida delle anime e della conservazione dei corpi, che chiama con lo stesso nome di pastori i dottori della chiesa ed il sovrano dello Stato ma che interpreti univocamente il significato da dare alla parola in modo che ci sia un pastore supremo il cui insegnamento non diffonda dottrine false e bugiarde, bensì corrisponda ad una legge di natura, tale da mostrare come egli precisamente si identifichi con il sovrano civile⁶².

Ecco perché mi è difficile porre l'accento oltremisura sulla libertà interiore di credere o di non credere e di custodire il suo particolare *judicium* nel proprio cuore che il Leviatano lascia indirettamente al suddito essendo di pertinenza della ragione pubblica la confessione esterna. Non vedo come possa apparire un'incrinatura che comprometta il funzionamento di una macchina così compatta ed irresistibile dalla sola distinzione di privato e pubblico, di fede e confessione. Pensare come a volte fa Schmitt che la medesima parabola secolare dello Stato moderno sia determinata dall'agnosticismo nei confronti di una verità sostanziale diventata inconoscibile perché il liberalismo aveva riconosciuto nella riserva di libertà privata ed interiore del pensiero, come della fede, il punto d'irruzione a partire dal quale l'intero rapporto che

⁶⁰ *Ivi*, p. 380.

⁶¹ *Ivi*, p. 381.

⁶² *Ibidem*.

Hobbes aveva istituito tra esterno ed interno, tra pubblico e privato, poteva essere rovesciato nel suo opposto, significa non aver inteso come il cammino della libertà che passa dalla fede al diritto per raggiungere l'economia debba essere compreso all'interno delle trasformazioni delle tecnologie di potere in quanto correlato della messa in opera dei dispositivi di sicurezza⁶³. Allo stesso tempo proprio la trasformazione intensiva del potere pastorale nella governamentalità corrisponde al Leviatano in maniera diversa da come Eric Voegelin interpreta il suo simbolo registrando in esso un passo decisivo nella direzione di una religione politica che non lascia aperta alcuna porta alla trascendenza, in quanto ha come presupposto l'autocomprensione della comunità come unità intramondana centrata in sé stessa e votata al proprio bene che vive della produzione continua di corrispettivi regni delle tenebre contro i quali combatte a morte per affermare la sua missione⁶⁴. Nessuno vuole negare che lo Stato cristiano scende in lotta con la vecchia chiesa cristiana e deve imporsi come voluto da Dio rispetto a pretese che possono essere interpretate soltanto come opera del demone, nella misura in cui la polemica di Hobbes è diretta contro quel frammento di Sacro Romano Impero che rivendica ancora una rappresentazione personale della cristianità e contro la costruzione scolastica che subordina, quanto al rango, l'ordine temporale a quello spirituale, non di meno l'attenzione al potere pastorale nella genesi del governo, sia pure nelle forma del sovrano piuttosto che negli atti del ministro, accorcia la distanza tra la ragion di stato e il Leviatano, tra la prudenza e il calcolo, tra la protezione della vita e lo scambio politico. Perché l'elemento dinamico che incrementa un modo nuovo e particolarmente efficace di produrre obbedienza politica e disciplina sociale dalla tensione costruttiva di una scienza autonoma della politica, all'interno del progetto costitutivo della razionalità moderna, si avvale di tecniche proprie della strategia conservativa della ragion di stato, sebbene il loro funzionamento sia ridotto alla sola notifica dell'esperienza, non essendo possibile alcuna generalizzazione conoscitiva che stabilizzi le condizioni naturali del vivente sulla relazione temporale che apre il presente al futuro, come invece avviene quando la macchina politica

⁶³ C. SCHMITT, *Scritti su Hobbes*.

⁶⁴ E. VÖGELIN, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, Giuffrè, 1993.

è guidata dal calcolo dell'interesse piuttosto che tirata a freno dalla prudenza della tradizione. Certo lo scambio politico tra protezione e ubbidienza che fonda il potere legittimo avanza un'obiezione di diritto alla ragion di stato, esprime una critica nei confronti dell'azione di governo ponendo limiti esterni al suo esercizio. Foucault non smette mai di dirlo: «In ogni caso, la pregnanza del problema dell'esercizio della sovranità - sia come questione teorica sia come principio di organizzazione politica - è stato un fattore nel determinare il blocco dell'arte di governo»⁶⁵.

Tuttavia è la teoria del contratto a rilanciare, dal lato dell'obbligazione politico-giuridica, i principi generali dell'arte di governo, quando l'esercizio del potere rappresentato, sull'altro lato, dal problema della sovranità impediva lo sviluppo autonomo e specifico della ragion di stato. Se la questione con la quale dovevano misurarsi i teorici della ragion di stato era come conciliare la consapevolezza della realtà del potere con i valori affermati dalla riforma protestante e da quella cattolica, ovvero dispiegare nel teatro barocco della politica un'operazione imposta dalla necessità di legittimare in modo inedito l'autorità politica dinanzi alle moltitudini ormai sollevate e coinvolte dalla contese ideologiche e religiose, allora il Leviatano di Hobbes riveste il carattere di una decisione che mira a risolvere la difficoltà principale lasciata in eredità da Machiavelli, cioè come trasformare l'interesse personale del principe e della sua cerchia nell'interesse di un'entità oggettiva ed esterna al principe, astratta ed impersonale come lo Stato che può essere promosso soltanto se debitamente conservato. Uno stato cristiano che risponde alle obiezioni di chi vede nell'esercizio della ragion di stato soltanto la tentazione del diavolo che seduce il potere con la promessa che tutto diviene possibile quando Dio non esiste e le leggi e gli obblighi spariscono attraverso una politica tratta dalle Scritture. Un principio di sovranità alla quale l'uomo si è obbligato da solo, ma anche una pratica del potere che evoca simboli e rituali, i quali rivelano l'identità, e al tempo stesso, la differenza tra sovrano e governo. Penso al terrore del suddito al cospetto della violenza del sovrano che Foucault vede svanire lungo la direzione di transito del potere pastorale nel punto in cui la condotta delle coscienze,

⁶⁵ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 82.

attraverso pratiche di ubbidienza, è messa al servizio del gregge cui essa si rivolge per assicurare il nutrimento eterno e la salvezza dell'anima. Per riapparire come uno spettro osceno della legge nella relazione di bando tra sovranità e nuda vita, nella soglia di indeterminazione tra esclusione e inclusione, tra caos e ordine, tra fuori e dentro che attraversa la città moderna. Quasi che la politica riuscisse, per via di un attimo che interrompe il continuum cronologico del tempo, a dissolvere il mito del contratto sociale ed il diritto di punire che il sovrano conserva allo stato di natura - il diritto di vita e di morte, cioè il potere di far morire e di lasciare in vita, il potere che esercita un'istanza di prelievo sul corpo biopolitico della modernità contravvenendo l'esercizio positivo sulla vita e la gestione dell'individuo come della specie che il biopotere, in quanto potere di far vivere e respingere nella morte, applica con controlli precisi e regolazione di insieme - potesse permanere come stato d'eccezione raddoppiando la paura della morte nel terrore del morto. Una forma di terrore che giunge a perfezione però quando l'attività pastorale, nel nome di un'ideologia, guida l'autorità politica, oppure il partito politico che esercita la sovranità, svolgendo il compito di condurre gli individui nella vita quotidiana attraverso un sistema di obbedienza capillare generalizzato e diffuso all'intera società. E ciò perché «il terrore, infatti, non esiste solo quando alcune persone comandano altre e le fanno tremare, ma regna quando coloro che comandano tremano, perché sanno di essere presi a loro volta, come quelli su cui esercitano il potere, nel sistema generale dell'obbedienza»⁶⁶.

Un terrore assoluto, dunque, che non esclude dal novero di coloro sulla vita dei quali il potere ha presa chi il potere lo esercita in una catena di delazioni e sospetti che costringe nello stato di polizia il potere di comando, come lo stesso Foucault scoprirà nel momento in cui crede di aver trovato una parola che possa nominare più precisamente di quanto avesse fatto prima ciò che con espressioni che gli apparivano storicamente inadeguate egli chiamava resistenze, rivolte nei confronti del potere pastorale. Cioè quando egli si rivolge al fenomeno della dissidenza politica, prima di ab-

⁶⁶ *Ivi*, p. 150.

bandonare il tema per eccesso di sostantificazione, in favore del più prosaico contro-condotta, al fine di dare un nome alle forme di opposizione a quel potere che ha la funzione di condurre gli uomini nella loro vita e nella loro esistenza quotidiana, evocando direttamente, come fosse una metonimia dell'universo concentrazionario del terrore *L'arcipelago Gulag* di Solzenicyn:

Non vogliamo questa salvezza, non vogliamo essere salvati da queste persone e con simili mezzi. Noi non vogliamo obbedire a queste persone, non vogliamo un sistema in cui anche quelli che comandano sono costretti ad obbedire attraverso il terrore. Non vogliamo questa pastorale dell'obbedienza. Non vogliamo questa verità. Non vogliamo essere presi in questo sistema di verità. Non vogliamo essere presi in questo sistema di osservazione e di esame perpetuo che ci giudica senza sosta, che ci dice che siamo nel profondo di noi stessi, sani o malati, folli o non folli⁶⁷.

Si riavvolga la fine al proprio inizio. Tornino i nomi. Rammemoriamo il primo passo della ricerca. Foucault che mostra come Hobbes abbia scongiurato il discorso della guerra civile attraverso l'invenzione del contratto. La grande paura debellata, la teoria dello Stato salva. Aggiungiamo l'ironia delle sue parole quando egli riconosce come, in seguito, a mo' di ricompensa, sia stato assegnato all'autore del *Leviatano* il titolo senatoriale di padre della filosofia politica: «Quando il campidoglio dello stato si è trovato minacciato, un'oca ha risvegliato i filosofi che dormivano. Era Hobbes»⁶⁸. Certo. È stato Foucault ad affermare «che potere e sapere si implicano direttamente

⁶⁷ *Ivi*, pp. 150-151. Lo spoglio del potere pastorale in Foucault finisce qui. Avverto che la genealogia della governamentalità moderna dovrebbe incrociare, per poter essere completa, il cosiddetto socialismo realizzato con il nazismo, di cui Foucault tratta in *Bisogna difendere la società*. Scoprire il loro punto di tangenza. Il nazismo riattiva un vettore del potere che non è riconducibile immediatamente al potere pastorale. Il nazismo racconta la catastrofe dello Stato sovrano piuttosto che la peripezia del governo politico. Cioè come il bio-potere riattivi il vecchio diritto sovrano di uccidere. L'operatore strutturale è il razzismo, già iscritto nel documento di nascita dello stato moderno. Una società di normalizzazione con il suo corollario di guerra tra le razze, di una loro gerarchia e rango, in cui si spezza il continuum biologico delle specie umana, e si apre una frattura tra una vita che è degna di essere vissuta e una vita degenerare che può essere respinta nella morte. Una soluzione di continuità che diviene davvero finale quando oltre agli ebrei, e a tutte le altre razze di cui gli ebrei sono al contempo il simbolo e la manifestazione, il potere ordina di distruggere le condizioni che tenevano in vita lo stesso popolo tedesco. Segno che «il rischio di morire, l'esposizione alla distruzione totale, è uno dei principi iscritti tra i doveri fondamentali dell'obbedienza nazista e tra gli obiettivi essenziali della politica» (*ivi*, p. 224). Come il potere pastorale rinasca nella produzione al consumo di libertà nella governamentalità neo-liberale è un discorso che, se andasse fatto, dovrebbe giovare ancora degli scritti di Alessandro Pandolfi.

⁶⁸ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 88.

l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa di un campo del sapere; né di un sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere»⁶⁹. La sua ontologia politica dell'attualità nasce da questo enunciato. Anche la genealogia della governamentalità su cui ho indagato facendo uno spoglio della relazione tra potere pastorale e ragion di stato risponde sia pure velatamente della verità che là è in gioco. Non di meno egli non segue il *Leviatano* lungo quel breve capitolo che Hobbes dedica all'invenzione del linguaggio umano⁷⁰. Dove vero e falso sono attributi del discorso e non delle cose. Le oche starnazzanti avrebbero potuto avvertirlo dell'assedio dei nomi alla sua chiusa energia di amministratore di un sapere. Sbaglierò per una volta ancora. Un potere produce i suoi effetti di sapere in quanto le verità prime sono nate dal libero arbitrio di quelli che per primi hanno imposto i nomi alle cose. Se il luogo della verità è la proposizione, se c'è verità soltanto quando un essere animato fa uso dell'asserzione, allora l'ordine del discorso è di proprietà del linguaggio. Potere del linguaggio che consiste di nomi e delle loro connessioni. Credo che bisogna prendere sul serio quest'ultima espressione: l'uomo non è semplicemente un essere che parla ma, per lo più e innanzitutto, ma un essere che diviene ciò che è per la lingua. È la lingua che conferisce all'uomo la dimensione propria alla sua esistenza, come individuo e nel rapporto con gli altri:

Grazie a questa invenzione gli uomini registrano i loro pensieri, li richiamano quando sono passati e li dichiarano anche gli uni a gli altri per reciproca utilità e per poter comunicare. Senza di essa non ci sarebbero stati tra gli uomini né Stato, né società, né contratto, né pace più di quanto non vi sia tra i leoni, orsi e lupi⁷¹.

Se il primo autore del discorso fu Dio stesso che insegnò ad Adamo come imporre nomi alle creature che egli presentava alla sua vista, un terrore senza nome è all'origine degli appellativi che contrassegnano la nuda vita che il sovrano cattura nel suo

⁶⁹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976.

⁷⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, pp. 24-33.

⁷¹ *Ivi*, p. 24.

bando. Della genesi del nome Hegel sospettò che si trattasse dell'atto in cui ogni innocenza creatrice era andata perduta dal momento che con quel gesto l'uomo costituiva la propria signoria sugli animali⁷². Donandogli un nome la bestia è negata come essere indipendente e resa a sé ideale. Non di meno la denominazione degli animali non è soltanto la parola d'ordine, il segno del comando, che si conficca come una spina nella loro carne; come se ricevere la marchiatura del nome che soggioga la vita animale al linguaggio dell'uomo completasse la creazione. Perché l'idealità del nome non è una pura e semplice astrazione tra l'oggetto nominato e la sua essenza, bensì implica una determinata quanto dialettica separazione tra l'animale e l'uomo. L'idealità promette di racchiudere il segreto di quel che viene nominato. Appropriandosi del loro nome l'uomo sottrae all'animale quel che egli non avrebbe potuto proteggere e forse nemmeno distinguere, se un'esistenza vera e propria non fosse intervenuta nell'incontro-scontro delle traiettorie individuali, variamente combinate, a dare un nome alla realtà che conosciamo, in cui ne va però dell'alea e della contingenza della vita che la ragione prova ripetutamente a cancellare. Nomi dal significato incostante come sentieri interrotti che recano in sé il rischio incalcolabile di una libertà fuori da ogni controllo. Come se chi nomina e chi è nominato venissero portati dinanzi al mistero di un nome che gli appartiene e che tuttavia non possiede. Il nome esiste nell'elemento dell'aria⁷³. Volta veloce di bocca in bocca come un fiato del linguaggio. Un respiro di vita. La voce di debito contratto sui conti della ragione che il nome promette di pagare senza riuscire mai ad estinguere, obbligando colui che lo porta a corrispondere al calcolo della ragione come un resto del linguaggio.

Michel Serres racconta che nella festa arcaica di *poplifugia*, a commemorazione dell'apoteosi di Romolo allo stagno della capra, la fuga del popolo in un movimento vorticoso di terrore che attornia il trono rimasto vuoto ed il toro – la corona, l'anello -

⁷² G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.

⁷³ G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari, Laterza, 1971.

più o meno denso dei senatori immerso nel pozzo di tenebre con le mani nella morte va e viene come una nuvola caotica di distribuzione dal disordine all'ordine e dall'ordine al disordine chiamandosi per nome gli uni con gli altri come se parlassero al vento⁷⁴. Nomi propri in luogo delle pietre che cadono in frantumi. Nomi che fanno rumore. Nomi che si sciolgono in un'acclamazione. Nomi che passano in mezzo alla turba, che circolano nel campo di forze da cui Romolo è sparito, portato via dall'uragano, fatto a pezzi dai padri che nascondono la carne tra le pieghe della toga insanguinata. Nomi che echeggiano nel cuore profondo di Roma, al campo di Marte, accordi e disaccordi della folla che fugge per paura e ritorna per incanto. Una trama di rovesci. Un'operazione nera. Una riunione nello stato di natura. La notte del mondo. La nascita della politica. Un terrore che diviene senza nome dove la paura ascende agli estremi, quindi la prima forma di familiarità con il mondo che sta nel trovare i nomi per quel che è sconosciuto. Come nel fermare il primo morto in una tomba incidendo sulla pietra un nome proprio. Un terrore a cui si dà il nome è già passato. Nomi istituiscono un popolo. Nomi fondano una città. Nomi raccontano la storia. Donne e uomini che corrono dietro ai lupi.

⁷⁴ M. SERRES, *Roma, il libro delle fondazioni*, Firenze, Hopefulmonster, 1991. Circa i rapporti umani ed intellettuali tra Serres e Foucault si rinvia ad un'altra occasione di ricerca.

La barbarie della civiltà. L'Histoire des Deux Indes e le contraddizioni dell'ideologia commerciale

Luca Scuccimarra

1. Il momento Raynal

Tra le più impegnative sfide affrontate da Alessandro Pandolfi nell'ultima parte del suo ricco itinerario intellettuale deve essere senz'altro annoverata la traduzione e la cura editoriale della prima edizione italiana dell'*Histoire des Deux Indes* dell'Abbé Raynal, uscita per l'editore Rizzoli¹ pressoché in contemporanea con la pubblicazione del primo volume dell'edizione critica dell'opera presso il Centre International d'études du XVIII siècle di Ferney-Voltaire². Al di là delle ovvie questioni di traduzione poste da un testo di fine Settecento, non si può, infatti, sottovalutare l'impegno editoriale derivante dalla scelta di rendere maneggiabile e comprensibile per il lettore italiano un testo monumentale e labirintico, costituito già nella prima edizione del 1770 da sei volumi in 8° e negli anni successivi continuamente ampliato e rimaneggiato dal suo autore e dalla fitta schiera dei suoi collaboratori, come dimostrano le nuove edizioni pubblicate nel 1774 e nel 1780, l'ultima delle quale «superava, con le tavole e un poderoso indice dei nomi e degli argomenti, le tremila pagine»³. L'approccio seguito

¹ G.-TH. RAYNAL, *Storia filosofica e politica degli insediamenti e del commercio degli Europei nelle due Indie. Storia delle due Indie*, traduzione e cura di A. Pandolfi, Milano, Rizzoli, 2010.

² G.-TH. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Édition critique, Tome I: Livres I-V, Sous la direction d'A. Strugnell, Ferney-Voltaire, Centre International d'études du XVIII siècle, 2010; Tome II: Livres VI-IX, Sous la direction d'A. Brown et H.-J. Lüsebrink, Ferney-Voltaire, Centre International d'études du XVIII siècle, 2018; Tome III: Livres X-IX, Sous la direction de C. Courtney, Ferney-Voltaire, Centre International d'études du XVIII siècle, 2020.

³ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 8. L'opera ebbe, in verità, anche una quarta edizione, pubblicata postuma nel 1820 e comprendente alcune delle varianti alle quali Raynal stava lavorando al momento della sua morte. Negli ultimi decenni del Settecento l'*Histoire* conobbe peraltro numerose riproduzioni pirata, spesso basate sull'edizione del 1770 o su quella del 1774, così che, anche dopo il 1780, non si può essere certi che i lettori dell'epoca avessero tra le mani l'ultima versione del lavoro. Per un'utile messa a punto sulla intricatissima storia editoriale dell'opera si veda G. BANCAREL, *Les 49 éditions de l'Histoire des deux Indes*, «Annales de la Société d'Etudes Millavoises», 2007, disponibile in rete all'indirizzo <http://www.abbe-raynal.org/histoire-des-deux-indes.html#1>

da Alessandro Pandolfi nell'affrontare questa impegnativa opera di mediazione culturale è stato quello di dare conto con la maggiore fedeltà possibile dell'impianto complessivo dell'opera e dei suoi principali elementi di interesse storico, filosofico e politico attraverso una antologia suddivisa in quattro sezioni, corrispondenti agli argomenti dei quattro grandi volumi in 4° dell'edizione del 1780, premettendo ad ogni sezione una nota introduttiva «che ricostruisce in sintesi il percorso narrativo tracciato da Raynal e in cui sono messi in evidenza i principali problemi storiografici, filosofici e politici dell'opera» e offrendo di ciascuna di esse una scelta dei capitoli più significativi «tradotti per intero per non spezzare il ritmo del racconto e al fine di conservare l'integrità delle argomentazioni»⁴.

Credo che sia evidente a tutti l'intenso lavoro ricostruttivo e interpretativo che ciò comporta ed è per questo motivo che, a mio giudizio, vale per la traduzione italiana quello che è stato scritto dell'edizione critica dell'*Histoire*: si tratta di un lavoro che entra a pieno titolo nella rinnovata direttrice di indagine storiografica che nel corso degli ultimi decenni si è concentrata sulla genesi, la struttura e le controverse recezioni di una delle opere fondamentali dell'Illuminismo⁵. Del resto, Alessandro ha dato conto, almeno in parte, del lavoro di ricerca e approfondimento che ha accompagnato la preparazione dell'edizione italiana dell'opera in alcuni articoli scritti negli anni successivi alla sua pubblicazione: la nota bibliografica *Dei diversi modi di leggere l'Histoire des deux Indes*, uscita su «Il pensiero politico» nel 2012⁶ e ancor più il saggio *Tra due Imperi. L'Histoire des deux Indes e il colonialismo moderno*, pubblicato nello stesso anno su «Scienza & Politica»⁷. Credo, peraltro, che tracce rilevanti del lavoro di approfondimento riflessivo svolto in questo ambito compaiano anche nel *contro-manuale* di storia del pensiero politico da lui curato prima per Manifestolibri⁸ e poi

⁴ A. PANDOLFI, *Nota al testo*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 32.

⁵ A. STRUGNELL, *Postface ou bilan des communications*, in *Autour de l'abbé Raynal : genèse et enjeux politiques de l'Histoire des deux Indes*, Textes édités par A. Alimento et G. Goggi, Ferney-Voltaire, Centre International d'études du XVIII siècle, 2018, pp. 301-6, in part. p. 301.

⁶ A. PANDOLFI, *Dei diversi modi di leggere l'Histoire des deux Indes*, «Il pensiero politico», 45/2012, pp. 77-88.

⁷ A. PANDOLFI, *Tra due Imperi. L'Histoire des Deux Indes e il colonialismo*, «Scienza & politica», 25, 47/2012, pp. 181-197.

⁸ A. PANDOLFI (ed), *Nel pensiero politico moderno*, Roma, manifestolibri, 2004.

per ombre corte⁹. Se si ha la pazienza di confrontare la prima (2004) e la seconda edizione (2014) dell'opera si noteranno, infatti, i cambiamenti che lo studio prolungato dell'opera di Raynal ha prodotto nelle sue stesse modalità di rappresentazione delle genealogie della modernità illuministica: si pensi, al proposito, al capitolo su Montesquieu, arricchito da un'apertura sul tema del commercio e delle relazioni internazionali che sposta sensibilmente il baricentro della ricostruzione¹⁰, o a quello su *I problemi della Rivoluzione francese*, nel quale l'*Histoire des deux Indes* assume una centralità in precedenza del tutto assente¹¹.

Si tratta di una circostanza che attesta, qualora ce ne fosse ancora bisogno, la serietà e la profondità teorica con il quale Alessandro Pandolfi ha affrontato lo studio di questo capolavoro della cultura settecentesca. Nei suoi scritti su tema, molto sfumato appare, infatti, l'interesse per le irrisolte questioni storiografiche – la specifica collocazione dell'*Histoire* nella complessa biografia intellettuale di Raynal, le concrete modalità di elaborazione di un'opera «polifonica»¹² alla cui stesura hanno presumibilmente preso parte Jean-François de Saint-Lambert, Jean-Joseph Pechméja e Alexandre Deleyre, forse Nicolas de Condorcet e Paul-Henry Thiry d'Holbach, sicuramente e in misura crescente Denis Diderot¹³ – che anche di recente hanno catalizzato molta della letteratura in materia. Al contrario, al centro delle riflessioni di Alessandro Pandolfi si pone piuttosto il concreto contesto teorico e concettuale di cui l'*Histoire* è espressione e le dinamiche politiche e intellettuali che attraverso di essa assumono una forma più o meno compiuta. Da questo punto di vista, si può dire che con questo passaggio egli sia tornato in qualche modo allo studio di quella filosofia politica dell'«epoca dell'accumulazione originaria del capitale mercantile e manifatturiero tra

⁹ A. PANDOLFI (ed), *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*, Verona, ombre corte, 2014.

¹⁰ *Ivi*, pp. 194 ss.

¹¹ *Ivi*, pp. 277 ss.

¹² Cfr. M. DUCHET, *L'Histoire des deux Indes: Sources et structure d'un texte polyphonique*, in H.-J. LÜSEBRINK – M. TIETZ (eds), *Lectures de Raynal*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 9–15; M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris, Albin Michel, 1995), pp- 170–73.

¹³ A. STRUGNELL, *Diderot's Anticolonialism. A Problematic Notion*, in J. FOWLER (ed), *New Essays on Diderot*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011, pp. 74–84; G. GOGGI, *La collaborazione de Diderot à l'"Histoire de deux Indes": l'édition de ses contributions*, «Diderot Studies», 33/2013, pp. 167–212.

XVII e XVIII secolo» che, in altra forma, era già stata al centro dei suoi interessi giovanili, come è attestato nel volume sulla “raison mercantiliste” frutto del suo lavoro di dottorato¹⁴. Del resto, è proprio «nell’alveo del mercantilismo e dell’“aritmetica politica”» primo-settecenteschi che egli individua le radici di quella critica illuministica dell’imperialismo coloniale di cui l’*Histoire* rappresenta uno degli esempi più compiuti e rappresentativi¹⁵.

2. Imperialismo e anti-imperialismo

Con ciò tocchiamo un aspetto cruciale della riflessione di Alessandro Pandolfi sul momento-Raynal, vale a dire la sua analisi del ruolo assunto dall’*Histoire des Deux Indes* nell’evoluzione dell’atteggiamento del pensiero illuministico nei confronti dell’*espansione imperiale* portata avanti dalle potenze coloniali europee tra XVI e XVIII secolo. Ad essere chiamati in causa qui sono non soltanto gli strumenti concettuali e i modelli dottrinari concretamente utilizzati per dare forma a questa cruciale dimensione della modernizzazione europea – a cominciare dalla semantica dell’«Imperium» da tempo al centro della riflessione di Pocock¹⁶ – ma anche e soprattutto la costellazione di valori e idee-forza che di quella dinamica rappresenta la fondamentale base di legittimazione. È a questo livello, infatti, che si sviluppa gran parte di quel lavoro di ripensamento critico che alla fine del XVIII secolo contribuirà – se non alla definitiva crisi del moderno imperialismo – ad una decisa rimodulazione delle sue modalità organizzative e legittimatorie.

A cadere sotto i colpi dell’offensiva dell’illuminismo radicale non fu, infatti, solo «il sistema valoriale dell’universalismo religioso, dell’onore e della “grandezza”» sul quale nei secoli della prima età moderna l’espansione coloniale – e il nascente mercato mondiale – aveva trovato la sua fondamentale base di legittimazione¹⁷. Al contrario,

¹⁴ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, Paris, L’Harmattan, 1996.

¹⁵ A. PANDOLFI, *Tra due Imperi*, p. 183.

¹⁶ *Ivi*, pp. 186 ss., in specifico riferimento a Cfr. J.G.A. POCKOCK, *Barbarism and Religion*, vol. IV: *Barbarians, Savages and Empires*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005.

¹⁷ A. PANDOLFI, *Tra due Imperi*, p. 183.

tra gli obiettivi polemici della critica illuminista rientra anche quell'*ideologia commerciale* attraverso la quale il moderno paradigma euro-imperialista aveva sperimentato tra fine Seicento e inizio Settecento la sua prima, radicale metamorfosi. Anche da questo punto di vista, si può dire, dunque, che l'*Histoire des Deux Indes* rappresenti una delle opere più rappresentative del pensiero della sua epoca: non si deve dimenticare, infatti, che a dispetto del suo composito ordito, l'*Histoire* è in primo luogo una *storia del commercio mondiale*, concepita per dare conto nel modo più completo e articolato dei principali sviluppi sociali, politici ed economici da esso innescato nei più remoti angoli del globo terraqueo¹⁸; così come non si deve dimenticare che di questa vicenda essa ha saputo esporre anche gli aspetti più distruttivi e moralmente spregevoli, al punto da apparire alle autorità francesi dell'epoca come una minaccia per gli equilibri della società d'Antico regime¹⁹.

Se adeguatamente indagato, proprio l'esempio dell'*Histoire* di Raynal consente, tuttavia, di toccare con mano la costitutiva complessità – e la fondamentale ambivalenza – di questo tornante intellettuale: l'*Histoire* appare, infatti, in perfetta sintonia con altri grandi opere del primo Illuminismo nel pensare l'«espansione mercantile come atto di nascita della modernità»²⁰, il punto di transizione ad una nuova forma di ecumene globale in grado di alimentare quel circolo virtuoso tra «l'*operosità*, il *sapere* e l'*umanità*» che secondo Hume rappresentava la principale caratteristica distintiva tra un'epoca di civiltà e tempi di barbarie²¹. Una tendenza, questa che in Raynal sembra esprimersi nei termini di una assoluta legge della storia:

¹⁸ A. THOMSON, *Colonialism, Race and Slavery in Raynal's Histoire des deux Indes*, «Global Intellectual History», 2/3, 2017, pp. 251-267.

¹⁹ A. F. TERJANIAN, *Commerce and its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 16 ss.

²⁰ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 19. Ma sul tema si veda S. PUJOL, *Esprit de commerce ou esprit de conquête ? Les termes d'un débat philosophique dans L'Histoire des deux Indes*, in A. ALIMENTO – G. GOGGI (eds), *Autour de l'abbé Raynal: genèse et enjeux politiques de l'Histoire des deux Indes*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2018, pp. 65-82.

²¹ D. HUME, *Of Refinements in the Arts* (1752); trad. it. *Del perfezionamento nelle arti*, in D. HUME, *Saggi e trattati morali, letterari, politici ed economici*, Torino, UTET, 1974, p. 463. Ma sul tema si veda anche *Of Commerce*; trad. it. *Del commercio*, pp. 452 ss.

Vedendo ai miei piedi i bei paesi in cui fioriscono le scienze e le arti dopo essere stati oppressi così a lungo dalle tenebre della barbarie, mi sono chiesto: chi ha scavato questi canali? Chi ha prosciugato queste pianure? Chi ha fondato queste città? Chi ha riunito, vestito, civilizzato questi popoli? Allora le voci degli uomini illuminati che si trovano in quei paesi mi hanno risposto: è il commercio, è il commercio²².

Siamo di fronte, evidentemente, ad un aspetto-chiave di quell'apologia del *doux commerce* in cui è stato individuato uno degli elementi caratterizzanti del dibattito illuministico²³. Per molti autori dell'epoca, alla base di questa generale azione civilizzatrice si poneva, peraltro, la specifica capacità del commercio di promuovere rapporti amichevoli tra le diverse nazioni. Un assunto, questo, che – sebbene già parzialmente presente nel dibattito precedente – trova la sua prima compiuta formulazione in alcune pagine dell'*Esprit des Lois* di Montesquieu:

Il commercio guarisce dai pregiudizi distruttivi, ed è quasi una massima generale che ovunque esistono miti costumi (*moeurs douces*) esiste il commercio, e ovunque esiste il commercio, esistono miti costumi. Non ci si meravigli, dunque, se i nostri costumi sono meno feroci di quanto non lo fossero un tempo. Il commercio ha fatto sì che la conoscenza dei costumi di ogni nazione sia giunta ovunque: li si è paragonati tra di loro, e ne sono risultati grandi benefici²⁴.

Montesquieu è anche uno dei primi pensatori ad attribuire esplicitamente al commercio una decisiva funzione *pacificatrice* nella sfera dei rapporti internazionali: «l'effetto naturale del commercio» – scrive – «è di portare alla pace. Due nazioni che hanno fra loro rapporti commerciali si rendono reciprocamente dipendenti: se una ha interesse di comprare, l'altra lo ha di vendere, e tutte le unioni sono fondate su bisogni reciproci»²⁵. Ciò che ha luogo in questi passi è, dunque, un vero e proprio capovolgimento di quella concezione “conflittualistica” del commercio internazionale

²² G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, Lib. I, *Introduzione*, p. 75.

²³ Per un'efficace introduzione a questo aspetto del dibattito dell'epoca si può fare riferimento all'ormai classico A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (1977), trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 47 ss. Per una più articolata messa a punto della fortuna settecentesca del *topos* e dei suoi ambivalenti sviluppi si veda però A. F. TERJANIAN, *Commerce and its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought*, in part. pp. 9 ss.

²⁴ CH.-L. DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des Lois* (1748), trad. it. *Lo spirito delle leggi*, Torino, UTET, XX, I, p. 528. Ma sul punto di veda A. PANDOLFI, *Montesquieu*, in A. PANDOLFI (ed), *Ordine e mutazione*, pp. 210 ss.

²⁵ CH.-L. DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, XX, II, p. 529.

che era stata caratteristica del pensiero seicentesco²⁶. Nei decenni successivi, questa immagine del commercio come fondamentale fattore di civilizzazione e pacificazione internazionale sarebbe divenuta una premessa comune ad un'ampia parte del discorso illuministico. Echi - più o meno espliciti - delle affermazioni di Montesquieu compaiono infatti nelle pagine di numerosi autori dell'epoca: Voltaire, Diderot, Turgot e Condorcet in Francia, Kant e Hegewisch in Germania, Robertson, Priestley e Price in Gran Bretagna, Franklin, Barlow e Paine in America, Verri e il gruppo del «Caffé» in Italia²⁷. E all'interno di questo campo discorsivo non mancano espliciti tentativi di valorizzazione "strutturale" della forza espansiva ed aggregante del commercio. Negli scritti di molti protagonisti del dibattito - da Hume a Smith - l'economia sembra, infatti, assumere la forma di un autonomo *spazio di azione*, «fondato sulla proprietà ma non su confini» e «qualificato da quel "bene" che è la circolazione universale della ricchezza»²⁸. Uno *spazio globale*, in sé già emancipato dai vincoli sociali e istituzionali che dominano il frammentato sistema degli Stati-nazione: in quella che Adam Smith chiama la «grande Repubblica mercantile»²⁹, ogni individuo è chiamato infatti ad elaborare le sue strategie di azione avendo come naturale orizzonte di riferimento il mondo intero. Egli si muove, dunque, in una sfera di relazioni

²⁶ Sulla rappresentazione "polemologica" del commercio - un «perpetuo combattimento» secondo Colbert, «una varietà della guerra» secondo Josiah Child - si veda A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, p. 62, e P. GAY, *The Enlightenment. An Interpretation*, Vol. 2, New York, Norton & Co, 1977, pp. 346 ss. Per una lettura in controtendenza della letteratura mercantilistica si veda, però, da ultimo, G. CAVALLAR, *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 265 ss.

²⁷ Cfr. T.J. SCHLERETH, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought, Its Form and Function in the Idea of Franklin, Hume and Voltaire*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1977, pp. 102 s.; A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, pp. 50 s.; P. KLEINGELD, *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany*, «Journal of History of Ideas», 1999, pp. 518 ss.; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Vol. I: *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 725 ss.

²⁸ C. GALLI, *Spazi politici*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 84. Riprendo qui alcune riflessioni sviluppate in L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 376 ss.

²⁹ A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), IV, I. Su caratteri ed estensione dell'«economia-mondo» settecentesca si veda il classico I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, II. *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600-1750* (1980), trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Vol. II: *Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea 1600-1750*, Bologna, Il Mulino, 1982.

costitutivamente transnazionale, mettendo deliberatamente tra parentesi tutti i legami politici, religiosi e culturali e contribuendo attivamente ad una dinamica di equilibrato incremento della ricchezza che ha come beneficiario ultimo l'intero genere umano. Attraverso la mediazione della più avveniristica delle sue istituzioni – la *borsa valori* – l'«economia-mondo» settecentesca poteva essere perciò rappresentata come la concreta anticipazione di una futura *cosmopolis* globale e i suoi principali attori – i protagonisti della finanza e del commercio internazionale – esaltati come l'avanguardia di una nuova forma di umanità, finalmente libera da artificiose divisioni politiche e culturali³⁰.

È forse superfluo rimarcare la distanza che separa l'immagine a tutto tondo di questo modello cooperativo transnazionale dalla ben più miserevole e contraddittoria realtà della società settecentesca. Come sottolinea Hirschman, l'apologia illuminista della «grande Repubblica mercantile» come spazio di civilizzazione e progresso universale può trovare, forse, una qualche giustificazione se messa a confronto con il sistema di valori aristocratici e guerrieri caratteristici della civiltà vetero-europea³¹. Non è possibile però ignorare il tessuto di violenza, sfruttamento e reciproca sopraffazione che fa da sfondo alla dinamica dell'«economia-mondo» nel periodo del suo primo consolidamento; né è possibile ignorare i numerosi e pesanti compromessi intellettuali che costellano il processo di elaborazione del *topos* del «*doux commerce*». Anche a voler tacere dei rigurgiti di protezionismo neomercantilistico che interven-

³⁰ Per un'efficace esemplificazione di questa direttrice del dibattito illuministico, si veda P.-P.-F. LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Geuthner, 1910, XXXIX, p. 279 : «Il commerciante, nella sua qualità di *soggetto di commercio*, di uomo *dedito (attaché) al servizio del commercio*, non appartiene in modo esclusivo ad alcun Paese in particolare; egli è *necessariamente cosmopolita*, perché è impossibile che la sua professione non lo sia: in effetti, il commercio estero si fa sempre tra diverse nazioni; così il commerciante, come strumento del commercio, è necessariamente al servizio di più nazioni contemporaneamente, e la sua utilità è comune a tutte quelle tra le quali si fa il commercio di cui egli è l'agente». Per una variazione italiana sullo stesso tema, si veda S. FRANCI, «Il Caffè», T. II, f. 8, p. 187: «Le più ospitali ed umane nazioni sono le commercianti. La mercatura fa diventar l'uomo cittadino del mondo». Sulla «glorificazione della classe mercantile» nel dibattito settecentesco cfr. P. GAY, *The Enlightenment*, Vol. 2, pp. 40 ss.

³¹ A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, pp. 49 s.

gono ad incrinare l'intelaiatura universalistica della dottrina del libero scambio persino nelle sue più compiute enunciazioni³², resta il fatto che lo spazio della «grande Repubblica mercantile» messo in scena dai «*philosophes économistes*» risulta anch'esso segnato dallo stigma dell'*esclusione* – un'esclusione *razziale* prima ancora che *sociale*. Da questo punto di vista, è sufficiente pensare alla sostanziale legittimazione che il paradigma dello sfruttamento coloniale trova nell'economia politica settecentesca per rendersi conto di tutto il non detto che circonda le accattivanti formulazioni del «cosmopolitismo del mercato»³³. Su questa base, dunque, il paradosso dell'*universalismo autocentrato*, e per ciò stesso particolaristico, dell'Illuminismo torna a far sentire il suo peso anche nel nucleo socialmente e politicamente più innovativo della scienza settecentesca del valore.

3. Il lato oscuro del commercio

Nel dibattito settecentesco, non mancano peraltro prese di posizione aspramente critiche nei confronti del *topos* del «*doux commerce*». Non tutti i pensatori dell'epoca appaiono convinti, infatti, che la libertà degli scambi economici tenda a promuovere una progressiva armonizzazione delle relazioni tra i popoli e gli Stati. Come dimostra l'esempio di Rousseau, molti di essi, al contrario, avanzano espliciti dubbi sulla funzione civilizzatrice e aggregante della «grande Repubblica mercantile». Anche laddove tematizza esplicitamente il nesso esistente tra «spirito commerciale» e pacifica-

³² Esemplare a questo proposito può essere considerata la posizione ampiamente compromissoria assunta da Adam Smith sulla *vexata questio* della politica marittima britannica. Come altri prima di lui, Smith considera infatti la libertà del commercio come un principio non assoluto, che deve sempre passare in secondo piano rispetto alle prioritarie esigenze di difesa nazionale. Come sottolinea G. CAVALLAR, *The Rights of Strangers*, pp. 255 ss., alla base del «cosmopolitismo commerciale» settecentesco permane, dunque, un pregiudizio statocentrico che finisce per incrinare la portata normativa del modello. Su questo aspetto della dottrina smithiana si veda A. SMITH, *Wealth of Nation*, IV, II. Ma sulla sovranità nazionale come «precondizione del cosmopolitismo» si veda anche J.G.A. POCKOCK, *Barbarism and Religion*, Vol. II: *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 284 s.

³³ Sulla «peculiare immagine cosmopolitica» degli imperi coloniali come «comunità pacifiche e reciprocamente benefiche di consumatori» si veda K. O'BRIEN, *Narratives of Enlightenment, Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 19 s.

zione internazionale, Rousseau mette sempre in guardia, infatti, nei confronti del potere fascinatore di facili automatismi. Come è stato sottolineato, egli è anzi così lontano da ogni spensierato utilitarismo pacifista, da riconoscere – «come forse nessun altro nel suo secolo» – lo stesso incremento dei rapporti economici tra gli Stati come un antidoto tutt'altro che perfetto ai grandi mali del conflitto bellico, un *pharmakon* ambivalente in grado alla lunga di avvelenare il tessuto dei rapporti politici e gli stessi sentimenti umani³⁴.

Su questa posizione troviamo schierati nella seconda metà del secolo tutti i principali avversari del «cosmopolitismo del mercato». In molti di essi, il tono sfumato della critica rousseviana lascia anzi il campo ad una ben più decisa strategia di attacco: prima ancora di Raynal, autori come Mably Coyer e Goudar denunciano già, infatti, la rivalità commerciale e la lotta per l'egemonia sul «mercato-mondo» come un potente fattore di conflittualità internazionale³⁵. Lunghi dal rappresentare uno spazio ideale di cooperazione transnazionale finalizzato al benessere dell'umanità, la «grande Repubblica mercantile» si trasforma così, agli occhi di questi interpreti, in un *campo di battaglia globale* sul quale le grandi potenze si affrontano per il dominio dei mercati internazionali e l'espansione degli imperi coloniali. «Oggi» – nota, al proposito, Goudar – «non sono più gli eserciti a fare la guerra, ma le arti perché procurano le ricchezze che sono i nervi della guerra»³⁶. E in tale contesto – gli fa eco Gailard:

³⁴ K. VON RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg-München, Alber, 1953, pp. 147 s. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle* (1761), trad. it. *Estratto dal progetto di pace perpetua*, in F. ARCHIBUGI – D. VOLTAGGIO (eds), *Filosofi per la pace*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 131: «Da quando le teorie commerciali e finanziarie hanno prodotto una specie di fanatismo politico, capace di far cambiare improvvisamente gli interessi apparenti di tutti i sovrani, è impossibile stabilire alcuna norma sicura riguardo ai loro reali interessi, perché oggi tutto dipende dai sistemi economici, per lo più tanto bizzarri, che saltano in capo ai ministri. Comunque sia, il commercio, che tende ogni giorno di più a equilibrarsi, togliendo ad alcune potenze i profitti esclusivi che esse ne traevano, toglie loro nello stesso tempo uno dei mezzi principali che avevano per dettar legge agli altri».

³⁵ Cfr. A. BURGIO, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in I. KANT, *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 124.

³⁶ A. GOUDAR, *Projet de pacification générale*, Amsterdam, Châtelain, 1757, p. 175: Il «miglior trattato di pace che la politica moderna potrebbe dettare» è perciò, secondo Goudar, un trattato basato non sul numero delle fortificazioni, ma «su quello delle manifatture».

la monarchia universale cerca di riprodursi sotto i nomi d'impero del mare e di commercio esclusivo. Questo nuovo ordine delle cose accelera ulteriormente la rovina degli Stati, estende il dominio della guerra e moltiplica le teste di quest'idra. Si deve combattere contemporaneamente in tutte le parti del mondo, e in tutte le porzioni dell'elemento che li separa. Ecco come la guerra persegue l'obiettivo politico³⁷.

È proprio dagli interstizi di questo confronto critico con il lato più oscuro dell'«economia-mondo» settecentesca, che nel corso del secolo viene progressivamente emergendo una diversa rappresentazione di quella dimensione di “interrelazionalità globale” da molti identificata come un decisivo carattere dello spazio di esperienza della modernità illuministica. A spingere molti esponenti della cultura dei Lumi oltre l'orizzonte di questa forma di «cosmopolitismo commerciale» è la sempre più netta percezione della radicale ambivalenza del tipo di relazioni intersoggettive vigenti all'interno della «grande Repubblica mercantile». Come sottolinea lo stesso Montesquieu nell'*Esprit des Lois*, il più profondo limite intrinseco alla dinamica del «*doux commerce*» consiste, infatti, nel desertificante processo di mercificazione a cui sottopone l'intero ambito dell'esistenza umana: «noi vediamo» – scrive – «che, nei paesi dove si vive soltanto preoccupandosi del commercio, si fa traffico di tutte le azioni umane, e di tutte le virtù morali: le più piccole cose, persino quelle che l'umanità esige, vi si fanno e vi si danno per denaro»³⁸. Nel grande orizzonte del mercato globale, l'incontro con gli altri – individui o popoli che siano – è sempre mediato, dunque, dal filtro di un oggettivante interesse economico. E come dimostrano le tragiche esperienze del commercio degli schiavi e dello sfruttamento coloniale, la dinamica della mercificazione universale non si arresta neppure di fronte alle più elementari esigenze di rispetto della vita umana.

Proprio la tratta degli schiavi rappresenta, a ben vedere, il privilegiato punto di attacco scelto da Raynal e dai suoi collaboratori per portare alla luce le insanabili contraddizioni di un sistema di relazioni transcontinentali capace di sottomettere ogni

³⁷ G.-H. GAILLARD, *Les Avantages de la Paix*, Paris, Regnard, 1767, p. 31. Ma sulle radici di questa direttrice del discorso settecentesco si veda A. PAGDEN, *Peoples and Empires. A Short History of European Migration, Exploration and Conquest from Ancient Greece to the Present*, New York, Modern Library, 2001, pp. 88 ss.

³⁸ CH.-L. DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, XX, II, p. 529.

cosa al «valore di scambio», modificando la natura e deterritorializzando «i corpi, le menti e la vita degli esseri umani» sottoposti alla sua presa³⁹. Nel Libro XI, uno dei più celebri di tutta l'opera, la schiavitù moderna è sottoposta, infatti, a una sistematica opera di «destrutturazione»⁴⁰, che consente di portare pienamente alla luce l'inquietante abisso di «inconsistenza logica» e di «oscurità morale» prodotto dalle forme più estreme della ideologia commerciale⁴¹. Si pensi, a tale proposito, alla indimenticabile *figura della alienazione* tratteggiata dalla penna di Diderot in uno dei passaggi più intensi del capitolo XXIV, lo spietato mercante di schiavi impegnato nell'oscuro calcolo costi-benefici alla base della sua sanguinosa attività imprenditoriale:

Osservate questo armatore curvo sulla scrivania: sta studiando con la penna in mano il numero dei crimini che può commettere sulle coste della Guinea; sta decidendo il numero dei fucili di cui avrà bisogno per ogni negro che vorrà, quante catene ci vorranno per mantenerli in cattività sulla sua nave, quante fruste per farli lavorare; sta calcolando a sangue freddo quanto gli frutterà ogni goccia di sangue con cui lo schiavo irriverà la sua casa; sta vagliando quanto la negra valorizzerà la sua terra con le sue deboli mani o quanto lo danneggerà se rimarrà incinta. Voi tremate... Eh sì! Se una religione tollerasse anche soltanto con il silenzio orrori del genere; se, più preoccupata da questioni oziose o sediziose, essa non tuonasse continuamente contro gli autori o i complici di questo dispotismo; se considerasse un crimine la ribellione dello schiavo; se proteggesse il magistrato che ha condannato a morte il fuggitivo, se una religione del genere esistesse non bisognerebbe strangolare i suoi ministri sugli scalini degli altari⁴²?

Come ha scritto la storica Anoush Terjanian, il «commercio di uomini» tende così a imporsi nello sviluppo dell'*Histoire* come una vera e propria immagine contrastiva della rappresentazione «essenzialistica» e «celebrativa» del potere del commercio che lo stesso Raynal condivideva, almeno in parte, con molti dei principali esponenti della cultura settecentesca⁴³. Descritta in tutti i suoi «più «scioccanti» e «orridi» dettagli», la tratta degli schiavi toglieva, infatti, credibilità alla «teoria del commercio come veicolo di libertà, civiltà e moralità in tutto il globo», proponendosi, dal punto di vista morale,

³⁹ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 30.

⁴⁰ *Ivi*, p. 22.

⁴¹ A. PANDOLFI, *Nota introduttiva* alla Terza parte: America centrale. Antille e Caraibi, in G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 393.

⁴² G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, Lib. XI, Cap. XXIV, p. 476.

⁴³ A. F. TERJANIAN, *Commerce and its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought*, in part. p. 88.

ma non solo⁴⁴, come una vera e propria antitesi all'ideale illuministico del *doux commerce*, una forma di commercio *odioso* perché «nemico di qualsiasi universale senso di umanità». Secondo questa lettura, per Raynal

quando gli Europei prendevano parte a questo *commerce odieux*, quando ascoltavano “fredamente e senza emozione” i racconti di schiavi africani “tirannizzati, mutilati, bruciati e messi a morte”, essi mettevano di fatto a repentaglio la loro stessa umanità. Perciò, mentre una versione della tesi del *doux commerce* veniva proposta come universale “anima del mondo morale”, il resoconto della tratta degli schiavi nel Libro XI complicava quella concezione apparentemente uniforme, stabilendo che qualche forma di commercio era in effetti meno dolce, meno efficiente e meno morale di altre, con l'effetto ultimo di arricchire l'idea di commercio di una importante dimensione morale e politica⁴⁵.

4. Rileggere l'*Histoire des deux Indes*, oggi

In alcune delle pagine più ispirate dell'*Histoire des Deux Indes*, l'intera storia dell'espansione commerciale europea poteva assumere, così, le forme di un'*immensa catastrofe morale*, un processo di pervertimento collettivo al termine del quale la ricerca del guadagno sembrava aver soppiantato qualsiasi autentico sentimento di umanità e di giustizia. Come ricorda Alessandro Pandolfi, nel loro monumentale lavoro Raynal e i suoi collaboratori «smontavano gli argomenti a favore di un diritto alla colonizzazione snocciolati dalla teologia, dal pensiero politico, e da ultimo, dall'economia politica», portando impietosamente allo scoperto «l'ipocrisia, il cinismo e il bigottismo» che infettavano le nazioni europee anche nel momento della loro massima fioritura intellettuale⁴⁶; di più, essi denunciavano le terribili violenze inflitte alle popolazioni indigene e la corruzione prodotta nei loro costumi dal sistema schiavistico, mettendo in scena un sistematico rovesciamento di prospettiva che incrinava alla radice la tradizionale *antitesi civiltà-barbarie* posta alla base dell'ideologia coloniale:

⁴⁴ Secondo Terjanian, a spingere in questa direzione erano, infatti, anche argomentazioni di carattere economico, giacché si trattava di un commercio in primo luogo «inefficiente», che trasformava «gli esseri umani in un capitale non rinnovabile», «esaurendo le “sole merci commerciabili” delle nazioni fornitrici».

⁴⁵ *Ivi*, pp. 88 s.

⁴⁶ A. PANDOLFI, *I problemi della Rivoluzione francese*, in A. PANDOLFI (ed), *Ordine e mutazione*, p. 279.

Barbari europei! Il bagliore delle vostre imprese non mi ha intimidito. Il loro successo non ha potuto nascondere l'ingiustizia. Col pensiero mi sono spesso imbarcato sui vascelli che vi conducono in quei paesi lontani, ma, una volta sceso a terra e diventato testimone dei vostri misfatti, mi sono separato da voi, mi sono precipitato tra i vostri nemici, ho preso le armi contro di voi, ho bagnato le mie mani nel vostro sangue. Lo dichiaro solennemente qui. E se smetto almeno per un attimo di vedervi come nugoli di avvoltoi affamati e crudeli, con così poca morale e coscienza quanta ne hanno questi uccelli da preda, possa la mia opera, possa la mia memoria se posso sperare di lasciarne una dietro di me, cadere nell'estremo disprezzo, essere un oggetto di esecrazione⁴⁷.

Il tono adottato in passi come questo dà perfettamente conto dell'aspetto più radicale e militante dell'*Histoire*, la coraggiosa scelta di Raynal e dei suoi collaboratori di prendere apertamente le distanze dai più radicati strumenti di legittimazione del moderno euro-imperialismo, sino a farsi portatori di un progetto abolizionista pensato come una definitiva resa dei conti nei confronti di secoli di oppressione e sfruttamento:

Avrei potuto respingere gli argomenti che dovevo combattere con maggior forza e dedicandovi più tempo, ma ne valeva la pena? Merita forse i nostri sforzi e tutta la concentrazione del nostro spirito chi parla in mala fede? Il disprezzo del silenzio non sarebbe più conveniente della disputa con chi sostiene il proprio interesse contro la giustizia e contro le sue stesse convinzioni? Ho detto sin troppo per gli uomini onesti e sensibili, ma non parlerò mai abbastanza per il commerciante di atrocità. Decidiamoci allora a sostituire alla cieca ferocia dei nostri padri i Lumi della ragione e i sentimenti della natura. Spezziamo le catene di queste vittime della nostra cupidigia a costo di rinunciare a un commercio che è fondato sull'ingiustizia e che ha per oggetto il lusso⁴⁸.

È appunto in ragione di queste posizioni estreme che l'*Histoire des Deux Indes* ha potuto essere considerata da diversi interpreti come una delle più radicali critiche «dell'imperialismo e del colonialismo in tutte le forme e nazionalità» mai prodotte dal Settecento europeo⁴⁹. Una lettura, questa, che però non sembra dare conto fino in fondo del ben più articolato contesto ideologico e discorsivo che alimenta e scandisce l'effettivo sviluppo argomentativo del testo. Se è vero, infatti, che l'*Histoire* contiene

⁴⁷ G.-TH. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique*, Lib. I, Cap. 24 (trad. it. parz. in A. PANDOLFI, *Nota introduttiva* alla Prima Parte: Asia, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 46). Si tratta di uno dei passi attribuiti a Diderot.

⁴⁸ G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, Lib. XI, Cap. XXIV, p. 479.

⁴⁹ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 18.

degli attacchi senza precedenti al «comportamento degli Europei nei territori coloniali e ovunque nel mondo»⁵⁰, è altrettanto vero che essa non giunge mai a recidere del tutto i legami con l'*universalismo autocentrato* proprio dell'Età dei Lumi e di tutta l'epoca moderna. Proprio il Libro XI, «il libro della schiavitù» offre una perfetta testimonianza di questa strutturale ambivalenza: dopo aver addirittura evocato nel capitolo XXIV la figura di uno «Spartaco nero», «liberatore degli schiavi delle Antille»⁵¹, in altri passi Raynal e i suoi collaboratori sembrano attestarsi, infatti, su linee decisamente più moderate di soluzione dei problemi denunciati⁵², sino a far propria l'idea che anche una economia di piantagione pienamente razionalizzata non avrebbe mai potuto fare completamente a meno del lavoro degli schiavi. Un'incoerenza, questa, destinata, con il tempo, a riverberare anche al di fuori dell'opera, facendola apprezzare dagli stessi «proprietari delle piantagioni, specie delle Antille francesi, i quali vedevano nell'*Histoire* un contributo alla riforma della politica coloniale»⁵³.

Come altri studiosi dell'*Histoire*, anche Alessandro Pandolfi appare convinto che molte delle macroscopiche contraddizioni argomentative che scandiscono il divenire del testo siano riconducibili all'impianto «polifonico» della sua stesura e, in particolare, al ruolo sempre più rilevante assunto da Diderot nelle diverse edizioni dell'opera: è grazie ai contributi di Diderot, infatti, che questo monumento della storiografia illuministica oltrepassa le «posizioni più avanzate del riformismo settecentesco» per

⁵⁰ A. THOMSON, *Colonialism, race and slavery in Raynal's Histoire des deux Indes*, p. 268.

⁵¹ G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, Lib. XI, Cap. XXIV, p. 482: «I vostri schiavi non hanno bisogno né della vostra generosità, né dei vostri consigli per distruggere il giogo sacrilego che li opprime. La natura parla con maggiore purezza della filosofia e dell'interesse. Si sono già create due colonie popolate da negri fuggitivi che i trattati e la forza mettono al riparo dei vostri attacchi. Questi lampi annunciano la folgore: ai negri manca soltanto un capo abbastanza coraggioso per guidarli a consumare la vendetta e le carneficine. Dov'è questo grande uomo che la natura deve ai suoi figli vessati, oppressi e tormentati? Dov'è? Apparirà, non dubitiamone, si mostrerà innalzando il vessillo immortale della libertà. Intorno a questo venerabile segnale riunirà i suoi compagni di sventura. Più impetuosi dei torrenti, essi lasceranno ovunque tracce incancellabili del loro sacrosanto risentimento».

⁵² A.F. TERJANIAN, *Commerce and its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought*, pp. 90 s. Per una impietosa disamina degli ambigui rapporti sussistenti tra Raynal e l'establishment politico-economico francese della seconda metà del Settecento, si veda però anche A. THOMSON, *Colonialism, Race and Slavery in Raynal's Histoire des deux Indes*, *passim*.

⁵³ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 22.

divenire il luogo di articolazione della più intransigente critica del colonialismo formulata nella storia moderna, quella di un rivoluzionario *cosmopolitismo della libertà*, pensato come il prodotto contingente e plurale della ribellione degli oppressi:

Banditi privilegiati [...] lo spettacolo di tante regioni saccheggiate, devastate e ridotte nella più crudele servitù, riapparirà. La terra copre i cadaveri di tre milioni di uomini che avete lasciato o avete fatto morire: un giorno saranno riesumati, domanderanno giustizia al cielo e alla terra e la otterranno [...] No, no, bisogna che prima o poi sia fatta giustizia. Se questo non accadesse, mi rivolgerei alla moltitudine e direi: Popoli, i vostri ruggiti hanno fatto tremare tante volte i padroni, che cosa aspettate? Per quali occasioni riservate le torce e le pietre che lastricano le strade? Andate a prenderle...⁵⁴.

Al di là di ogni altra considerazione, l'*Histoire des Deux Indes* resta però nella lettura di Alessandro Pandolfi un'opera segnata dall'ambivalenza e dalla contraddizione: tra i limiti invalicati e forse invalicabili della costruzione di Raynal egli ritiene opportuno annoverare, infatti, accanto alla strutturale incompiutezza di una critica dell'imperialismo che arretra di fronte al test più cruciale, il sistema della schiavitù, anche il «ventriloquismo metodico» di una narrazione in cui «i discorsi sugli Altri» non sono mai davvero «i discorsi degli Altri»⁵⁵. A mio giudizio è proprio l'impianto tutt'altro che compiuto di questo monumentale prodotto della ragione settecentesca ad aver spinto Alessandro a dedicare all'*Histoire* una così grande parte delle sue energie intellettuali. Come dimostrano i suoi scritti sul tema, l'opera di Raynal e dei suoi collaboratori rappresenta, infatti, la più esplicita dimostrazione dell'insufficienza di ogni interpretazione a senso unico del complesso orizzonte intellettuale dell'Illuminismo. La lettura proposta nei suoi contributi sul tema sfugge, perciò, al polarizzato campo discorsivo che ha dominato le più recenti interpretazioni dell'Illuminismo, a partire dalla celebre e discussa tesi di Adorno e di Horkheimer. L'ultima parola anche in questo specifico segmento del lavoro di Alessandro resta ispirata al magistero intellettuale del suo amato Foucault, se è vero che per lui l'*Histoire* è e resta «una storia al presente e del presente», nel senso in cui

⁵⁴ *Ivi*, p. 59. Per una più problematica interpretazione della posizione di Diderot su tali questioni si veda, però, A. STRUGNELL, *Diderot's Anti-colonialism: A Problematic Notion*, in J. FOWLER (ed), *New Essays on Diderot*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 74-85.

⁵⁵ A. PANDOLFI, *Prefazione*, in G.-TH. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 21.

Michel Foucault, nel contesto di una riflessione sul significato dell'Illuminismo, ha scritto che l'atteggiamento moderno è un modo di interrogare il tempo presente come "pura attualità". L'atteggiamento moderno, che sembra effettivamente corrispondere a quello degli autori dell'*Histoire*, è un'interrogazione rivolta al presente riguardo a ciò che lo distingue dal passato e riguardo a ciò che occorre pensare e fare per partecipare in un certo qual modo a questa differenza: "Tutto ciò, la filosofia come problematizzazione di un'attualità e come interrogazione da parte del filosofo di questa attualità di cui fa parte e nei confronti della quale deve situarsi, potrebbe caratterizzare la filosofia come discorso della modernità e sulla modernità"⁵⁶.

Da questo punto di vista, leggere l'*Histoire des Deux Indes* oggi significa godere di un punto di vista privilegiato sulla dilemmatica complessità dell'epoca che l'ha prodotta e, attraverso di essa, anche della nostra⁵⁷. Credo che proprio questo sia il più rilevante e duraturo contributo dello straordinario lavoro di problematizzazione storica e teorica avviato da Alessandro Pandolfi nel suo intenso confronto con questo luogo fondativo della «nostra» modernità.

⁵⁶ *Ivi*, p. 27.

⁵⁷ Cfr. A. THOMSON, *Colonialism, Race and Slavery in Raynal's Histoire des deux Indes*, p. 263.

Soggetti al lavoro. Marx, Foucault e la genealogia del soggetto produttivo

Alessandro Simoncini

1. Introduzione

Questo lavoro trae forte ispirazione da alcune piste di ricerca tracciate nella produzione più recente di Alessandro Pandolfi. In particolare, risente del modo in cui egli poneva il pensiero di Foucault in feconda tensione con quello di Marx per allestire quel frammento incompiuto di ontologia dell'attualità che chiamava «genealogia dell'egemonia borghese»¹: un progetto costantemente perseguito in scritti di grande densità ai quali dovrà essere dedicato un lavoro a sé stante². In costante dialogo con Marx e Foucault, considerati complementari nella loro pur irriducibile differenza, in quegli scritti Pandolfi affronta di petto alcuni tra i temi “classici” che più lo interessavano: la genealogia dei grandi processi economici e delle istituzioni politiche della modernità, la teoria dell'accumulazione originaria del capitalismo e dello Stato, l'assoggettamento dei viventi all'etica e alla pratica del lavoro.

Il testo che segue si concentra su quest'ultimo tema, analizzando il modo in cui Foucault lo ha tematizzato nel suo corpo a corpo con Marx. L'oggetto dell'indagine non è quindi il lungo “regolamento di conti” che Foucault ingaggia con Marx fin dagli

¹ A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo. Genealogia dell'egemonia borghese*, «Scienza & Politica», 52/2015.

² A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo*, pp. 85-103; A. PANDOLFI, *Introduzione. Foucault: discorso politico e filosofia*, «Scienza & Politica», 52/2015, pp. 5-16; A. PANDOLFI, *La società punitiva*, «Storia del pensiero politico», 2/2015, pp. 338-342; A. PANDOLFI, *Theatrum politicum. Genealogia del corpo visibile dello Stato*, «Storia del pensiero politico», 3/2016; A. PANDOLFI, *Foucault: biopotere, politica e egemonia*, «Materialismo storico», 1/2017, pp. 2014-219; *Le pene dei poveri. Delinquenti e proletari nella genealogia foucaultiana della penalità moderna*, in *I poveri, la povertà*, «Quaderni materialisti», 15, 2017, pp. 121-140; A. PANDOLFI, *La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, «Scienza & Politica», 55/2016, pp. 131-148; A. PANDOLFI, *Democrazia e liberalismo. Un contributo di Michel Foucault*, in S. MEZZADRA (ed), *Cantieri d'occidente. Scienza sociale e democrazia tra Europa e Stati Uniti dopo la seconda guerra mondiale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 153-173; A. PANDOLFI, *La questione biopolitica*, «Hermeneutica», 2008, pp. 74-98; A. PANDOLFI, *Genealogia della vittima designata*, in S. FORTI – M. REVELLI, *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 233-249.

anni '50³, ma più modestamente il modo in cui nella prima parte degli anni '70 il filosofo francese ha dato corpo a una genealogia del soggetto produttivo da considerarsi propedeutica alla genealogia dell'egemonia borghese. È lo stesso Pandolfi a sostenerlo in modo più o meno esplicito: «la costruzione dell'egemonia di classe da parte della borghesia – scrive – è legata al processo di fabbricazione e riproduzione della forza lavoro nella turbolenza della guerra sociale»⁴.

Per restituire i passaggi-chiave della genealogia foucaultiana – al solito «grigia, meticolosa, pazientemente documentaria»⁵ – il testo si divide in tre parti. La prima analizza alcune interviste degli anni '70 in cui Foucault indica retrospettivamente il proprio rapporto strumentale con Marx e soprattutto con *Il Capitale*⁶. La seconda ricostruisce la prima sezione della genealogia del soggetto produttivo, in cui Foucault indaga il nesso tra la produzione moderna dei *corpi docili* e il loro assoggettamento al lavoro negli apparati produttivi del sistema capitalista⁷. La terza esamina la seconda sezione della genealogia foucaultiana del soggetto produttivo, dove Foucault analizza la produzione delle *anime docili* dei lavoratori o, se si vuole, la moralizzazione del proletariato⁸.

2. Sul buon uso foucaultiano di Marx

Durante un incontro del 1976 con i redattori della rivista *Hérodote*, Foucault afferma: «Marx per me non esiste»⁹. L'intento è quello di palesare il suo completo disinteresse per «questa specie d'entità che s'è costruita attorno a un nome proprio, e che si riferisce ora a un certo individuo, ora alla totalità di quel che ha scritto, ora a un

³ E. BALIBAR, *L'anti-Marx de Foucault*, in C. LAVAL – L. PALTRINIERI – F. TAYLAN (eds), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 86 e ss.

⁴ A. PANDOLFI, *Foucault: biopotere, politica e egemonia*, p. 206.

⁵ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 29.

⁶ Cfr. C. LAVAL, *La productivité du pouvoir*, in C. LAVAL – L. PALTRINIERI – F. TAYLAN (eds), *Marx & Foucault*, pp. 33 e ss.

⁷ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 1976, pp. 147-185.

⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2016.

⁹ M. FOUCAULT, *Sulla geografia* (1976), in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 159.

immenso processo storico che deriva da lui»¹⁰. In altri termini l'obiettivo polemico di Foucault è l'edificio dogmatico marxista che ha fatto di Marx un "autore", oggetto di inesauribili commenti. «"Accademicizzare" Marx» – sostiene Foucault – significa «misconoscere la rottura che ha prodotto»¹¹. Non sta parlando della cesura che, secondo molti osservatori, Marx avrebbe instaurato nel discorso economico. Come sostiene nella stessa intervista infatti – e come aveva scritto in pagine molto celebri di *Les mots et les choses*¹² – «le sue analisi economiche, il modo in cui analizza la formazione del capitale, sono in gran parte diretti dai concetti che trae dalla trama stessa dell'economia ricardiana»¹³. La rottura a cui Foucault allude, criticando implicitamente la maggior parte dei marxisti dell'epoca, è invece quella tracciata da Marx nei confronti di un'immagine troppo semplicistica del potere: un'immagine che «non si trova in Marx» – scrive esplicitamente Foucault – e che consiste nel localizzare il potere nei soli apparati di Stato; nel fare cioè di questi «lo strumento privilegiato, capitale, più importante, quasi unico, del potere di una classe su un'altra»¹⁴.

Si sbaglierebbe però a pensare, come si è fatto più volte, che con queste parole Foucault voglia espungere il tema delle classi e della lotta di classe dall'analisi del potere. In un'intervista del luglio 1977 non compresa nel *corpus* dei *Dits et écrits*, Foucault sostiene infatti di essere interessato proprio a cogliere il modo in cui il potere «esiste attraverso tutto un corpo sociale», ossia «l'insieme di ciò che si può chiamare la lotta di classe»¹⁵.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 160.

¹² M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), Milano, Rizzoli, 1978, pp. 274-284.

¹³ M. FOUCAULT, *Sulla geografia*, p. 159. Sull'iscrizione di Marx nel campo dell'evoluzionismo storico ed economico del XIX secolo cfr. E. BALIBAR, *L'anti-Marx de Foucault*, p. 87 e J. COPIN, *Marx dans Les mots et les choses et L'archéologie du savoir. Un parcours de Michel Foucault*, «Actuel Marx en Ligne», 19/2003.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Sulla geografia*, p. 156. L'obiettivo polemico di Foucault è qui la teoria althusseriana degli apparati ideologici di Stato. Cfr. anche M. FOUCAULT, *La società punitiva*, pp. 245 e ss.

¹⁵ *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la Ligue Communiste Révolutionnaire, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge (juillet 1977)*, «Question Marx», giugno 2011, p. 7. Tra i quattro militanti a cui viene rilasciata l'intervista c'è un giovane Christian Laval. Per una traduzione italiana dell'intervista, corredata da un'interessante *Nota al testo* di M. POLLERI, cfr. M. FOUCAULT, *L'immanenza del potere. Intervista a Rouge* (1977), in M. DI PIERRO – F. MARCHESI (eds), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 245.

Per me al limite, direi – continua il filosofo – il potere è la lotta di classe, cioè l’insieme dei rapporti di forza; ossia dei rapporti necessariamente disuguali, ma anche mutevoli, che possono esserci in un corpo sociale e che sono le attualizzazioni, i drammi quotidiani della lotta di classe¹⁶.

Esemplare in questo senso è il dispositivo familiare, nel quale si instaurano continuamente rapporti ineguali tra «genitori e figli, marito e moglie, ascendenti e discendenti, giovani e vecchi»¹⁷. Del resto, per Foucault, è proprio l’insieme dei «rapporti di potere immanenti al corpo sociale» a stabilizzare l’ordine di classe che in esso si afferma¹⁸. I passaggi di questa intervista evidenziano come, lungi dallo scomparire, per il filosofo francese la lotta di classe corrisponda concretamente ed esplicitamente a «tutto ciò che viviamo»¹⁹. Negli anni del suo “ciclo politologico”, quelli che per Balibar che vanno dal ‘71 al ‘76²⁰, Foucault è impegnato in un vivace corpo a corpo con Marx e mentre elabora la microfisica del potere – prima tappa di una complessa impresa analitica – il tema marxiano per definizione, la lotta di classe, è ancora al centro del suo discorso come del dibattito francese ed europeo.

Come ha sostenuto Christian Laval, nella prima parte degli anni ‘70 Foucault utilizza Marx per riattivare il tema della lotta di classe in un’accezione allargata e porlo al centro della vita sociale²¹. Per lui infatti la lotta di classe non si combatte al solo livello dello Stato, ma attraverso i tanti dispositivi di potere-sapere nei quali viene prodotto e riprodotto il “soggetto produttivo”²². Lo Stato non è altro che «la cristallizzazione istituzionale di una molteplicità di rapporti di forza che passano attraverso l’economia, fondamentalmente, ma anche attraverso tutta una serie di istituzioni

¹⁶ *Entretien inédit*, p. 7.

¹⁷ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 8.

²⁰ Balibar sostiene che il congedo di Foucault dal marxismo inizia durante il corso al Collège de France del 1975-1976, quando il filosofo riconduce la lotta di classe, e «i presupposti del discorso di Marx sulla lotta di classe», al discorso storico-politico della «lotta delle razze». E. BALIBAR, *L’anti-Marx de Foucault*, pp. 89-95. Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 186-234.

²¹ C. LAVAL, *La Productivité du pouvoir*, p. 33.

²² Cfr. P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre corte, 2013, soprattutto pp. 37-48.

come la famiglia, i rapporti sessuali», il carcere, l'ospedale, la fabbrica, il manicomio²³. Insomma, «una società è un arcipelago di poteri differenti»²⁴. Ben oltre la semplificante contrapposizione «classe dominante contro classe dominata» – che per il filosofo francese «non si trova mai in Marx»²⁵ – tutti questi poteri rivestono un ruolo decisivo nella fabbricazione delle soggettività necessarie agli apparati produttivi della società capitalistica. Si tratta allora di ricollocare il potere nella lotta di classe, tenendo al centro il fatto che «le maglie della dominazione e i circuiti dello sfruttamento interferiscono, si incrociano e si sostengono, ma non coincidono»²⁶. Come Marx aveva ben compreso, per Foucault il potere non è qualcosa che si può possedere e che una classe o uno Stato potrebbero monopolizzare. È invece un rapporto sociale tra governanti e governati, una relazione che «non ha la sola funzione di riprodurre i rapporti di produzione» ma si attiva all'interno di una molteplicità di dispositivi di potere-sapere²⁷. La lotta di classe si combatte anche in quei dispositivi che innervano microfisicamente la società. Lì viene infatti fabbricato senza posa il soggetto produttivo. Quei dispositivi vanno dunque disseminati, dal basso, di resistenze e processi di soggettivazione politica: di quegli «antagonismi diffusi», cioè, che se connessi tra loro possono riqualificare la lotta di classe²⁸.

Il marxismo accademico – di cui Foucault invitava a sbarazzarsi in un'intervista del 1978²⁹ – non lo aveva compreso. Stava così diventando l'ideologia di quei partiti della sinistra che svolgevano, a suo dire, il ruolo di «dispositivi di esclusione di un certo numero di lotte o di problemi che non corrispondevano agli obiettivi politici di “conquista del potere”», ma che interessavano comunque le istituzioni della società disciplinare ed erano quindi strettamente connessi alla lotta di classe³⁰. Per Foucault

²³ *Entretien inédit*, p. 14.

²⁴ M. FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir* (1976), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 2001, p. 1006.

²⁵ *Ivi*, p. 1020.

²⁶ M. FOUCAULT, *Sulla geografia*, p. 156.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. R. NIGRO, *De la lutte des classes aux antagonismes diffus*, «Ici et ailleurs», 18 aprile 2014.

²⁹ M. FOUCAULT, *La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*. *Entretien avec R. Yoshimoto*, (1978), in M. FOUCAULT, *Dits Ecrits*, III, pp. 595-618.

³⁰ C. LAVAL, *Michel Foucault et “Rouge”*, «Rouge», 2084/2000, ora anche «Materiali foucaultiani», 2004.

quello che, contro il marxismo, Marx insegnava era che il potere si esercita attraverso meccanismi positivi che producono il reale e i soggetti che lo abitano. Per spiegarlo, il filosofo fornisce un esempio riferito a una domanda classica del dibattito socialista: «com'è possibile che la classe produttrice della ricchezza viva in condizioni di povertà?». Mentre i socialisti proudhoniani rispondevano «vive in povertà perché la si deruba» – insomma «la proprietà privata è un furto» –, Foucault sostiene che Marx ha proposto una domanda nuova, tesa a superare questa concezione negativa del potere. «A che cosa è legata questa povertà?», si chiedeva Marx. E rispondeva indagando i «formidabili meccanismi positivi che stavano dietro tutto ciò, quelli del capitalismo, dell'accumulazione del capitale»³¹. Con il loro incessante lavoro, questi meccanismi non cessano di produrre e riprodurre la povertà della classe lavoratrice. Ciò che di Marx interessa a Foucault è quindi proprio questo passaggio da un'analisi negativa del potere a un'altra capace di mettere in luce la meccanica positiva del potere: capace cioè di mostrare come il potere pervade il corpo sociale e sottende la lotta di classe. Foucault afferma di trovare queste «analisi concrete [...] della situazione», ad esempio, nelle pagine del *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* e de *La guerra civile in Francia*³². Qui, secondo lui, Marx ricolloca la sua analitica del potere «all'interno di qualcosa che è fondamentalmente la lotta di classe» senza ridurre quest'ultima a mera «rivalità per il potere»³³. E questa stessa rivalità viene analizzata con preciso riferimento al modo in cui la situazione concreta dello scontro viene vissuta «all'interno dei diversi gruppi»³⁴.

Foucault rintraccia questa meccanica positiva del potere, però, anche in un'altra fonte marxiana che seguiremo più da vicino. In un'intervista rilasciata a Colin Gordon e Paul Patton nell'aprile del 1978, afferma infatti esplicitamente che le sue ricerche «derivano in qualche modo dal secondo libro del Capitale»³⁵. Sappiamo dalle ricerche

³¹ *Entretien inédit*, p. 12. Sul punto, cfr. C. LAVAL, *La productivité du pouvoir*, p. 34.

³² *Ivi*, p. 15.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M. FOUCAULT, *Considerazioni sul marxismo, la fenomenologia e il potere* (1978), «Micromega», 2/2014, p. 115.

di Rudy Leonelli che il filosofo francese sbagliava la citazione: si riferiva al secondo tomo dell'edizione francese e non a quelli che Althusser chiamava gli «altipiani aridi e brulli» del secondo libro³⁶. Il secondo tomo dell'edizione francese contiene la quarta sezione del primo libro, più volte citata in *Sorvegliare e punire*. È in particolare nei capitoli XI e XIII che Foucault può apprezzare «le analisi storicamente concrete della genesi del capitalismo, più che del capitale»³⁷. A interessarlo è la «genealogia del capitalismo» attraverso cui Marx indaga le condizioni storiche del suo sviluppo «dal punto di vista dell'instaurazione e dell'evoluzione delle strutture di potere e delle istituzioni di potere»³⁸. Nella prima parte degli anni '70 a Foucault serve questo Marx. Non lo commenta, ne fa piuttosto un buon uso strumentale. È lui stesso del resto, con riferimento a Nietzsche, ad avere notoriamente indicato il tipo di rapporto che predilige con gli autori: «io *uso* gli autori che mi piacciono. Il solo segno di riconoscenza che si possa testimoniare ad un pensiero come quello di Nietzsche è proprio di usarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare»³⁹.

Quello di Foucault è un «Marx senza virgolette», utile a indagare il modo in cui i viventi sono stati storicamente e materialmente assoggettati dall'esercizio del potere ai ritmi e alle esigenze dell'accumulazione capitalistica⁴⁰. Marx è la scatola degli attrezzi con cui Foucault mette a punto una genealogia del soggetto produttivo indispensabile alla comprensione di quegli imponenti processi di disciplinamento dei «corpi docili» che hanno storicamente reso possibile il decollo del capitalismo storico⁴¹.

³⁶ R.M. LEONELLI, *L'arma del sapere. Storia e potere tra Foucault e Marx*, in R.M. LEONELLI, (ed), *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Roma, Bulzoni, 2010, p. 126; L. ALTHUSSER, *Du capital à la philosophie de Marx*, in L. ALTHUSSER ET AL (eds), *Lire le capital*, Paris, Maspero, 1965, p. 14. Cfr. anche R. M. LEONELLI, *Foucault lecteur du Capital*, in C. LAVAL – L. PALTRINIERI – F. TAYLAN (eds), *Marx & Foucault*, pp. 59-70.

³⁷ M. FOUCAULT, *Considerazioni sul marxismo*, p. 115.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ M. FOUCAULT, *Conversazione sulla prigione. Il libro e il suo metodo*, in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, p. 135. Subito dopo Foucault aggiunge: «che poi i commentatori dicano se si è fedeli o no, non ha nessun interesse».

⁴⁰ T. LEMKE, «Marx sans guillemets»: *Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme*, «Actuel Marx», 2/2004, pp. 13-26.

⁴¹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, pp. 149 e ss.

3. Sulla genesi dei “corpi docili”: Marx, Foucault e il potere disciplinare

Nella terza parte di *Sorvegliare e punire*, intitolata *Discipline*, troviamo il cuore di quella che potremmo definire la prima sezione della genealogia foucaultiana del soggetto produttivo. Foucault usa il Marx del primo libro del *Capitale*, in cui scorge elementi utili all’«analisi del potere nei suoi meccanismi positivi», per indagare la produzione dei «corpi docili» nella modernità⁴². Nella quarta sezione trova un modello per farlo: si tratta dell’analisi non giuridica con cui Marx analizza il «potere esercitato dal padrone di un’officina»⁴³. Per Foucault, Marx concepisce la fabbrica come un dispositivo specifico, «regionale», non derivabile da «un potere centrale di tipo primordiale» come quello dello Stato⁴⁴. La indaga cioè come un apparato di potere relativamente autonomo, anche se ovviamente connesso ai tanti altri dispositivi di potere che attraversano l’arcipelago sociale. Marx mostra come in fabbrica il potere si esercita sui corpi assoggettandoli materialmente e producendo «un certo tipo di efficienza, un certo tipo di attitudine» attraverso la «disciplina»⁴⁵. Come ha osservato Christian Laval, in questo approccio Foucault trova «un appoggio per analizzare i meccanismi disciplinari nella produzione materiale»⁴⁶. Cita infatti il capitolo XIII della quarta sezione *Macchine e grande industria* (che legge incrociandolo con il capitolo XI *Coooperazione*), dove Marx indaga la stretta interdipendenza tra «le mutazioni tecnologiche dell’apparato di produzione, la divisione del lavoro e l’elaborazione di procedimenti disciplinari»⁴⁷. E dove, paragonando le tecniche del potere di fabbrica alla tattica militare, descrive il modo di «costituire una forza produttiva il cui effetto deve essere superiore alla somma delle forze elementari che la compongono»⁴⁸. A tale proposito

⁴² M. FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, p. 1005.

⁴³ *Ivi*, p. 1006.

⁴⁴ *Ibidem*. Foucault è molto esplicito: «l’unità statale è secondaria rispetto ai poteri regionali e specifici, che sono più importanti».

⁴⁵ *Ibidem*. «In ciò che ho scritto sulla disciplina – afferma Foucault – il mio lavoro rimane pur sempre intimamente legato a quello che scrive Marx». M. FOUCAULT, *Considerazioni sul marxismo*, p. 115.

⁴⁶ C. LAVAL, *La productivité du pouvoir*, p. 33.

⁴⁷ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, pp. 240-241.

⁴⁸ *Ivi*, p. 179.

– elogiando le «superbe analisi del problema della disciplina nell’esercito e nelle officine»⁴⁹ – Foucault cita per esteso un eloquente brano di Marx:

come la forza d’attacco di uno squadrone di cavalleria o la forza di resistenza di un reggimento di fanteria è sostanzialmente differente dalle forze di attacco e di resistenza sviluppate da ogni singolo cavaliere o fantaccino, così la somma meccanica delle forze dei lavoratori singoli è sostanzialmente differente dal potenziale sociale di forza che si sviluppa quando molte braccia cooperano contemporaneamente a una stessa operazione indivisa⁵⁰.

Come Pierre Macherey ha giustamente osservato, a Foucault interessa essenzialmente il modo in cui Marx analizza i meccanismi concreti «attraverso cui il capitale dispiega la sua autorità sul lavoro, sfruttando la forza lavoro in modo da migliorarne la “produttività”»⁵¹. L’analisi marxiana del comando del capitale in fabbrica gli indica cioè la via per sviluppare una più ampia analitica del potere, capace di mostrare come i «soggetti siano stati resi “produttivi” mediante adeguate procedure di assoggettamento che sono parte in causa nell’edificazione della nuova economia»⁵². Tra queste procedure c’è la «funzione di sorveglianza» che Foucault considera un «operatore economico decisivo», in quanto «ingranaggio specifico del potere disciplinare» del tutto interno all’apparato produttivo⁵³. Si tratta infatti di «un nuovo tipo di sorveglianza», ben diverso da quello *esterno* della vecchia manifattura: è «un controllo intenso, continuo [che] corre lungo tutto il processo di lavorazione» e che «prende a suo conto l’attività degli uomini, il loro *savoir-faire*, il loro modo di comportarsi, la prontezza, lo zelo, la condotta»⁵⁴. Il ruolo della sorveglianza era già stato ben compreso da Marx. In una nota di *Surveiller et punir* Foucault cita il capitolo XI del primo libro del *Capitale* “Cooperazione” (e non il capitolo XIII “Macchine e grande industria” come scrive sbagliando⁵⁵), dove Marx sostiene che la «funzione di direzione, sorveglianza,

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, p. 1006.

⁵⁰ K. MARX, *Il capitale. Critica dell’economia politica* (1867), I (2), Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 22, cit. in M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 179, n. 1.

⁵¹ P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre corte, 2013, p. 80.

⁵² *Ibidem*, traduzione modificata.

⁵³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 192.

⁵⁴ *Ivi*, p. 191.

⁵⁵ *Ivi*, p. 192, n. 2.

coordinamento diventa *funzione del capitale* appena il lavoro ad esso subordinato diventa cooperativo»⁵⁶.

Marx mostra, cioè, che la funzione di sorveglianza è necessaria a sussumere al capitale non solo il lavoro dei singoli ma anche la «cooperazione degli operai salariati», «la connessione delle loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo complessivo»: tutte realtà che risiedono «al *di fuori* degli operai salariati, nel capitale che li riunisce e li tiene insieme»⁵⁷. Per sussumerle a sé la cooperazione produttiva il capitale necessita proprio della sorveglianza, perché

come un esercito ha bisogno di ufficiali e sottufficiali militari – scrive Marx –, una massa di operai operanti insieme sotto il comando dello stesso capitale ha bisogno di ufficiali superiori (dirigenti, managers) e di sottufficiali (sorveglianti, capireparto, controllori) industriali, i quali durante il processo di lavoro comandano in nome del capitale⁵⁸.

La sorveglianza come «funzione specifica del capitale»⁵⁹ svolge quindi un ruolo centrale nella cattura di quella che – in un altro passaggio citato da Foucault – Marx chiama la «forza sociale del lavoro» o la «forza del lavoro sociale [che] nasce dalla collaborazione stessa»⁶⁰. Perché questa forza esista, gli individui che alimentano la cooperazione sociale devono «cessare di esistere come individui» e diventare «soggetti produttivi totalmente immersi nella “forza di massa”, cioè in un corpo collettivo fuori dal quale non hanno più realtà propria»⁶¹. Un’operazione complessa, questa, nel cui compimento la sorveglianza – intesa come tassello centrale della microfisica disciplinare del comando capitalistico – svolge un ruolo centrale, contribuendo a realizzare quello che per Marx è lo «scopo determinante del processo capitalistico di produzione»: «la maggior possibile *autovalorizzazione del capitale*, cioè la produzione di plusvalore più grande possibile, e quindi il maggiore sfruttamento possibile della

⁵⁶ K. MARX, *Il Capitale*, I (2), p. 28, cit. in M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 192, n. 2.

⁵⁷ *Ivi*, p. 29.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 28.

⁶⁰ *Ivi*, p. 26, cit. in M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 179. Sul punto cfr. R. LEONELLI, *L’arma del sapere*, p. 130 e P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo*, pp. 62 e ss.

⁶¹ P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo*, p. 70, traduzione modificata. La locuzione «forza di massa» (*Massenkraft*) si trova in K. MARX, *Il Capitale*, I (2), p. 22.

forza-lavoro da parte del capitalista»⁶².

L'elemento di originalità di Foucault consiste nell'adottare l'analitica marxiana del potere appena descritta ed estenderla ai tanti dispositivi di potere-sapere che innervano la società. Criticando l'autonomia della sfera economica e mostrando la sua interdipendenza con quella politica, Foucault indaga genealogicamente la fabbricazione dei soggetti produttivi nell'intero arcipelago sociale, dove prende incessantemente forma quell'«accumulazione degli uomini» senza la quale non si dà «accumulazione del capitale»⁶³. Marx aveva mostrato che la soggettività operaia è «un prodotto fondamentale del processo di valorizzazione del capitale» e che «la perpetuazione dell'operaio è il *sine qua non* della produzione capitalistica»: il presupposto logico dell'esistenza del capitale consiste quindi per lui nella produzione di quelle figure soggettive senza le quali il processo di valorizzazione non esisterebbe neppure⁶⁴. Foucault fa propri questi passaggi logici marxiani e indaga genealogicamente i processi di produzione dei «corpi docili», senza i quali gli apparati produttivi della società capitalistica non avrebbero potuto disporre di una gran massa di forza lavoro e di lavoro vivo inteso marxianamente come la «sorgente viva del valore»⁶⁵. Se è vero che «non sarebbe stato possibile risolvere il problema dell'accumulazione degli uomini senza la crescita di un apparato di produzione capace nello stesso tempo di mantenerli e di utilizzarli» – sostiene Foucault –, è altrettanto vero che «le tecniche che rendono utile la molteplicità cumulativa degli uomini accelerano il movimento di accumulazione del capitale»⁶⁶.

A partire dal XVII secolo, quindi, «la crescita di un'economia capitalistica ha richiesto la modalità specifica del potere disciplinare», che ha permesso di separare, coordinare, controllare le moltitudini il cui tempo, i cui gesti, le cui forze venivano

⁶² K. MARX, *Il Capitale*, I (2), p. 28.

⁶³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 240, su cui P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo*, pp. 80-82.

⁶⁴ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1968, II, p. 145 e I p. 626. Sul punto, cfr. S. CHIGNOLA, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, Derive approdi, 2014, pp. 45-70; S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 240-250 e S. MEZZADRA, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma, manifestolibri, 2014, p. 58.

⁶⁵ K. MARX, *Lineamenti fondamentali*, I, p. 280.

⁶⁶ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 240.

inseriti in uno «schema operativo che è stato possibile trasferire facilmente dai gruppi da sottomettere ai meccanismi della produzione»⁶⁷. Sulla base di questo schema operativo, all'interno delle istituzioni disciplinari – manifatture, fabbriche, scuole, eserciti, ospedali, prigioni, famiglie – è stata messa in campo tutta un'«anatomia politica» incentrata su tre strategie fondamentali: la sorveglianza gerarchica, la sanzione normalizzatrice e l'esame⁶⁸. Così il potere disciplinare ha potuto fabbricare una moltitudine di soggetti produttivi: corpi soggetti alle norme, tendenti all'auto-assoggettamento e quindi più facilmente assoggettabili al lavoro⁶⁹. In questi corpi, la «forza “politica”» – scrive Foucault – è stata ridotta al minimo e la «forza utile» è stata invece massimizzata⁷⁰. Nelle società liberali apparentemente fondate sul contratto, per il filosofo francese le discipline danno notoriamente forma a una «sorta di controdiritto» capace di fare funzionare «un meccanismo immenso e minuscolo insieme, che sostiene, rinforza, moltiplica la dissimmetria dei poteri»⁷¹. Esse incarnano cioè quel «sub-potere» che abita «il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche» e che, fabbricando con costanza il corpo produttivo, rende possibile l'estrazione del plusvalore⁷². Come sostiene Foucault in una celebre conferenza,

perché vi sia plus-guadagno è necessario che vi sia sub-potere: è necessario che al livello dell'esistenza dell'uomo si sia stabilita una trama di potere politico microscopico, capillare, capace di fissare gli uomini all'apparato di produzione facendo di essi agenti produttivi, lavoratori⁷³.

A questo scopo – continua Foucault – deve essere presa in carico «la quasi totalità del tempo degli individui»: non solo il tempo che gli uomini hanno già offerto sul mercato in cambio di un salario, ma anche quello della loro «intera vita», che va trasformato in forza utile, in lavoro⁷⁴. Polemizzando con il giovane Marx, Foucault sostiene qui che il lavoro non è «l'essenza concreta» dell'uomo: «il legame tra uomo e

⁶⁷ *Ivi*, p. 241.

⁶⁸ Cfr. F. EWALD, *Anatomia e corpi politici. Su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1979.

⁶⁹ Cfr. S. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, Paris, Presse Universitaire de France, 2007.

⁷⁰ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 241.

⁷¹ *Ivi*, p. 243.

⁷² *Ivi*, p. 242, Sul punto cfr. C. LAVAL, *La productivité du pouvoir*, p. 36.

⁷³ M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche* (1973), Napoli, La città del sole, 2007, p. 148.

⁷⁴ *Ivi*, p. 141.

lavoro è sintetico, politico, è un legame operato dal potere»⁷⁵. Perché vi siano corpi docili e soggetti produttivi, sono quindi necessarie «operazioni complesse attraverso le quali gli uomini si trovano realmente [...] vincolati all'apparato di produzione per il quale lavorano»⁷⁶. Non è vero – come sostiene la vulgata hegel-marxista – che il lavoro sia parte integrante della natura umana e che il sistema capitalistico sia semplicemente ciò «che trasforma questo lavoro in guadagno, plusguadagno o plus-valore»⁷⁷. Questo stesso sistema, invece, «penetra molto più profondamente nella nostra esistenza» tramite tutta una rete istituzionale di poteri che – come un «infra-potere» – producono e riproducono il soggetto produttivo. I processi di disciplinamento plasmano e correggono il «corpo destinato allo sfruttamento capitalistico»⁷⁸. Disseminate microfisicamente nel corpo vivo delle società moderne, quelle che nel 1973 Foucault chiama ancora le «istituzioni del “sequestro”» mirano a piegare tutti e ciascuno al rapporto di capitale facendo «del tempo e del corpo degli uomini, della loro vita, una forza produttiva»⁷⁹. Spingono infatti il corpo ad «acquisire delle attitudini, a ricevere un certo numero di qualità, a qualificarsi come un corpo in grado di lavorare», ossia a diventare «forza lavoro»⁸⁰. Il loro scopo è far sì «che il tempo della vita diventi tempo di lavoro e che questo a sua volta si trasformi in forza di lavoro e che la forza di lavoro passi ad essere forza produttiva»⁸¹. Anche la forza lavoro, infatti, «non è un dato naturale, ma un prodotto della storia: prima di lavorare, essa stessa deve essere lavorata»⁸². Se il corpo diventa bersaglio del potere disciplinare è «perché la “forza

⁷⁵ Per Foucault questa tesi si ritrova nel marxismo: «in Hegel, nei post-hegeliani ed anche in Marx, nel Marx di un certo periodo direbbe Althusser». M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, pp. 147-148.

⁷⁶ *Ivi*, p. 148.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ P. MACHEREY, *Il soggetto delle norme*, Verona, Ombre corte, 2017, p. 27.

⁷⁹ M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, p. 146. Sta tutta qui, per Paolo Virno, «l'origine *non mitologica* di quel dispositivo di saperi e poteri che Michel Foucault ha definito con il termine di biopolitica». P. VIRNO, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999. Per una brillante ripresa del tema, cfr. A. PANDOLFI, *Foucault: biopotere, biopolitica e egemonia*.

⁸⁰ M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, p. 143.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² P. MACHEREY, *Il soggetto delle norme*, p. 27. Sul punto cfr. anche S. CHIGNOLA, *Foucault oltre Foucault*, p. 65 e ss. e S. CHIGNOLA, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma, Deriveapprodi, 2018, pp. 121-124.

lavoro” in esso custodita deve essere trasformata in “forza produttiva”»⁸³. Ma perché ciò compiutamente accada è necessario che gli individui vengano allineati alla morale del lavoro.

4. Sulla genesi delle anime docili: Marx, Foucault e la moralizzazione del proletariato

In quella che potremmo chiamare la seconda sezione della genealogia foucaultiana del soggetto Foucault, sviluppa la sua «teoria della “riproduzione” del proletariato», indagando le strategie di «moralizzazione istituzionale dei lavoratori e di controllo degli illegalismi popolari»⁸⁴: strategie che per lui sono una lucida espressione della cinica intelligenza che ha permesso «alla borghesia di essere la classe borghese e di esercitare il suo dominio»⁸⁵.

La borghesia – scrive – comprende perfettamente che una nuova legislazione o una nuova costituzione non saranno sufficienti per garantire la sua egemonia; essa comprende che dovrà inventare una nuova tecnologia che assicurerà l'irrigazione degli effetti di potere nella totalità del corpo sociale sino agli elementi più fini⁸⁶.

In altri termini la borghesia, che non è «un'astrazione e neppure una realtà presupposta», afferma il proprio potere utilizzando «tattiche efficaci, ponderate e funzionali all'interno di grandi strategie»⁸⁷. Per puntellare il proprio controllo sulla società del capitale essa deve costruire «un nuovo ordine morale delle classi popolari»⁸⁸. Tracciando le coordinate di una genealogia «della moralizzazione borghese della vita operaia»⁸⁹, Foucault riprende anche qui il tema marxiano della lotta di classe, che in

⁸³ S. MEZZADRA, *Cattive condotte*, «Il manifesto», 11 febbraio 2014. Per uno sviluppo del tema cfr. S. MEZZADRA, *Il primato della lotta. Temi marxiani nell'opera di Michel Foucault*, in S. MEZZADRA, *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente*, Roma, Meltemi, pp. 73-95 e S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Confini e frontiere*, pp. 240-250. Cfr. anche F. BRION, *Foucault avec Marx: généalogie de la force de travail*, in F. BRION, *Cellules avec vue sur la démocratie*, «Culture & Conflits», 94-95-96/2014, pp. 135-201.

⁸⁴ E. BALIBAR, *L'anti-Marx de Foucault*, p. 91.

⁸⁵ *Le jeu de Michel Foucault* (1977), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 306-307. Sull'intelligenza e sul cinismo della borghesia, cfr. M. FOUCAULT, *La società punitiva*, pp. 181-182.

⁸⁶ M. FOUCAULT, *L'œil du pouvoir* (1977), in M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, III, n. 195, pp. 198-199.

⁸⁷ *Le jeu de Michel Foucault*, p. 306.

⁸⁸ A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo*, p. 98.

⁸⁹ B. HARCOURT, *Nota del curatore*, in M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 306.

quegli anni gli appariva come parte di una più estesa «guerra civile»: di una «guerra generale attraverso la quale si esercita il potere»⁹⁰.

È ne *La société punitive* che – in un «rapporto serrato e profondo con Marx, forse il più proficuo e intenso di tutta la [sua] opera»⁹¹ –, Foucault mostra come moralizzare le classi subalterne significhi continuare la lotta di classe producendo l'*anima docile* di chi lavora: quell'anima che, rovesciando l'assunto cristiano, in *Sorvegliare e punire* il filosofo definirà notoriamente «prigione del corpo»⁹². L'anima – sostiene Foucault – non è «un'illusione o un effetto ideologico», ma «il correlativo attuale di una certa tecnologia di potere sul corpo»⁹³. Le anime docili sono indispensabili alla «signoria che il potere esercita sul corpo»⁹⁴. Ne *La société punitive* Foucault si concentra proprio sul modo in cui l'esercizio del potere produce e riproduce quelle anime negli individui «che vengono legati a un apparato di produzione»⁹⁵. Per lui la morale non è una sovrastruttura; non si limita a velare i rapporti di produzione come farebbe un'ideologia – l'obiettivo polemico è qui *Ideologia e apparati ideologici di Stato* di Althusser⁹⁶ –, ma contribuisce attivamente a produrre e a riprodurre le relazioni di potere e i rapporti tra le classi. «La morale – scrive Foucault – non è nella testa delle persone: è inscritta nei rapporti di potere»⁹⁷. È un'arma strategica attraverso cui la borghesia cerca di assicurare la forza produttiva dell'operaio alla valorizzazione del capitale. Per questo Foucault dice di voler scrivere una «storia della morale come strategia»⁹⁸. E per questo, indagando pratiche e discorsi trascurati dal marxismo tradizionale, ricostruisce i modi attraverso cui le strategie di moralizzazione hanno cercato

⁹⁰ *Ibidem*. Sul punto cfr. M. NICOLI – L. PALTRINIERI, *Qu'est-ce qu'une critique transformatrice? Contrat psychologique et normativité d'entreprise*, in C. LAVAL – L. PALTRINIERI – F. TAYLAN (eds), *Marx & Foucault*, pp. 329-333.

⁹¹ A. PANDOLFI, *La società punitiva*, p. 341.

⁹² M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 33.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, su cui F. EWALD, *Anatomia e corpi politici*, pp. 44-51 e M. NICOLI – L. PALTRINIERI, *Qu'est-ce qu'une critique transformatrice?*, pp. 329-333.

⁹⁶ Cfr. J. PALLOTTA, *L'effèt Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction*, in C. LAVAL – L. PALTRINIERI – F. TAYLAN (eds), *Marx & Foucault*, pp. 129-142; D. MELEGARI, *Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia*, «Scienza e politica», 50/2014, pp. 137-159.

⁹⁷ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 128.

⁹⁸ *Ivi*, p. 183.

di immunizzare la società da due gravi rischi che, nella moderna economia industriale, erano ritenuti provenire dal corpo indisciplinato e imprevedente degli operai: il rischio del *depredamento* e quello della *dissipazione*.

Il primo ci conduce agli inizi dell'industrializzazione, quando si diffonde una paura nuova, tutta «legata alla presenza fisica del corpo dell'operaio»⁹⁹. Non sono tanto i vagabondi e gli oziosi a fare paura, ma soprattutto gli operai, i quali – non possedendola – si trovano quotidianamente a contatto con la ricchezza borghese che manipolano continuamente: «dal depredamento quotidiano dei prodotti immagazzinati fino alle grandi distruzioni collettive dei macchinari, un pericolo perpetuo minaccia la ricchezza investita negli apparati di produzione»¹⁰⁰. All'alba dell'industrializzazione – sostiene Foucault in dialogo silenzioso e critico con Louis Chevallier¹⁰¹ – l'illegalismo popolare, prima spesso tollerato, viene progressivamente criminalizzato. La classe laboriosa appare ora come classe pericolosa «nella misura in cui lavora»¹⁰². Foucault fa l'esempio del porto di Londra alla fine del XVIII secolo, nel quale – all'interno dei *Docks* e dei depositi – la ricchezza capitalista (macchine, merci, scorte) convive a tu per tu con un proletariato in condizioni di indigenza che la stocca, la carica, la scarica, la manipola, la desidera. A protezione di questa ricchezza, per effetto della collaborazione di Patrick Colquhoun e Jeremy Bentham, nasce alla fine del XVIII secolo la *Thames River Police*¹⁰³. Suo scopo è proteggere i beni dei commercianti del porto di Londra dal rischio di depredamento, insito nel desiderio che i lavoratori sviluppano verso la materialità della ricchezza. Costi quel che costi, quel desiderio va ricondotto alla morale del lavoro. Più che dedicarsi allo studio dei *Fondamenti della metafisica dei costumi* di Kant, per comprendere la storia della «moralità occidentale» occorre

⁹⁹ *Ivi*, p. 188.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 275.

¹⁰¹ Sulle differenze tra Foucault e Chevallier, cfr. la nota 8 di B. HARCOURT in *ivi*, p. 198 e A. PANDOLFI, *Le pene dei poveri*, p. 123, n. 10.

¹⁰² M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 188.

¹⁰³ *Ivi*, p. 135, nota 22. Cfr. anche C. DURAND, *Per una sociologia morale delle traiettorie di controllo. Una lettura de "La société punitive"*, «Materiali foucaultiani», 5-6/2014, p. 297.

allora leggere testi come *A Treatise on the Police of the Metropolis*: il libro che Colquhoun pubblica nel 1797¹⁰⁴. L'«inventore della polizia inglese», ex mercante di Glasgow e presidente della Camera di commercio, cerca una soluzione al problema della «sorveglianza dei *docks*», cioè a quello della «protezione del patrimonio borghese»¹⁰⁵. La trova nella polizia, che definisce «una scienza assolutamente nuova nell'economia politica»¹⁰⁶: una scienza che, in sinergia con il sistema penitenziario del XIX secolo, permetterà allo Stato di diventare «l'agente essenziale della moralità»¹⁰⁷. La moralizzazione del corpo operaio passa necessariamente per questa nuova scienza borghese, attraverso la quale lo Stato può stringere un'alleanza sempre più dinamica con il capitalismo nella fase cruciale del suo sviluppo. Per Foucault il libro di Colquhoun è decisivo per tracciare la genealogia del soggetto produttivo, perché schizza i capisaldi della nuova moralità borghese: il sistema penale va fondato sulla moralità; le leggi penali devono opporsi al principio stesso della ribellione; lo Stato e la sua sovranità saranno salvi se esisterà un'istanza che sorvegli scrupolosamente la moralità dei cittadini. Compito della polizia sarà quindi quello di applicare serrati «controlli sulla vita quotidiana» delle «*lower classes*»¹⁰⁸: i cattivi soggetti dalla «condotta turbolenta» che, complottando politicamente e tramando negli spazi della fabbrica o della città operaia, possono riattivare il rischio di depredamento e «nuocere alla cosa pubblica»¹⁰⁹. Occorre evitare il rischio che la classe operaia cessi di essere laboriosa e si trasformi nel nemico «del corpo stesso della ricchezza» e della «società in generale»¹¹⁰: un nemico la cui natura selvaggia e istintuale potrà comunque essere corretta dal carcere, «il terminale del gioco di ricompense e di punizioni [...] con cui si è cercato di moralizzare e di penalizzare la vita popolare»¹¹¹. Chi non accetta che il proprio

¹⁰⁴ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 123.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ P. COLQUHOUN, *Traité sur la police de Londres* (1797), Paris, L. Collin, 1807, 2 voll., p. 299 (seguito dalla nota 1 a p. 298), cit. in *ivi*, p. 126.

¹⁰⁷ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 125.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 124.

¹⁰⁹ P. COLQUHOUN, *Traité sur la police de Londres*, p. 300, cit. in *ibidem*.

¹¹⁰ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 178.

¹¹¹ A. PANDOLFI, *Le pene dei poveri*, p. 128.

tempo di vita diventi «tempo di lavoro» scambiato con un salario nel rapporto di capitale, pagherà la propria infrazione con il prelievo di una parte dell'unico bene che possiede: il «tempo di libertà»¹¹². La «forma-prigione», gemella della «forma-salario», è un'arma fondamentale nella «guerra dei proprietari contro quelli che non possiedono nulla, dei padroni contro i proletari»¹¹³.

La lotta contro il rischio di *dissipazione* è ancora più importante per la tenuta del sistema capitalista. La dissipazione non può essere combattuta per via poliziesca. Il suo punto di applicazione, infatti, non è più «il corpo della ricchezza come oggetto di appropriazione», ma il corpo dell'operaio stesso «come forza di produzione»¹¹⁴. Se questo corpo diventerà ozioso, vizioso, irregolare, disordinato, dissolto – magari rifiutando la famiglia per il concubinato –, sottrarrà agli apparati di produzione la sua forza lavoro precludendone la trasformazione in forza produttiva e minando così alla radice l'accumulazione del capitale. Contro questo «rifiuto del lavoro» – che secondo un osservatore dell'epoca rende la classe lavoratrice simile alle «orde barbariche, indisciplinate, cenciose, sacchegiatrici di cui erano composti gli eserciti milleduecento anni fa»¹¹⁵ – insorge nel corso del XIX secolo una folta letteratura morale di matrice borghese, che denuncia senza posa l'intemperanza e l'alcolismo, l'imprevidenza e la mancanza di parsimonia, i matrimoni precoci e la turbolenza, le passioni anarchiche e il rifiuto della legge, ma anche quello di istruirsi e di formarsi, la mancanza di igiene e il cattivo uso degli svaghi, la dissolutezza e il nomadismo fisico e morale, il gioco, le feste e la pigrizia¹¹⁶. Questi «illegalismi di dissipazione» verranno ripetutamente stigmatizzati come «cattivo modo di gestire non più il proprio capitale, ma la propria vita,

¹¹² M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 83.

¹¹³ *Ivi*, p. 35, su cui A. PANDOLFI, *Foucault: biopotere, politica e egemonia*, pp. 206-211.

¹¹⁴ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 204.

¹¹⁵ M. CHEVALIER, *De l'industrie manufacturière en France*, Paris, Jules Renouard, 1841, p. 39, cit. in *ivi*, p. 205. Sulla lotta al nomadismo e il tentativo di fissare i lavoratori, cfr. anche R. CASTEL, *La metamorfosi della questione sociale*, Avellino, Sellino, 2007, pp. 306 e ss. e Y. MOULIER BOUTANG, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, Roma, manifestolibri, 2002, pp. 19-23.

¹¹⁶ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, pp. 203-217 dove Foucault analizza, tra gli altri, M. CHEVALIER, *De l'industrie manufacturière*; A. GRÜN, *De la moralisation des classes laborieuses*, Paris, Guillaumin, 1851, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95627q/f10.image>; J.-P. THOUVENIN, *De l'influence que l'industrie exerce sur la santé des populations dans les grands centres manufacturiers*, «Annales d'hygiène publique», 36/1846.

il proprio tempo, il proprio corpo»¹¹⁷. Per contrastarli nascerà quello che Foucault chiama «il coercitivo»¹¹⁸: un sistema punitivo extra-giudiziario che stabilisce la connessione tra morale e penalità «nel corso dell'accumulazione capitalista nei primi decenni del XIX secolo»¹¹⁹. Con il coercitivo emerge «un meccanismo di penalizzazione dell'esistenza» che, capillarizzando socialmente l'istanza di giudizio, mira a inquadrate la vita popolare «in una specie di penalità diffusa»¹²⁰. Mira, cioè, a sanzionare la cattiva condotta operaia per moralizzarla, producendo così il «comportamento etico utile alla classe dominante»¹²¹. Più che la qualifica tecnica dell'operaio – sostiene Foucault – la nuova produzione necessita «della qualità morale del lavoratore»¹²². Il dissipatore si oppone infatti al principio di prestazione e alla produttività. Così facendo ostacola «la sintetizzazione della vita in lavoro produttivo»¹²³. Per lavorare in modo efficiente i lavoratori devono invece controllare il proprio corpo, del quale secondo l'ottica liberale sono i soli proprietari. Devono padroneggiarlo interiorizzando tutte quelle buone abitudini che garantiranno la produzione del supplemento d'anima indispensabile al capitalismo industriale, il quale per esistere ha bisogno di «un lavoro energico, intenso, continuo»¹²⁴. La produzione di un'anima docile per il soggetto laborioso è quindi necessaria, perché – contrariamente a quanto affermano «alcuni famosi post-hegeliani» – il tempo e la vita dell'uomo «non sono *lavoro* per natura, bensì piacere, discontinuità, festa, riposo, bisogno, attimi, caso, violenza», afferma Foucault¹²⁵.

¹¹⁷ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 209.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 125.

¹¹⁹ A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo*, p. 100.

¹²⁰ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 210.

¹²¹ M. NICOLI – L. PALTRINIERI, *Qu'est-ce qu'une critique transformatrice?*, p. 331. Cfr. anche R. NIGRO, «*Communiste nietzschéen*». *L'expérience Marx de Foucault*, in *ivi*, pp. 71-83.

¹²² M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 210.

¹²³ M. NICOLI – L. PALTRINIERI, *It's Still Day One. Dall'imprenditore di sé alla start-up esistenziale*, «Aut-aut», 376/2017, p. 91.

¹²⁴ *Ivi*, p. 210. Sul punto cfr. anche F. EWALD, *L'État Providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 120

¹²⁵ M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 248. Nel 1978, in una discussione con alcuni studenti di Los Angeles, Foucault riprende la polemica con la posizione del giovane Marx. «Marx diceva che il lavoro è l'essenza dell'uomo - sostiene. Io penso che sia un'idea tipicamente hegeliana. Se l'uomo lavora, se il corpo umano è una forza produttiva è perché è obbligato a lavorare. Ed è obbligato perché è investito da forze politiche, perché è preso dentro dei meccanismi di potere». Alla tesi «hegeliana» Foucault sembra preferire quella espressa nel *Droit à la paresse* di Lafargue (1883), per il quale è «veramente impossibile immaginare che il

Tra le nuove tecniche parapenali adatte allo scopo ci sono le misure per il controllo dell'ubriachezza, l'obbligo del libretto di lavoro da presentare di padrone in padrone (pena l'arresto per vagabondaggio), la comparsa dei libretti di deposito e le Casse di risparmio, ovvero il risparmio come strumento di controllo economico e morale del lavoratore¹²⁶. Per Foucault tutte queste tattiche di moralizzazione della vita operaia abitano gli uomini a naturalizzare il lavoro e a diventare soggetti produttivi. Il tempo della loro vita, che i padroni acquireranno in cambio di un salario, deve potere «essere integrato all'apparato di produzione sotto forma di forza lavoro»¹²⁷. L'uomo va necessariamente fissato al lavoro con l'azione congiunta delle tecniche di moralizzazione e degli apparati di sequestro¹²⁸. La posta in gioco dell'intero dispositivo è la costituzione delle forze produttive. La moralizzazione delle condotte operaie si rivela allora costitutiva del modo di produzione capitalistico. Essa permette di trasformare l'«energia esplosiva» degli uomini «in una forza lavoro continua e continuamente offerta sul mercato»¹²⁹: una riflessione che, come osserva Pandolfi, fa pensare alla celebre tesi di Thompson secondo cui «il sistema di fabbrica richiede una trasformazione della natura umana»¹³⁰.

5. Conclusione

Risulterà ora più chiaro l'assunto da cui si erano prese le mosse nell'introduzione: «la costruzione dell'egemonia di classe da parte della borghesia è legata al processo di

lavoro possa costituire l'essenza dell'uomo. Tra l'uomo e il lavoro non esiste alcun rapporto essenziale". M. FOUCAULT, *Dialogue sur le pouvoir* (1978), in M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits, 1976-1988*, II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 470-474.

¹²⁶ Per Foucault il risparmio «deriva dal bisogno dei padroni di tentare di fissare la classe operaia a un apparato di produzione». M. FOUCAULT, *La società punitiva*, p. 244.

¹²⁷ *Ivi*, p. 247.

¹²⁸ *Ivi*, p. 207.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), 2 voll., Milano, Il Saggiatore, 1969, vol. I, p. 367, cit. in A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo*, pp. 99-100. Sul silenzioso confronto di Foucault con Thompson, ma anche sulle differenze in merito alla nascita della società punitiva, cfr. B. HARCOURT, *Nota del curatore*, pp. 293-295.

fabbricazione e riproduzione della forza lavoro nella turbolenza della guerra sociale»¹³¹. Foucault lo mostra sviluppando il tema marxiano degli «elementi di coazione extra-economica» costitutivi del modo di produzione capitalistico e del proletariato¹³². Politicizzando la critica del capitalismo, e dialogando con i movimenti dei primi anni Settanta, Foucault utilizza Marx per andare oltre l'economicismo marxista. «Un po' come un marxista della “nuova sinistra”, critico al tempo stesso della socialdemocrazia e dello stalinismo»¹³³, Foucault mostra che il potere disciplinare e le strategie di moralizzazione della vita operaia non sono mere appendici del sistema capitalista. Non sono neppure «la conseguenza interna di una sorta di essenza del capitalismo» e non derivano meccanicamente dagli imperativi della valorizzazione del capitale¹³⁴. Essi mirano invece alla «trasformazione della moltitudine in forza lavoro»¹³⁵. Contribuiscono cioè a costituire i soggetti produttivi e a imbrigliare la plasticità della vita nel rapporto di capitale, caratterizzandosi come «fabbriche della forza lavoro»¹³⁶: come «a priori storici» del capitalismo e «strumenti politici» che ne garantiscono lo sviluppo¹³⁷. Rimettendo in causa *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber, Foucault assegna alla morale un ruolo centrale nella fabbrica del soggetto produttivo, spinto dai processi di moralizzazione a interiorizzare la «norma *innaturale* del lavoro salariato»¹³⁸. È in nome di questa norma che la resistenza e la fuga dallo sfruttamento, la «dissipazione» della forza lavoro e i «disordini» del proletariato, diventeranno «materiale da mettere in scena nelle aule dei tribunali, da curare nei manicomi, da sorvegliare e punire nelle prigioni»¹³⁹.

Come molte delle ricerche di Foucault, la genealogia del soggetto produttivo deve

¹³¹ A. PANDOLFI, *Foucault: biopotere, biopolitica, egemonia*, p. 206.

¹³² S. MEZZADRA, *Cattive condotte*. Il riferimento è ovviamente al capitolo XXIV del primo libro del *Capitale* «La cosiddetta accumulazione originaria».

¹³³ D. MELOSSI, «*Carcere e fabbrica*» *quarant'anni dopo: Penalità e critica dell'economia politica tra Marx e Foucault*, in D. MELOSSI - M. PAVARINI, *Carcere e fabbrica*, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 27.

¹³⁴ C. LAVAL, *La productivité du pouvoir*, p. 38.

¹³⁵ S. CHIGNOLA, *Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre*, in C. LAVAL - L. PALTRINIERI - F. TAYLAN (eds), *Marx & Foucault*, p. 58.

¹³⁶ A. PANDOLFI, *Foucault, biopotere, biopolitica e egemonia*, «Materialismo storico», 1/2017, pp. 206-211.

¹³⁷ C. LAVAL, *La productivité du pouvoir*, p. 38.

¹³⁸ S. MEZZADRA, *Cattive condotte*.

¹³⁹ A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo*, p. 101.

sicuramente molto a Nietzsche. Mentre si segue il filosofo francese nella sua ricostruzione del modo poco luminoso in cui l'uomo è stato assoggettato al lavoro, non è infatti difficile avvertire sullo sfondo l'eco costante di alcune celebri parole dell'autore di *Aurora*:

in fondo, alla vista del lavoro – e con ciò si intende quella faticosa operosità che dura dal mattino alla sera – si sente oggi che il lavoro come tale costituisce sempre la migliore polizia e tiene ciascuno a freno e riesce a impedire validamente il potenziarsi della ragione, della cupidità, del desiderio di indipendenza. Esso logora straordinariamente una gran quantità di energia nervosa e la sottrae al riflettere, allo scervellarsi, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare; esso si pone sempre sott'occhio un piccolo obiettivo e procura lievi e regolari appagamenti. Così una società in cui di continuo si lavora duramente, avrà maggiore sicurezza: e si adora oggi la sicurezza come la divinità somma¹⁴⁰.

Parole inattuali che, con ogni probabilità, hanno costituito fonte di ispirazione anche per l'originalissima ricerca sulla genealogia dell'egemonia borghese che Alessandro Pandolfi non ha avuto il tempo di portare a termine.

¹⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Aurora* (1881), Milano, Adelphi, 1978, pp. 126-127. Sul punto cfr. F. EWALD, *Anatomia e corpi politici*, p. 33.

The System of Commerce. *Una nota in otto punti su Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste di Alessandro Pandolfi*

Adelino Zanini

1. Il libro che Alessandro Pandolfi dedica alla *raison mercantiliste*   del 1996¹. L'autore lo considerava un testo sul cui tema avrebbe dovuto tornare a lavorare – ci  che poi, a quanto mi consta, non fece, direttamente, almeno. Di certo era un lavoro che non nascondeva le proprie ambizioni e idiosincrasie nei confronti degli specialismi monchi. Era «in gran parte ispirato da eventi contemporanei»: ossia, da un lato, dall'offensiva neoliberale avviatasi a met  anni '70, la quale sconvolse in modo globale soggetti e forme dell'accumulazione; e, dall'altro, dal definirsi consequenziale di un mercato mondiale tendenzialmente unificato. Esito primo, come noto, fu la messa in questione delle funzioni e delle istituzioni di redistribuzione e regolazione, le quali, tramite l'impiego della spesa pubblica, avevano caratterizzato il Welfare occidentale. L'obiettivo – osserva Pandolfi – era la globalizzazione dell'economia-mondo, la quale avrebbe per  dovuto misurarsi con il fatto che il mercato mondiale era ancora caratterizzato da blocchi e da aperture presenti sui mercati macro-regionali e continentali. E, soprattutto, del tutto infondata appariva essere l'idea che la liberalizzazione avrebbe portato con s  benefici per tutti; anzi, ne risultarono «molteplici conseguenze “mercantiliste” o “neo-mercantiliste”». Insomma, uno “scambio ineguale”. E in tale situazione, «la nefasta combinazione di radicalismo neoliberale e di neo-mercantilismo costitui[va] uno strumento potente e ambiguo nelle mani di determinati Stati e dei centri di potere sopranazionali»².

Di qui la possibile analogia, fondata sul fatto che, venendosi a sconvolgere i meccanismi di accumulazione e profilandosi una sorta di nuova accumulazione originaria postfordista, all'autore sembrava interessante interrogare le radici del mercantilismo quale espressione pure originaria di una specifica forma governamentale. Allora come

¹ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, Paris, L'Harmattan, 1996. La copia donatami di Alessandro Pandolfi porta sul frontespizio, scritto a matita: «Il titolo, un po' roboante – mi   stato imposto dal direttore di collana». I direttori erano comunque tre.

² *Ivi*, p. 9.

negli anni conclusivi del secolo breve, si era trattato e si trattava di una “crisi epocale”; dunque, la forma mercantilistica «div[eniva] sincronica rispetto al presente, non in virtù di una pretesa continuità lineare, bensì in quanto il presente (...) offr[iva], nella sua differenza, il momento di una comprensione possibile»³.

2. Quando si discuta di mercantilismo, la mente corre, inevitabilmente, alla canonica distinzione smithiana presente in apertura della Parte IV della *Wealth of Nation*: «Il diverso sviluppo della prosperità nelle diverse fasi storiche e nelle diverse nazioni ha dato luogo a due diversi sistemi di economia politica riguardo al modo di rendere ricco il popolo. Uno si può chiamare il sistema del commercio e l'altro quello dell'agricoltura»⁴ – così Smith. Tuttavia – come ricorda Pandolfi –, il paragrafo inizia affermando che la *political economy* era da intendersi quale «ramo della scienza dello statista e del legislatore»⁵ – ciò che testimonierebbe come nel criticare radicalmente il mercantilismo, il filosofo scozzese ne assumesse, in realtà, un principio basilare.

Ora, su ciò si potrebbe argomentare a lungo – non ultimo proprio in ragione del fatto che la vicenda mercantilista sbocca nell'età assolutistica, svolgendosi però lungo due secoli, durante i quali venne a compimento l'economia signorile (nel senso indicato da Otto Brunner⁶) e si profilò, appunto, quella *soziale Disziplinierung* di cui ha trattato Gerhard Oestreich⁷. Del resto – quanto ricorda ancora Pandolfi –, il fatto che nelle lezioni dell'autore scozzese vi fossero espliciti richiami alla *Police*⁸, credo non basti a rafforzare la tesi di uno Smith mercantilista: permette di affermare, piuttosto, la “genesi imperfetta” della *political economy* e il lunghissimo slittamento semantico che la caratterizza: dall'*oikonomia* al governo della popolazione (*civil society*).

³ *Ivi*, p. 11.

⁴ A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di F. BARTOLI, C. CAMPORESI, S. CARUSO, Milano, Isedi, 1973, p. 417.

⁵ *Ibidem*.

⁶ O. BRUNNER, *La “casa come complesso” e l'antica “economica” europea* (1950), in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano, Vita e pensiero, 1970, pp. 133-164.

⁷ G. OESTREICH, *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo* (1969), in E. ROTELLI – P. SCHIERA, *Lo stato moderno. I. Dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 181-184.

⁸ A. SMITH, *Lezioni di Glasgow*, trad. it. di V. ZOMPANTI ORIANI, introduzione e cura di E. Pesciarelli, Milano, Giuffré, 1989.

Ma, specialismi a parte, il punto su cui indulgere è in realtà un altro – e qui emerge una “figura” a cui Pandolfi ha dedicato davvero molte e importanti pagine: Michel Foucault. Il quale, nella citazione dall’autore tratta dai *Résumé des cours* (dei quali egli stesso curerà l’edizione italiana), ci dice che in tutti i casi, «l’economia mostra un’incompatibilità di principio tra lo svolgimento ottimale del processo economico e la massimizzazione delle procedure governamentali»⁹. Senonché, se qui verte il punto cruciale della critica smithiana e liberale al mercantilismo, tale critica parrebbe a Pandolfi non potersi sottrarre alla paradossalità. Il punto, evidentemente, è nuovamente lo “scambio ineguale” – o, se vogliamo, la divisione mondiale del lavoro – rispetto cui né Ricardo, né Mill metteranno in questione le cause, dando effettiva spiegazione della genealogia del sistema di mercato autoregolato. E da qui deriva, soprattutto, la necessità «di ripensare interamente l’opposizione tradizionale fra liberalismo e mercantilismo».

Secondo Pandolfi, sembra soprattutto «inappropriato opporre un sistema in cui la politica domina e soffoca l’economia e uno in cui quest’ultima acquisisce, al contrario, la sua autonomia»¹⁰. Il liberalismo procederà, in realtà, ricostituendo politiche e strumenti di dominio sul mercato mondiale. Altrimenti detto, il «tentativo di definire il mercantilismo in termini di transizione verso il capitalismo e la modernità rivela una sorta d’inerzia che lo fa regolarmente riapparire nel corso di determinate grandi trasformazioni dell’accumulazione capitalistica mondiale»¹¹.

Ovvero, «l’esteriorità della regolazione pubblica diventa una norma immanente al funzionamento del ciclo di accumulazione»¹². Ne consegue la necessità di considerare, ad un tempo, la comprensione della singolarità del mercantilismo e il suo riapparire, la sua dis-continuità.

3. E di qui deriva anche un problema ermeneutico centrale, relato alle difficoltà di

⁹ M. FOUCAULT, *I Corsi al Collège de France. I Résumés*, trad. it. a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 85.

¹⁰ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, p. 27.

¹¹ *Ivi*, p. 35.

¹² *Ivi*, p. 39.

salvaguardare la rappresentazione di una singolarità storica rispetto al determinismo continuista – di stampo liberale o neo-liberale, marxista o neo-marxista – connotato da una dialettica di assenza e anticipazione, da cui le molte varianti interpretative del concetto di transizione tra *pré* e *post-historie*. Alle quali, certamente, è da imputarsi in primo luogo il paradosso secondo cui si potrebbe dire che nel corso della cosiddetta accumulazione originaria¹³, l'invadenza dello Stato mercantilistico e assolutistico, più che essere espressione di ciò che esso governa, rappresenta invece quanto tende a sfuggirgli. Ma si potrebbe cogliere anche, nel punto forse più controverso della tradizione di pensiero mercantilista, ossia nella moneta, non solo la forma di ricchezza del “*pré*”, ma anche ciò che la rende, proprio in quanto tale, obsoleta.

Dunque, «il legame tra il passato e il futuro s'inscrive all'interno di una singolarità storica diversa da quella implicita nella relazione tra un *prima* e un *dopo*»¹⁴. In breve, si tratta di cogliere nella ri-attualizzazione la singolarità dell'attuale. Il punto così posto da Pandolfi è di particolare rilievo, quando si consideri come tale problema ermeneutico possa sollevarsi non solo rispetto al mercantilismo. Lo stesso potrebbe essere infatti detto nei confronti del liberalismo. Pandolfi cita a ragione Benjamin, ma altrettanto marcata è la costante presenza, sotterranea e meno, di Foucault.

4. Moneta e mercato mondiale. Credo di non sbagliare se affermo essere questo binomio marxiano la chiave di lettura da Pandolfi privilegiata ove si tratti di dar conto dei limiti del bullionismo e delle aperture prodotte dal nesso tra moneta e Stato mercantilistico. Punto focale della storia moderna appare essere la dialettica fra *généralité* e *différentiation*, in base a cui la formazione contemporanea di Stato e mercato è determinata «da un doppio movimento di riterritorializzazione e di deterritorializzazione», a seguito del quale «le frontiere politiche dello Stato e le frontiere economiche del mercato appaiono allo stesso tempo più estese e più ristrette delle frontiere di ciascuna “nazione” particolare»¹⁵.

¹³ Su cui A. PANDOLFI, *Diritto e violenza dell'accumulazione originaria*, «Studi Urbinati», 40-41, 1990, pp. 298-358.

¹⁴ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, p. 80.

¹⁵ *Ivi*, p. 125.

Non di meno, Pandolfi coglie qui l'*enchevêtrement* fra tradizione e modernità, e quindi, in termini montesquieuani, il commercio in rapporto alla costituzione o, detto altrimenti, il legame tra accumulazione e forma politica della “società commerciale”, alle soglie dell’imporsi del primato del capitale manifatturiero.

Ma è proprio qui ove riemerge il binomio marxiano sopra menzionato – e rispetto ad esso il definirsi di una politica economica apertamente protezionistica e aggressiva non costituirebbe una semplice eccezione rispetto ai «grandi miti ermeneutici»: decollo dell’industrializzazione, riduzione dell’ingerenza statale, imporsi del libero scambio, dispiegarsi del “discorso” dell’economia politica classica¹⁶. Si profilerebbe piuttosto un riallineamento del rapporto tra economia e politica: «un insieme di limitazioni, di presupposizioni e di condizionamenti reciproci all’interno di un nuovo scenario dell’accumulazione»¹⁷.

5. Di nuovo, nessuna progressione lineare, nessun passaggio tra un modo di produzione e un altro, tra sussunzione formale e sussunzione reale. «Le segmentazioni e le interdipendenze territoriali imposte dalla sussunzione capitalistica rendono problematiche determinate totalizzazioni concettuali»¹⁸ (quelle di Marx incluse, nonostante le cautele). La sussunzione formale si esplica per mezzo di una molteplicità di modi produttivi su di una molteplicità di luoghi. Lo stesso avvio del processo storico d’industrializzazione «costituisce un episodio assolutamente congiunturale, una singolarità evenemenziale determinata da una costellazione di fenomeni e da condizioni eccezionali»¹⁹. Non si tratta, perciò, di un modello lineare. La stessa accumulazione originaria è nei termini di Marx un processo molto lungo, che avviene per onde successive – ricorda Pandolfi, richiamando, con cognizione storiografica, ancorché *nei* termini marxiani, significato e problematicità della cosiddetta “proto-industrializzazione”.

Indicativi sono altresì i ripetuti riferimenti all’opera di Edward Thompson e, più

¹⁶ *Ivi*, p. 185.

¹⁷ *Ivi*, p. 195.

¹⁸ *Ivi*, p. 235.

¹⁹ *Ivi*, p. 236.

in generale, l'attenzione con cui si analizza il problema del *Verlagssystem* e il diffondersi della manifattura – insistendo sul fatto che una «definizione più chiara del carattere capitalistico dei rapporti di produzione si [è] manifestata soprattutto con lo sfruttamento dei lavoratori agricoli e del lavoro a domicilio»²⁰. Certo, emerge anche la lezione operaista e trontiana, in specie, sempre “temperata”, però. Di rilievo, in particolare, è l'insistere sulla deterritorializzazione: come insieme di processi storici, indubbiamente, ma anche quale concetto di chiara impronta deleuze-guattariana.

6. Manifattura e socializzazione del lavoro, quindi, suo disciplinamento: «Le conseguenze maggiori del processo disciplinare si fanno sentire nell'ambito del modo di produzione nel quale il controllo sulla cooperazione può essere il più diretto»²¹. Ma «[n]on si tratta della repressione poiché, come ha mostrato Foucault, la repressione non rappresenta che un momento del potere disciplinare»; e tuttavia – osserva ancora Pandolfi – il disciplinamento interviene sempre ogniqualvolta vi siano tentativi d'aggregazione, di socializzazione, giacché «[l]a sussunzione del lavoro sotto il comando del capitale e l'esercizio disciplinare dovranno essere situati entro il quadro più vasto delle relazioni di potere che caratterizzano le società e le istituzioni mercantile»²².

Non solo – e a margine, per così dire. Seguendo Foucault,

ci troviamo davvero davanti alla messa in evidenza di un formidabile tratto post-storico della sussunzione capitalistica. La disciplina interrompe e infrange ogni tentativo d'aggregazione tendente a costituirsi all'interno dei quadri che le discipline hanno formato o che si apprestano a sviluppare. Tale può essere il luogo di nascita della dialettica tra potere e contro-potere la quale, diciamo, costituisce l'essenza dinamica del mondo moderno. E tuttavia, anche questa osservazione dovrà essere anch'essa soppesata²³.

Insomma, la tensione produttiva fra paradigma operaista, lezione foucaultiana, lettura thompsoniana (e non solo) si riproduce, costantemente, tra dubbi e misura, intenzione politica e intelligenza di ricerca.

²⁰ *Ivi*, p. 250.

²¹ *Ivi*, p. 243.

²² *Ivi*, p. 248.

²³ *Ivi*, p. 248.

7. Esplicito è comunque il punto di sedimentazione. Ancora in termini foucaultiani: se le principali funzioni e modulazioni dello Stato mercantilistico consistono in una forma giuridico-legale, nel potere disciplinare e nella sicurezza, esse ricadono comunque sul «corpo umano come punto d'applicazione e punto limite dei poteri».

Il corpo è il supporto materiale dell'azione, vale a dire dell'oggetto di giudizio formulato dall'istanza giuridica; è il centro d'imputazione dell'utilità, la sintesi delle azioni produttive che debbono formare la disciplina; infine, è l'unità elementare e costitutiva di una popolazione, l'oggetto d'attenzione e di sorveglianza della *Police*²⁴.

Si profila qui un costante riallineamento del rapporto tra diritto, politica ed economia – tra linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo²⁵ – frutto di un lungo slittamento semantico, di una genesi imperfetta, priva di un effettivo *Anfang*.

Anche in ciò va colta la peculiarità che l'età mercantilistica assume secondo l'interpretazione di Pandolfi; un'età in cui lo Stato «si comporta principalmente come Stato regolatore dell'impiego e della riproduzione della forza lavoro»²⁶, giacché «sovrappone continuamente gli interventi penali, le tecniche disciplinari e le misure di *Police*, dato che gli oggetti sui quali si esercitano tali pratiche sono essi stessi fluttuanti e cangianti»²⁷. Di qui «una serie aperta di possibilità di applicazione», al centro della quale la *Police* «assume una funzione prioritaria»: strumento di mediazione tra bisogni (Hegel), la sua azione è plurivoca e trasversale. Di nuovo, con Foucault, «l'esercizio della *Police* si situa tra l'ordine delle ricchezze e il governo della popolazione»²⁸.

8. Infine, l'ambivalenza del lavoro concreto, fra *prés* e *post-historie*, della sua concettualizzazione storica. E qui ritroviamo, mi sembra, la già menzionata tensione produttiva fra paradigma operaista, lezione foucaultiana, lettura thompsoniana. Perché se è quest'ultima, in particolare, ad essere chiamata in causa per dare conto dell'esplicitarsi per nulla lineare della sussunzione formale in età mercantilistica – ma non meno

²⁴ *Ivi*, p. 255.

²⁵ Mi sia consentito rinviare al mio *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Verona, Ombre corte, 2010.

²⁶ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, p. 263.

²⁷ *Ivi*, p. 266.

²⁸ *Ivi*, p. 271.

insistenti sono i richiami a Peter Linebaugh, a Marcus Rediker e ai loro ribelli dell'Atlantico –, il ritorno della musa operaista è comunque netto. Mario Tronti:

All'atto della compravendita sul mercato, la forza lavoro si presenta con due caratteristiche fondamentali: quella di essere già nella sostanza contrapposta al capitale, e quella di essere ancora formalmente autonoma da esso. La sua autonomia, la carta dei suoi diritti su cui sta scritta in caratteri gotici la parola libertà, consiste nel fatto di essere ancora fuori del rapporto di produzione capitalistico²⁹.

E poi, un non casuale richiamo «al punto di vista dell'autovalorizzazione del lavoro concreto»³⁰. E, tuttavia, a riemergere subito oltre è ancora una volta una prospettiva quale quella di Linebaugh e, indirettamente, di Foucault – non meno *politica*, certo non altrettanto sistematicamente e finalisticamente intesa.

L'età mercantilistica come l'età del *grand enfermement*? Le forme di ribellione sono innumerevoli, ma, ricorda Pandolfi,

[d]eterminate semplificazioni hanno da lungo tempo oscurato la ricchezza dei conflitti relativi alla riproduzione. A partire dai lavori ormai classici di Rude e di Thompson, disponiamo di un quadro ben più vivo e complesso con cui descrivere una forma di antagonismo che produce spiazamenti tattici continui, con una flessibilità notevole nei comportamenti dei protagonisti³¹.

Non c'è perciò bisogno di un *Lenin in Inghilterra*? Non era ancor questo il punto, né era questa la “semplificazione”, evidentemente: quanto alla «autonomia dei movimenti e delle lotte del proletariato mercantilista [...] [r]imangono numerose questioni relative alla composizione sociale e alla territorialità dei protagonisti delle rivolte urbane e rurali»³². Bene. Ma date queste premesse, *quel bisogno* si sarebbe potuto avverare?

Il quesito continua a riguardarci, fra *pré* e *post-historie*. Il saggio di Alessandro Pandolfi, indirettamente, aveva posto anche questo problema. A più di vent'anni dall'uscita, è un merito che va riconosciuto. Sergio Cremaschi, recensendo il testo³³,

²⁹ M. TRONTI, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1971, p. 216, cit. in A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, p. 286.

³⁰ A. PANDOLFI, *Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, p. 287.

³¹ *Ivi*, p. 291.

³² *Ivi*, p. 292.

³³ S. CREMASCHI, *Alessandro Pandolfi 'Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste'*, «The European Journal of the History of Economic Thought», 6, 4/1999, pp. 644-645.

notò come il libro rappresentasse una ricerca di storia sociale, più che di storia del pensiero economico. Osservazione certamente corretta e tuttavia non bastevole. Di qui, credo, la pertinenza del quesito più sopra formulato. Perché se è vero che nessuna riattualizzazione è meccanicamente chiamata in causa, è vero anche che il gioco costante tra *prés* e *post-historie* formula e riformula un'interrogazione politica da cui il testo muove e a cui implicitamente ritorna. A interrogare il presente. Chi dagli specialismi asfittici voglia e sappia evadere, non può non fare così, sempre. Alessandro Pandolfi lo ha fatto. Una ragione in più per rileggere il testo.

Il Quaderno n° 12

Questo volume per Alessandro Pandolfi contiene gli interventi presentati a Urbino nel 2018 nel convegno a lui dedicato e i contributi di amici e colleghi, che si confrontano con i principali aspetti della sua ricerca: il mercantilismo sei-settecentesco, l'opera di Foucault (in special modo la genealogia del liberalismo e l'indagine sulla cura di sé), il dibattito sulla natura umana, il nesso tra colonialismo e modernità. Dopo una serie di ricordi che ne ricostruiscono l'impegno nell'insegnamento e nella società (Matteo Cottignoli, Anna Tonelli, Stefano Visentin, Toni Negri e Pietro Massarotto), sono raccolti saggi che affrontano temi e problemi presenti nella ricerca di Alessandro Pandolfi. Gli autori di questa seconda parte sono: Luigi Alfieri, Luca Basso, Luca Cobbe, Simona Forti, Nicola Giannelli, Augusto Illuminati, Fabio Raimondi, Maurizio Ricciardi, Domenico Scalzo, Luca Scuccimarra, Alessandro Simoncini, Adelino Zanini.

PAROLE CHIAVE: Pandolfi; Mercantilismo; Natura Umana; Marxismo; Colonialismo

This volume in memory of Alessandro Pandolfi contains the papers given in Urbino in 2018 in the conference dedicated to him, as well as contributions from friends and colleagues, dealing with the main aspects of his research: seventeenth- and eighteenth-century Mercantilism, Foucault's work (especially the genealogy of Liberalism and the investigation on the "care of the self"), the debate on human nature, the relationship between Colonialism and modernity. The first part of the volume is composed by 5 essays which reconstruct Alessandro's commitment to both university and society (the authors are: Matteo Cottignoli, Anna Tonelli, Stefano Visentin, Toni Negri and Pietro Massarotto), while in the second part essays are collected that address themes and problems present in his research. The authors of this second part are: Luigi Alfieri, Luca Basso, Luca Cobbe, Simona Forti, Nicola Giannelli, Augusto Illuminati, Fabio Raimondi, Maurizio Ricciardi, Domenico Scalzo, Luca Scuccimarra, Alessandro Simoncini, Adelino Zanini.

KEYWORDS: Pandolfi; Mercantilism; Human Nature; Marxism; Colonialism

I curatori

Luca Cobbe è dottore di ricerca in Storia e teoria delle costituzioni moderne e contemporanee presso l'Università di Macerata. Ha pubblicato *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume* (2014) e *L'arcano della società. L'opinione e il segreto della politica moderna* (2020). È membro della redazione di «Scienza&Politica» e di «Storia del pensiero politico».

Stefano Visentin è ricercatore e docente di Storia delle dottrine politiche e di Pensiero politico della globalizzazione presso l'Università di Urbino "Carlo Bo". È autore di *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, 2001 e ha di recente curato un numero di «Scienza & Politica» dedicato a *Le libertà dei moderni* (2018) e uno di «Consecutio rerum» sul concetto di popolo (*"People have the power". Potenza, limiti e contraddizioni di un concetto moderno*).

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Editore: Dipartimento di Arti visive performative e medial

Università di Bologna

Quaderno N. 11 Anno 2020

a cura di Christian G. De Vito e Martino Sacchi Landriani

Logistica delle migrazioni

Quaderno N. 10 Anno 2020

a cura di Michele Basso e Mario Piccinini

Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso.

In dialogo con Merio Scattola

Quaderno N. 9 Anno 2020

a cura di Matteo Cavalleri

Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento

Quaderno N. 8 Anno 2020

a cura di Raffaella Baritono e Maurizio Ricciardi

Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti

Quaderno N. 7 Anno 2018

Giorgio Grappi

Il popolo inatteso: la questione antifederalista e la Costituzione degli Stati Uniti

Quaderno N. 6 Anno 2017

Beatrice Potter

a cura e con una introduzione di Roberta Ferrari

Marx e la politica del discorso economico. Due manoscritti inediti e altri scritti

Quaderno N. 5 Anno 2016

Monica Cioli

Arte e scienza internazionale. Il “modernismo” fascista negli anni Venti

Quaderno N. 4 Anno 2016

Pierangelo Schiera

Società e stato per una identità borghese.

Scritti scelti

Quaderno N. 3 Anno 2015

Luigi Del Grosso Destrieri

con

Alberto Brodesco, Massimiano Bucchi, Pierangelo Schiera

Indeterminazione, Serendipity, Random:

tre “misure” dell’incertezza

Quaderno N. 2 Anno 2015

Raffaella Sarti

Servo e padrone, o della (in)dipendenza.

Un percorso da Aristotele ai nostri giorni.

I. Teorie e dibattiti

Quaderno N. 1 Anno 2013

Pierangelo Schiera

Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica