

SI SOCIETÀ
ITALIANA
FILOSOFIA
POLITICA FP

Rivista Italiana di Filosofia Politica

n. 1 (2021)

FI
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

The *Rivista Italiana di Filosofia Politica* is the official journal of the Italian Society for Political Philosophy.

Board of the Italian Society for Political Philosophy

President: Michele Nicoletti

Vice President: Marina Calloni

Executive Committee: Dimitri D'Andrea, Tiziana Faitini, Valeria Ottonelli, Damiano Palano, Massimo Palma, Fabrizio Sciacca, Salvo Vaccaro

Past Presidents: Laura Bazzicalupo, Alessandro Ferrara, Roberto Gatti, Sebastiano Maffettone, Stefano Petruccianni

Board of the Journal

Chief Editor: Michele Nicoletti

Associate Editor: Vincenzo Sorrentino

International Advisory Board: Seyla Benhabib, Chiara Bottici, Thomas Brudholm, Dario Castiglione, Jean Cohen, Janet Coleman, Hamid Dabashi, Rainer Forst, Nancy Fraser, Leela Gandhi, Knud Haakonssen, Eric Heinze, Nancy Hirschmann, Vittorio Hösle, Axel Honneth, Eileen Hunt, Rahel Jaeggi, Matthias Kettner, Cristina Lafont, Patricia Mindus, Saul Newman, Andrea Peto, David Rasmussen, Pierre Rosanvallon, Judith Revel, Pamela Slotte, Nadia Urbinati, José Luis Villacañas Berlanga, Yves Charles Zarka

Editorial Board: Luca Basso, Enrico Biale, Antonio Campati, Rosanna Castorina, Olivia Guaraldo, Barbara Henry, Elena Irrera, Serena Marcenò, Flavia Monceri, Gianfranco Pellegrino, Gianpasquale Preite, Giorgia Serughetti, Francescomaria Tedesco

Managing Editor: Tiziana Faitini

Assistant Managing Editor: Romina Perni

Published by

Firenze University Press – University of Florence, Italy

Via Cittadella, 7 - 50144 Florence - Italy

<http://www.fupress.com/rifp>

Copyright © 2021 Authors. The authors retain all rights to the original work without any restrictions. Open Access. This issue is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0) which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made. The Creative Commons Public Domain Dedication (CC0 1.0) waiver applies to the data made available in this issue, unless otherwise stated.

Indice

Editorial	5
<i>Michele Nicoletti</i>	
Editoriale	11
<i>Michele Nicoletti</i>	
La Rivista Italiana di Filosofia Politica. Uno spazio di confronto	17
<i>Vincenzo Sorrentino</i>	
Aims & Scope of the Journal	21
Il tema: Potere/poteri	
(a cura di Vincenzo Sorrentino e Nadia Urbinati)	
Potere/poteri. Introduzione	25
<i>Vincenzo Sorrentino</i>	
The Populist Substantialization of Popular Sovereignty	31
<i>Nadia Urbinati</i>	
La grande fracture de la politique moderne sur le pouvoir: Hobbes et la raison d'État	55
<i>Yves Charles Zarka</i>	
The Concept of Liberty and the Place of Power: A Feminist Perspective	69
<i>Nancy J. Hirschmann</i>	
Paradigmi mitico-simbolici del potere per un'ermeneutica dell'ordine politico nel nostro tempo	87
<i>Fiammetta Ricci</i>	
L'oligarchia e i suoi critici nel XXI secolo	115
<i>Giulio Azzolini</i>	

L'intervista: Jürgen Habermas

- Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento.
Intervista a Jürgen Habermas 137
Marina Calloni - Michele Nicoletti - Stefano Petrucciani

Uno sguardo sui classici: Antonio Gramsci

- Moderno principe e cesarismo nella filosofia politica di Gramsci 155
Francesca Antonini
- Il cittadino *sive* subalterno 175
Peter D. Thomas

Panorami

- Filosofia politica nella pandemia. Il panorama italiano 193
Giorgia Serughetti

Saggi

- L'affaire* Guardini. Secolarizzazione e legittimità dell'età moderna in
Romano Guardini 213
Mirko Alagna
- Ambivalenze. Foucault con Freud 231
Lorenzo Bernini
- La caduta dello stato eroico. Il conflitto nella *Scienza Nuova* di
Giambattista Vico 249
Francesca Fidelibus
- La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls 267
Valentina Gentile
- Elena Pulcini. The Time to Think of the Good 287
Debora Spini
- Sergio Caruso. *Curiositas* as a Passion 307
Debora Spini

Editorial

Editoriale

MICHELE NICOLETTI

Università degli Studi di Trento
michele.nicoletti@unitn.it

Abstract. In introducing the inspiration behind and aims of the new Rivista Italiana di Filosofia Politica (Italian Journal of Political Philosophy), launched by the Italian Society for Political Philosophy, this editorial explores the relationship between politics and philosophy. As does all philosophy, political philosophy arises from the desire to understand what is new and to question existing reality. Political philosophy is thus political in a twofold sense: on the one hand, it is an act of freedom vis-à-vis existing power or knowledge, and, on the other, it is an attempt to establish social relations based on discursive reasoning, and on open participatory mechanisms for decision-making. This dual political attitude is ever more vital in the face of challenges to contemporary societies, such as climate change, migratory movements, dramatic inequalities, and the apparatus of surveillance. Eschewing a philosophy of distraction and non-engagement, political philosophy (and this Journal) endorses the idea of another, “more civic”, philosophy, one which is committed to the opening of new spaces of personal and collective freedom. This Journal intends to nurture the dialogue between Italian and international philosophical-political communities, showing the richness of Italian discussion, and highlighting some of the most authoritative international scholars.

Keywords: politicity of philosophy, engagement, freedom, wonder, *philosophia civilior*.

Riassunto. Nel presentare l'intento che ispira il progetto della nuova Rivista Italiana di Filosofia Politica, promossa dalla Società Italiana di Filosofia Politica, l'editoriale discute della relazione tra politica e filosofia. La filosofia politica nasce, come ogni indagine filosofica, dalla volontà di comprendere ciò che è nuovo e di mettere in questione la realtà esistente. In ciò ha una doppia dimensione “politica”: è atto di

libertà nei confronti di ogni potere e sapere dominante ed è tentativo di istituire relazioni sociali basate sulla parola, sulla razionalità discorsiva, su meccanismi partecipativi aperti. Questo atteggiamento appare tanto più essenziale di fronte alle sfide che la società contemporanea si trova a vivere a partire dalla sfida ambientale, ai movimenti migratori, alle drammatiche disuguaglianze e ai meccanismi di controllo della vita individuale. Di fronte al rischio di una “filosofia d’evasione”, la filosofia politica (e questa Rivista) vuole custodire l’idea di un’altra filosofia, più civile, impegnata ad aprire nuovi spazi di libertà personale e collettiva. La Rivista intende inaugurare uno spazio di dialogo tra la comunità filosofico-politica italiana e quella internazionale, rappresentando all’esterno la ricchezza della ricerca e della discussione italiana e facendo rifluire all’interno alcune delle voci più autorevoli della comunità internazionale.

Parole chiave: politicità della filosofia, engagement, libertà, stupore, *philosophia civilior*.

Every new philosophical journal aspires to open up a – public – space for philosophical expression and, above all, for the gesture from which it arises: that sense of wonder regarding being, which is both delight in the new but also a questioning of that which has always been seen, and its explanations.

Philosophy is always open to radical questioning. It is not enmeshed in those webs of thought which it itself has woven over the centuries, in the concepts, principles and theories – so profound, so pure, so sophisticated – which it has painstakingly elaborated, in such abundance that one might easily imagine that there is nothing that hasn’t already been conceived and comprehended. But, indeed, and always, there are more things in heaven and earth than are dreamt of in our philosophy. And the true exercise of philosophical thought goes in search of these things, of that which has not yet been entirely seen or thought, and waits to find eyes that are able to fill with wonder and thus to allow us to ask: “what is this?”, “why is this?”, “what does this mean?”. Of this tradition, of philosophy understood as the capacity to be astonished, and to never stop asking new questions, this journal would like to be the heir.

But philosophizing is not only wonder in the face of the new, it is also judgement, critique, questioning, radical and merciless, of the existent and of the knowledge with which the existent – the dominant – surrounds itself. The obvious, that which stands out on its own in its immediacy, that which appears to need no explanation since its presence, its substance, its persistence, are evident, to the point of making one think that reality could not be otherwise, is constantly challenged by philosophy. Doubt,

irony, deconstruction, critique – as demolition, as revelation –, the seemingly inescapable imperative to an impertinent questioning, an insatiable thirst for rigour, for solid foundations, for explanation, for sense giving: however one interprets them, every philosophical gesture appears to challenge the evidently existent.

In both this marvelling quest for the new and the ardent questioning of what is, we witness not only an exercise of human thought, but also, always, a liberatory act. Raising one's gaze to seek, finding the words to question, are not only intellectual acts, they are acts of will, they are acts which involve an existential choice, a way of being, a way of living, or of wanting to live. And given that they challenge existing realities, powers and knowledges, they have always been political "acts". They have a public dimension. They influence the ways in which knowledges and power are organized in society. They are dangerous acts which expose those who undertake them. To philosophize is to lay bare not only one's thoughts but also one's life. It leaves one's life open to the risk of the new which may be not only wonderful but also terrible. It exposes it to the revenge of the old, which, when challenged, may want to rid itself of this impertinent questioning which, defenceless as it seems, disturbs the status quo.

The politicacy of philosophy – the inherently political nature of philosophy – is the lifeblood of political philosophy. As the rational search for the true and the right, to philosophize is to question what is. It implies having already taken a position regarding reality. It expresses a subjectivity which does not limit itself to doing its duty, or to passively accepting prevailing opinion, but which asserts possession of critical reason, wants to think for itself, and does not relinquish its desire to understand. Then, when this questioning of "what is" is addressed – in speech or in writing – to others, and can be taken up by them, philosophy enters the field of human relations: its intention is to establish not only a personal relationship with reality, the result of critical protagonism, but also a form of social relations founded upon this constant questioning.

Philosophy is political not only because it remains detached from, and critiques, the status quo, weakening its power to enchant, but also because it lays the foundations for a human sociality based on words, on rational discussion, on open research. It is an expression of freedom which aims to establish free social relations. To the seductive power of rhetoric, which brings with it the desire to dominate the other in an asymmetrical relationship, it counterposes the labour of dialectic, which desires freedom for itself and for the other in order that both can enjoy an equal relationship.

Philosophy is political because it "gives shape to" society, seeking to critique social relations, revealing their mechanisms of domination and trying to establish spaces for decision-making entrusted to a rational and

plural knowledge, and to open participatory mechanisms. This does not, of course, mean the transformation of the political community into one of exclusively discursive reason(ing). It continues to be a complex entity made up of economic interests, defences against attack, shared ideas of what is right, characterized by ways of thinking that cannot be reduced to mere critical reasoning. Nevertheless, philosophical inquiry seeks to question the logic underpinning the construction and preservation of every sphere of human activity, in an attempt to create the space, both within and outside these spheres, for critical consciousness, and with it the freedom of the human subject and their potential to transform society.

Not only the political nature of philosophizing, but also the philosophical nature of the political thus becomes apparent. The concept of the political sphere, as conceived by the ancient Greeks, is, of course, closely linked to the practice of collective debate and judgement with regard to common matters, starting from the free consideration of diverse and opposing arguments. Political power is thus constituted as a power exercised over free individuals by appealing to their reason. It is, in other words, a power which is subjected to criticism and which is required, in all its forms, to justify its existence and its exercise. If it does not do this, it becomes despotic, tyrannical, not political. And so we see that the shared exercise of reason, the presence of a *consilium*, is fundamental to the tradition in which both philosophy and politics, together, originated.

Starting from these ancient roots, political philosophy went along not only with the birth and development of the Greek *polis*, but also that of modern and contemporary society, with the emergence of the modern individual, the State and the system of international relations in which we are now embedded. There is no political process that has not been anticipated and interpreted by political philosophy: from the construction of sovereignty to liberal and democratic revolution, from the struggle for women's and workers' rights to processes of social regulation, from the establishment of totalitarian regimes to the emergence of democracies and the beginning of decolonialization.

And, today too, the radical transformations of group living that we are witnessing are accompanied by a tremendously vibrant discussion in contemporary political debate, committed to understanding the new forms that human power is assuming in the Anthropocene, with its domination of all other living beings, its critical environmental challenges, in this era of mass migration, new forms of discrimination, and the unprecedented surveillance of the individual. And in the middle of all of this, the effort not only to understand but to seek, still, potential spaces for freedom and change. These are the themes addressed by the monographs in this journal, starting, in this issue, with reflections on different forms of

“power”, to be followed, in subsequent issues, by attempts to “rethink capitalism” and to examine “the Anthropocene”.

Philosophical-political inquiry knows no borders, and the Italian Society for Political Philosophy, which founded this journal, very much feels itself to be part of a wider international community. An important part of the journal’s remit is to further this process of close integration: to present to the outside world the richness of Italian philosophical-political research and debate, and to allow some of the greatest international voices in the philosophical-political community to be heard again in Italy. To this end, we have chosen an editorial board composed entirely of scholars currently working at foreign universities. We are very grateful indeed to them for having accepted our invitation. Our intention is to provide them with a platform from which, through articles and interviews, and starting with the interview with Jürgen Habermas included in this issue, they can speak to us all.

But an “Italian” journal of political philosophy cannot but also seek to cherish and do justice to the extraordinary wealth of thought to be found in the tradition, culture and language of its own country. This peninsula has been the cradle of many of the ideas and theories that lie at the heart of our understanding of our socio-political reality – from late antiquity to the Middle Ages and from the modern era to today. Diderot, in his *Preliminary Discourse* to the *Encyclopédie*, calls attention to the extraordinary contribution of Italian culture to Europe. And not much more than a century ago, Benedetto Croce went so far as to say that “political philosophy” was, fundamentally, an Italian invention. Regardless of the veracity of that particular claim, the Italian tradition contains remarkable expressions of *civic philosophy* which are the fruit not only of people’s intellectual labours but also of their personal, immediate, commitment, for which, sometimes, they paid with their liberty. Lines written in prison, from Boetio to Gramsci. This, too, is why the section of the *Classics* in this first issue opens with two articles on Gramsci. And, in the next issue, the thought of Cesare Beccaria will be revisited.

Always aware of the risk of indulging in a “philosophy of distraction”, political philosophy preserves the idea of reflective processes which both arise from, and desire to return to, history: an embodied and engaged philosophy, such as that which Thomas More called for, in his *Dialogue of Counsel* in the first book of *Utopia*. If philosophy wants to win the ear of princes – More warned – it certainly cannot dress itself in the garb of *philosophia scholastica*, formulating abstract principles without concerning itself with how they play out in historical reality. To presume that there is space in politics for this sort of thought is like bursting onto the stage in a theatre when the actors are performing an amusing comedy,

reciting a passage from a tragedy, and imagining that the audience will applaud you. To blame the spectators for not seeming to understand or appreciate what you are doing is pointless. What is needed, More avers, is not declamatory philosophy but an “*alia philosophia civilior*” – another philosophy, more civic, more passionate about the lived, historical, human experience, more able to live with human imperfections, while remaining committed to finding new spaces for personal and collective freedom. Today, as much as ever, an *alia philosophia civilior* would serve us well.

Translation by Rachel Murphy

Editoriale

Editorial

MICHELE NICOLETTI

Università degli Studi di Trento
michele.nicoletti@unitn.it

Abstract. In introducing the inspiration behind and aims of the new Rivista Italiana di Filosofia Politica (Italian Journal of Political Philosophy), launched by the Italian Society for Political Philosophy, this editorial explores the relationship between politics and philosophy. As does all philosophy, political philosophy arises from the desire to understand what is new and to question existing reality. Political philosophy is thus political in a twofold sense: on the one hand, it is an act of freedom vis-à-vis existing power or knowledge, and, on the other, it is an attempt to establish social relations based on discursive reasoning, and on open participatory mechanisms for decision-making. This dual political attitude is ever more vital in the face of challenges to contemporary societies, such as climate change, migratory movements, dramatic inequalities, and the apparatus of surveillance. Eschewing a philosophy of distraction and non-engagement, political philosophy (and this Journal) endorses the idea of another, “more civic”, philosophy, one which is committed to the opening of new spaces of personal and collective freedom. This Journal intends to nurture the dialogue between Italian and international philosophical-political communities, showing the richness of Italian discussion, and highlighting some of the most authoritative international scholars.

Keywords: politicity of philosophy, engagement, freedom, wonder, *philosophia civilior*.

Riassunto. Nel presentare l'intento che ispira il progetto della nuova Rivista Italiana di Filosofia Politica, promossa dalla Società Italiana di Filosofia Politica, l'editoriale discute della relazione tra politica e filosofia. La filosofia politica nasce, come ogni indagine filosofica, dalla volontà di comprendere ciò che è nuovo e di mettere in questione la realtà esistente. In ciò ha una doppia dimensione “politica”: è atto di

libertà nei confronti di ogni potere e sapere dominante ed è tentativo di istituire relazioni sociali basate sulla parola, sulla razionalità discorsiva, su meccanismi partecipativi aperti. Questo atteggiamento appare tanto più essenziale di fronte alle sfide che la società contemporanea si trova a vivere a partire dalla sfida ambientale, ai movimenti migratori, alle drammatiche disuguaglianze e ai meccanismi di controllo della vita individuale. Di fronte al rischio di una “filosofia d’evasione”, la filosofia politica (e questa Rivista) vuole custodire l’idea di un’altra filosofia, più civile, impegnata ad aprire nuovi spazi di libertà personale e collettiva. La Rivista intende inaugurare uno spazio di dialogo tra la comunità filosofico-politica italiana e quella internazionale, rappresentando all’esterno la ricchezza della ricerca e della discussione italiana e facendo rifluire all’interno alcune delle voci più autorevoli della comunità internazionale.

Parole chiave: politicità della filosofia, engagement, libertà, stupore, *philosophia civilior*.

Ogni nuova rivista filosofica intende aprire uno spazio, pubblico, all’espressione del filosofare. Innanzitutto all’atto che lo origina: quello stupore nei confronti dell’essere, che è meraviglia di fronte al non visto prima, ma anche messa in questione di ciò che è visto da sempre e delle sue giustificazioni.

La filosofia si lascia interrogare dal nuovo. Non è schiava delle ragnatele di pensiero che essa stessa ha tessuto nei secoli, dei concetti, dei principi, delle teorie che ha faticosamente saputo elaborare, così profonde, nitide, sofisticate. Così ricche che si potrebbe pur pensare che nessuna nuova realtà non sia stata già pensata e compresa nel pensiero. Ma è vero che, sempre, ci sono più cose nel cielo e sulla terra di quante non ve ne siano nella nostra filosofia. E il filosofare autentico va in cerca di queste cose, di ciò che ancora non è stato del tutto visto né pensato e attende di trovare occhi capaci di meravigliarsi e dunque di interrogarsi su “che cosa è questo”, sul “perché di quello”, sul “senso” di quest’altro. Di questa tradizione, di un filosofare inteso come capacità di stupirsi, di lasciarsi interrogare dal nuovo, questa rivista vorrebbe essere erede.

Ma il filosofare non è solo stupore di fronte al nuovo, è anche giudizio, critica, messa in questione, radicale e impietosa, dell’esistente e del sapere di cui l’esistente, il dominante, si circonda. Ciò che è ovvio, ciò che si impone da sé nella sua immediatezza, ciò che appare non bisognoso di nessuna giustificazione tanto la sua presenza, la sua consistenza, la sua persistenza sono evidenti, al punto da far pensare che la realtà non potrebbe essere altrimenti, trova nel filosofare una sfida permanente. Il dubbio, l’ironia, la decostruzione, la critica demolitrice e disvelatrice, l’incalzare di

un interrogare petulante, un'ansia insaziabile di rigore, di fondazione, di giustificazione, di posizione di senso: comunque li si voglia intendere, gli atti del filosofare appaiono sfidare l'esistente.

In questa ricerca meravigliata del nuovo e in questa appassionata messa in questione di ciò che è, c'è non solo un esercizio del pensiero umano: c'è anche, da sempre, un atto di libertà. L'atto della libertà. L'alzare lo sguardo per cercare, il prendere la parola per interrogare non sono atti solo dell'intelletto, sono atti della volontà, sono atti che implicano una scelta esistenziale, un modo di essere, un modo di vivere o di voler vivere. E dato che mettono in discussione realtà, poteri e saperi esistenti, sono, da sempre, atti "politici". Hanno una dimensione pubblica. Incidono sui modi in cui i saperi e i poteri sono organizzati nella società. Sono atti pericolosi che espongono chi li compie. Filosofare è esporre non solo il proprio pensiero, ma esporre la propria vita. Esporla al rischio del nuovo che potrebbe essere non solo meraviglioso, ma tremendo. Esporla alla vendetta del vecchio, che, messo in questione, potrebbe volersi disfare di questo petulante interrogare, che, per quanto disarmato, disturba la scena dominante.

La filosofia politica si nutre di questa intrinseca politicità del filosofare. In quanto ricerca razionale del vero e del giusto, la filosofia è messa in questione di ciò che è. È già una presa di posizione nei confronti della realtà. È l'espressione di una soggettività che non si limita all'esecuzione dei compiti, all'accettazione supina delle spiegazioni dominanti, ma rivendica il possesso di una ragione critica, vuole pensare con la propria testa, non rinuncia a voler comprendere. Quando poi questa messa in discussione dell'esistente si esprime in un discorso o in uno scritto che è rivolto ad altri e può essere raccolto da altri, la filosofia è già entrata nel campo delle relazioni umane e mira a istituire un rapporto individuale con la realtà fatto di protagonismo critico e una socialità basata su tale mettere in discussione.

La filosofia è politica non solo perché critica la realtà e ne prende le distanze, attenuandone il potere di incantamento, ma anche perché istituisce una socialità umana basata sulla parola, sulla razionalità discorsiva, sulla ricerca aperta. È un'espressione di libertà che mira a istituire relazioni di libertà. Alla forza seduttrice della retorica, che porta con sé la voglia di dominio dell'altro in una relazione asimmetrica, contrappone la fatica della dialettica, che vuole la liberazione propria e dell'altra per godere di una relazione paritaria.

La filosofia è politica perché "mette in forma" la realtà sociale, cercando di sottoporre a critica le relazioni sociali, svelandone i meccanismi di dominio e tentando di istituire luoghi di decisione affidati a una conoscenza razionale e plurale e a meccanismi partecipativi aperti. Con ciò non giunge a trasformare la comunità politica in una comunità di

sole ragioni discorsive: la comunità politica rimane un'unità complessa di interessi economici, di difesa dalle aggressioni, di condivisione di un'idea di ciò che è giusto, caratterizzati da logiche irriducibili a quella della sola ragione critica. Ma la ricerca filosofica cerca di discutere le logiche di costruzione e di mantenimento di ogni sfera dell'agire umano, nel tentativo di far guadagnare spazio, all'interno e all'esterno di tali sfere, alla consapevolezza critica e quindi alla libertà del soggetto umano e alle sue possibilità di trasformazione della realtà sociale.

Con ciò si mostra sia la politicità del filosofare che, per così dire, la filosoficità del politico. Il concetto di politico, così concepito nell'orizzonte della Grecia antica, è infatti strettamente connesso all'esercizio della discussione e del giudizio collettivo sulle cose comuni, a partire dalla libera considerazione di argomenti diversi e contrapposti. Il potere politico si costituisce così come un potere che si esercita su individui liberi attraverso il ricorso alla loro razionalità. È, insomma, un potere che si sottopone alla critica e che è tenuto, in ogni sua forma, a fornire giustificazioni per la sua esistenza e per il suo esercizio. Non lo facesse, non sarebbe un potere politico, ma un potere dispotico o tirannico. Con ciò si vede come la presenza di una ragione esercitata insieme, di un *consilium*, sia costitutivo della tradizione che ha visto nascere, assieme, filosofia e politica.

A partire da queste radici antiche la filosofia politica ha accompagnato non solo l'origine e lo sviluppo della *polis* greca, ma anche l'origine e lo sviluppo della società moderna e contemporanea, con la nascita dell'individuo moderno, dello Stato e del sistema di relazioni internazionali in cui siamo immersi. Non vi è processo politico che non sia stato anticipato e interpretato dalla filosofia politica: dalla costruzione della sovranità alle rivoluzioni liberali e democratiche, dalle lotte per il riconoscimento dei diritti delle donne e dei lavoratori ai processi di disciplinamento sociale, dall'affermarsi dei regimi totalitari alla nascita delle democrazie e ai processi di decolonizzazione. E, anche oggi, le radicali trasformazioni del vivere associato a cui assistiamo sono accompagnate da una straordinaria vivacità di discussioni nel campo della filosofia politica contemporanea, impegnata a interpretare le nuove forme che il potere umano assume nell'era dell'antropocene, del controllo su ogni altro essere vivente, della sfida ambientale, nell'era di imponenti migrazioni e nuove discriminazioni e di una inaudita sorveglianza su ogni individuo. E in mezzo a tutto questo, lo sforzo non solo di capire, ma di cercare, ancora, spazi possibili di libertà e di cambiamento. Sono questi i temi che troveranno spazio nelle parti monografiche di questa rivista: a partire da una considerazione sui "poteri" in questo numero, a uno sforzo di "ripensare il capitalismo" e poi "l'età dell'antropocene" nei prossimi numeri.

Questa ricerca filosofico-politica non ha confini e la Società Italiana di Filosofia Politica, che ha dato vita a questa rivista, si sente pienamente parte di una più ampia comunità internazionale. Questo strumento nasce anche per favorire questa profonda integrazione: rappresentare all'esterno la ricchezza della ricerca e della discussione filosofico-politica italiana, far rifluire all'interno alcune delle voci più autorevoli della comunità filosofico-politica internazionale. A ciò si deve la scelta di un Comitato Scientifico interamente composto da studiosi e studiosi che lavorano in università straniere. A loro un grazie sentito per aver accolto il nostro invito. Cercheremo di dare spazio alle loro voci attraverso articoli e interviste, a partire da quella con Jürgen Habermas che si trova in questo numero.

Ma una rivista "italiana" di filosofia politica non può non cercare di custodire e valorizzare anche lo straordinario patrimonio di pensiero contenuto nella tradizione, nella cultura, nella lingua del nostro Paese. Da questo patrimonio sono scaturiti concetti e teorie fondamentali per la comprensione della realtà sociale e politica, nell'età tardoantica, medievale, moderna e contemporanea. Nel *Discorso preliminare* dell'*Encyclopédie* illuminista si riconosceva lo straordinario contributo dato dalla cultura italiana alla cultura europea. E più di un secolo fa, Benedetto Croce arrivava a dire che la "filosofia politica" era, in fondo, una creazione italiana. Vero o no, nella tradizione italiana si trovano straordinarie pagine di *filosofia civile* che non sono solo frutto di fatica intellettuale, ma anche di impegno personale e diretto, talvolta pagato con il carcere e la perdita della libertà. Pagine scritte in prigione come quelle che vanno da Boezio fino a Gramsci. Anche per questo la sezione dei *Classici* vuole aprirsi in questo numero con due articoli dedicati a quest'ultimo pensatore. E, sul prossimo numero, seguirà una rivisitazione del pensiero di Cesare Beccaria.

Di fronte al rischio di una "filosofia d'evasione", la filosofia politica conserva l'idea di una riflessione che scaturisce dalla storia e alla storia vuole ritornare. Una filosofia incarnata e impegnata. Quella stessa a cui invitava Thomas More nel cosiddetto *Dialogo del Consiglio* nel primo libro di *Utopia*. Se la filosofia vuole farsi ascoltare dai principi – avvertiva More – non può certo assumere le forme di una *philosophia scholastica*, ossia di una filosofia che formula principi astratti senza preoccuparsi di declinarli nella realtà storica. Pretendere che vi sia spazio nella realtà politica per questo tipo di pensiero è come pretendere di irrompere sulla scena di un teatro in cui gli attori stanno recitando una commedia divertente, mettersi a declamare un pezzo di tragedia ed aspettarsi che il pubblico applauda. Inutile prendersela con gli spettatori se questi mostrano di non capire e non apprezzare. Ciò che serve, continua More, non è una filosofia declamatoria, ma è piuttosto un'*alia philosophia*

civilior», ossia un'altra filosofia, più civile, più appassionata alla vicenda collettiva degli uomini nella storia, più capace di convivere con le loro imperfezioni e tuttavia impegnata ad aprire nuovi spazi di libertà personale e collettiva. Un'*alia philosophia civilior* è un buon programma anche per i nostri giorni.

La Rivista Italiana di Filosofia Politica. **Uno spazio di confronto**

Rivista Italiana di Filosofia Politica. A Space for Discussion

VINCENZO SORRENTINO

Università degli Studi di Perugia
vincenzo.sorrentino@unipg.it

Abstract. *Rivista Italiana di Filosofia Politica* is the official academic journal of the Italian Society of Political Philosophy (SIFP) and aims to offer a space for critical discussion for the different paths of enquiry within the national and international panorama of political philosophy.

Keywords: political philosophy, *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, Aims & Scope.

Riassunto. *La Rivista Italiana di Filosofia Politica* nasce come rivista istituzionale della Società Italiana di Filosofia Politica per offrire uno spazio di discussione critica ai diversi orientamenti presenti nel panorama filosofico-politico nazionale e internazionale.

Parole chiave: filosofia politica, *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, Aims & Scope.

La Rivista Italiana di Filosofia Politica nasce come rivista istituzionale della Società Italiana di Filosofia Politica per offrire uno spazio di discussione critica ai diversi orientamenti presenti nel panorama filosofico-politico nazionale e internazionale. L'obiettivo che si prefigge è non solo di dare voce a tali orientamenti, ma anche e soprattutto di creare un luogo di confronto, capace di far dialogare sensibilità culturali differenti. Nulla,

infatti, è più dannoso al dibattito filosofico del costituirsi di diversi universi linguistici chiusi nella propria autoreferenzialità. Una chiusura che finisce per rendere sordi alle ragioni degli altri e alle sollecitazioni della realtà stessa.

La *Rivista Italiana di Filosofia Politica* si propone di tenere sempre vivo il rapporto tra radicamento nella contemporaneità, dialogo con la tradizione e progettualità diretta al futuro. L'attenzione rivolta al presente è ovviamente essenziale per una rivista interessata anche all'analisi critica del mondo nel quale viviamo. Tuttavia, è importante evitare di confinare il proprio sguardo all'"oggi", trascurando la dimensione storico-genealogica delle questioni che vengono affrontate e finendo così per alimentare un pensiero privo di spessore, sostanzialmente incapace di comprendere le stratificazioni del presente.

Inoltre, la rivista non intende limitarsi a fornire un contributo sui temi maggiormente dibattuti a livello nazionale e internazionale, ma si prefigge di stimolare la discussione anche su argomenti e autori o autrici che, per quanto rilevanti, non sono al centro dell'attenzione. In questa prospettiva risulta essenziale il dialogo con i classici e la valorizzazione della tradizione filosofica italiana. Si tratta di un punto qualificante. Un classico ha la capacità di gettare una luce sul nostro presente rimanendo radicato nel proprio tempo, è in grado di parlare la nostra lingua attraverso la propria lingua: la sua attualità non ha nulla di giornalistico, dal momento che presuppone un faticoso lavoro di esegesi. I classici ci consentono, tra le altre cose, di problematizzare ciò che siamo, di spostare il nostro sguardo sul presente, attivando un processo di riflessione critica. È in questa ottica che il dialogo con loro risulta strategico per la rivista, e non solo nella sezione apposta ad essi dedicata.

Infine, in un tempo come il nostro segnato da crisi profonde, che gettano un'ombra inquietante sul mondo che si profila per le nuove generazioni, la riflessione filosofico-politica non può non guardare anche al futuro, interrogandosi sulle condizioni che consentano non solo di evitare i rischi che si prospettano, ma anche di edificare società più giuste e sostenibili sotto il profilo ambientale. È in questo spazio che la critica del presente incrocia il senso di responsabilità. Non si tratta ovviamente di sopravvalutare l'impatto della filosofia sulla realtà, come se essa fosse l'artefice di modelli sociali da realizzare, calandoli dall'alto: un'illusione che finisce per condannare la riflessione all'irrelevanza o per sottometterla alle logiche di dominio. Consapevoli dei limiti, ma anche dell'importanza del pensiero per la configurazione delle pratiche sociali, occorre piuttosto collocarsi su quel crinale sottile che distingue e mette in relazione, non senza tensioni, l'etica dei principi e quella della responsabilità, restando sensibili alla voce della realtà, senza farsi però imprigionare nelle sue maglie.

La rivista intende poi promuovere un serrato confronto con altre prospettive teoriche (scienze sociali, giuridiche, economiche, politologiche, ecc.), proponendo tuttavia un approccio specificamente filosofico alle questioni politiche. Individuare i tratti costitutivi di tale approccio non è semplice. Anche qui il dialogo con i classici può aiutarci, pur nella consapevolezza delle fratture che attraversano il presente. In ogni caso, interrogarsi su cosa contraddistingua lo sguardo filosofico-politico sulla realtà è quanto mai essenziale in un'epoca come la nostra, in cui le sirene dei saperi immediatamente applicativi sono particolarmente pressanti. La rivista vuole essere uno spazio di confronto anche in relazione a tale questione. Non si tratta certo di issare bandiere identitarie, ma di riflettere e discutere, a partire però dalla consapevolezza del fatto che una filosofia politica che si limiti ad adeguarsi ai paradigmi e alle metodologie di altre discipline è destinata alla marginalizzazione, se non all'estinzione.



Aims & Scope of the Journal

Overview

“Rivista Italiana di Filosofia Politica” is the official academic journal of the Italian Society of Political Philosophy (SIFP). It offers a critical space of debate for the different paths of enquiry within the national and international panorama of political philosophy. It aims at bringing together care for contemporaneity, a dialogue with tradition, and attention to possible futures. Firstly, the Journal does not intend to reduce contemporaneity to a shallow notion of ‘today’, and therefore it pays attention to the historic-genealogical dimension of every issue at stake. Secondly, while aiming at contributing significantly to the most discussed themes within national and international debates, it also wishes to stimulate discussion on otherwise neglected authors and issues. In this perspective the dialogue with the classics and the focus on the tradition of Italian philosophy is crucial. Finally, given the profound crises of our times, the philosophic-political perspective cannot avoid looking critically at the future, evaluating its risks but also arguing in favour of a society that is more just and sustainable.

The Journal intends to promote a close confrontation with other theoretical perspectives (social, juridical, economic, political sciences, etc.) while maintaining and enhancing the specificity of the philosophical approach to political issues.

Author Guidelines

“Rivista Italiana di Filosofia Politica” is published twice a year in electronic format, available in open access and in print. All articles must be submitted through the dedicated online platform (<http://www.fupress.com/rifp>). Each contribution – maximum length 45,000 characters (spaces

and references included) along with a set of keywords and an abstract in English – is published in one of the following languages: Italian, English, German, French, and Spanish.

With the exception of the contributions included in the section “The Interview”, the editorials, and some occasional essays, all articles – whether invited, in response to a call, or autonomously submitted – undergo a double-blind peer review process. The final decision on publication is taken by the Editorial Board, on the basis of the peer review results. The Board is committed to communicate to authors the results of the review process within four months of the article’s submission.

Editorial and citation guidelines are available on the platform, together with the ethical policy, the peer review rules, and the list of referees, regularly published.

Structure and Methods of Contribution

The Journal is divided into the following sections.

The Theme

This is the monographic section of the Journal. These articles are selected by the Editorial Board, which then appoints two editors – possibly one foreign and one Italian – for this section. Articles are provided both upon invitation and a general call published on the Journal website.

The Interview

The Journal publishes in every issue an interview with a scholar whose work is of particular interest. Interviews are realized upon invitation from the Editorial Board. To this end the Board also takes into consideration proposals for possible interviews sent through the platform.

A Gaze at the Classics

The section hosts articles dedicated to the classics of political thought. Articles can arrive upon invitation or upon autonomous submission through the platform. The Board periodically lists on the Journal website some suggestions on themes and authors for this section.

Panoramas

This section is dedicated to articles that offer an overview of the philosophico-political scholarship of a certain period, a certain geographic area, or a specific debate over a relevant event. Articles are provided upon invitation or autonomous submission through the platform. The Board periodically lists on the Journal website some suggestions on themes and authors for this section.

Essays

This section is an open space, not bound to specific themes, and it welcomes proposals autonomously submitted through the platform. It may also include occasional essays upon invitation.



Il tema: Potere/poteri

Potere/poteri. Introduzione

Power/Powers. Introduction

VINCENZO SORRENTINO

Università degli Studi di Perugia
vincenzo.sorrentino@unipg.it

Abstract. Power, in its complexity, is a crucial question in political philosophy and, more generally, in all disciplines exploring politics. The Introduction presents the monographic section Power/powers, which intends to provide a contribution to the analysis of this complexity, and aims at intertwining closeness to reality and philosophical-political conceptualization. In introducing the following essays, four aspects involved in power are highlighted: the paradigms of rationality, the subject, the symbolic codes and the ways of exercise.

Keywords: power, rationality, subject, symbolic codes, exercise of power.

Riassunto. Il tema del potere, nella sua complessità, è centrale per la filosofia politica e, più in generale, per tutte le discipline che si occupano di politica. L'introduzione presenta la sezione monografica Potere/poteri, che intende fornire un contributo all'analisi di questa complessità, con l'obiettivo di tenere insieme aderenza alla realtà e concettualizzazione filosofico-politica. Nell'introdurre i contributi, vengono messi in luce quattro aspetti del potere: la questione dei paradigmi di razionalità, quella del soggetto, quella dei codici simbolici e quella delle modalità di esercizio del potere.

Parole chiave: potere, razionalità, soggetto, codici simbolici, esercizio del potere.

Il tema del potere è centrale per la filosofia politica e, più in generale, per tutte le discipline che si occupano di politica, anche se ovviamente non riguarda esclusivamente quest'ultima: essere nel mondo significa appartenere a una rete di relazioni in cui siamo investiti da poteri che

contribuiscono a configurare le nostre vite. È questo il motivo per cui la libertà, intesa come capacità di dare una forma alla propria esistenza in maniera autonoma, non è separabile dall'esercizio (e dalla critica) del potere. Quest'ultimo si declina sempre al plurale e va dunque compreso nelle sue specifiche articolazioni. Senza nessuna pretesa di esaustività, la sezione monografica – con cui si apre il primo numero della *Rivista Italiana di Filosofia Politica* – intende fornire un contributo all'analisi di alcune di queste articolazioni, con l'obiettivo di tenere insieme aderenza alla realtà e concettualizzazione filosofico-politica.

Gli articoli analizzano molti aspetti del potere. Credo che sia possibile individuare quattro questioni principali, alle quali mi sembrano riconducibili la gran parte di questi aspetti: la questione dei paradigmi di razionalità, quella del soggetto, quella dei codici simbolici e quella delle modalità di esercizio del potere.

Un'analisi specificamente filosofico-politica del potere non può ovviamente trascurare il problema dei paradigmi di razionalità sottesi al suo esercizio. Al cuore del contributo di Yves Charles Zarka troviamo quella che l'autore definisce la "frattura fondamentale" che attraversa il pensiero politico moderno, frattura che contrappone i teorici della sovranità, a partire da Bodin, a quelli della ragion di Stato, a partire da Botero. Siamo di fronte a due paradigmi di razionalità: il primo incentrato sull'autonomia della politica; il secondo sulla relazione tra politica e religione, nonché sul tema della potenza dello Stato, fondata sulla sua struttura economica, politica e militare. Considerando in particolare il rapporto tra Hobbes e i teorici della ragion di Stato, Zarka analizza la natura e la portata di tale frattura, sostenendo che essa è stata occultata nel XX secolo, in particolare in virtù della reinterpretazione delle teorie della sovranità ad opera di Schmitt, il quale, mettendo al centro i concetti di dittatura e di eccezione, ha di fatto pensato la sovranità nei termini della ragion di Stato. La frattura che si è venuta a creare, conclude Zarka, ci riguarda anche perché attraversa le democrazie contemporanee, che sono appunto investite dalla tensione tra l'esigenza di assicurare la sovranità popolare e quella di governare le cose e gli uomini, mediante l'economia, ma anche i dispositivi di controllo e la guerra. Detto in altri termini, le nostre democrazie oscillano tra la realizzazione effettiva della libertà politica e la messa in campo di tecnologie di dominazione. Un tema questo che è ovviamente connesso a quello del soggetto, sia esso inteso quale soggetto che esercita il potere (ad esempio, il popolo sovrano), sia esso concepito come soggetto sul quale si esercita il potere (ad esempio, le popolazioni investite dai dispositivi di sicurezza).

La questione del soggetto si pone innanzitutto in relazione alla domanda: chi esercita il potere? Come risulta dall'articolo di Nadia Urbani sul populismo, tale domanda è correlata ad almeno altre due que-

stioni: quella delle modalità di esercizio del potere e quella dei codici simbolici all'interno dei quali esso viene esercitato. Il populismo contemporaneo, precisa Urbinati, va considerato un vero e proprio sistema di potere e non solo un movimento di opinione e contestazione. In quanto tale esso, rivendicando la riappropriazione del potere da parte del popolo incarnato nel leader, destruttura la logica e i meccanismi della rappresentanza liberal-democratica che, nella visione populista, non è che un veicolo per il dominio delle élites. L'affermazione di un diverso soggetto del potere (il popolo) implica quella di una diversa modalità di esercizio del potere: la rappresentanza come incarnazione. Un'idea che, come appare evidente, ha forti connotazioni simboliche, che emergono anche dal carattere carismatico che il leader assume agli occhi dei suoi sostenitori. Urbinati espone le ragioni per le quali, a suo avviso, il tentativo populista di rimediare alla crisi della rappresentanza democratica finisce per offrire soluzioni che sono peggiori del male che intende combattere, dal momento che apre a possibili derive autoritarie. Il punto centrale investe tanto la dimensione istituzionale quanto quella simbolica: la rappresentazione del popolo come soggetto unitario svincola il leader che lo incarna da quel sistema di pesi e contrappesi che caratterizza l'architettura costituzionale degli Stati liberal-democratici. Fede e identificazione tendono a sostituirsi a discussione, pluralismo e spirito critico, minando così le fondamenta della democrazia costituzionale.

La correlazione tra soggetto, modalità di esercizio e (auto)rappresentazione simbolica del potere è presente anche negli articoli di Giulio Azzolini e di Fiammetta Ricci, seppure declinata in maniera diversa. Nel primo la questione di chi esercita il potere è affrontata a partire dal tema classico dell'oligarchia, di cui l'autore traccia alcuni profili concettuali nel quadro del dibattito attuale sull'argomento, seppure a partire dall'accezione antica del concetto. Nell'articolo si dà conto di diverse posizioni teoriche per le quali la concentrazione del potere nelle mani di pochi, spesso i più ricchi, rischia di svuotare le democrazie contemporanee. Tuttavia si sottolinea come la questione delle élites sia inaggirabile, dal momento che il governo dei sistemi complessi è sempre mediato da minoranze organizzate. Si tratta di un punto estremamente delicato, quando parliamo di regimi democratici, dal momento che mette in gioco il rapporto tra questo tipo di mediazione e la partecipazione dal basso. Azzolini, a riguardo, assume una posizione chiara: le due cose sono conciliabili, a condizione che le minoranze siano selezionate dal basso, plurali, aperte, responsabili di fronte ai cittadini e, dunque, sostituibili. Nell'articolo troviamo anche un accenno alla questione dell'(auto)rappresentazione del soggetto del potere, nel caso specifico dell'autorappresentazione delle élites e della loro rappresentazione agli occhi dell'opinione pubblica. Tale dimensione rappresen-

tativa appare, almeno in parte, connessa alla natura simbolica del potere, tema a cui è dedicato l'articolo di Fiammetta Ricci.

Partendo dall'assunto dell'importanza della dimensione simbolica nei processi di costituzione dell'identità dei soggetti individuali e collettivi, Ricci si sofferma sul nesso specifico esistente tra pratiche di potere e paradigmi simbolici. La prospettiva adottata è quella della simbolica politica, concepita quale specifica modalità di studio del simbolico: a differenza della simbologia politica, che si muove su un terreno prettamente semiotico, la simbolica politica si colloca nello spazio ampio del mondo psico-affettivo, sulla linea di confine che distingue e mette in relazione la ragione e tutte quelle dimensioni che non rientrano nella sfera del razionale. Una tale prospettiva presuppone la consapevolezza del fatto che la sola chiave analitico-razionale non consente di comprendere adeguatamente le pratiche di potere e le correlative forme di costituzione dei soggetti. Proponendo una critica dell'ideologia, intesa quale assolutizzazione di un determinato simbolico, e dunque veicolo di dominio, Ricci propone di concepire il rapporto con il simbolico salvaguardandone l'apertura costitutiva, accettando quindi quello che definisce "il rischio della libertà". Un compito che assume una portata politica, dato che va sempre pensato al plurale.

Il tema del rapporto tra libertà e potere viene affrontato anche da Nancy Hirschmann, all'interno di un quadro concettuale che pone al centro il carattere produttivo del potere, e che consente dunque di aprire lo spazio teorico per un'ulteriore e fondamentale declinazione della questione del soggetto.

Il potere, infatti, non va inteso semplicemente come una relazione tra soggetti che si danno prima e indipendentemente dalla relazione stessa. Il potere non si limita ad assoggettare o ad abilitare ma, come evidenzia Foucault, produce i soggetti. E non solo uno dei due termini della relazione, ma entrambi, dal momento che nella rete delle relazioni in cui è immersa la vita di ciascuno di noi, nessuno è esclusivamente produttore di rapporti di potere e non anche prodotto a sua volta. Nel momento stesso in cui veniamo al mondo siamo investiti e configurati da rapporti di potere, che non assumono solo la forma della dominazione, ma anche quella della direzione, per esempio nelle pratiche pedagogiche. Riprendendo un'espressione che Nietzsche usa in riferimento ai viventi (frammento 11[73]), possiamo pensare i soggetti quali *complexe Gebilde*, ossia come configurazioni complesse, il cui profilo specifico è il risultato di rapporti di potere. Detto in altri termini, noi siamo il frutto della strutturazione gerarchica di una molteplicità di fattori.

Dire che il potere è anche un fattore di produzione dei soggetti significa riconoscere che esso investe sempre anche la vita interiore, che quindi gioca un ruolo attivo nella configurazione del rapporto che il soggetto

instaura con se stesso. Aspetto questo che viene messo in luce nell'articolo di Hirschmann. Diventa allora determinante, come osserva l'autrice, analizzare i modi in cui un determinato contesto contribuisce a creare la nostra identità, e dunque anche le forme della nostra autorappresentazione. Hirschmann si sofferma, ad esempio, sul ruolo dell'autorappresentazione nei processi di assoggettamento e di emancipazione delle donne. Un tema, questo dell'(auto)rappresentazione dei soggetti che, come abbiamo visto, attraversa l'intera sezione monografica.

Ritorniamo al carattere produttivo del potere, e dunque al ruolo del contesto. Si tratta di un punto delicato, che mette in gioco, e in qualche modo a rischio, il darsi stesso di uno spazio della libertà. L'esercizio di quest'ultima, e con esso quello della critica, presuppongono che il contesto influenzi ma non determini i soggetti. Ci imbattiamo qui in un nodo teorico centrale. Se pensiamo il potere esclusivamente come dominio, il rapporto con la libertà, intesa come autonomia, non può che essere di esterioresità e, in definitiva, di contrapposizione. Se, invece, assumiamo un paradigma più ampio e complesso di potere, secondo il quale quest'ultimo è anche ciò che dà forma, che configura; se il potere non si limita a dominare, ma governa, ossia dirige, allora si apre lo spazio teorico per pensare la correlazione tra libertà e potere. All'interno di tale spazio la libertà appare come una specifica forma di esercizio del potere, innanzitutto su se stessi: detto in altri termini, essa si prospetta anche e in primo luogo quale specifica forma di governo di sé. Essere autonomi, in questa ottica, non significa essere sospesi nel nulla, ma essere capaci di governare se stessi, dando una forma alla propria esistenza; a partire certo, come emerge anche nell'articolo di Hirschmann, dal contesto nel quale viviamo (con i suoi valori, codici comportamentali, apparati concettuali, ecc.), ma senza esserne determinati.



Il tema: Potere/poteri

The Populist Substantialization of Popular Sovereignty

La sostanzializzazione populista della sovranità popolare

NADIA URBINATI

The Columbia University of New York
nu15@columbia.edu

Abstract. This paper argues that populism is a celebration of the myth of sovereignty; it reaches this conclusion by focusing on the populist form of representation as embodiment, a strategy that promises to overcome the gap that mandate representation creates between the elected and the people. The paper shows that this solution ends up being worse than the problem it seeks to solve.

Keywords: representation, embodiment, political pluralism, the people, corruption.

Riassunto. Il saggio sostiene che il populismo consiste in una celebrazione del mito della sovranità; sviluppa questo argomento mettendo a fuoco la forma populista della rappresentanza come incorporazione, una strategia che promette di colmare ciò che per il populismo è un problema, ovvero la separazione che il mandato di rappresentanza crea tra eletti e cittadini. Il saggio mostra come la soluzione populista crei problemi maggiori alla democrazia di quelli che promette di risolvere.

Parole chiave: rappresentanza, incorporazione, pluralismo politico, popolo, corruzione.

1. Laying out the problem

Despite its intention to give politics back to the people, populism in power ends up creating a decisionist leader; despite asserting the priority

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 31-53

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1435

Copyright: © 2021 Nadia Urbinati. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

of the people over institutions, it ends up celebrating the personification of popular sovereignty. These paradoxical outcomes become comprehensible if we focus on populist representation. Populism's aim is to fill the gap that political representation creates between the elected and the people. Yet this gap is an indispensable condition for institutions and procedures to preserve their impersonality and openness, to remain autonomous from any performing agent including the majority, and to remain a permanent object of control and surveillance by the citizens. The gap that representation creates is among the most remarkable aspects of the modern *res publica*. That it is indispensable does not mean that it is not open to abuses and corruption, or that it does not facilitate representatives' indifference towards their constituents' needs and opinions. But these weaknesses of representative democracy cannot be solved by a providential leader. Thus, unless we abolish elections as a method for selecting political leaders, we have no choice but to monitor the gap. Democracy becomes a process of continually checking and surveilling against the risk that a selected political class will capture state power. Populism emerges as a diagnosis and lamentation of this risk, but when it finally conquers power, its solutions are worse than the disease.

Historically, the representative gap materialized in constitutions written by elected conventions or assemblies and was part of the emancipation of the people from the myth and authority of the lawgiver or an absolute monarch. This process of humanization and immanence of sovereignty made politics open to contestation and conflict, and made representation a term associated with legitimate government, rather than just a specific institution. It engaged philosophers and politicians beginning in the XVII and XVIII centuries and facilitated two revolutionary moves: the denaturalization and depersonification of the sovereign power, and the re-description of politics as a process that belongs to nobody and consists in making, justifying, and remaking laws and decisions – with the citizens participating directly and indirectly, through votes and opinion. In other words, representation has historically been the means for expunging the category of *possession* from politics, which instead became a process of *making* (creating immaterial things, such as rules and laws) and *instituting* (shaping and stabilizing political and social behaviors through rules and laws).

Institutions and procedures can close the democratic process from the citizens' will and voice. Claude Lefort grasped this risk when he argued that in a constitutional democracy, the sovereign power is a *modus operandi* that is located neither in an organ nor in a function. Modern democracy was “born from the collective shared discovery that power does not belong to anyone, that those who exercise it do not incarnate it,

that they are only the temporary trustees of public authority.”¹ Contemporary populism – which I consider a technology of power rather than just a movement of opinion and contestation – wants to reinstall representation as the incarnation of a determined people in a leader, and in doing so, reaffirms the priority of decision over deliberation, of possession over process, and fills the empty space of power. Contesting *ex ante* the inclusiveness and indeterminacy of the political people, representation as embodiment (or incorporation) substantializes sovereignty and questions the impersonality of power. Populist leaders see impersonality as a stratagem that the minority of the population (the establishment or the political elite) devises in order to dominate politics with the acquiescence of the majority. According to populism, this arrangement produces two ruinous consequences: fragmenting and therefore weakening the sovereign, and making representation independent of the will of the people, thereby creating an establishment. Representation as embodiment is meant to resolve these problems in one stroke, and we can therefore say that today’s populism in power is a radical contestation of representative and constitutional democracy from within. This contestation is made from the perspective of a moribund reality that dominated before the representative turn – the myth of the sovereign.

Criticizing populism’s goal does not entail abandoning the normative value of popular sovereignty or disregarding the populist diagnosis of the malfunctions and political corruption of representative democracy. The problem is that populism in power (left or right) doesn’t solve the decline of democratic legitimacy and doesn’t deliver political power back to the people. It is neither properly popular nor pluralistic, and this is because it continues to court the myth of the unified sovereign.

To explicate populism’s trenchant critique of representative democracy and its inadequate solutions, this paper is organized in three parts: it starts with the meaning and worth of the representative gap; it goes on to sketch the loss of legitimacy of representative politics that provokes populism; and it explains why populism’s substantializing of popular sovereignty compromises the tenor of democratic politics instead of revitalizing it.

2. Representative Forms of Political Power

A means of unifying a number of citizens by constructing their claims and giving them a voice, political representation can be implement-

¹ Lefort, *Complications*, 114.

ed in at least three ways: as political mandate through political groups competing in free and cyclical elections; as pure contractual delegation via imperative mandate; and as embodiment of the many and diverse parts of the people under and through the person, words, and decisions of a leader. I have analyzed these forms elsewhere. Here it suffices to sketch them in order to clarify populism's specific attitude towards representation.

Although frequently rendered as a vindication of direct democracy, populism is and remains internal to representative politics based on contested elections. This makes it different from fascism and a permanent possibility in representative government, a political order whose legitimacy is both *ex post* and *post factum*. It is not a merely functional legitimacy (judgment on what it delivers) but a legitimacy that relies on the assumption that the people is supreme norm (the *factio iuris* in the constitution) in whose name magistrates perform and politicians decide on laws. Representing the people attempts to keep these two domains of judgment connected; it is a hybrid form that pertains to both the institutions and the activity of political leaders or groups in the parliament and citizens and groups outside of it. This makes it impossible to base democracy on the people as a reified collective while it proves that the latter is made of public manifestations of interests and opinions and of decisions achieved by many wills according to the logic of approximating self-government.² (Personification of the state in a leader or his/her people is what autocracy – democracy's opposite – is about.) Democracy is the name of a *process of approximation to self-government*, always imperfect, always in the making, always in a condition of contestation and conflict. Populism erupts from this process. It capitalizes on the constructivist nature of representation and questions the practice that connects and separates the institutional and the extra-institutional domains, the state and society.

As Hanna Pitkin explains, to evaluate the democratic implications of different forms of representation, we have to consider that the latter's genesis accounts for a mix of private (legal representation in court) and political (representation in government) elements. Thus, on one hand, it conveys the idea that somebody is authorized to act or speak for somebody else (the Latin word *re-presentare* means to make something, such as the will of the sovereign, manifest or present). On the other hand, it conveys the idea that the representative forms a unitary will that did not exist before: for example, this is how Thomas Hobbes used the word to construct the sovereign.³ The former pertains to the process of collecting a plurality of claims and giving voice; the latter pertains to the process of

² Kelsen, *On The Worth*, 68.

³ Skinner, "Hobbes," 177-208.

unification. This mixture of aesthetic description and constructive crafting has opened the avenue to the most important transformation of political authority in modernity: making the government “representative” of the people through the cyclical electoral selection of lawmakers from various parts of the country and different ideological groups.

Historically, representative government enabled the limitation and separation of power, the constitutionalization of politics, and the erosion of the metaphysics of sovereignty. This process started with the English, American, and French revolutions of the XVII and XVIII centuries. The subsequent democratization of representative government, which was neither easy, peaceful, nor quick, stabilized after World War Two when it successfully institutionalized political conflict. Including large numbers of citizens in the process of opinion and will formation through universal suffrage was the main problem that representative government had to solve.

After the experience of the fascist incorporation of the nation into the will of a leader and the suspension of electoral competition, the decoupling of the formal people and the political people was crucial. It is the artificial people as *factio iuris* (the people in the constitution) which makes the distinction between “the people” on the one hand, and the classes, groups, and persons that *compose* the people on the other hand possible. Representation allows the different parts of the people to enter into competition, while nonetheless operating in the name of “the people” when performing in institutions.

Party pluralism and the acceptance of an organized opposition were the seminal moves that stabilized democracy. We might say that political representation achieved a democratic character when suffrage stopped being a function for the protection of some social interests and groups or estates and became the expression of the individual right to suffrage, speech, and association. Today, societies are democratic “not simply because they have free elections and the choice of more than one political party, but because they permit effective political competition and debate.”⁴ Within this government, representation is both an institution that is directly associated with lawmaking (parliament or congress) and a form of participation that constructs claims and constituencies, and that monitors the gap between inside and outside the state. Its foundation in regular elections makes legitimation by consent a condition that transcends institutions and involves citizens’ public activity and judgment of politicians and the government.

This reveals the dual character of representation – passive and active – and the relation of *interdependence* it engenders, such that “the *persona*

⁴ Hirst, *Representative Democracy*, 33–34.

repraesentata is only the person represented, and yet the representative, who is exercising the former's right, is dependent on him."⁵ Representation brings a novel kind of freedom to the fore that is conducive to a democratization of government that does not need to be associated with the citizen's direct presence in the place where decisions are made, as is the case in direct democracy or pure delegation as its surrogacy. As Pitkin argues in relation to the democratic sovereign, the classical etymology of re-representation as "to make present or manifest or to present again"⁶ through a sort of contract of pure delegation is problematic because it presumes a pre-political entity waiting to be made manifest and, moreover, to be manifest in a monistic and not pluralistic way. This conception can hardly work with constructed collective bodies like parties, constituencies, the free press, pluralism of the means of opinion formation, and parliaments. A version can be detected in today's populist rhetoric of the electoral victory as an act of "taking the people back," as if the people existed before representation and was not truly represented before the populist victory, and as if previous majorities were not truly legitimate.⁷ This is the implication of filling the gap and returning to the metaphysics of popular sovereignty, exemplified by former President Donald Trump's inaugural speech on January 20, 2017: "Every four years, we gather on these steps to carry out the orderly and peaceful transfer of power [...]. Today's ceremony, however, has very special meaning, because today we are not merely transferring power from one administration to another, but we are transferring power from Washington, D.C., and giving it back to you, the people."

Political representation plays a de-substantializing and de-personifying function in two ways: it shows that there is no "good" or "true" people that pre-dates it; and it makes the fully-fledged political appearance of claimants in their plural voices possible.⁸ This enlarges the space and meaning of politics in ways that cannot be reduced to electoral authorization because it invariably connects with both the lawmaking institution and the citizens' voluntary participation, their equal right to claim, vindicate, and monitor. Thus what makes representation democratic goes beyond voting and has to do with its ability to reflect both political equality and social inequality (since democracy's equality does not command the economic equality of the citizens). This explains why opinions never carry equal weight, not even in the hypothetical case of two different opinions receiving the same number of votes. If the weight of opinions

⁵ Gadamer, *Truth and Method*, 141, note 250.

⁶ Pitkin, *The Concept*, 8-10.

⁷ Urbinati, *Me The People*.

⁸ Saward, *The Representative Claim*, 42.

were equal, the dialectics of opinions, and voting itself, would make little or no sense. To paraphrase John Dewey, voting is an attempt to give ideas weight, not to make them identical in weight or with weight. This social and ideas diversity lies in a permanent tension with the principle of equality, which supports the entire edifice of representative democracy and inspires the judgment of legitimacy as approximation to self-government. In a democracy, to represent means “to act in the name of the people,” never replacing them, and yet this is not a sufficient condition as it “does not in itself qualify as a democratic form of representation. What is required is that the act is committed to the principle of equality.”⁹ On the one hand, therefore, “representing my constituency” in the parliament is never nor can ever be an absolute act of devotion to my constituency’s desires (this is what pure delegation aspires to); it entails that I judge the claims of my constituency according to the principles that shape our democratic community, particularly political equality, which has the power of holding me accountable – this is the vindication/advocacy character of representation. On the other hand, both the public and my constituency retain their freedom to criticize me and eventually discontinue their trust in me – this is the representativity claim. What makes representation democratic is thus that it is both generative of political decisions and founded upon the rights to equally participate in the public sphere, through vote and judgment, in the making of those decisions. Within this context, representation creates a surplus of political action and contestation that tends to divide the people into parts, which is what populist representation as embodiment opposes.

The type of representation (as political mandate or embodiment) impacts the meaning of elections. I have illustrated the implications that populism’s embodiment model has on the interpretation of elections in *Me The People*. Suffice it to say, political mandate converges toward the formation of a collective organ (the parliament), whereas embodiment leads to a unitary actor – a notable difference. The former designates a collective and pluralist setting where deliberation takes place through linguistic and rational strategies (from rhetoric to compromise and bargaining), while the latter designates a singular agent, which resolves pluralism within itself. Hobbes wrote that while a monarchical sovereign “cannot disagree with himself, out of envy, or interest,” an “Assembly may,” and in fact, does so systematically.¹⁰ This characterizes a democratic society insofar as it is a permanent battlefield over what constitutes the interest of the people, where battles are decided by votes that yield temporary valid-

⁹ Näsström, “Democratic Representation,” 2.

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, 185.

ity and victories (majorities). At any rate, pluralism in the assembly is representative of pluralism in society. Hence, although it starts with the equal distribution of voting rights among individual citizens, representation is not reducible to “a static fact of electoral politics.”¹¹ Free elections and the counting of votes according to the principle of majority respects both the plural claims that liberty brings to the fore and the value of each and every voter. Moreover, elections confirm that no decision is sheltered from people’s opinion and judgment, and that these decisions are by nature temporary. Although the multitudes remain outside and are excluded in their “collective capacity” of lawmaking, their exclusion is apparent because the same forces of dissent and disagreement that linger in society also cross into the assembly.¹²

The osmosis and permanent communication between state institutions and society was paramount for democratization and marked the transition from representation as giving “presence” (*being like*) to representation as promoting “activity” (*acting with and speaking for*).¹³ This kind of “activity” includes several forms of public expression through which citizens vindicate their interests, seek advocates to promote them, and aspire to a kind of representative adhesion that augments the chances of seeing their claims fulfilled. This adhesion is the face of partisan siding, which is predicated on the assumption that competent lawmaking requires social knowledge enriched with a passion for the cause. Partisan adhesion is not the same as “proximity to the people” in general, as in the conception of embodiment we will soon analyze.¹⁴ Representation as political mandate translates into party pluralism and promotes “passionate” and “intelligent” advocates in the assembly, who are neither blind partisans nor bureaucratic placeholders.¹⁵ It makes partisanship (siding for and against) help rather than hinder competent deliberation.¹⁶ This proposition is congruent with the fact that “legislation is associated with democracy” and legislatures are “mostly elective and accountable bodies.”¹⁷

In sum, elections show that divorcing the outside and the inside of the state from each other, or trying to insulate lawmaking from partisan politics and social pressures, is not only impossible but would impoverish democracy (as we detect in today’s dissatisfaction with representation). Yet some insulation is needed for the principle of democracy to go beyond

¹¹ Saward, *Representative Claim*, 3.

¹² Hamilton et al., *Federalist Papers*, No. 63; Waldron, *The Dignity*, 31-32.

¹³ Gauchet, *La révolution*, 48.

¹⁴ Müller, *What is Populism?*, 43; Ankersmith, *Political Representation*.

¹⁵ Mill, *Considerations*, 432.

¹⁶ White and Ypi, *The Meaning*.

¹⁷ Waldron, *Political Political Theory*, 125.

pure formality. If we consider that democracy does not contemplate full equality, but only political and legal equality, and allows for representation, communication between society and lawmakers might have to circumscribe the influence of tolerated forms of inequality. To that end, all democratic constitutions are conceived so as to neutralize the power of the wealthier few to influence lawmaking (aristocracy is the radical alter of democracy); to this end, they either include norms that *insulate* institutions from special interests (liberal-institutional solution) or incorporate demands that the state actively *counteract* social inequality in order to pre-empt possibilities for unequal political influence (social-democratic solution). Whatever road they take, democrats must ensure that equal political power is permanently reproduced, because it is only on this condition that political representation is “felt” by the citizens as democratically legitimate.

The magnitude of the gap between represented and representatives is (rightly so) a permanent object of contestation. In a government whose formal source of legitimacy is elections, political mandate is an unescapable conundrum because while representation claims to speak for the whole (the parliament is the organ of the sovereign), it is rooted in a dense web of social interests and passions that demand to be translated into political projects (which are the true competitors in elections). How is it possible that pluralism translates into one decision (the law to be obeyed by all) without violating the right to diversity and the free expression of ideas? The political mandate through political groups or parties proposes a solution to this problem that is more in tune with the principle of democratic legitimacy than pure delegation and embodiment. Although formally identical as electors, citizens are diverse in many respects in their social life and in relation to many things that contribute to form their minds and political desiderata. Representation renders social richness and plurality into political programs that are inclusive of many claims, yet not all, and are capable of creating a collective subject acting with one will (the parliament or congress), although the many wills composing it are never erased and although it does not have the ambition of replacing the whole.¹⁸ The trick is that while an election’s legitimacy is translatable into quantitative outcomes (votes to be counted), representation remains in the terrain of opinion and emotions, ideological justifications and partisan identifications.¹⁹ Representation entails a kind of mandate that is not legal or juristic (like a contract of pure delegation) but essentially political and permanently reconstructed, contested, and corroborated, based on

¹⁸ Rosenblum, *On the Side*.

¹⁹ Morgan, *Inventing the People*, 67-71.

a circular relation of opinions and judgments between citizens and representatives. The kind of equality it relies upon is not arithmetical – as with elections – because the rights to free speech, freedom of association and the public expression of dissent or opinions activate “political influence” or a kind of power that is largely informal, hard to assess with precision, unequally performed, and not directly effectual. Thus, *while elections make representatives, they do not make political representation*, which takes place in the extra-institutional domain through parties and political associations in a permanent attempt to control and monitor the gap that separates citizens from their institutions.²⁰

This mix of pluralism and unity in the domain of influence and decision-making differentiates representation as a political mandate from representation as embodiment. Embodiment shares with pure delegation the ambition of filling the gap between representatives and the represented (elsewhere, I define populism as “direct representation”). Yet while pure delegation fragments the citizenry in its corporate interests that seek imperative mandate on any single issue, embodiment aims to overcome pluralism and impose unity of the whole people above its parts. Its goal is to translate proximity of claims into unison and pass from communication among parts to fusion. The ambition is not to re-present citizens’ claims as a picture and not even to give them passionate advocates. Populists’ ambition is to restate the identity of the collective body above its parts and under a symbolic unifier.²¹ Whereas “speaking for” and “acting for” are the characteristics of a political mandate, and “being like” is the pictorial character of pure delegation, “talking and acting as if” the representative were the people is the character of embodiment, whose task is not to make citizens partake in the political action of the government but rather to overcome pluralism, conflict, and dissent. “If the main goal to be achieved is the welding of the nation into a unified whole... then it is tempting to conclude that a single dramatic symbol can achieve this much more effectively than a whole legislature of representatives.”²² This form of representation has become a prominent reaction against party politics. “The notion that “the people” are one, that divisions among them are not genuine conflicts of interests but merely self-serving factions, and that the people will be best looked after by a single unpolitical leadership that will put their interests first—these ideas are *antipolitical*, but are nevertheless essential elements in a political strategy that has often been used to gain power.”²³

²⁰ Urbinati, *Representative Democracy*, chap. 1.

²¹ Sintomer, “The Meanings.”

²² Pitkin, *The Concept*, 106–107.

²³ Canovan, *The People*, 87.

The goal of embodying the whole is, in effect, to overcome the political mandate through parties and parliamentary politics (in a word the establishment) and to restore the unity of intent and the will that the monarchical sovereign had before the parliamentary regime supplanted it. The difference is that in this new scenario the monarch is a plebiscitary leader, who uses elections as a celebration not simply of a majority but of the “true” people or majority that is of the only people that deserves to win and be the “true” majority. Thus, while applicable to a representative and *symbolic* figure of the nation (like an elected president or a constitutional monarch), embodiment is fatally in tension with parliamentary government. Representation as embodiment tends toward an *irresponsible leader* who bypasses accountability through faith in his person, independent of (and at time against) the limits of institutional checks.²⁴ When and if this applies to lawmaking, one risks slipping from constitutional democracy into a decisionist or even authoritarian regime. In representation as embodiment, we sense the anxiety associated with the loss of unity of the will of the people that followed the transformation of the sovereign power from individual to collective. We also sense the anxiety that pluralism and political conflict create. Representation as embodiment is the sign of a society impatient with democracy’s cacophony. Although it erupts as radical antagonism of “we” (the true people) versus “them” (the establishment few), its ambition is the achievement of a structurally unified society no longer plagued by political conflict. This makes populism a chapter in a broader phenomenon of authority reconstruction and, in this sense, the formation and substitution of a new elite.

3. What is wrong with representative democracy

Representative democracies are losing their legitimacy all over the world. To explain the recent explosion of talks and writings on the “crisis of democracy,” Simon Tormey has called representative institutions into question and interpreted the decline of “voter turnout, party membership, trust in politicians, and interest in politics” as symptoms of electoral representation’s agony.²⁵ In a 2004 article on the uneasy alliance of representation and democracy, Pitkin wrote that although it “is not exactly false” to state that representation has made democracy possible in modern states, this assumption is “profoundly misleading” if it is used to hide the fact that the legitimacy citizens ascribe to representation is contingent

²⁴ Urbinati, *Me The People*, chap. 3.

²⁵ Tormey, “The Contemporary,” 105.

upon the circumstances in which it functions.²⁶ The decline of democracy's perceived legitimacy on which populism thrives tells us that the problems faced by representation in today's democracies come from the ways representatives and the public have begun to function. The former is a case of what populists denounce as establishmentarianism: elected politicians are immersed in practices that favor political corruption instead of preventing it. This perversion comes primarily from the flow of private money into electoral campaigns, and it is also encouraged by parties' weakness, their inability to control individual leaders, and their narrow groups of influence and power. The latter problem pertains to the growth of a condition that is favorable to populist leaders: the public feels the allure of the audience as much as politicians do and tends to become an organ of entertainment that ceases to check representatives. Thanks to the oligarchic ownership and control of the means of communication, citizens with greater economic power have more chances to elect the representatives they prefer, and thus, facilitate laws that favor their interests.²⁷ This infringement of equality jeopardizes democratic procedures regulating access to representation by lowering the barriers against arbitrariness; it also erodes the impersonal character of institutions upon which representative democracy depends.²⁸ All in all, the combination of private money, wealth, and political power facilitates an oligarchic breach of democracy and paves the terrain for audience democracy and populist leaders. Inequality of opportunity to effectively exercise political rights and economic inequality tend to go hand in hand and reinforce each other.²⁹

Democracy is not leaderless; however, it requires an open and broad competition for the selection of leaders and the circulation of leaders. Democracy opposes the formation of a separate class that splits the collective sovereign into two groups, the rulers and the ruled. The democratic character of representation activates a circular current of judgment and pressure that keeps institutions under people's eye and limits the power of the elected. In ancient direct democracies, this goal was fulfilled by using a lottery to select jurors and administrators, while citizens retained law-making power. Under a system of representative democracy, this goal is fulfilled by regular and free elections with short term tenure and the limitation of reelection. In almost all contemporary democracies, these controlling devices have fallen into disuse. The system regulating the selection of candidates adds to this problem both when it relies on party cooptation

²⁶ Pitkin, "Representation," 336.

²⁷ Baker, *Media*.

²⁸ Winters, *Oligarchy*.

²⁹ Dawood, "Democracy."

and when it is based on primaries in which citizens end up voting on candidates they never helped scout. Although it takes different forms in different countries, the practice of narrowing the field of candidates becomes an opportunity for corruption that invariably exacerbates oligarchic tendencies. The nexus of wealth-power is the source of one of the most daunting problems, and in two senses: first, because wealth can be used to elect reliable representatives (although buying a large assembly is hard and although we cannot state a linear causal relation between influencing deliberation and determining decisions); second, because wealth can be used to manipulate a free mandate, the central requirement of political representation. This manipulation can take different forms; in the United States, for instance, lobbyists monitor congressional votes taken by representatives who may well have been elected thanks to private donors whom lobbyists represent.

To preserve democracy, power must circulate and never be captured by any single section of society. This is the condition for an open democracy. Democracy is a political form; it does not demand full equality or equality in all social domains, only legal and political equality. Nor does democracy necessarily require the gap between state and society to be blurred; rather, it wants permanent communication that allows for surveillance, control, renewal of the elected, and the public contestation of their proposals and decisions. But while that gap stimulates countless forms of participation and contestation, it also allows factional interests to participate in the game of political influence. The need to keep the system open and power circulating imposes permanent maintenance work on democrats. The matter of “how to impede the oligarchic transmutation of representative democracy” is the object of a rich corpus of research and constitutional designs, which aim to contain the elite’s power and block the translation of economic power into political power.³⁰ This brings us back to the two strategies of representative democracy: to close the gap between citizens and institutions (populist democracy) or to manage the gap instead (representative democracy). The former deems representative democracy second best while the latter deems it a good system because of its capacity to create a web of intermediation that takes possession and absoluteness away from power. Accordingly, reforms or changes should aim at keeping the representative system open to renewal and the citizens’ voice strong enough to never be ignored by representatives.

Those who blame our current malaise on ideological manipulation and parties hope to restore citizens’ democratic power by forging new norms of transparency that impose, for instance, open voting in the par-

³⁰ McCormick, *Machiavellian Democracy*.

liament or the congress – although countries in which this procedure is stably in place are no less exposed to the factional power of interests.³¹ On the same track are those who relate the possibility of restoring democracy to the belief that the intermediary role of parties can be overcome through forms of digital interaction between citizens and representatives that might produce *de facto* imperative mandates. The drive behind these proposals is a desire to close the gap between government and civil society, and a wish to achieve transparency through a direct representative relationship. According to this view, visual inspection and raw information, free of ideology and partisan interpretations, are seen as the key for overcoming parties, which are accused of having primary responsibility for representative politics' perceived decline of legitimacy.³² This is the common denominator of several proposals, all of which hope to replace party democracy and electoral representation with digital direct representation and selection by lottery whenever possible.³³ Recent experimentations of lawmaking and even constitution making with a mix of digital/direct democracy and elections have rekindled traditional discontent with political mandates. The calls for full transparency and closing the gap between representatives and the represented resonates with the call for authenticity, an argument that reasserts mirror representation (*being like*) against representation as *claiming and acting for*.

The Internet promises citizens the ability to practice self-government, to ease the process of voting (creating the prospect of more referenda), to advance lawmaking initiatives, and to send instructions to the elected. Direct interaction seems capable of narrowing the gap in which special interests manipulate the system. I have elsewhere detected this new phenomenon of “direct representation” versus political mandate representation.³⁴ Direct representation is the terrain upon which newly born digital movement-parties operate in several democratic countries; they claim it is possible to bypass old party organization (and its unavoidable oligarchic structure) altogether by activating direct channels of horizontal interaction between leaders and citizens. The paradox is that these digital movements inaugurate new forms of plebiscitary democracy based on the centrality of the audience and strong vertical leadership that aggregates followers through their persona in a void of organization.³⁵ At times, the revisions of the political mandate system may take yet a different road and aim at representation as embodiment with the goal of unifying claims and

³¹ D'Angelo and Ranalli, “The Dark Side.”

³² Casaleggio and Grillo, *Siamo in guerra*.

³³ Landemore, “The Principles.”

³⁴ Urbinati, *Me The People*.

³⁵ Gerbaudo, *Digital Party*.

claimants under the figure of a leader who makes parties useless.³⁶ Representation as pure delegation and representation as embodiment are thus back and they both rally against the idea that political mandate cannot subsist without parties. The crisis of parties, therefore, appears to be feeding into a crisis of political representation.³⁷ This is the circumstance of politics that should attract our attention when we complain about today's decline of the democratic tenor of representation.

4. Why populist sovereignty is not the solution

The populist critiques of representative democracy are well grounded. Yet the solutions populists deliver once in power are hardly capable of solving the problems they denounce, particularly the intractable scourge of a corruptible elite. Paradoxically, populist solutions are not as radical as their criticism and fail to deliver what they promise. This is because they interpret the failures of representative government through the lens of a strong decision maker rather than through the lens of ongoing active citizen participation, which represents a detour to the myth of popular sovereignty. If state institutions are the structure of political action, it is because they embody the memory of democratic sovereignty, a memory that takes root outside of them and within society. Political groups, civil associations, citizens' assemblies, and movements of contestation have been generative spaces of both ideas and opinions, and of interaction between the citizens and the decision-making institutions. In representative democracies, the gap is filled not by state agents but by various forms of participation that citizens activate in order to advance issues, monitor politicians, and question decisions. Political parties have been one (but not the only one) form of communication between society and state institutions. What populism proposes with representation as embodiment is to fill the gap with an emotional identification of the whole people with a leader. It interprets the crisis of representative politics as a crisis of authority, and thus proposes a leader capable of creating a collective subjectivity through effective propaganda.

All populist regimes take the name of their leader. "The construction of a popular subjectivity ... reaches a point where the homogenizing function is carried out by a pure name: the name of the leader."³⁸ "An assemblage of heterogeneous elements" succeeds when the face of a leader works

³⁶ Laclau, *On Populist Reason*.

³⁷ Merkel, "Is There a Crisis?"

³⁸ Laclau, *On Populist Reason*, 99–100.

as “a surface of inscription” that literally constitutes the collective. With the decline of the political role of classes and class politics, the disorganization and heterogeneity of society finds its principle of identification in the “name of the leader.” This leader carries (out) the people, and becomes its voice and figuration.³⁹

So what kind of representative leaders are populist leaders? Their *monoarchic* stance has inspired Margaret Canovan and Ernesto Laclau to connect them to Thomas Hobbes’s artificial unifier of the dissociated individuals into the state. Their choice speaks to the unsolved ambiguity of populism. The populist leader does *not* create the state, as Hobbes’s representative agent does – and Laclau states this quite clearly. Nor can the leader remain content with Hobbes’s formalistic and juristic rendering of authorization. The populist leader is emotionally and propagandistically active in his daily effort to reconquer the authorization of the people by convincing them that exercising power does not turn him into the new establishment; and this effort is not, and cannot be simply institutional. Thus, the analogy with Hobbes’ constructivism does not work because Hobbes’s representative agent is constructed in such a way that it puts an end to all political mobilization and activity outside the state. Populist constructivism is not Hobbesian constructivism.

Nor is populist constructivism merely or simply a claim-making form of representation. While populist leaders are certainly the makers of the collective subject they declare as the people, their goal is to bring their investiture within the state and to rule, not simply to mobilize citizens and create conditions of broader claim making by reconnecting the inside and the outside of the state. Populist leaders do not merely perform for the audience, and their representation is not “merely symbolic.” Although “the symbolic irruption of a marker of exclusion into the public sphere” is a mode of populist identification, it is not what qualifies the kind of representation that populism activates.⁴⁰

The populist leader plays the role of the *reconstructor of authority* and not merely the role of *counterpower* as it might appear if we focus only on its oppositional rhetoric. However, this does not mean that he *replicates* mandate representation and party democracy. Rather, he “absorbs” the collective body into his person and acts “as” the people, which is the

³⁹ Canovan, *The People*, 97–98; Laclau, *On Populist Reason*, 100.

⁴⁰ Panizza (“What Do We Mean,” 113–114), to whom these words belong, lists the following four modes that make the leader: “speaking like the people” – and this is the symbolic “irruption” into the public sphere that makes us recognize a populist leader when he or she emerges; “speaking for the people” – giving voice to popular complaints and grievances; using the political strategy of antagonism; and promising redemption (wherein one may find the normative aspect of populism).

condition for him to act “for” the people.⁴¹ This further distinguishes this leader from any ordinary party representative, who would never claim to be “like” and speak “as” the people in order to act “for” them.⁴² Finally, the representative as plenipotentiary cannot stand the limitation that the division of powers and an electoral mandate impose on him. He cannot stand the gap that makes him different from the people he represents and, consequentially, a permanent object of surveillance and mistrust, which are the basic conditions for accountability.

In some ways, the populist leader echoes the charismatic leader that Max Weber described, although Weber depicted it as the actor who revitalizes parliamentary politics (and thus party democracy) through his rhetorical ability to connect with the people. Thus, Cas Mudde and Cristobal Rovira Kaltwasser resist identifying the populist leader with a charismatic leader in part because most actual leaders are truly ordinary and far from exceptional.⁴³ But this is not the point, because charisma is not an objective fact and no one determines the leader’s charisma but the people. And the people’s reception does not necessarily register the objective qualities of the actor: it registers the *imagined* and *symbolic* ones that are created by the actor’s words and narrative in a specific context and time. Populist leaders do not arise when the economy is growing and the citizens feel themselves in communication with democratic institutions. They arise in times of economic distress and political alienation, when citizens witness gross violations of equality amid the general indifference of their representatives and while the most affluent and powerful acquire more power in the political institutions.⁴⁴ The populist leader’s claim to embody the condition of exclusion is what makes him or her attractive. This also makes populism a “cry” denouncing the crisis of legitimacy in representative democracy. Thus, scholars who are sympathetic to populism see the “redemptive” leader as a symptom and possible solution to a crisis of legitimacy: “The content of democracy’s redemptive promise is power to the people: we, the people, are to take charge of our lives and to decide our own future.”⁴⁵

In ancient popular governments, the *capopopolo* – made up of the tribune, the *dux*, and the demagogue – was the forerunner of the charismatic leader in modern mass democracy. Theodor Mommsen’s depiction of Julius Caesar as the chief of the “new monarchy,” who put an end to the

⁴¹ Levitsky and Loxton, “Populism and Competitive,” 167.

⁴² On the conceptions of representation Sintomer, *The Meanings*. Representatives, writes Manin (*The Principles*, 139-143), are chosen by the electors not so much because they are like them but mainly because they are unlike them in many respects.

⁴³ Mudde and Rovira Kaltwasser, *Populism*, 78.

⁴⁴ Eichengree, *The Populist Temptation*.

⁴⁵ Canovan, *The People*, 11.

conflicting and corrupt “old republic” and the misery of civil war, inspired Carl Schmitt, a theorist who contributed remarkably to the understanding and welcoming forms of populist identification in a strong leader.⁴⁶ The *capopopolo* was a leader who transformed people’s support into a creative source of energy with which he was able to change the character of the state, both domestically and internationally.⁴⁷ Thus, in Schmitt’s work, the appeal to a leader embodying the masses prefigured a conception of representation as a form of antiliberal authorization tasked with reconstructing the authority of the state against both partisan divisions and parliamentary politics. Schmitt’s theory is inspirational for a populist, salvific leader, a leader who does not seek legitimacy through formal accountability and party advocacy but uses elections as acclamations.⁴⁸

Redemption, charisma, and unification go hand in hand, and they take us to the heart of the populist leader. These qualities have accompanied the populist phenomenon throughout its several stages and countries, even though the means and languages have changed, from the classical mode of Peronist salvific “fatherhood” to the model of an audience leader like Donald Trump. As President, Trump spent part of everyday tweeting to Americans, commenting on the events of the day. This dwarfed and sometimes nullified the inspecting role of the media, narrowing the distance between the leader and the public.⁴⁹ The faith-based adhesion that populist leaders cultivate allows us to understand why, according to past and present populist leaders, the formal act of voting serves only to reveal what already exists. They claim their legitimacy comes from their daily popularity among the audience, which elections only prove and celebrate if victorious.

Whatever we make of it, charismatic leadership presumes two intertwined factors: a kind of religious *faith* that the masses have in their providential leader and an *irrational identification* of the masses with the leader. These two things make populism a form of political theology (as authority reconstruction) and further distance it from representative democracy. In the first chapter of his *Populist Reason*, Laclau analyzes the structural differences between “publics” and “crowds.” He argues that the

⁴⁶ Schmitt, *Constitutional Theory*, 370; Mommsen, *History of Rome*, V: 324; Weber, “Parliament,” 160-166.

⁴⁷ Mommsen, *History of Rome*, V: 325. For an interesting discussion of the potential and risk of charismatic leadership in times of international crisis and the distinction between “democratic leadership” (Roosevelt and Churchill) and “ideological leadership” (Mussolini, Hitler, and Stalin), see, respectively Schlesinger Jr., “On Heroic” and Friedrich, “Political Leadership.”

⁴⁸ In effect, as interpreters have noticed, Laclau’s conception of populist politics is indebted to Schmitt, although the name of the German jurist does not figure in his *On Populist*; see Arato, “Political Theology.”

⁴⁹ Finchelstein, *From Fascism*, 206.

former is the terrain of the publicist (and the campaigners in traditional electoral politics), while the latter is the terrain of the leader *incarnatus*.⁵⁰ The common purpose and organized unification of the crowds requires a single leader: this single leader creates an identity and intends only “to serve the cause,” which comes before anything else – including the constitutional limitation of powers, basic rights, and democratic procedures.⁵¹

Disorganized crowds cannot be organized around reasoned deliberation; nor can they be organized around partisan groups, which seek to make the parliamentary arena the site for their compromises. We must therefore ask: who is the sovereign actor, the crowd or the citizens? In other words, does democracy pertain to the unification of the masses, or does it pertain to the dialectic of majority-opposition within a political space inhabited by partisan identifications and different groups? The specificity of populism pivots on this distinction. In this sense, as I have been arguing throughout this paper, an analysis of populism turns out to be an analysis of the interpretations of democracy. Populism reinterprets democracy as radical majoritarianism embodied in a charismatic leader. Yet this entails resolving the indeterminacy and openness in which the democratic people consists, solidifying the ruling power of a portion of the population – namely that which speaks through the populist leader. Populists welcome the overcoming of mandate representation as a call for a more inclusive politics and as a sign that the “outside” and the “inside” have merged, that the establishment is no longer. But it turns out to be a strategy that allows the leader to avoid accountability.⁵² Offering oneself as the embodiment of the spirit of the nation – as the personification of the people – is a technique that reduces one’s own responsibility. Since the leader is only the mouth of the people, the things he does must be the things the people have asked him to do, and if he does not deliver, the responsibility must lie in the hands of the people’s enemies, who never disappear (and never sleep either). Hence, the irresponsible leader relies heavily on conspiracy theory as an “ideology of excuse.”⁵³ This makes the populist elite very vulnerable

⁵⁰ The meaningful role of religion in social and political life linked Laclau to the antipositivistic tradition of the late nineteenth century, which he discussed brilliantly, and which reverberated in Weber’s critique of both liberalism and Marxism, with their presumption of liberating politics and morals from the traditionalist irrationality of identification by faith and belief; see on this Kalyvas, *Democracy*, chap. 2.

⁵¹ From Juan Domingo Peron’s words quoted in Finchelstein, *From Fascism*, 232.

⁵² Representation as embodiment and identity, which is the core of Schmitt’s political theology, has been exalted (by Schmitt first of all) as the most radical alternative to liberalism and the electoral conception of representation, personifying authority and decisionism versus parliamentary bargaining and the plural publics that parties created (Schmitt, *The Crisis*; and for a comprehensive analysis of it, McCormick, *Schmitt’s Critique of Liberalism*, chap. 4).

⁵³ Muirhead and Rosenblum, “Speaking Truth.”

to corruption – even more vulnerable than established party elites, which at least have to quarrel and compete to get their slice of pie. The populist elite is the *dominus* of the game, more difficult to check and restrain than ordinary elected representatives, and strongly exposed to clientelism and arbitrariness. Closing the gap between the people and the institutions deactivates the citizens' power of inspection and accountability – giving an unparalleled power to the latter rather than the former.⁵⁴

References

- Ankersmit, Frank R. *Political Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Arato, Andrew. "Political Theology and Populism." In *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives*: 31-58. Edited by Carlos de la Torre: Lexington: University Press of Kentucky, 2015.
- Baker, Edwin C. *Media Concentration and Democracy: Why Ownership Matters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Canovan, Margaret. *The People*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Canovan, Margaret. "'Trust the People!' Populism and the Two Faces of Democracy." *Political Studies* 47 (1999): 2-16
- Casaleggio, Gianroberto and Beppe Grillo. *Siamo in guerra. Per una nuova politica*. Milan: Chiarelettere, 2011.
- D'Angelo, James and Brent Ranalli. "The Dark Side of Sunlight: How Transparency Helps Lobbyists and Hurts the Public." *Foreign Affairs* 98 (2019): 155-169.
- Dawood, Yasmine. "Democracy, Power, and the Supreme Court: Campaign Finance Reform in Comparative Context." *International Journal of Constitutional Law* 4 (2006): 269-293.
- Eichengreen, Barry. *The Populist Temptation: Economic Grievance and Political Reaction in the Modern Era*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay. *Federalist Papers* (1787). Edited by Isaac Kramnick. London: Penguin, 1987.
- Finkelstein, Federico. *From Fascism to Populism in History*. Oakland: University of California Press, 2017.
- Friedrich, Carl J. "Political Leadership and the Problem of Charismatic Power." *Journal of Politics* 23, no. 1 (1961): 3-24.

⁵⁴ According to Weyland ("Neoliberal Populism"), populism in power turns out to be a machinery of corruption and nepotistic favors that deploys propaganda showing how difficult it is for it to deliver on its promises because of the ongoing conspiracy (both international and domestic) of an all-powerful, global kleptocracy.

- Gadamer, Hans. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. London, New York: Continuum, 2004.
- Gauchet, Marcel. *La révolution des pouvoirs: La souveraineté, le peuple, et la représentation, 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1995.
- Gerbaudo, Paolo. *The Digital Party: Political Organization and Online Democracy*. London: Pluto Press, 2019.
- Hirst, Paul. *Representative Democracy and Its Limits*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kelsen, Hans. *On the Worth and Values of Democracy* (1929). Edited by N. Urbinati and C. Invernizzi Accetti. Lanham: Rowman & Littlefield, 2013.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- Landemore, Héléne. "The Principles of Open Democracy." In *Thinking Democracy Now: Between Innovation and Regression*, 97-116. Edited by Nadia Urbinati. Milan: Feltrinelli, 2019.
- Lefort, Claude. *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. Translated by Julian Bourg, with a Preface by Dick Howard, New York: Columbia University Press, 2007.
- Levitsky, Steven and James Loxton. "Populism and Competitive Authoritarianism: The Case of Fujimori's Peru." In *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?*, 160-181. Edited by Cas Mudde and Cristobal Rovira Kaltwasser. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- McCormick, John P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- McCormick, John P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Merkel, Wolfgang. "Is There a Crisis of Democracy?" *Democratic Theory* 1, no. 2 (2014): 11-25. <https://doi.org/10.3167/dt.2014.010202>
- Mill, John Stuart. *Considerations on Representative Government* (1861). In *Collected Works* 19: 371-577. Edited by John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Mommsen, Theodor. *The History of Rome*. Translated with the sanction of the author by William Purdie Dickson. London: Bentley, 1900.
- Morgan, Edmund S. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: Morton & Company, 1988.

- Mudde, Cass and Cristobal Rovira Kaltwasser, eds. *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Muirhead, Russell and Nancy L. Rosenblum. "Speaking Truth to Conspiracy." *Boston Globe*, August 15 2016. <https://www.bostonglobe.com/opinion/2016/08/15/speaking-truth-conspiracy/Q5Pr9BYzErvUJ9ZqRPbPvL/story.html>
- Müller, Jan-Werner. *What is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016.
- Näsström, Sofia. "Democratic Representation Beyond Elections." *Constellations* 22, n. 1 (2015): 1-12.
- Panizza, Francisco. "What Do We Mean When We Talk about Populism?" In *Latin American Populism in the Twenty-First Century*, 85-114. Edited by Carlos de la Torre and Cynthia J. Arnson. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2013.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Pitkin, Hanna Fenichel. "Representation and Democracy: Uneasy Alliance." *Scandinavian Political Studies* 27 (2004): 335-42.
- Rosenblum, Nancy. *On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Saward, Michael. *The Representative Claim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Schlesinger Jr. Arthur. "On Heroic Leadership and the Dilemma of Strong Men and Weak Peoples." *Encounter* (December 1960): 3-11. Reprinted in Arthur Jr. Schlesinger. *The Politics of Hope*, 3-20. Boston: Houghton Mifflin, 1963.
- Schmitt, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy* (1923). Translated by Ellen Kennedy. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Schmitt, Carl. *Constitutional Theory* (1928). Translated and edited by Jeffrey Seitzer, foreword by Ellen Kennedy. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Skinner, Quentin. "Hobbes and the purely artificial person of the state." In *Visions of Politics*, 3: 177-208. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Sintomer, Yves. "The Meanings of Political Representation: Uses and Misuses of a Notion." *Raisons Politiques* 50, no. 2 (2013): 13-34.
- Tormey, Simon. "The contemporary crisis of representative democracy." *Democratic Theory* 1, no. 2 (2014): 104-12.
- Urbinati, Nadia. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. London and Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Urbinati, Nadia. *Me The People: How Populism Transforms Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019.

- Waldron, Jeremy. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Waldron, Jeremy. *Political Political Theory: Essays on Institutions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016.
- Weber, Max. "Parliament and Government in Germany under a New Political Order" (1918). In *Political Writings*. Edited by Peter Lassmen and Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Weyland, Kurt. "Neoliberal Populism in Latin America and Eastern Europe." *Comparative Politics* 31 (1999): 379–401. <https://doi.org/10.2307/422236>
- White, Jonathan and Lea Ypi. *The Meaning of Partisanship*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Winters, Jeffrey A. 2011. *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.



Il tema: Potere/poteri

La grande fracture de la politique moderne sur le pouvoir : Hobbes et la raison d'État

The Fundamental Divide of Modern Political Thought on Power: Hobbes and the Reason of State

YVES CHARLES ZARKA

Université de Paris
yczarka@gmail.com

Abstract. Modern political thought is crossed by a fundamental divide. This divide opposes the theorists of sovereignty since Bodin, on one side, and the current of conceptions about the reason of state since Botero, on the other. The two currents were born practically at the same time, in the last quarter of the sixteenth century. On the side of the thinkers on sovereignty, it is a question of thinking about political autonomy in relation to all other orders of society (religion, economy, various legal bodies, police, public order, etc.). Here the principal question concerns the formation and exercise of political will and its relation to the citizens. On the side of the thinkers on the reason of state, it is no longer political autonomy which is at the centre of reflection, but the relationship between politics and religion. On the other side, the political problem is centred on the question of the preservation of the state (more than the conditions of its acquisition or its growth) and the rules of government practice likely to lead to it. These are not only different but divergent visions of politics and the exercise of power, the implications of which are felt even in contemporary democracies.

Keywords: sovereignty, reason of state, Bodin, Hobbes, Schmitt.

Résumé. La pensée politique moderne est traversée par une fracture fondamentale. Cette fracture oppose les théoriciens de la souveraineté depuis Bodin, d'une part, et le courant des conceptions de la raison d'État depuis Botero, d'autre part. Les deux courants naissent pratiquement en même temps, dans le dernier quart du

XVI^{ème} siècle. Du côté des penseurs de la souveraineté, il s'agit de penser l'autonomie du politique par rapport à tous les autres ordres de la société (religion, économie, instances juridiques diverses, police, ordre public, etc.). Ici la question principale concerne la formation et l'exercice d'une volonté politique et son rapport aux citoyens. Du côté des penseurs de la raison d'État, ce n'est plus du tout l'autonomie du politique qui est au centre de la réflexion, mais le rapport entre politique et religion. D'autre part, la problématique politique est centrée sur la question de la conservation de l'État (plus que les conditions de son acquisition ou de son accroissement) et les règles de la pratique gouvernementale susceptibles d'y conduire. Ce sont là deux visions non seulement différentes, mais divergentes de la politique et de l'exercice du pouvoir, dont les implications se font sentir jusque dans les démocraties contemporaines.

Mots Clés: souveraineté, raison d'État, Bodin, Hobbes, Schmitt.

Introduction : la fracture

Il est possible de reconnaître plusieurs liens particuliers entre la pensée politique de Hobbes et celles des théoriciens de la raison d'État : la question de la reproduction de l'obéissance, celle de la sujétion, celle du gouvernement, etc. *Mais Hobbes n'est pas un théoricien de la raison d'État*, il faut l'affirmer dès le départ pour éviter les contresens historiques qui résultent d'amalgames. Son concept de la raison identique pour le souverain et les sujets, comme son concept de l'État souverain sont aux antipodes des positions des théoriciens de la raison d'État de la fin du XVI^{ème} et de la première partie du XVII^{ème} siècle. Pour ceux-ci, en effet, la raison de l'État, la raison politique, est irréductible à celle des sujets et n'est accessible qu'à celui ou à ceux qui détiennent le pouvoir, quant à l'État ce qui le caractérise depuis Botero, ce n'est pas du tout la souveraineté mais la domination.

Il faut même aller plus loin : la pensée politique moderne est traversée par une fracture fondamentale. Cette fracture oppose les théoriciens de la souveraineté depuis Bodin, d'une part, et le courant des conceptions de la raison d'État depuis Botero, d'autre part. Les deux courants naissent pratiquement en même temps, dans le dernier quart du XVI^{ème} siècle. Du côté des penseurs de la souveraineté, il s'agit de penser l'autonomie du politique par rapport à tous les autres ordres de la société (religion, économie, instances juridiques diverses, police, ordre public, etc.). Ici la question principale concerne la formation et l'exercice d'une volonté politique et son rapport aux citoyens. Du côté des penseurs de la raison d'État, ce n'est plus du tout l'autonomie du politique qui est au centre de la réflexion, mais d'une part, le rapport entre politique et religion, celle-

ci étant considérée comme l'instrument fondamental de la domination politique et fournissant également la justification éthico-religieuse du bon gouvernement. D'autre part, la problématique politique est centrée sur la question de la conservation de l'État (plus que les conditions de son acquisition ou de son accroissement) et les règles de la pratique gouvernementale susceptibles d'y conduire. La raison d'État est amenée à construire un nouvel objet d'investigation. Cet objet se situe aux confins de la société, de l'économie et de la politique, et engage conjointement le gouvernement des hommes, la production des biens et la reproduction de l'ordre social. Il s'agit de l'État considéré comme matière de l'action du prince, c'est-à-dire de l'État en ce qu'il comporte une population, des ressources naturelles, une industrie, une organisation interne et externe des échanges, mais aussi une dynamique des conduites des couches de la population définies dans leurs rapports au travail, aux biens et à la finalité de l'État. L'ensemble de ces composantes caractérise, avec la force armée, la puissance d'un État relativement aux autres. L'État comme matière n'est donc nullement une multitude d'individus dotée d'une unité juridique et d'une volonté politique, mais un être comportant une structure économique, sociale, politique et militaire. L'art de gouverner doit s'exercer sur cette matière en vue de parvenir à ces finalités que sont le maintien de la puissance de l'État, de la paix civile et de la sécurité.

Je voudrais analyser les termes de cette fracture de la pensée politique moderne, ainsi que sa signification, en examinant particulièrement le rapport entre Hobbes et le courant des penseurs de la raison d'État. Cette fracture je la qualifie de grande parce qu'elle est centrale et traverse toute la pensée politique moderne. Mieux, elle ne nous importe pas seulement du point de vue historique : elle traverse encore l'approche du politique, aujourd'hui, dans les démocraties contemporaines.

1. Qu'est-ce que la raison d'État ?

Commençons par tenter de préciser les caractéristiques communes des théories de la raison d'État. Celles-ci renvoient à cinq ordres de considération.

Le plus immédiatement reconnaissable est fourni par l'idée de dérogation au droit établi en fonction d'une nécessité politique majeure, c'est-à-dire en vue de la préservation du bien commun ou de l'intérêt public. La référence à une nécessité extraordinaire indique suffisamment que la raison d'État ne saurait se confondre purement et simplement avec la politique, ni définir l'espace d'exercice entier de l'art de gouverner. La raison d'État intervient donc lorsque l'urgence d'une conjoncture requiert que

le détenteur du pouvoir agisse hors des principes du droit commun. Se retrouve ainsi dans le sens de la raison d'État l'ancien et célèbre précepte : "necessitas non habet legem". Cependant la nécessité ne suffirait pas à justifier la dérogation de la raison d'État au droit commun si elle ne concernait pas le bien public ou l'intérêt d'État. La raison d'État est ici conçue comme renvoyant à une loi supérieure à celles qui gouvernent ordinairement l'État, parce qu'elle a pour objet la conservation ou la survie de l'État. La nécessité qui justifie la raison d'État est une nécessité d'exception qui suscite un exercice extraordinaire de l'art de gouverner. Toute la difficulté réside dans la connaissance de l'intérêt d'État. Qui est habilité à le déterminer ? La raison d'État reste toujours marquée par une équivoque : concerne-t-elle l'intérêt de l'État ou celui du prince ?

Le second ordre de considération concerne la rationalité. La rationalité de la raison d'État est, en effet, conçue comme supérieure à celle dont relève le gouvernement courant des affaires publiques. Tout se passe donc comme si elle désignait une dimension du politique inaccessible à la raison commune. La raison d'État impose une scission dans le concept politique de la raison. Elle transcende la raison commune au point de lui devenir inassimilable. Parler de raison d'État, c'est donc supposer qu'il existe une dimension de la réalité et de l'action politiques qui échappe à la compréhension ordinaire des sujets et qui ne peut être reconnue que lorsqu'on se situe au point de vue de la loi qui gouverne l'être politique. Mais qu'est-ce que cette raison qu'on invoque pour déclarer aussitôt qu'elle n'est pas accessible à la compréhension ordinaire ? Ne risque-t-elle pas de fournir un masque commode à des pratiques sans raison ?¹

Cette transcendance de la raison d'État conduit naturellement au troisième ordre de considération : l'idée de secret. La raison d'État a souvent été liée à la notion de secrets d'État, "arcana imperii". Le secret renvoie à une double idée relative à l'exercice du pouvoir. L'une concerne l'efficacité de la pratique gouvernementale qui est indissociablement liée à la dissimulation : "Qui ne sait pas dissimuler ne sait pas régner" (G. Naudé). L'autre concerne la définition de l'État comme domination. L'art du secret est en effet un des ressorts essentiels de la domination politique. Ainsi Clapmar, penseur allemand de la raison d'État, distinguait-il les "arcana imperii", qui sont relatifs à la conservation de la forme de la république, et les "arcana dominationis", qui sont relatifs à la conservation des détenteurs du pouvoir. La doctrine politique qui accorde une part importante au secret dans l'art de gouverner enveloppe presque nécessairement les principes d'une compréhension du politique en termes de domination.

¹ Cf. Zarka, *Raison et déraison d'État*.

Le quatrième ordre de considération renvoie à l'idée de la violence. L'action politique exercée par raison d'État prend en effet souvent la forme d'un usage de la force hors de la légalité. C'est le sens que possédait au XVII^e siècle la notion de coup d'État, laquelle ne signifiait pas une prise illégale du pouvoir (conjuraton) mais, à l'inverse, une action du prince en vue du bien public ou de la conservation du peuple. La politique n'est pas uniquement faite de discours, de principes et de lois, l'invocation de la raison d'État rappelle qu'elle est également le lieu d'une violence possible qui suspend ou transgresse la forme juridique.

Il convient d'ajouter aux quatre ordres de considération antérieurs, un cinquième très important qui est présente dès les premiers ouvrages sur la raison d'État, dans *Della ragion di Stato* (1589) de Botero, mais aussi chez Scipione Ammirato et Federico Bonaventura, à savoir le rapport entre la justification religieuse du politique et la rationalisation de la pratique gouvernementale. Non seulement aucun de ces deux aspects ne peut être réduit à une fonction accessoire par rapport à l'autre, mais en outre la justification et la rationalisation comportent plusieurs incidences mutuelles importantes. Cependant, les principes sur lesquels elles se fondent sont très différents. D'un côté, la justification s'opère par l'exigence de conformité de l'art de gouverner à la loi divine que la religion fait connaître, de l'autre, la rationalisation du contenu de la pratique gouvernementale est définie en termes de domination, d'intérêt et de puissance.

Cette multiplicité des ordres de considération liés à la raison d'État atteste que celle-ci appartient à une histoire à la fois intellectuelle et pratique : elle concerne aussi bien des écrits que des actions et des stratégies politiques effectives. Elle débouche sur une technologie du pouvoir, laquelle est conçue en termes de domination.

2. La problématique politique de Hobbes

La problématique politique majeure de Hobbes est d'une tout autre nature. L'une des innovations capitales introduites par Hobbes consiste dans l'invention du problème spécifiquement moderne de la constitution d'une volonté politique publique. Je voudrais montrer en quels termes ce problème se trouve posé et résolu, en quoi il constitue une nouveauté pour l'époque, enfin en quel sens on peut y voir un des fondements de la politique moderne.

On sait que la doctrine de la formation de la volonté politique est centrée chez Hobbes autour de la problématique du passage du multiple à l'un. Comment une multitude d'individus peut-elle devenir une personne civile unique ? Comment une multiplicité de volontés disparates peut devenir

une volonté politique unique ? Ces deux questions sont dépendantes l'une de l'autre : la réponse à la première dépend de la réponse à la seconde. Pour savoir comment l'État ou la cité peut être constitué comme personne unique, il faut rendre compte de la constitution d'une volonté politique unique. Cette problématique est fortement soulignée dans les *Elements of Law* :

Having in this place to consider a multitude of men, about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies, and that by covenants; the knowledge of what covenants they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons, and the knowledge of their end. First, for their persons they are many, and (as yet) not one; nor can any action done in a multitude of people met together, be attributed to the multitude or truly called the action of the multitude, unless every man's hand, and every man's will, (not so much as one excepted) have concurred thereto.²

Puisque nous avons ici à considérer une multitude d'hommes sur le point de s'unir en un corps politique pour garantir leur sécurité tant vis-à-vis les uns des autres que vis-à-vis des ennemis communs, et ce, au moyen de convention, la connaissance du type de convention qu'il leur faut nécessairement passer dépend de la connaissance des personnes et de leur but. Pour les premières d'abord : elles sont nombreuses, et ne forment point encore une seule personne. Et aucune action faite dans une multitude de gens assemblés ne saurait être attribuée à cette multitude ou être véritablement appelée l'action de cette multitude, à moins que la main et la volonté de chacun, sans aucune exception, y aient concouru.

Le *De Cive* est encore plus net :

Il faut d'abord considérer ce qu'est en elle-même cette multitude d'hommes qui se réunissent en une cité unique par leur libre arbitre; assurément, elle n'est pas une unité (*unum aliquid*) mais une pluralité d'hommes (*plures homines*), chacun pourvu d'une volonté et d'un jugement propre au sujet de tout ce qui doit être proposé. Et bien que les particuliers (*singuli*) possèdent par des contrats privés un droit et une propriété, de sorte que chacun dise 'ceci ou cela est à moi', il n'est rien dont la multitude tout entière, en tant que personne distincte du particulier (*a singulo*) puisse dire à juste titre (*recte*) : 'Ceci est à moi plutôt qu'à un autre'. Et aucune action ne doit être imputée à la multitude comme lui appartenant en propre.³

Ce travail théorique sur la notion de multitude, qui a pour contrepartie la définition de l'État en termes non seulement de concorde ou

² Hobbes, *Elements of Law*, 108.

³ Hobbes, *De Cive*, II, I, 2, 216-218.

de consensus mais d'union, repose sur la remise en question du concept organique du peuple qui a prévalu au XVIe et au début du XVIIe siècle. Althusius en donne par exemple une définition très forte, dans sa *Politica*, au début du XVIIe siècle, de même que les monarchomaques protestants français à la fin du XVIe siècle. Cette remise en cause du concept organique du peuple est réalisée chez Hobbes par la distinction des notions de "populus" et de "multitudo". Alors que la multitude n'est pas une personne naturelle, le peuple est une personne artificielle instituée :⁴ il n'existe que là où a été constituée une volonté politique unique. La volonté du peuple n'est autre que celle de l'État ou du souverain :

Quand nous disons que le peuple lui-même ou la multitude veut, commande ou fait quelque chose, il faut entendre : la cité qui commande veut et agit par la volonté d'un seul homme, ou par les volontés concordantes de plusieurs hommes : ce qui est impossible en dehors d'une assemblée. Chaque fois que l'on dit, en revanche, qu'une multitude, grande ou petite, fait quelque chose en dehors de la volonté de cet homme ou de cette assemblée, cela a été fait par le peuple sujet, c'est-à-dire par de nombreux particuliers agissant en même temps (*multis simul civibus singularibus*), et que cela provient non pas d'une volonté unique, mais de plusieurs volontés de plusieurs hommes, qui sont des citoyens et des sujets, mais ne sont pas la cité.⁵

Or le passage du multiple à l'un sous sa double forme – passage d'une multiplicité de personnes naturelles à une personne civile unique, et passage d'une multiplicité de volontés à une volonté politique unique – définit une problématique au sein de laquelle va être inventée la dimension moderne du public. La volonté politique doit être à la fois unique et publique. Cette nécessité d'une émergence du public est déjà présente dans les *Elements of Law* et le *De Cive*, lorsque Hobbes souligne le fait que la volonté politique unique, celle de l'État comme union, doit être tenue pour celle de tous. Voici la formulation qu'en donne le *De Cive* :

Cela n'est cependant possible qu'à condition que chacun soumette sa volonté à la volonté d'un autre qui soit unique – un seul homme ou une seule assemblée – de sorte que l'on tienne pour la volonté de tous et de chacun tout ce que celui-là aura voulu en tant que nécessaire à la paix commune.⁶

L'Union ainsi réalisée s'appelle cité ou société civile, ou encore personne civile; en effet puisque la volonté de tous est unique, il faut la tenir pour une personne unique (*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*) [...]. La cité est par conséquent et par définition une personne unique

⁴ *Ibid.*, VI, 1, remarque, 217.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, V, 6, 213.

dont la volonté, issue des pactes conclus par plusieurs hommes, doit être considérée comme la volonté de tous.⁷

A bien considérer ces textes, on s'aperçoit que ce que nous avons appelé l'émergence du public reste aporétique dans les deux œuvres que nous venons de citer. En effet, il n'y a volonté politique et publique dans les *Elements of Law* et le *De Cive* que si deux conditions sont assumées en même temps : 1/ que chacun soumette sa volonté à celle d'un autre qui soit unique; 2/ que cette volonté unique puisse être considérée comme celle de tous. Or il semble bien que la condition d'unicité soit incompatible avec celle d'universalité.⁸ Autrement dit, la soumission qui assure la subsumption du multiple à l'un est, en tant qu'aliénation de la volonté de chacun dans celle d'un autre, inconciliable autrement que sous la forme d'un postulat avec l'exigence de reconnaissance qui fonde le caractère public du vouloir politique.

Si le problème de l'émergence du public se trouve clairement formulé dès les *Elements of Law* et le *De Cive*, force est de constater qu'il n'y est pas résolu. C'est du reste pour cette raison que le *Léviathan* reformule entièrement la théorie du pacte social à partir des concepts de représentation et d'autorisation. Ce n'est en effet que dans le *Léviathan* que les conditions d'unicité et d'universalité seront assumées en même temps, ce qui permettra à la volonté politique unique d'être également celle de tous.

Le concept hobbesien de volonté politique publique sera porteur de développement très important dans la philosophie politique moderne même à travers les critiques dont il fera l'objet. Hobbes ouvre ainsi une problématique politique qui prévaudra jusqu'à Rousseau. On peut même dire jusqu'à nous, dans la mesure où l'une des questions centrales des démocraties contemporaines demeure celle de savoir comment la volonté politique peut-elle être effectivement publique, c'est-à-dire être reconnue comme la leur par les citoyens. Mais pour cela il faudra dépasser la pensée de Hobbes, lequel n'a jamais pu donner une effectivité au caractère public de la volonté politique, sinon dans l'acte initial du contrat. Hors de cet acte, la volonté politique demeure hétéronome par rapport aux sujets de l'État. L'autorisation, c'est-à-dire la reconnaissance de la volonté politique comme volonté de tous, est en effet fondée, chez Hobbes, sur un acte initial : celui de la convention sociale fondatrice de l'État. Autrement dit, la volonté du souverain n'est la volonté des sujets qu'en vertu de la référence à un événement archaïque qui vaut également comme structure politique actuelle. Mais, ni l'événement, ni la structure politique ne peuvent assurer l'effectivité de l'identité de la volonté du souverain et de la volonté de tous.

⁷ *Ibid.*, V, 9, 214.

⁸ Cf. Zarka, *Hobbes*, en particulier le chapitre sur « L'État ».

3. La souveraineté contre la dictature et l'exception

Cette fracture des deux courants, celui de la raison d'État, d'une part, et celui de la théorie de la souveraineté, d'autre part, a été masquée au XX^{ème} siècle en particulier par la réinterprétation à laquelle Carl Schmitt, le juriste nazi, a soumis les théories de la souveraineté. Réinterprétation qui en est une véritable trahison.

Deux concepts sont au centre de l'approche schmittienne de la souveraineté : la dictature et l'exception. Ainsi, penser la souveraineté, ce serait la réinterpréter en termes de raison d'État. Il y a là, clairement, un amalgame entre les deux courants divergeant de la pensée politique moderne : une tentative d'effacement de la grande fracture.

Commençons par l'idée de dictature, parce qu'elle me semble la plus faible et la plus facile à évacuer. Dans son livre *La dictature*,⁹ Schmitt entend rendre compte de la notion et de l'histoire de la souveraineté par celle de dictature entendue comme "une sorte de commandement qui, par principe, est indépendant du consentement ou de la compréhension du destinataire et n'attend pas son approbation."¹⁰ Or, cette définition de la dictature peut très bien convenir à la raison d'État. Prise en ce sens, selon Schmitt, "la convergence de ces trois éléments – rationalisme, technicité et pouvoir exécutif – en direction de la dictature [...] marque les débuts de l'État moderne."¹¹ À travers la distinction entre dictature de commissaire et dictature souveraine, Schmitt cherche à définir la structure de l'État moderne. L'enjeu du rabattement de la souveraineté sur la dictature est donc très important, il se fait à travers la définition du dictateur comme « un homme qui détient le pouvoir de décider sans avoir à consulter une autre instance et d'exécuter immédiatement ses décisions »¹². Il va de soi que Schmitt va examiner le concept hobbesien de souveraineté à la lumière de son concept de dictature : "Selon Hobbes, le souverain détermine ce qui est utile et ce qui est nuisible à l'État et, dans la mesure où les hommes sont motivés par leurs représentations du bien et du mal, de l'utile et du nuisible, il s'ensuit que le souverain doit également décider des opinions des hommes [...] C'est la raison pour laquelle, chez Hobbes, l'État par sa Constitution même est une dictature, en ce sens que, naissant du 'bellum omnium contra omnes', il a pour fin permanente d'empêcher cette guerre qui éclaterait toujours de nouveau si l'homme était libéré de la

⁹ Cf. Schmitt, *Die Diktatur*. La première édition de ce texte est de 1921 et la seconde de 1928, celle-ci comporte un appendice extrêmement important sur "La dictature du Président du Reich d'après l'article 48 de la Constitution de Weimar".

¹⁰ *Ibid.*, 31.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 26.

pression que l'État exerce sur lui."¹³ C'est donc parce que la loi a pour fondement une décision ayant pour objet l'intérêt de l'État que, selon Schmitt, la conception hobbesienne de l'État est dans son essence dictatoriale : "D'un point de vue normatif, la décision, contenue dans la loi, est née du néant."¹⁴ Chez Hobbes, le pouvoir du souverain repose sur un accord tacite mais réel des individus qui oriente, selon Schmitt, cette conception du pouvoir vers la dictature souveraine : "La souveraineté naît de la constitution du pouvoir absolu par le peuple. Cela rappelle le système du césarisme et de la dictature souveraine, dont le fondement est une délégation absolue."¹⁵ Ainsi la conception de la souveraineté chez Hobbes se situe, selon Schmitt, entre la dictature de commissaire que l'on trouve chez Bodin et la dictature souveraine qui est liée à l'idée de consentement du peuple à partir de la Révolution française. Hobbes met le doigt sur le problème de la dictature souveraine "mais, ajoute Schmitt, il en élude la conséquence ultime par la distinction entre la souveraineté elle-même et son exercice."¹⁶

Quelle est la pertinence de cette lecture schmittienne ? Pour en juger valablement, il faut revenir aux passages très peu nombreux où Hobbes fait intervenir une analyse de la dictature. Au chapitre XIX du *Léviathan*, Hobbes fait intervenir la figure du dictateur dans la fonction qu'il tenait dans la Rome antique. Ainsi, selon lui, de même que les enfants ont besoin d'un tuteur ou d'un protecteur "de même l'assemblée souveraine des grandes Républiques a-t-elle besoin, chaque fois que surgissent de grands dangers, ou des troubles importants, de 'custodes libertatis', c'est-à-dire de dictateurs, protecteurs de son mandat, qui sont en fait des monarques temporaires auxquels les assemblées confient parfois, pour une période de temps, l'exercice intégral de leur pouvoir."¹⁷ Tout l'effort de Hobbes est donc de montrer que le dictateur correspond essentiellement à une figure politique ambiguë : on dit d'un côté qu'il exerce la souveraineté, mais on dit aussi de l'autre qu'il ne la détient pas. Or, contrairement à Grotius, pour Hobbes il est impossible d'exercer une souveraineté qu'on ne possède pas. C'est la méconnaissance des règles qui régissent l'artifice politique qui donne naissance à la figure du dictateur. Ce qui veut dire que, lorsque la définition de la souveraineté est pleinement assumée, la

¹³ *Ibid.*, 39.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 40.

¹⁶ *Ibid.*, 46.

¹⁷ Hobbes, *Léviathan*, 245, 198-199: "So also (in great Common-wealths) the Sovereign Assembly, in all great dangers and troubles, have need of Custodes libertatis; that is of Dictators, or Protectors of their Authority; which are as much as Temporary Monarchs ; to whom for a time, they may commit the entire exercise of their Power".

figure ambiguë du dictateur s'évanouit. Celle-ci n'a d'autre fonction pour Hobbes que de montrer comment la démocratie se transforme nécessairement en monarchie en passant par le stade intermédiaire d'une soumission à la figure politiquement imparfaite d'un dictateur démagogue. Par conséquent, loin que la souveraineté hobbesienne soit dictatoriale en son essence, elle est plutôt la suppression de la figure incomplète et politiquement caduque du dictateur.

L'exception, la dérogation au droit commun, est l'autre notion limite que Schmitt utilise pour rendre compte de la souveraineté. Cette définition ouvre même la *Théologie politique* de 1922 : "Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle."¹⁸ On ne saurait en effet, pour Schmitt, parvenir à une définition adéquate de la souveraineté en s'en tenant à l'exercice ordinaire du pouvoir. La souveraineté en effet manifeste son essence dans des situations extraordinaires ou exceptionnelles : "Il [le souverain] décide autant de l'existence du cas de nécessité extrême que des mesures à prendre pour y mettre fin. Il est en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue dans sa totalité."¹⁹ Selon Schmitt, contrairement à ce qui arrive dans l'État de droit bourgeois, où la souveraineté est bridée et soumise à des contrôles assurés par différentes instances qui s'équilibrent et se tempèrent, la pleine acception de la souveraineté implique que celle-ci intervienne sans être soumise à un contrôle ou à un recours quelconque. Selon Schmitt, l'état d'exception permettrait ainsi de dégager dans sa pureté la définition de la souveraineté, ainsi que l'évidence de la fondation de l'ordre juridique normatif sur une décision concrète : "tout ordre repose sur une décision, et même le concept d'ordre juridique qu'on emploie sans réflexion comme une chose allant de soi renferme l'opposition de deux composantes du juridique. Même l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme."²⁰

Or, Schmitt tente de soutenir sa définition de la souveraineté par la situation exceptionnelle en faisant référence aux deux inventeurs de la notion moderne de souveraineté : Bodin et Hobbes. Cependant, s'il est vrai que Bodin fait référence à la notion d'urgente nécessité et à des situations d'exception pour montrer que le souverain peut déroger aux lois civiles qu'il a lui-même posées, ce ne sont pas ces cas qui révèlent l'essence de la souveraineté, mais la capacité de "donner et de casser la loi". Or, celle-ci n'est liée ni même révélée par l'exception. Elle relève d'un attribut général qui renvoie moins à l'exception qu'à la règle. Autrement dit, la

¹⁸ Carl Schmitt, *Théologie politique*, 15.

¹⁹ *Ibid.*, 17.

²⁰ *Ibid.*, 20.

capacité de donner et de casser la loi, loin de constituer une suspension de l'ordre juridique en vigueur, a pour fonction d'en assurer la cohérence et la pérennité. La dérogation est ainsi une condition pour que l'ordre juridique n'entre pas en contradiction avec lui-même, pour qu'une nouvelle loi ne contredise pas une loi plus ancienne. Loin que la souveraineté chez Bodin et chez Hobbes se définisse par l'exception et débouche sur une théorie de la suspension de l'ordre juridique, elle a au contraire pour fonction de subsumer l'exception sous la règle générale et d'assurer la permanence de l'ordre juridique.

La théorie de la souveraineté chez Bodin et Hobbes n'est pas du tout pensée à partir de l'exception ou de la dérogation. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. L'exception apparaît comme un cas particulier du principe général qui fonde la permanence et la cohérence de l'ordre juridique, à savoir la capacité essentielle de la souveraineté de donner et de casser la loi. Historiquement, ce ne sont pas les penseurs de la souveraineté qui ont élaboré une théorie de l'exception comme suspension ou infraction au droit commun, mais, à la même époque, les penseurs de la raison d'État²¹. Or ceux-ci avaient deux caractéristiques fondamentales : 1/ ce n'étaient pas des penseurs de la souveraineté politique, 2/ parce que, pour eux, au-dessus du politique il y a le religieux; de sorte que c'est la loi divine, interprétée par l'Eglise, qui est le principe suprême et que leur préoccupation principale est d'entretenir la puissance de l'État. On voit donc comment Schmitt fait reposer sa réinterprétation de la souveraineté en termes d'exception en amalgamant deux courants théoriques très différents l'un de l'autre à la flexion des XVI^e et XVII^e siècles : les théories de la souveraineté et les théories de la raison d'État.

Conclusion : les effets contemporains de la fracture

Malgré cette tentative d'effacement de la fracture de la politique moderne, entre les théories de la souveraineté où se trouve élaboré le principe d'une volonté politique publique, et celles de la raison d'État qui développent une technologie du gouvernement sur la population, l'économie, l'industrie, la guerre, etc., par Carl Schmitt, la fracture structure non seulement la période moderne, mais encore, en un sens, l'époque contemporaine, au sens où elle n'a jamais pu être surmontée. Aujourd'hui, les démocraties n'ont-elles pas à assurer à la fois la souveraineté du peuple (concept clé de la théorie de la démocratie depuis Rousseau) et le gou-

²¹ Cf. Zarka, *Raison et déraison d'État*, on pourra en particulier consulter les chapitres sur G. Botero, et alii.

vernement des choses matérielles et humaines (l'économie, l'industrie, le commerce, mais aussi le contrôle, la sécurité, la guerre, etc.) qui relève d'une technologie du pouvoir ? Or, l'une des difficultés majeures ne tient-elle pas à l'incapacité des démocraties à soumettre la seconde dimension à la première ? On peut donc légitimement se poser la question de savoir si nous ne sommes pas toujours pris dans la fracture de la politique moderne, c'est-à-dire dans une oscillation entre la recherche d'une réalisation effective de la liberté politique et la mise en œuvre de technologies de domination à travers l'empire de l'expertise, de la performance et de l'évaluation, donc de la puissance de l'État.

Bibliographie

- Hobbes, Thomas. *Elements of Law*. London: édition Tönnies, Frank Cass, 1969.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Édition H. Warrender de l'original latin et de la traduction anglaise, 2 vol., Oxford: Clarendon Press, 1983. Traduction française de l'original latin Philippe Crignon. Paris: GF, 2010.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Édition N. Malcolm, versions anglaise et latine, 3 vol., Oxford: 2014. Traduction française de la version anglaise par François Tricaud. Paris: Sirey, 1971. Traduction française de la version latine par François Tricaud et Martine Pécharman. *Léviathan*. Paris: Vrin et Dalloz, 2004.
- Schmitt, Carl. *Die Diktatur*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994; traduction française *La dictature*. Paris: Seuil, 2000.
- Schmitt, Carl. *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1988.
- Zarka, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris : PUF, 1995, 2012⁵.
- Zarka, Yves Charles, dir. *Raison et déraison d'État*. Paris : PUF, 1994.



Il tema: Potere/poteri

The Concept of Liberty and the Place of Power: A Feminist Perspective

Il concetto di libertà e il ruolo del potere: una prospettiva femminista

NANCY J. HIRSCHMANN

The University of Pennsylvania

njh@sas.upenn.edu

Abstract. This paper examines the relationship between freedom and power from a feminist perspective. Arguing for a social constructivist approach to freedom that questions the givenness of subjectivity and desire, I argue for a concept of freedom that simultaneously accepts the importance the subject-generated choice and questions how far freedom can rely on such a conception.

Keywords: feminism, freedom, power, social construction, subjectivity.

Riassunto. Il saggio esamina la relazione tra libertà e potere in prospettiva femminista. Nel difendere un approccio sociale costruttivista alla libertà che metta in questione la data di soggettività e desiderio, argomento in favore di un concetto di libertà che, allo stesso tempo, accetti l'importanza della scelta generata da parte del soggetto e interroghi fino a che punto la libertà possa fondarsi su tale concezione.

Parole chiave: femminismo, libertà, potere, costruzione sociale, soggettività.

The relationship between freedom and power is one that has concerned feminists from the seventeenth century to today. Feminists have sought to free both men and women from the constraints of gendered roles, rules, expectations, and stereotypes, but have noted that women are

generally more constrained than men, who generally have more power than women (if we hold race and class constant). As Locke's contemporary Mary Astell asked, "If all Men are born free, how is it that all Women are born slaves?"¹ and she attributed women's lack of freedom to the power that laws, norms, and institutions gave men over women's lives. Such concerns continued into the eighteenth century with Mary Wollstonecraft's calling women's condition in the family and society one of "slavery" because of their lack of education and rights to their own property, a theme that John Stuart Mill continued in the nineteenth century with his advocacy of women's suffrage and the Married Women's Property Act.²

But it was not until the late twentieth century that second-wave feminists began to complicate the relationship between freedom and power, with the "linguistic turn" that was ushered in by the widespread influence of Michel Foucault. Freedom was seen by feminists to be intertwined with many other concepts, such as justice, autonomy, equality, and difference.³ But its relationship with power is arguably the most complex, if not most significant. In this paper I will use the postmodern understanding of how desire and subjectivity are socially constructed through relationships, practices, and language to show that the simplistic understanding of freedom often proffered in the West – doing what I want without interference – is inadequate to understand the role of power in women's struggle for freedom, as well as that of other subordinated groups. But social construction also entails a paradox that presents a philosophical challenge for politics that must be recognized if we are to have a theory of freedom that does not perpetuate sexism and racism. This paradox entails the necessity of recognizing the role of "internal barriers" to freedom, and simultaneously that such barriers are never solely internal.

1. The Meaning of Freedom

In saying that freedom is about "doing what I want," there are three parts: the doing; the wanting, or desire; and the I, or subjectivity. The doing first and foremost involves attention to the barriers or obstacles that prevent me from acting as I wish or forcing me to do something I do not want to do. It is a fundamental idea in the West, brought to caricatured absurdity, if not horror, in the United States and Europe during the COVID-19 pandemic when people refused to wear masks under claims

¹ Astell, "Reflections on Marriage," 76.

² Wollstonecraft, *Vindication of Rights*; Mill, "On Subjection of Women."

³ See Hirschmann and DiStefano, *Revisiting Political*; Hirschmann, *Subject of Liberty*.

of “freedom.”⁴ But this idea has a history, emerging from the seventeenth century “social contract” theory. Thomas Hobbes famously declared: “By liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments, may oft take away part of man’s power to do what he would.”⁵ John Locke similarly noted that ‘we must consider what State all Men are naturally in, and that is a *State of perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man.’⁶ And John Stuart Mill, in his well-known essay *On Liberty*, argued for the primacy of pursuing “our own good, in our own way.”⁷ These classic statements of liberty are so well-known because they cohere with how we think of freedom in our everyday lives: I am most categorically free when I can do as I like, and most obviously unfree when I am prevented from doing what I want to do.

This conception of freedom was given the label “negative liberty” by Russian-born Oxford professor Isaiah Berlin in the 1950s. It is accepted as the classic liberal view that arose with social contract theory in the seventeenth century and dominates in Western societies today. Berlin argued that freedom meant that an individual is not restrained by external forces, primarily viewed as law, physical force and other obvious forms of coercion. So, for instance, if I wanted to leave the house but my husband blocked the door, he would be restricting my freedom. “By being free in this sense I mean not being interfered with by others. The wider the area of non-interference, the wider my freedom.”⁸ This interference must be intentional and purposive; my husband has to know what he is doing when he blocks my way, and intend to do it. If he passed out and blocked the exit by accident, that would not count as a restraint on my freedom in Berlin’s account. Rather, other humans’ direct – though in some cases, indirect – intentional participation “in frustrating my wishes” is the relevant criterion in determining restraint.⁹

Similarly, desires must be “mine” in the sense that I know that I have them. They may be reactions to external stimuli – I may want to leave the house because I feel compelled to buy a new outfit for a party I will be attending– but the important fact that negative libertarians point to is that this desire is *mine*, and I am responsible for acting on or resist-

⁴ Vargas and Sanchez, “American individualism,” Wong, “Coronavirus.”

⁵ Hobbes, *Leviathan*, 189.

⁶ Locke, *Two Treatises of Government*, 2.4.

⁷ Mill, “On Liberty.”

⁸ Berlin, *Four Essays on Liberty*, 123.

⁹ *Ibid.*

ing the desire; nobody is forcing me to shop. Similarly, they are *conscious* desires in the sense that I have to know *that* I have them, whether or not I know *why* I have them. For instance, my desire for a new outfit may be an expression of subconscious anxiety about my appearance. Many (though not all) feminists would argue that such a motivation is far from “liberating,” but what is relevant to negative freedom is *that* I want it, and that I *know* I want it, rather than *why* I want it. It forbids others’ judgement from determining what I “truly” want or what is in my “best interest;” only I can determine that. Thus, negative liberty draws clear-cut lines between inner and outer, subject and object, self and other.

And yet consider the possibility, for instance, that my husband blocked the door because if I went to the store I would run up thousands of dollars more on our credit cards, which we already cannot pay off; we have been forced to sell our house because I bankrupted us, and have had to move twice since then because we fell behind in our rent, all because of my compulsive shopping. Do we still think that my husband restrained my freedom? Certainly, his freedom would be impeded by my behavior, and of course my interference with his freedom is a legitimate reason for his interfering with mine, as Mill adamantly declared. But might we also think that his actions were intended to help liberate me from my compulsive spending? What if, instead of dress shopping, I was leaving the house to meet my drug dealer, after months of struggling to remain clean and sober? What if my husband tried to prevent me leaving not because my addiction was impoverishing us – and thereby affecting his individual interest – but simply because he loves me and is trying to help me beat my addiction? We certainly can understand the attractiveness of the position that in preventing me from taking drugs, my husband might be preserving my freedom rather than inhibiting it.

2. An Alternative Conception?

This leads us to a different conception of freedom, which Berlin called “positive liberty.” It is not a conception that he approved of, nor did he describe it in a complete or even accurate way. But I maintain that it reveals some important dimensions of what freedom encompasses. It expands the classical liberal “negative liberty” view in three ways. The most common and basic idea concerns provision of the conditions necessary to take advantage of negative liberties, such as providing wheel-chair access to buildings or scholarships for education. This goes hand in glove with the idea of enlarging our understanding of what counts as a “barrier” or “restraint” to include conditions that we tend to accept as “normal” or

even “natural,” but which are revealed to be socially produced and even arbitrary. Adopting a more contextual and communal notion of the self, positive liberty is able to view individual conditions such as disability, as well as social conditions such as poverty, as barriers to freedom that can be overcome by positive action, or the provision of conditions the individual cannot create on her own. Some examples might be the low-cost university education that Italy provides its citizens—or the free education provided by other EU countries such as France or Germany—in contrast to the United States where higher education is often expensive; or building adaptations like wheelchair ramps for entry into buildings by persons with mobility impairments.

A second contribution positive liberty makes involves its focus on ‘internal barriers.’ According to positive liberty, we can have conflicting desires, where I want two mutually exclusive things at the same time. For instance, I may truly want to quit smoking, but having an argument with my department chair sends me out of the building to smoke. We can also have “second order desires,” or “desires about desires,” as Charles Taylor put it: “We experience our desires and purposes as qualitatively discriminated, as higher or lower, noble or base, integrated or fragmented, significant or trivial, good and bad.”¹⁰ For instance, I want to *not* want that cigarette every time my department chair annoys me (as he so often does). Indeed, I want to be the kind of person who just does not react, who is calm and in control: a desire about my desires. Because of these conflicting capacities, it is not enough to experience an absence of external restraints, because the immediate desires I have may frustrate my true will.

3. Knowing Desire

But that also implies that other people might actually be a better judge of what I want than I am myself, such as my husband seems to be when he prevents me from meeting my drug dealer. But this aspect of positive freedom makes people uneasy – it introduces an idea that Charles Taylor called “second guessing,” where other people know what I “really” want better than I do myself. The idea is that they can help me understand myself better, to be more self-aware. It is the most troubling aspect of positive liberty: determination of the will by others – not just preventing you from doing what you want ‘for your own good’, but claiming that such prevention is actually what you “truly” want even if you are not aware of that fact.

¹⁰ Taylor, “Negative Liberty,” 184.

In the history of political theory, this idea is illustrated most infamously by Jean-Jacques Rousseau's general will; since the laws embody the true will, he says, then by forcing me to obey the law the state is only "forcing me to be free;" that is, to follow my true will, whether I know it or not.¹¹ But Berlin really had in mind the Soviet-era nightmare of Stalinism and subsequent state socialism where propaganda reclassified citizens' restrictions as a condition that they freely and happily accepted. Indeed, it is because of the context of Cold War politics that the internal dimensions of freedom were generally ignored—and even feared—by twentieth-century freedom theorists; they were associated with totalitarian mind-control, whereas Western liberal democracy was seen as providing for the maximum amount of freedom from restriction to develop one's own individual personality all by oneself.

This concern about others evaluating your own desires is one many feminists share. Feminists from Wollstonecraft to de Beauvoir have criticized a long history of men's asserting that they know better than women what women really want, because women are supposedly too emotional and irrational to know what they want.¹² The point of this paternalism was hardly that of enhancing freedom; women's exclusion from voting, from education, from inheriting property and from a wide variety of professions, particularly if married, as well as the marriage "contract" itself, where women were sworn to "obey" their husbands, who entirely subsumed their wives' "civil personality," have all been seen by feminists as oppression, not freedom, much as Berlin argued about state socialism.¹³ A parallel history has been experienced by African Americans in the United States, with the argument that slavery was justified because Africans could not think for themselves, an argument commonly made about colonized peoples; and by disabled persons, who have been institutionalized on the assumption that they are rationally incapable of caring for themselves.¹⁴ All of these arguments have served to justify the *denial* of freedom, so the positive liberty claim that second guessing can *enhance* freedom is rightly viewed with suspicion.

¹¹ Rousseau, "Social Contract." I should note that many, including myself, believe that this is a simplistic and inaccurate reading of Rousseau's infamous phrase. See Hirschmann, *Gender, Class, Freedom*, Chap. 3.

¹² Wollstonecraft, *Vindication of Rights*; de Beauvoir, *Second Sex*. See also Lange, *Feminist Interpretations*.

¹³ Blackstone, *Commentaries on Laws of England*; Pateman, *Sexual Contract*; Hirschmann, *Gender, Class, Freedom*.

¹⁴ On slavery, see Franklin, *From Slavery to Freedom*; on disability, see Baynton, *Forbidden Signs*.

4. The Importance of the Internal

Despite this history, however, I maintain that internal barriers are important to recognize, for several reasons. The first is the depth to which I can have *conflicting* desires and a *divided* will: I really want to quit drugs, but I really want to take them, too. I really want a new outfit, but I really want a stable life with my husband where we are not always in debt. Most people would probably agree that quitting (both drugs and shopping) would be a better choice, a choice that would be more consistent with my continued freedom. In fact, we might argue that such a choice would liberate me, and therefore it must be the choice I really prefer to make. So it is at least an open question whether the person who prevents me from pursuing such desires impedes my liberty, or enhances it.

The second reason that considering internal barriers is important is that they are *not just internal*: they are created, at least in part, by social relations around us. Factors like sexism, racism, and ableism create structures that limit and restrain us from the inside. In my example, it may be difficult to say that clothes shopping is oppressive, but the fashion industry is nevertheless structured by sexist ideals of what makes women attractive and desirable and these affect many women's self-image. Similarly, the forces of global capital that make it advantageous for some to exploit the labor of others, leading to a consumerist economy where the impetus for new clothes is perceived as a "need," manufactures desire and traps us in a cycle of working to earn more money so that we can accumulate things. It also produces a credit economy where we are encouraged to buy things that we cannot afford, trapping us in a cycle of debt.

Third, and closely related, considering internal barriers is important because they relate to the constitution of subjectivity: that is, how I become the person I am with the desires I want, and how forces that shape my desires impact on the production of my identity as a choosing subject. In the standard liberal or negative liberty model, who I am determines what I want: subjectivity determines desire. But the reverse is also true: what I want also shapes who I am, desire shapes subjectivity. And what I want is always shaped by my experience with a large range of social factors operating at once: family, nation, culture, language, sex, gender, race, ability, body type, and so on. In shaping our desires, however, these forces and practices also shape our subjectivity.

This is called "social constructivism," and by considering internal barriers in a social constructivist framework, we can understand that not only are internal barriers *not just internal*, but they also are *not just barriers*: they also produce us, they create our subjectivity through which we identify ourselves and our vision of the kind of life we want to live.

This demands attention to history, relationship, and context, all of which in turn require the deep interrogation of the self. But understanding the self is a social process. It presupposes language, a conceptual vocabulary, a system of signs with which to formulate and represent my own experience to myself, let alone to others; and it requires others with whom I can be in conversation, to analyze and determine what desires are really mine, and really better for me. This raises the question of where to draw the line between the internal self and the external world, because our self-understandings, our desires and choices, always need to be understood in context. Without such specificity of context, the individual is an abstraction.

5. The Social Construction of Freedom

I maintain that social construction offers an important expansion of the standard understanding of freedom, and shows the inadequacy of the standard liberal view. I also maintain that social construction is entailed in a positive liberty perspective, but that is not something that other positive liberty theorists, such as Taylor, or Christman, have explicitly recognized.¹⁵ Instead, I believe it comes out of a critical assessment of how positive liberty works. But this is not necessary to the importance of social constructivism for freedom, and so the term “positive liberty” should not be seen as some sort of clear “model” for freedom but rather should be seen only as a shorthand term to represent this complicated matrix of internal and external factors that produce and form desire and subjectivity, just as “negative liberty” is a convenient label for the dominant liberal view of freedom. For me, the relevant point is not that there are two competing models, but rather that these two approaches reveal different aspects of what freedom is.

In short, social constructivism entails a focus on how it is that I have the desires I have: why do I make the choices I do? The idea of social construction is that human beings and their world are in no sense given or natural; rather, they are produced by and through social relations, particularly the emergence and development of practices, customs, institutions, economic structures, social structures, gender relations, familial configurations, and various other kinds of relationships. Our desires,

¹⁵ It is also something that so-called “republican” theories of freedom ignore; see Pettit, *Republicanism*, and my critique of republican freedom in Hirschmann, *Subject of Liberty*, 26-28, 206-07, and *Gender, Class, Freedom*, 9-12. From a feminist perspective, this approach to freedom ironically depends on a liberal subject who may be “dominated” by particular others but ignores the ways in which social structures can produce the kinds of structural barriers to choice and action that I discuss below.

preferences, beliefs, values, indeed the way in which we see the world and define reality, are all shaped by the constellation of personal, institutional, and social relationships that constitute our individual and collective identities. Understanding them requires us to place them in their historical, social, and political contexts. Such contexts make meaning possible.¹⁶

But social construction is a term that is sometimes misused; or rather, it is conceptualized in a superficial and incomplete way. I argue that social construction has several dimensions to it; each dimension is seen by different scholars as the sum total, but I maintain that all three dimensions must be understood at one and the same time as constitutive of the concept.

I call the first dimension “ideology.”¹⁷ This entails large scale generalizations and social norms that become widely accepted beliefs that restrict or encourage particular behaviors. The idea that women should be wives and mothers, for instance, has been a central aspect of patriarchal ideology throughout history, though varying by class and race in different cultures and historical periods.¹⁸ This ideology makes declarations about social relations that can most often be seen as distortions of the truth. Again, drawing on gender as an example, the idea that women are naturally irrational and that men are naturally rational, or the idea that women are too emotional for the public sphere, which is properly the domain of men, are ideological claims that have served as a foundation for patriarchy and men’s ability to exert power over women. Theorists such as Wollstonecraft implicitly deploy such an understanding.¹⁹

The second dimension of social construction is ‘materiality,’ and it entails the ways that ideological norms and beliefs translate into concrete effects. That is, ideology produces material relations, institutions, practices, and customs that embody the world view expressed in the ideology. For instance, if female irrationality is used as a justification for not sending girls to school, girls will be less likely to develop habits of rational thinking: if women are barred from participation in politics and discouraged from learning about current events, they will be apolitical. So the ideology makes itself true, it produces and guarantees what it assumes. Catherine MacKinnon’s work clearly deploys this understanding of social construction, arguing that through patriarchal practices such as pornog-

¹⁶ Derrida, *Positions*. Foucault, *Language, Countermemory, Practice*; Rabinow, *Foucault Reader*, esp. 381–2.

¹⁷ I describe the three dimensions of social construction more fully in Hirschmann, *Subject of Liberty*, chapter 3.

¹⁸ Hirschmann, *Gender, Class, Freedom*.

¹⁹ Wollstonecraft, *Vindication of Rights*; Hirschmann and Regier, “Mary Wollstonecraft,” 645–670.

raphy and sexual assault, men control, dominate, and produce women's sexuality and self-conceptions.²⁰

This, however, is made possible because of 'discourse,' a third dimension of social construction. If ideology were simply a matter of claims that could be readily disproved, it would not have the power that it has. Discourse is an important aspect of ideology's power. It involves the ways in which this ideologically-produced reality shapes how we see and understand ourselves in the world around us, and thereby shapes our desires, and our freedom, in a broader, perhaps 'macro' sense. If 'women' are claimed to be irrational; if that claim is used to justify their lack of education; and if this lack of education causes women not to learn how to think rationally: then the rare woman who educates herself by reading the books in her father's library, and can engage in rational discourse with men, is seen as 'unfeminine' or 'manly' by definition.²¹ Her lived reality is at odds with our understanding of what it means to be a woman. Going further, if women are excluded from education, it is logical to assume that many women (though not all, obviously) did not even develop a *desire* to educate themselves because of such norms. That is, the possibility that women in previous centuries were simply oppressed, and only oppressed, because they 'naturally' wanted all the things that were denied to them, is counterfactual; poor and peasant women were at least as oppressed, if not more so, by class and poverty, and had their imaginations and self-images foreshortened thereby, whereas many upper class white women enjoyed their gender roles and the lack of responsibility their privilege ensured. And of course women of color who lived in majority-white societies were oppressed by race as well as class and sex. Discourse both shapes and follows from these material conditions because our understanding of femininity becomes embedded in culture and the ways in which men and women think of themselves and learn their gender.

I call these three aspects of social construction 'dimensions' because they are not only interactive, but mutually constituting.²² In my example, for instance, the ideological claim (women are irrational) created the material conditions (women barred from education) that reinforced a discursive understanding of gender (educated women are not real women, but perversions of nature) that in turn legitimates and reinforces the ideology (women are irrational).²³ Understanding freedom from a feminist per-

²⁰ MacKinnon, *Feminism Unmodified*.

²¹ For example, when *A Vindication of the Rights of Men* was first published anonymously, it sold out. When it was reissued with its author Mary Wollstonecraft's name, she was pilloried for involving herself in "men's" affairs. See Hunt Botting, *Family Feuds*.

²² Hirschmann, *Subject of Liberty*, chapter 3.

²³ This same relationship between ideology and materiality holds for class as well, as it is

spective requires cutting through the layers of desire, limit, and possibility to understand the complicated ways in which women and men alike are simultaneously restricted from and compelled toward particular expressions of will and desire.

6. Power and Subjectivity

Taking this social constructivist approach that I have described reveals the complicated ways in which power intersects with freedom. Just as social construction has three “dimensions,” power has four “faces:”²⁴ it is conceptualized first as restriction and domination, which forces someone to do as you like; as management, which entails getting people to do what you want them to do by more indirect means such as rule-setting and agenda-setting; and manipulation, or getting people to think that what you want them to do is what they themselves want to do.²⁵ These three faces of power are straightforward and relatively easy to understand. But the fourth face, power as production, is more complex, for it involves the totalizing constitution of selves such that the purposiveness and agency of manipulation is made invisible; we not only cannot see that we are being manipulated, the people using the forces that manipulate us – such as an individual woman’s husband or parents, or an employer – cannot see this either, they are unaware of their role. And in truth, “manipulation,” with its implication of identifiable agents engaged in specific sorts of action, is itself an inaccurate term, too strong and purposive. Instead, we all engage in a process of social interaction that constantly, in an ongoing manner, makes us who we are and produces our desires.

This multi-level understanding of power works in complex ways with the various aspects of social construction. Certain aspects of social construction would seem to act in line with the first face of power when active restrictions are spelled out, such as rules limiting admission by gender or racial categories to schools, clubs, and workplaces are proliferated. But such restrictions lead to the second face, similar to what Paul Benson calls “oppressive socialization;”²⁶ namely, individuals are made to conform to social categories like gender by adherence to norms, regardless of

assumed that the poor are poor because they are irrational, which leads to policies the force them to labor rather than educating them. However, the exceptional poor man who breaks through the assumptions of his inferiority is the founding myth of modern capitalism and the “self-made man,” whereas the exceptional woman of any class or race is an affront to nature.

²⁴ Digeser, “Fourth Face of Power,” 977–1007.

²⁵ Bachrach and Baratz, “Two Faces of Power,” 947–952; Lukes, *Power: Radical View*.

²⁶ Benson, “Autonomy and Oppressive Socialization,” 385–408.

what they would want if they were left to themselves. This occurs through direct restrictions as well as more indirect restrictions, such as treatment that make excluded categories of people aware that they are transgressing norms, such as hostile attitudes and treatment to women in male-dominated professions or people of color who move into predominantly white neighborhoods. Like socialization, the notion of social construction opens up the possibility that the inner self – our preferences, desires, self-conceptions – is constructed by and through outer forces and social structures, such as patriarchy, colonialism, capitalism, and so forth.

Both of these faces fit a standard liberal (or negative liberty) model in which power, conceptualized as coercion, force, and restraint, is the opposite of freedom. The third face of power operates more at the second dimension of social construction, materialization: the norms and rules create a reality that makes people think that they want what racist patriarchy wants them to want. So, if women are treated badly enough in certain professions, most women will prefer not to pursue those professions; if people of color are treated badly enough in certain neighborhoods, fewer people of color will seek to move into those neighborhoods. But this goes beyond “oppressive socialization,” where explicitly racist or sexist norms are encoded into “normal” behavior. For whereas socialization is conceived as specific psychological and behavioral responses to conditions that could be changed or avoided, and implies standards that we can step back from and evaluate objectively, social construction is the more complicated and deeply layered processes in which we are embedded that create those evaluations. As Kathy Ferguson puts it: “It is not simply that [we are] being socialized; rather, a subject on whom socialization can do its work is being produced.”²⁷

Discourse, which involves the ways that social categories of gender, race, class, and sexuality are conceptualized, and which I have labeled the third dimension of social construction, is an essential part of that process, and reveals the fourth face of power. Discourse sets the terms of possibilities of action, for it defines the limits of how we see and understand ourselves.

This fourth face entails a much more complicated conception of power and its relation to freedom. If social construction characterizes our entire social identity and being, if everyone is always and unavoidably socially constructed through the very language that we speak, then not only our restrictions, but our abilities as well – our powers – must have been produced by this very same process. This is the paradox of social construction. Who we are – the “choosing subject” – exists within and is formed

²⁷ Ferguson, *Man Question*, 129.

by particular contexts; the ideal of the naturalized and unified subject utilized by most freedom theory is thus deeply problematic and simplistically overdrawn. The contexts in which we live, patriarchal, sexist, racist, and classist though they may be, have produced women's, indeed everyone's, agency. As Shelley Tremain observes about Foucault's theory, "social power is productive of the objects on which it acts and is diffused throughout society and culture rather than first and foremost repressive and centralized."²⁸ She adds:

Foucault's insight that knowledge-power relations are constitutive of the very objects that they are claimed to merely represent and affect dissolves the binary distinctions between (for instance) description and prescription, fact and value, and form and content. Among other things, the insight indicates that any given description is indeed a prescription for the formulation of the object (person, practice, or thing) to which it is claimed to innocently refer.²⁹

This conception of power, commonly found among scholars of Foucault and so-called "postmodern" feminists in particular, such as Judith Butler, recognizes that power takes many forms simultaneously, as forms of domination and coercion not only create subjectivities in their victims, but also possibilities for agency.³⁰

7. The Paradox of Social Construction

It may immediately strike the reader, however, that this creates a paradox. If women happen to be constructed in ways that are different from (white) men, so what? How can feminism claim that this construction is worse than any other construction of identities? This might lead us to assume that there is nothing to be done about the way that we are socially constructed; we are inevitably determined by these large social forces that nobody can change. In this sense, freedom becomes at best an anemic realm in which we can make small, unimportant choices, but the larger questions in life are determined for us, even if they seem to be determined arbitrarily. Such an interpretation would be incorrect, however, and feminism provides a particularly clear example. For if patriarchy is not simply an unmitigated restriction on women's otherwise natural desires, neither is it a neutral or even positive productive source of powers and abilities. Avoiding the helpless relativism of a deconstructive post-structuralism, a

²⁸ Tremain, *Foucault and Feminist Philosophy*, 21.

²⁹ *Ibid.*, 26.

³⁰ Butler, *Bodies That Matter*.

feminist approach to social construction reveals that the dichotomy between negative and positive liberty, and between internal and external restraint, is itself constructed; and moreover, that this construction can be seen as motivated by particular power structures that favor men over women. That is, feminism allows us to see that the way we think about freedom is political, and not just philosophical; feminism's political and ethical commitment to the importance of the different historical experiences of women and other excluded groups leads us to argue that freedom is generally defined in ways that continue the privilege of the definers, who have historically been white men of economic means (even if those means often came from wealthy patrons). The fact that these power structures themselves were socially constructed, in a seemingly endless devolution, is what makes it a paradox: but it does not prevent us from acknowledging and critiquing the ways in which power operates within any given social context, and to make political evaluations of those power relations. Though our contexts make women's agency possible, they often simultaneously put restraints on women's freedom not suffered by men, and those differences can be identified and critiqued. This duality of social construction permits, even requires, a more complicated engagement of the question of freedom.

Social constructivism reveals that the standard liberal focus on external barriers in defining freedom will fail without attending to internal ones, as well as to the larger social, institutional, and cultural contexts in which such barriers are created and operate. "Inner" and "outer" interact in an interdependent relationship to produce and make us as persons who have desires, express preferences, and make choices. It helps us see how power relations are structured as well as why it is so difficult to see those relations and that structure.

8. Beyond "Two Concepts"

So a social constructivist approach to freedom allows us to transcend Berlin's over-wrought typology by showing that the two seemingly conflicting models of positive and negative liberty actually are not different conceptions of freedom, but rather each illustrate specific aspects of specific occasions when freedom is at issue. It thereby leads to a different way of understanding ourselves as choosing subjects. The approach makes visible the ways in which social institutions, practices, cultural values and roles shape and produce individuals' behavior and self-understandings that formulate and shape desire and choice, including the ways that differently situated individual respond to the choices that we are expected to make and desires we are expected to have.

But at the same time, it is crucial to note that individuals are not *determined* by such constructions. Possibilities of movement, agency, consciousness and choice exist within the parameters that are set for us by specific contexts because multiple contexts co-exist. For instance, within patriarchy, the contradictory ideology that women are inferior, subservient, and sexual objects exists alongside an equally patriarchy ideology that women are pure, pristine, and belong on a pedestal arguably created spaces for women to make a variety of political claims and to seek political goods that undermined the ideology, such as suffrage and education.³¹

Moreover, although we exist within large social formations in which all knowledge, desires, and options are constructed for everyone, a feminist politics that emerges from these contradictions within the existing power structure enables us to see – indeed, sometimes makes it impossible to ignore – that some people (men, whites, the wealthy) systematically have more power than others, including power to affect the social formation itself and conditions within it, and that this contradicts simultaneous ideologies such as modern Western liberalism's claims of natural freedom and equality. A social constructivist framework engaged from a feminist perspective enables us to see that the societies in which most women live are constituted and produced with their particular restriction in mind; and unless we can see that, we will continue to attribute agency and freedom to women when they in fact have little or no choice, and fail to see choice and agency when it is exercised.

Certainly, women are not the only ones affected by these processes; men are arguably constrained in many ways by cultural proscriptions of masculinity.³² Nor is gender the only identity category that is socially constructed; race, sexuality, ethnicity, are all similarly subject to a social constructivist analysis. Yet although the theory of freedom I offer has a potentially universal application, it comes from and out of a feminist perspective. And indeed, gender examples often provide the clearest illustrations of the complexities of freedom, the easiest for people to grasp, whether for good or ill. As women have challenged and rejected the norms of patriarchy – ranging from women's entry into higher education and professional employment in most parts of the world, to the criminalization of spousal abuse and the outlawing of discrimination against gays, lesbians and transgender persons in some countries – the ideology of gender relations has changed, producing changes in material relations, such as men sharing more in household labor, men being treated by female doctors, and the end of divorce stigma. These material changes have created more options

³¹ Flexnor, *Century of Struggle*.

³² See for instance Connell, *Masculinities*.

for women not only to engage in a wider range of activities, but also to participate in the processes of social construction that shape and influence the paths their lives will take. And this in turn has produced changes in the meaning of “man” and “woman” that have opened up a variety of possibilities to all persons, including the changing of gender itself. This is not to say that patriarchy has died – the persistent popularity of figures like Silvio Berlusconi and Donald Trump in politics despite their openly misogynist views and behavior suggests that such views are still widely shared by many. Women of color, poor women, and women in “developing” countries all suffer from a variety of oppressions more than their male counterparts. But the fact that we can see and identify these situations as oppressive, and not merely accept them as natural or inevitable functions of the “facts” of gender, creates space and hope for a future of greater freedom for all.

References

- Astell, Mary. “Reflections on Marriage.” In *The First English Feminist: Reflections Upon Marriage and other writings by Mary Astell*. Edited by Bridget Hill. New York: St. Martin’s Press, 1986.
- Bachrach, Peter and Morton S. Baratz. “Two Faces of Power,” *The American Political Science Review*, 56(4), 1962: 947–952. <https://doi.org/10.2307/1952796>
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England*. London: J. Murray, 1786.
- Botting, Eileen Hunt, *Family Feuds: Wollstonecraft, Burke, and Rousseau on the Transformation of the Family*, Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
- Brown, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1995.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex.”* New York: Routledge, 1993.
- de Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, New York: Alfred Knopf, 2010.
- Connell, R.W. *Masculinities*, Berkeley: University of California Press, 2005.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Chicago: University of Chicago, 1972.
- Digester, Peter. “The Fourth Face of Power,” *Journal of Politics*, (54)4, 1992: 977–1007, <https://doi.org/10.2307/2132105>
- Elshstain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

- Ferguson, Kathy. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Flexnor, Eleanor. *A Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the United States*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Foucault, Michel. *Language, Countermemory, and Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Hirschmann, Nancy J. *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Hirschmann, Nancy J. *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- Hirschmann, Nancy J. and Christine diStefano, eds. *Revising the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Denver, CO: Westview Press, 1996
- Hirschmann, Nancy J. and Emily Regier, "Mary Wollstonecraft, Social Constructivism, and the Idea of Freedom," *Politics & Gender*, v. 15, n. 1, 2020: 645–670. <https://doi.org/10.1017/S1743923X18000491>
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by C.B. Macpherson. New York: Penguin, 1985.
- Lange, Linda, ed. *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. New York: New American Library, 1963.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. Revised edition. London: Blackwell, 1986.
- MacKinnon, Catherine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.
- Mill, John Stuart. "On Liberty." In *On Liberty and Other Essays*. Edited by J. Gray. New York: Oxford University Press, 1991.
- Mill, John Stuart. "On the Subjection of Women." In *On Liberty and Other Essays*. Edited by J. Gray. New York: Oxford University Press, 1991.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1988.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Rabinow, Paul, ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon, 1984.
- Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*. In *The Social Contract and Discourses*. Edited by G.D.H. Cole. London: Norman Dent and Sons, Ltd., 1973.
- Taylor, Charles. "What's Wrong with Negative Liberty." In *The Idea of Freedom*. Edited by A. Ryan. New York: Oxford University Press, 1979.
- Shelly L. Tremain, *Foucault and Feminist Philosophy of Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2017.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Women: With Strictures on Political and Moral Subjects*. Edited by M.B. Kramnick. New York: Penguin, 1985.

Il tema: Potere/poteri

Paradigmi mitico-simbolici del potere per un'ermeneutica dell'ordine politico nel nostro tempo

Mythical-Symbolic Paradigms of Power for an Hermeneutics of the Political Order in our Time

FIAMMETTA RICCI

Università degli Studi di Teramo
fricci@unite.it

Abstract. Power escapes definitions and categorizations; it must be analyzed, instead, in the specific forms of relationship and manifestation, from a critical-hermeneutic perspective, in order to understand its symbolic nature and constitutive structure. For this aim, I propose the analysis of some fundamental mythical-symbolic paradigms: the contention between the brothers Cain and Abel, and the Zeus-Prometheus relationship in the myth of the same name. The two cases shed light both on the problem of the legitimization of political power, and on the analysis of the symbolic power/knowledge paradigm, which are the theoretical coordinates of ideology.

Keywords: power/powers, knowledge, symbolics, politics, ideology.

Riassunto. Il potere sfugge da definizioni e categorizzazioni; e, piuttosto, va analizzato nelle forme specifiche di relazione e di manifestazione attraverso una chiave critico-ermeneutica in grado di cogliere la sua natura e struttura costitutiva simbolica. A questo scopo, propongo l'analisi di alcuni paradigmi mitico-simbolici fondamentali: la contesa tra fratelli di Caino e Abele, e il rapporto tra Zeus e Prometeo nel mito omonimo, illuminanti sia per il problema della legittimazione del potere politico, sia per l'analisi del paradigma simbolico potere/sapere, quali coordinate teoriche dell'ideologia.

Parole chiave: potere/poteri, sapere, simbolica, politica, ideologia.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 87-114

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1439

Copyright: © 2021 Fiammetta Ricci. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

1. Premessa

Il ricorso alla simbolica consente di adottare una prospettiva di analisi ed una chiave ermeneutica su fenomeni e comportamenti individuali e collettivi che costituiscono il nostro mondo cognitivo e la nostra vita sociale, assumendo le manifestazioni dell'immaginario e del pulsionale, dell'essere e dell'agire conscio e inconscio, come espressioni del profondo, del vissuto, dell'immaginazione creativa, in qualità di strutture di senso costitutive e identitarie.

Il potere ha una natura simbolica e si serve dei simboli per manifestarsi e per legittimarsi. Per questo, ogni detentore del potere dispone sempre di un apparato simbolico attraverso cui esercitare suggestioni attrattive, processi di aggregazione e manifestazioni dell'inconscio che coinvolgono idee, sentimenti, comportamenti e valori. E se il potere, nella specificità politica, rivela la sua natura eminentemente simbolica di manifestazione, legittimazione e giustificazione, il simbolico esprime di per sé un potere di incidere sulla coscienza e sull'autocoscienza degli individui, un potere non necessariamente di natura politica, ma sempre in grado di esercitare forza identitaria, attrattiva o distruttiva, ed energie coesive o disgregative.

Va detto subito che la simbolica a cui intendo riferirmi studia l'universo dei simboli considerati non soltanto nelle loro manifestazioni sensibili e visive, ma anche e soprattutto attraverso quelle dimensioni fisicamente inesprese e che appartengono alle dinamiche dell'inconscio e dell'immaginario collettivo, un insieme inscindibile di manifestazioni idio-affettive e intellettive, emozionali e razionali, capaci di esprimere una totalità che si determina nel vissuto.¹ I paradigmi simbolici che prenderò in esame, a titolo esemplificativo, vanno considerati come paradigmi archetipali di rapporti o relazioni di potere dell'ordine politico, rappresentazioni e strutture di una trama portante, di una impalcatura concettuale in cui si condensano e si rendono manifeste le caratteristiche del simbolico, e i processi attraverso i quali l'autorità e l'obbedienza, il conflitto e la domesticazione, l'antagonismo e la resa, si rappresentano e si mostrano come gerarchizzazione del simbolico.²

¹ Chiodi, *Propedeutica simbolica politica I*, 27. I simboli, infatti, si distinguono dai segni poiché questi ultimi nell'ottica semiotica scindono il significante dal significato ed hanno funzione espressiva, informativa e convenzionale, mentre il simbolo esprime totale identità tra significante e significato, e sintetizzando le sue caratteristiche principali, diremo che è costitutivo, non arbitrario, speculare, identitario, energetico, ed enantidromico. In tal senso parliamo di simbolica e non di simbologia che considera i simboli nella loro esteriorità, "prescindendo dal soggetto che sta vivendo lo stato simbolico". Cf. *ibid.*, 42-43.

² "L'archetipo è una forma dinamica, una struttura organizzatrice di immagini ma che oltrepassa sempre le concrezioni individuali, biografiche, regionali e sociali, della formazione di immagini". Durand, *L'immaginazione simbolica*, 62.

Come mostra la storia della cultura dei popoli, ogni esercizio del potere richiede pratiche simboliche ed ogni modello simbolico sottende un modello di potere.

Il linguaggio della politica è linguaggio del potere. Ma vanno considerati anche i poteri del linguaggio che possono essere mediazione auto-referenziale, necrosi dei rapporti di significazione e liquidazione della domanda di senso sul mondo; oppure possibilità di riannodare *nomos* e *logos*, riportando entrambi a quel fondo inattingibile della domanda filosofica che da sempre stimola a chiedersi non solo “perché l’uomo?”, ma anche “perché io e l’altro?”.³ Tale consapevolezza consente anche di cogliere il valore costitutivo del simbolico nel suo dar forma, senso e spiegazione al mondo umano. Questa sua essenzialità va riconosciuta nelle sfere delle identità, sia individuali che di gruppo, dove il simbolico si fa forza coesiva e identitaria, nonché condizione del loro riconoscimento.⁴

La domanda *simbolica* è un interrogare il potere (*perché e cosa* esso sia) accettandone le sfide su un terreno che apre allo sfondo “primordiale e roccioso” di un’ermeneutica mitopoietica, a cui attingere gli strumenti analitico-ermeneutici per demistificare le dimensioni *antropo-alogiche*⁵ della politica, presente e futura. Ci troviamo, così, immessi direttamente in quella dimensione antropologica dell’*homo symbolicus*, che in verità inerisce alla dimensione *onto-mito-logica* dell’essere umano, e che lo rende capace anche di sottrarsi al rischio *diabolico* dell’esistenza,⁶ ossia, richia-

³ L’essere umano è l’unico essere che interroga e che si interroga sul perché della propria esistenza, cioè sul senso e sul fondamento; ma il suo domandare coinvolge inevitabilmente il senso dell’essere in relazione con altro/i da sé. Una domanda che interpella le ragioni ma anche i limiti della libertà del singolo nella vita intersoggettiva come vita sociale e politica. Cf. Ricci, *Linguaggi del potere*, 13-16 e *passim*.

⁴ L’uomo si costituisce in quanto tale anche e soprattutto per la sua capacità simbolica, per quel suo poter avere coscienza e poter riflettere sulle capacità di comunicarsi e rappresentarsi. Basta guardarsi intorno per rendersi conto di quanto il mondo che vediamo, percepiamo e interpretiamo, sia di fatto un’imponente stratificazione di significati, posti a rappresentare qualcos’altro che possa essere in tal modo comunicato, fruito intersoggettivamente, accettato o rifiutato nel privato e nel pubblico. Ed è a partire dal simbolico che si costituiscono tanto i mezzi espressivi e comunicativi quanto tutta la strumentazione che circonda e sorregge la nostra quotidianità e vita associativa.

⁵ Uso l’espressione *antropo-alogiche* per sottolineare le spinte irrazionali, autoreferenziali e mancanti di una logica come struttura e direzione di senso dell’agire politico o (di una logica) che si affida ad un potere di tipo informazionale, piegato su paradigmi meramente computazionali, “espressioni di una superiorità informatico-tecnologica non confutabile”. Cf. Grossi, *Metamorfosi del politico*, 147; v. anche Serra, *Luomo programmato*.

⁶ Il *simbolico*, (dal greco συνβάλλειν - *sun-ballein*: mettere insieme, ricostituire, armonizzare) per sua natura etimologica e semantica ciò che riunisce due pezzi separati, ha come suo opposto il *diabolico* (da διαβάλλειν - *dia-ballein*: separare, porre frattura; da cui *diabolos*: ingannatore, separatore). Dunque, il rischio *diabolico* dell’esistenza è il non potersi sottrarre all’inganno e alla mistificazione che portano separazione, allontanamento, inimicizia fra gli uomini. E,

mando la radice semantica del termine (*dia-ballo*), sottrarsi a ciò che ci getta in mezzo ad una inquietudine che lacera e disperde, e dunque che può intendersi come *crisi*, scissione e separazione dai nostri vissuti, come frattura tra significante e significato dei simboli e rottura dell'unità di senso di una azione simbolica con cui cerchiamo di dare ordine al caos del mondo dei significati in cui viviamo. I problemi dell'ordine umano nella società e nella storia scaturiscono dall'ordine della coscienza, il cui centro oggettivo rimane la conoscenza umana come costruzione di un ordine simbolico di rappresentazioni, interpretazioni e processi percettivi, idioaffettivi, e forme mito-sacrali.⁷

Se, infatti, l'uomo, come scrive E. Voegelin, è un attore che interpreta per il mero fatto di esistere un ruolo in un dramma dell'essere che gli è ignoto, e ciò gli è condizione anche di non essere affatto sicuro di quale sia il suo posto nell'ordine dell'essere; tuttavia, tale uomo può acquisire conoscenza nell'inaggrabile distinzione tra conoscibile e inconoscibile attraverso quel processo di simbolizzazione che rende "intelligibili le relazioni e le tensioni fra i termini distinguibili nel contesto medesimo".⁸

Partendo, quindi, dall'istanza di una analisi costitutiva del potere politico, si tratta di scegliere strumenti cognitivi e analitici idonei a coglierne le dimensioni simboliche, per una verifica sull'applicabilità e la proficuità della chiave ermeneutica, teoretica e metodologica prescelta.

2. Torsioni semantiche e pressioni ermeneutiche del potere

Per un'analisi simbolica dei rapporti di potere nella sfera politica del nostro tempo, credo sia essenziale considerare l'intreccio, oggi sempre più serrato, tra i linguaggi tecnologici e il loro impiego nel controllo della conoscenza come controllo autoritativo sui comportamenti e sulla circolazione di idee e saperi, processi che trovano nelle reti informatiche i diffusori e gli amplificatori di tale fenomeno, e che plasmano o rimodellano i luoghi dell'immaginario collettivo e del "sensitivo di massa":⁹ controllo

comè noto, ogni forma di disgregazione sociale rende gli uomini più deboli e più facilmente dominabili.

⁷ Voegelin, *Anamnesis*, 7. Non bisogna trascurare che il riferimento ad un mondo divino ha stimolato l'analogia tra corpo politico e corpo umano, e le sue rappresentazioni e forme di legittimazione: dal corpo mistico, alle tematizzazioni del "doppio corpo del re", dal corpo artificiale dello stato come Leviatano ai dispositivi di incorporazione del potere e del controllo dei e sui corpi, dalle dimensioni simboliche del corpo mediale del leader alle figure di divinizzazione dell'immanente e di patafisica del potere di Jean Baudrillard. Cf. Ricci, *Iconocrazia del transpolitico*; Ricci, *Corpi infranti*. Cf. anche Parotto, *Corpo del leader*.

⁸ Voegelin, *Ordine e storia*, vol. 1, 27-28.

⁹ Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, 337-346. Canetti parla della muta come "forma di eccitazione

e segnatura delle nostre vite non nell'isolamento di pareti materiche, ma proprio nel consenso che diamo al nostro essere sorvegliati e tracciati attraverso i riti collettivi e la mistica individuale dell'interconnettività globale. Ne deriva una folla in profonda trasformazione che è ovunque e in nessun luogo, composta di individui isolati ma costantemente connessi; uno "sciame digitale"¹⁰ che, secondo il filosofo cinese B.-C. Han, avrebbe sostituito l'inconscio collettivo junghiano con un "inconscio digitale". Questa che assume i tratti di una antropologia dell'interconnettività¹¹, solleva ancor più urgentemente la domanda già posta da Jung: "Ma quanto sa di se stesso l'uomo?"¹² E, soprattutto, quanto gli è consentito sapere?

Se, infatti, l'incontro con se stessi significa anzitutto l'incontro con la propria Ombra¹³, nell'età dei simulacri¹⁴ e nell'assunzione dell'algoritmo a struttura euristica dei processi cognitivi, *dove* cercare la nostra Ombra?

Pertanto, cercare di comprendere quali siano i cambiamenti in atto nell'orizzonte politico epocale, e quali siano le coordinate concettuali e strumentali dei poteri del grande Leviatano megamacchinico¹⁵ e delle forme di sorveglianza digitale¹⁶ richiede, come mai prima d'ora, di indagare ciò che sta accadendo alla formazione e alla circolazione della conoscenza, come universo simbolico "strutturato e strutturante" la realtà.

Più precisamente, diventa essenziale per la politica e per la socialità umana di questo millennio, prendere coscienza riguardo a *chi* e *come* eserciti quella forma di potere che induce gli individui *liberamente* a sottomet-

collettiva che si ritrova ovunque" e in cui "il singolo non può perdersi così totalmente come un uomo moderno oggi si perde in qualsiasi massa". Canetti, *Massa e potere*, 111.

¹⁰ Cf. Han, *Nello sciame*.

¹¹ Mi permetto di rinviare a Ricci, *Antropologia interconnettività?*

¹² Jung, *Archetipi dell'inconscio collettivo*, 39.

¹³ *Ibid.*, 40.

¹⁴ "Il simulacro non è ciò che nasconde la verità, ma ciò che nasconde l'assenza di verità". Baudrillard, *Patto di lucidità*, 26.

¹⁵ Con Leviatano *megamacchinico* si intende mutuare un termine coniato da Serge Latouche, titolo di una sua opera, *La Megamacchina. Ragione scientifica, ragione tecnoeconomica e mito del progresso*, in cui l'autore fa riferimento ad un profondo mutamento sociale, per effetto della "occidentalizzazione del mondo", che ha reso gli individui seriali e funzionali alla logica dei sistemi economici e di un mercato globale che si espande e diventa sempre più pervasivo ed omologante. Con *Megamacchina* Latouche intende raggruppare categorie e nozioni che riportano ad una economicizzazione del mondo, ad una accumulazione esponenziale del capitale e ad una logica del consumo. Il nesso con il Leviatano hobbesiano è dato dall'idea di un costruito artificiale che descrive l'immagine e la funzione simbolica del potere dei sistemi di controllo sociale del nostro tempo, calato nel tratto più peculiare della globalizzazione, cioè nell'intreccio dei mercati con lo straordinario moltiplicatore rappresentato dalle tecnologie post-elettroniche e digitali del tempo reale, in cui il problema dell'ordine si presenta segnato, da un lato, da una tendenza alla uniformazione tecno-economica, e dall'altro, dalla tendenza alla diaspora cultural-identitaria. Cf. Marramao, *Dopo il Leviatano*.

¹⁶ Cf. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*; Kaiser, *Dittatura dei dati*.

tersi e ad aderire alle sue lusinghe di onniscienza, di potenza euristica, di onnipresenza nello spazio-tempo dell'iperrealtà,¹⁷ di sicurezza algoritmica dei processi, creando (o negando) le condizioni per farci accedere o meno a tali fonti. Che costituiscono veri e propri universi simbolici, schemi cognitivi e comportamentali: immagini e rappresentazioni della realtà e del mondo attraverso cui siamo chiamati a prendere posizione, a decidere, ad orientare le nostre scelte, le nostre relazioni, i nostri comportamenti e le nostre emozioni, individuali e collettive.

Un potere che rende gli uomini, più che docili, dipendenti, non è certo una novità di questo secolo: un potere seduttivo, più che repressivo o negativo, che studia, capta e utilizza passioni e aspettative, plasmando le forme e i modi della psiche di elaborare informazioni e di dirigere l'azione, è noto fin dall'antichità.¹⁸ Ma, a seguito della secolarizzazione e post-secolarizzazione, bisogna considerarne nuovi profili politici, sociali ed etici, che rivelano, come vedremo, più o meno latenti coordinate ideologiche. Come quelle di un potere che non reprime la libertà, ma la riconduce a pseudo alternative di scelta; che si veste di maschere e le cambia nel mutare stesso dei soggetti a cui si rivolge, e che opera attraverso forme di guerra cognitiva e asimmetrica a più livelli.

Tali profondi mutamenti che investono centralmente l'ordine politico, hanno fatto emergere nuove forme e tematizzazioni del potere, come ad esempio lo *psicopotere*¹⁹ connesso al controllo della industria culturale, che, secondo B. Stiegler, costruiscono l'intelaiatura cognitiva delle società di controllo descritte da M. Foucault e da G. Deleuze,²⁰ o come ciò che qualcuno definisce il passaggio dal *soft power* all'era dello *sharp power*.²¹ Ma penso anche all'idea di un potere *panopticon* tecno-informatico che, per mezzo delle tecnologie elettroniche e attraverso i linguaggi dei database, configura i discorsi, i ragionamenti e i comportamenti degli uomini,²²

¹⁷ Il riferimento all'*iperrealtà* allude alla realtà virtuale, cioè alle varie forme e applicazioni di simulazione della realtà attraverso le più avanzate tecnologie informatiche e digitali, in cui domina il Tempo Reale della comunicazione dei media elettronici che è senza passato, né presente, né futuro, e che, come afferma Jean Baudrillard, è solo una sincronia immediata di tutti i luoghi, di tutti i tempi nella stessa virtualità atemporale. La trasformazione, da parte dei media tecnologici, del reale in iperreale rende gli individui intrappolati in una rete invisibile che altera la nostra percezione della realtà e permea la nostra mente e il nostro modo di pensare. Inoltre, nell'iperrealtà la somiglianza del reale con se stesso cancella la distinzione tra verità e menzogna, e alla scomparsa della realtà si sostituisce un mondo di simulacri. Cf. Baudrillard, *Precessione dei simulacri*.

¹⁸ Tra gli altri, v. De Jouvenel, *Potere*.

¹⁹ Han, *Psicopolitica*, 24-25. Cf. anche Galbraith, *Anatomia del potere*.

²⁰ Stiegler, *Chiaroscuro della rete*, 17-18.

²¹ Cf. Messa, *Era dello sharp power*.

²² Cf. Bentham, *Panopticon*. Su questo punto, v. Poster, "Database as discourse", e, anche, Poster, *Information please*.

in una orchestrazione sociale in cui il controllo costante non avviene dentro l'architettura di un edificio, cioè dentro una struttura di controllo fisica, ma dentro uno spazio virtuale come struttura simbolica di interconnessioni, interfaccia, ed interazioni digitali, che rendono il potere invisibile e inverificabile, ma intensamente operativo per mezzo della tecnologia e della burocrazia, come ben intuì Foucault.

È noto che il problema del potere può essere studiato sotto le varie forme che esso assume, e sebbene a noi qui interessa il potere politico, bisogna tener conto che nessuna forma può prescindere totalmente dalle altre.

Si incrociano, così, definizioni e analisi semantiche che spaziano per i vasti territori delle sue implicazioni connesse al problema della decisione, della forza, della sovranità, del consenso, della legittimazione e della legittimità, delle declinazioni e sfrangiature biopolitiche, ed anche psicopolitiche. Un intreccio prismatico che mostra le aporie della ricerca di un paradigma costitutivo del potere, giacché, interrogandone la sua essenza, se ne colgono anche le ambiguità e le ambivalenze.²³ Cosicché, ogni interrogazione sul potere si disfa nella presa sempre un po' scivolosa di ogni sua conclusiva definizione.

La molteplicità di letture possibili ne segnano la fluttuazione definitiva non solo perché il potere è in sé invisibile, ma anche perché è ontologicamente indefinibile, e in questo senso possiamo asserire che è metafisico.²⁴ La sua fenomenologia è coglibile solo attraverso i suoi effetti, all'interno di rapporti e relazioni intersoggettive tra uomo e uomo, e tra gruppo e gruppo, e attraverso il ricorso a quell'arsenale di miti, simboli e riti, che contribuiscono a strutturare e a rendere manifesti questi rapporti.

Il potere, quindi, se pur inteso come relazione, si scheggia e si flette, si infiltra in ulteriori sue concettualizzazioni, si impone e al tempo stesso sfugge da una presa ermeneutica che ne colga almeno le linee di saldatura e quelle di frattura tra le varie tematizzazioni possibili: si pensi alle teorie della sovranità, dell'obbedienza e dell'obbligo politico, quelle ricondotte alla natura divina o popolare del potere stesso, o, seguendo gli slittamenti dei suoi elementi strutturali, riportandolo alle sue dialettiche interne, come quella tra libertà e costrizione, tra forza e consenso, ecc.

Tuttavia, più che soffermarmi su anatomie o nuove morfologie del potere, mi interessa qui indicare una via metodologica che possa cogliere l'ordito costitutivo del rapporto tra potere, conoscenza e libertà, il cui asse paradigmatico concettuale, muovendo dalle antiche forme mitico-archetipali, attraversa il presente e contiene in sé il futuro dell'umanità; e da

²³ Si veda anche: Kertzer, *Riti e simboli potere*; Fedel, *Simboli e politica*.

²⁴ Più estesamente, Chiodi, *Menzogna del potere*, 6 e *passim*. V. anche, De Jouvenel, *Metafisiche del potere*.

qui mostrare quali percorsi di analisi in chiave psicotereutica, espressione ormai usuale negli studi di simbolica, possano mostrare l'attualità e la fecondità ermeneutica dei paradigmi mito-simbolici per la comprensione e la demistificazione dei rapporti di potere politico, finanche ideologico, nel nostro tempo.²⁵

Pertanto, il nucleo di fondo della mia riflessione non è saggiare nuovi percorsi ermeneutici o ricorrere a nuove definizioni del potere, bensì dissodarne l'antico substrato archetipico e protostrutturale, cercando di mostrare possibili derive ideologiche che ricorrono nell'esame di due paradigmi mito-simbolici come la contesa tra Caino e Abele e l'intreccio tra sapere e potere nel conflitto autoritativo tra Zeus e Prometeo, di cui parleremo in seguito.

3. Profili teorico-metodologici di simbolica politica

Nel proporre come architrave concettuale e metodologico una simbolica del potere politico, mi riferirò all'utilizzo dell'espressione *simbolica politica*, (o anche *giuridico-politica*), che rinvia a un'opera di chiarificazione non tanto sul significato di tale sintagma, quanto su ciò che la distingue da una *simbologia politica* come sua risoluzione prettamente *semiotica*, che non di rado ha favorito interpretazione e collegamenti impropri e ingannevoli rispetto alla natura teorica e metodologica della simbolica politica a cui intendo riferirmi, cioè quella che in Italia è stata tematizzata dagli studi di G.M. Chiodi e da un gruppo di studiosi che tra gli anni settanta e ottanta hanno cominciato ad esplorare e a discutere le *ragioni* simboliche della filosofia politica, stimolando una riflessione scientifica che si è andata sempre più arricchendo di aperture prospettiche, dialettiche e polifoniche.²⁶

Sotto il profilo metodologico si tratta di considerare la portata simbolica dei fenomeni sociali, a cui appartiene anche la politicità nelle sue svariate forme, come espressione di un incontro di esigenze e facoltà della

²⁵ Cf. Chiodi, *Paura e Simbolo*, 239-258.

²⁶ Si vedano studi e Convegni dalla fine degli anni Settanta in poi, fino al costituirsi dei Centri di ricerca di Simbolica politica raccolti in *Symbolicum*, primo fra tutti in ordine cronologico quello di Messina, a cui si sono aggiunti i centri di Varese-Como, di Napoli, di Teramo, di Trieste, di Pavia e di Arezzo, che hanno messo in evidenza la centralità del simbolico nelle scienze politico-sociali e giuridiche, pur nella diversità di prospettive e declinazioni metodologiche, con strumenti idonei all'analisi di forme e categorie antiche e moderne, capaci di tener conto anche degli aspetti esistenziali. Nella ricca produzione di volumi e ricerche ad opera degli studiosi che appartengono o fanno riferimento ai Centri di *Symbolicum*, mi limiterò a citare solo le opere di coloro che hanno costituito la matrice metodica e teorica di tale ambito di studi, e segnatamente con riferimento al tema del potere politico.

natura umana coinvolgenti il mondo psico-affettivo, l'immaginazione e le tensioni dell'inconscio con la realtà materiale e la funzionalità razionale.

Nel simbolico tali dimensioni si presentano come manifestazioni unitarie (come indica l'etimo stesso di *simbolo*), che possono essere riassunte nel concetto di *pentamorfo antropico*.²⁷

Pertanto, cogliere il fenomeno del potere nel suo significato unitario anche negli aspetti per così dire legati alla dimensione inconscia, archetipale, o connessi con la nostra natura istintiva ed immaginifica, componenti fondamentali del simbolico, non può essere affidato né ad un'analisi trascendentale, né ad una sintesi metodologica ridotta ad elaborazione di dati ed algoritmi, ma solo ad un'ermeneutica simbolica. Del resto, lo scarso sviluppo degli studi sulla dimensione simbolica della politica moderna, o alcune sue tematizzazioni gravate da luoghi comuni ed interpretazioni devianti, derivano anche dai metodi empirici e dai termini quantitativi prevalentemente usati nell'ambito delle scienze sociali contemporanee che non si addicono ad uno studio soddisfacente dei simboli.

Dunque, la prospettiva simbolica qui adottata non si limita a considerare la funzione strumentale e l'uso dei simboli come opera di significazione, sia essa referenziale o emotiva, per dirla secondo M. Edelman.²⁸ Ci interessa qui richiamare la simbolica politica sotto il profilo di forma di conoscenza, per interrogare quali processi cognitivi e indagativi le sono propri, e come si fronteggiano la coscienza cognitiva e quella che definiamo "liminare",²⁹ che caratterizza il simbolico, nell'analisi del potere politico.

²⁷ La definizione dell'essere umano come "pentamorfo antropico", secondo una definizione di G.M. Chiodi, compendia la struttura antropica elementare dei cinque livelli fondamentali di interazione introiettiva ed estroiettiva che danno luogo ai fenomeni simbolici. In altre parole, questa espressione indica le cinque facoltà umane (intelligenza razionale, istinto, immaginazione, sentimento, emozionalità) che complessivamente convergono per dar luogo agli stati di coscienza liminare, consentendo la manifestazione simbolica. Ed è proprio "nella coscienza liminare che si dà la presenza del mondo nel suo radicale essere percepito"; cioè essa è il luogo nel quale si incontrano la soggettività del profondo e le percezioni che essa elabora. Chiodi, *Propedeutica simbolica politica I*, 20-23; cf. anche, *Propedeutica simbolica politica II*, 172.

²⁸ Va precisato che, alla luce della metodologia che ho indicato, la simbolica è sottratta all'appartenenza o alla collocazione nell'area pre-logica e in una sorta di pensare mitico popolare, soltanto emozionale ed irrazionale, e per questo motivo ingannevole. Per esempio, le teorie di matrice più squisitamente sociologica, o la prospettiva degli usi simbolici della politica, ad esempio di Edelman (cf. *Usi simbolici della politica*), - che in Italia trova prosecuzione soprattutto negli studi di Stoppino e Fedel, - rimangono sul piano della descrizione dell'uso dei simboli nei processi di regolamentazione, legittimazione, controllo e mantenimento del potere, e pertanto, seppur di estremo interesse, si muovono su un piano orientato ad una lettura più squisitamente semiotica rispetto alla metodica e all'oggetto di una simbolica politica del potere a cui intendo riferirmi. Sull'ermeneutica simbolica, v. anche Cesaro, *Lo sguardo di Ulisse*.

²⁹ Sulla *coscienza liminare* sarebbe da aprire un ampio approfondimento; tuttavia, mi limito a dire che voglio qui intendere quella forma di coscienza mediante la quale le realtà simboliche trovano radice e spiegazione, poiché non possono prescindere da espressioni immaginali,

In sintesi, il ricorso alla sola chiave analitico-razionale non consente di dare spiegazione e comprensione della totalità e della complessità dei fenomeni e dei processi che intersecano contemporaneamente manifestazioni comportamentali esteriori, risvolti psico-emozionali, inconsci e stati di coscienza liminari.

Ripropongo qui la metadomanda, formulata da D. Mazzù, sulla legittimità dell'istanza di legittimazione del pensiero simbolico.³⁰ La proposta di una *critica della ragione pura simbolica* va nella direzione di una "critica che non riguardi i contenuti di quella ragione, ma le modalità del suo funzionamento e i titoli che presenta, in sede ermeneutica ed epistemologica, per legittimare la produzione di un *sapere* universalmente simbolico, nonché il prezzo che tale pretesa di legittimità deve essere disposta a pagare".³¹

È indubbio che il potere dei simboli fonda e costituisca l'esercizio e la rappresentazione del potere riconosciuto come tale, che diventa a sua volta la chiave di comprensione della costituzione politica dell'obbedienza e della decisione nell'ordine sociale. "I simboli suscitano azione sociale e definiscono il senso dell'individuo in sé, e al tempo stesso forniscono gli strumenti attraverso i quali le persone acquistano consapevolezza del processo politico, che si presenta ampiamente in forma simbolica".³²

Del resto, è attraverso il simbolico che possiamo avere identità di sé e riconoscimento dell'altro da sé. E non solo la conoscenza e la capacità di comprendere e trasformare il mondo, ma anche tutta la sfera ideoaffective delle costruzioni mentali, degli ordini logici, delle formulazioni di ipotesi, come pure i processi di analisi, spiegazione e interpretazione della realtà, sono condizionati da processi simbolici.³³

Se consideriamo che un tratto distintivo del potere è la sua costruzione della realtà e la legittimazione del suo ordine di significati, ogni for-

(cioè frammente di conscio e inconscio, di realtà e immaginazione), come espressioni di una coscienza, che definiamo liminare, perché appunto posta sul *limen*, sulla "soglia" tra coscienza cognitiva e percezione, tra consapevolezza e inconsapevolezza, tra emozione e riflessioni con cui si esprimono e si vivono le dimensioni simboliche. Se la modernità ha sancito la rimozione di ciò che definiamo emozionale ed immaginativo per ammettere quale chiave di comprensione del mondo solo quanto fosse assoggettabile al controllo della ragione ragionante, gli studi di simbolica politica propongono un campo di ricerche che riportano al centro degli studi politici la dimensione immaginale, propria del simbolo. Ciò consente anche di rispondere alla tecnologizzazione del mondo, all'autoriproduzione computazionale, allo svuotamento dei simboli in meri segni strumentali ed operazionali, fenomeni che stanno sempre più assumendo i tratti di un disagio epocale che spinge a chiedersi "dove ricongiungere la coscienza con un'autentica autocoscienza?" Chiodi, *Coscienza liminare*, 19, 45 e passim.

³⁰ Cf. Mazzù, *Ragione e ragioni*, 14-15.

³¹ *Ibid.*, p. 17.

³² Kertzer, *Riti e simboli potere*, 149.

³³ Cf. Creuzer, *Simbolica e mitologia*.

ma di potere, in primis quello politico, si costruisce, si esercita e si rende riconoscibile attraverso forme simboliche e azioni simboliche (si pensi alla funzione dei riti), attraverso cui si assicura l'identità, il senso di appartenenza di un individuo o di un gruppo ad un sistema, ad una organizzazione ad una comunità, reale o virtuale che sia. Persino scontato, quindi, che la dimensione simbolica, e il ricorso ai simboli, rappresentino non solo gli strumenti di affermazione, o di distruzione, del potere nella sfera politica, ma ci offrano anche modelli simbolici di rapporti di potere metatemporali che, dalla dimensione miticosacrale delle antiche civiltà, ci forniscono chiavi di riflessione, interpretazione e demistificazione sui processi politici e le lotte per il potere di ieri e di oggi.

È il caso anche di precisare, sebbene in maniera sintetica, che negli studi di simbolica politica, il simbolo, come tutto il piano simbolico di comprensione delle cose, è una realtà immaginale, termine che secondo la formulazione data dall'islamista francese H. Corbin³⁴ configura una manifestazione commista di conscio e inconscio, di realtà e immaginazione, e dunque in ciò si rivela la sostanza costitutiva del simbolo in sé. Certo la nozione di *immaginale* comporterebbe una trattazione molto ampia, ma qui è solo utile ricorrere a questo concetto come compenetrazione di un sentire interiore coeso con la realtà esteriore, materiale e sensoriale, e con l'immaginazione creativa e performativa, allo stesso modo che nella coscienza liminare vi è un intreccio di conscio e inconscio.³⁵

Va considerata anche la stretta co-implicanza di potere e immaginazione, che presenta indizi interessanti sul rapporto che trasla e ruota, distorcendo talvolta le reciproche relazioni, tra potere, immaginario e immaginale, paradigma concettuale fondamentale della simbolica del potere, specificamente nella sua declinazione politica. L'immaginario trova nel simbolico la sua forma rappresentativa e comunicativa.

In sintesi, la coscienza liminare, confine e soglia di illuminazioni e trascoloramenti, si forma in virtù del concentrarsi di percezioni meramente inconse e sensoriali in congiunzione con l'azione cosciente della psiche.

In tale incrocio tra vissuto conscio e inconscio, vi sono manifestazioni che, attraverso le forme dello spazio e del tempo, possiamo pensare come *tempo dello spazio* e *spazio del tempo*, "cronotopie" e "topocronie", cioè strutture elementari di una spazio-temporalità simbolica, componente essenziale del nostro percepire dotato di senso, e della liminarità

³⁴ Il *mundus imaginalis* di Corbin è un preciso ordine delle cose e della realtà, dotata di natura ontologica quanto quella dei sensi e dell'intelletto. Cf. Corbin, *Immaginazione creatrice*.

³⁵ "Terminologicamente, sembra più appropriato parlare di immaginale quando si pensa alla sostanza costitutiva del simbolo, alla sua natura di realtà in atto; di coscienza liminare, invece, quando ci si riferisce all'atto della sua genesi e alla sua specificità fisioantropica". Chiodi, *Propeutica simbolica politica II*, 175.

in generale.³⁶ Tali strutture elementari della temporalità e della spazialità sono essenziali per la costruzione simbolica in sé, e ancor più per quella relativa ad un'analisi simbolica del potere politico. Se infatti il potere non è rappresentabile direttamente, possiede e agisce in uno spazio di relazioni di potere. Si potrebbero fare molti esempi, ma il più emblematico è certamente il tempio, il luogo di manifestazione del potere divino.

Si può aggiungere che vi è una valenza archetipica dello *spazio del potere* che diventa *potere dello spazio* come “suo correlato chiasmico”, creando immagini, e quindi rappresentazioni e comportamenti, che rinviano alla stretta co-implicanza con l'immaginazione, più precisamente con realtà immaginali.³⁷ Potremmo anche parlare di spazio immaginale per la valenza archetipica dello spazio del potere e la capacità simbolizzante tramite cui l'archetipo si esprime creando immagini e rappresentazioni di grande potenza a livello conscio e inconscio. Pertanto, i rapporti di potere, soprattutto di potere politico, si rendono manifesti e comprensibili attraverso un tempo ed uno spazio simbolico che consentono di parlare di simboliche dello spazio e simboliche del tempo.³⁸

4. Forme e paradigmi mitico-simbolici per un'ermeneutica del potere politico: Caino e Abele

Al fine di mostrare la fecondità e l'efficacia di paradigmi simbolici³⁹ per l'analisi del potere politico, farò riferimento a due tipologie fondamentali: la contesa tra fratelli rappresentata nel simbolismo biblico di Caino e Abele, e la narrazione mitologica di Prometeo incatenato.⁴⁰

Il primo paradigma si innesta nel binomio mitico-simbolico del modello patricentrico della rivalità tra padri e figli come conflittuali-

³⁶ *Ibid.*, pp. 99-128 e *passim*. Cf. anche, *Id.*, *Coscienza liminare*, 166-181.

³⁷ Claudio Bonvecchio ritiene che vi siano almeno cinque tipologie dello spazio del potere, e “ciascuna di esse rimanda ad una funzione del potere che – seppur nella sua metafisicità e indefinibilità – può essere colto in virtù della spazialità da cui è veicolato”: vi è uno spazio che isola, uno che circonda, uno spazio che innalza, uno che esclude, ed infine uno spazio che condanna. Bonvecchio, *Maschera e Uomo*, 115-121. V. anche Sciacca, *Immaginario politico*.

³⁸ Considerando, ad esempio, lo spazio simbolico della polis, simboliche dello spazio sono l'agorà, l'acropoli, il teatro, il tempio. Riguardo alle simboliche del tempo possiamo citare, ad esempio, il paradigma della ciclicità generale e dei microcicli politico istituzionali. Cf. Chiodi, *Propedeutica simbolica politica II*, 294-305. V. anche Sciacca, Bellini e Storace, *Simboli, politica e potere*.

³⁹ Con *paradigma simbolico* si intende qui fare riferimento ad uno schema strutturale immaginale che ha natura costitutiva ed esplicativa di rapporti e di condizioni del profondo, e che ha a che fare con elementi di natura archetipale.

⁴⁰ Secondo Carl Schmitt vi sono connessioni tra la figura di Abele e quella di Epimeteo, fratello di Prometeo, e tra quest'ultimo e Caino. Schmitt, *Ex captivitate salus*. V. anche Guenon, *Regno della Quantità*; Barberi, *Caino e Abele*.

tà verticale, e di quello della rivalità tra fratelli che presenta uno schema di conflittualità orizzontale.⁴¹ Un doppio asse verticale e orizzontale che costituisce l'impalcatura paradigmatica del rapporto di potere politico in sé, cioè l'immagine di una croce che costituisce la geometria prioritaria di ogni simbolico.⁴² Il secondo paradigma, quello del rapporto Zeus-Prometeo, sancisce il *topos* simbolico atemporale della lotta del sapere per l'indipendenza dal potere e la colpa di una ribellione al potere del dio-sovrano che ambisce ad essere il detentore del potere della conoscenza e delle sorti umane. Una dinamica che ripropone quel timore dell'usurpazione che insidia ogni potere politico e che lo costringe a dimostrarne e a difenderne la legittimazione con ogni mezzo.

Attraverso questi due schemi di gerarchizzazione del potere si ritrovano le strutture simboliche fondanti la legittimazione del potere stesso che ci consentono di illuminare, come dicevo all'inizio, la torsione dell'asse potere/sapere nella sua controrotazione morfologica sull'asse controllo/ignoranza/obbedienza che, come cercherò di mostrare, costituisce altresì la protostruttura dell'ideologia.

Si tratta di due schemi archetipali nei quali si collocano due dimensioni fondamentali del potere e del tempo⁴³ e in cui affiorano, quasi plasticamente, i profili simbolici di una lotta tra chi ha il potere di vita e di morte e lo esercita sull'umanità sostituendosi al dio, al numinoso, e chi accetta la "pavida schiavitù del quotidiano e la sudditanza ad un principio preordinato".⁴⁴

Collocandosi nell'ambito della tradizione ebraica e nelle culture sacrali in genere, tra i vari modelli di conflittualità tra fratelli, pensiamo a Caino e Abele, Isacco e Ismaele, Giacobbe ed Esaù, solo per citarne alcuni, è interessante cogliere in ognuno di questi schemi simbolici un paradigma ermeneutico comune: la configurazione di un conflitto tra uguali che si verifica quando non è prestata obbedienza ad un preciso comando, o

⁴¹ Cf. Girard, *Violenza e Sacro*.

⁴² Chiodi, *Coscienza liminare*, 237. In sintesi, lo schema della contesa tra fratelli e il conflitto tra Zeus e Prometeo sono tra quei "paradigmi fondamentali che si devono mettere a confronto per rendersi conto delle strutture simboliche, sulle quali si instaura il potere anche nelle sue declinazioni politiche". Chiodi, *Propedeutica simbolica politica II*, 49, e 52-57.

⁴³ Su questo punto, Serra e Ricci, *Afasie della politica*, 127-137.

⁴⁴ Bonvecchio, *'Segno' di Caino*, 85. Qualcuno, leggendo una specie di dialettica di sapore hegeliano servo-padrone, intravede i presupposti del rapporto tra secolarizzazione e potere politico, cioè tra secolarizzazione e dominio. In altri termini, spiega Bonvecchio, "in concomitanza con la secolarizzazione si produce un radicale mutamento del concetto di legittimità del dominio [...] La crisi di legittimità del dominio dissolve dunque il rapporto tra *oboedientia et protectio*, causando uno stato di caos, di anarchia primordiale dove l'uomo, sprovvisto di solidi referenti, pone radicalmente in discussione se stesso e gli altri uomini: i propri fratelli". *Ibid.*, 88-89.

ad una indiscutibile fede in una regola o in un principio.⁴⁵ L'idea che il proprio fratello, il proprio uguale, possa essere preferito dal padre, o ne ricopra il ruolo, genera rancore e violenza, investendo anche quel principio di primogenitura di antica centralità nel ruolo e nel riconoscimento di importanza.⁴⁶

Tra i vari modelli di contesa tra fratelli, prendiamo in considerazione la coppia Caino e Abele.⁴⁷ Ciò che domina le due figure è un doppio movimento della politicità che tale paradigma rappresenta: un asse verticale della decisione del potere dall'alto che si esercita su un altro posto più in basso; ed uno orizzontale, cioè un conflitto per affermare il prevalere di un potere tra fratelli, ossia di un uguale su altro uguale.⁴⁸

In tale conflitto emerge la necessità della figura del terzo, del padre come terzo, rispetto al quale si stabiliscono uguaglianze e differenze. Un terzo che è incluso-escluso, come osserva L. Alfieri, nel senso che inclusione ed esclusione del terzo si richiamano a vicenda, come poli di una medesima realtà in cui i 'Due' della relazione-contesa rispecchiano l'organizzazione sociale stessa che si fonda su un principio di inclusione, e che può riconoscere i soggetti come tali in virtù di un "confine", di una soglia, di qualcosa che resta fuori, che risulti escluso: "I Due non sarebbero i Due (non ci sarebbe inclusione) senza il terzo; e il Terzo è escluso in quanto tale, per definizione". Ma ciò non implica che esso sia inesistente o insignificante: l' "assenza del terzo è la manifestazione di un senso, anzi del senso fondamentale di quell'aggregato sociale che, grazie a lui e a sue spese, i Due hanno costituito".⁴⁹

Dunque, la simbolica del terzo ci porta nel cuore della relazione politica secondo una terzietà intesa anche in senso orizzontale. È condizione del rapporto tra i Due ma non inerisce loro. È artificiale ma è attraverso

⁴⁵ Si veda Chiodi, "Rivalità tra fratelli come paradigma della conflittualità politica," in *Contesa tra fratelli*.

⁴⁶ Ricodificando spunti di Hegel, Marx (conflitto di classe) e Freud (l'orda primitiva di *Totem e Tabù*), viene ripreso il paradigma padre-figlio quale schema simbolico del potere politico e della conflittualità interna ai sistemi politico-sociali. I figli, una volta preso il posto del padre, ne replicano i comportamenti e i connotati dispotici su altri, reiterando quindi lo schema conflittuale e di dominazione patriarcale padre-figli che avrebbero voluto rovesciare. Si tratta di un'applicazione del modello patricentrico verticale.

⁴⁷ È stato oggetto di interesse scientifico attraverso convegni e pubblicazioni a partire dal Centro di ricerche di Messina, *Miti, Simboli e Politica*, a partire dagli anni Ottanta. V. Chiodi, *Contesa tra fratelli*, e Mazzù, *Complesso dell'usurpatore*. Cf. anche Mazzù, *Tebe e Corinto*, dove l'autrice interpreta anche il paradigma verticale.

⁴⁸ "Nella sua funzione di paradigma politico, il modello della contesa tra fratelli dà anche spiegazione del modello padre-figlio, in quanto attinge ad un momento più radicale del rapporto politico come tale", in sostanza è un paradigma che spiega anche l'altro paradigma. Chiodi, "Rivalità tra fratelli" 47.

⁴⁹ Alfieri, *Terzo che deve morire*, 42-43.

il terzo che i Due pongono se stessi in quanto tali. E soprattutto il terzo si configura o come detentore di un'autorità, oppure come oggetto di un agire conflittuale;⁵⁰ in ogni caso cela in sé una dimensione sacrale del politico.

Caino, come archetipo di un potere numinoso di dare la vita e la morte tra fratelli, cioè tra eguali, rinvia ad un mito archetipico di fondazione del potere originario dell'uomo sull'uomo.

Una efficace chiave ermeneutica di questa figura è offerta da D. Mazzù attraverso il "complesso dell'usurpatore",⁵¹ una lettura triangolata che analizza la figura del padre come dio sovrano che predilige Abele, secondogenito che viene prescelto 'illegittimamente' e che apre schmittianamente la dialettica fratello-nemico;⁵² l'irruzione della morte nella contesa, cioè la categoria politica della morte come chiave di innesto di Caino nello 'spazio del potere' e nel predominio tra eguali; e infine la figura di Caino, attore del fratricidio come risposta all'ingiusta elezione di Abele da parte del padre.

Il tema di fondo è sempre la legittimazione del potere politico, attraverso una chiave "psicoteoretica" che evidenzia una sorta di archetipale insicurezza del potere, sostanziato con la costituiva ed ineliminabile auto-percezione di condizione usurpatrice, che trova la struttura archetipale all'interno della relazione intersoggettiva tra fratelli, ossia tra supposti uguali. E questo spiega il perché ogni potere cerchi sempre una propria legittimazione. Paradigma di un rapporto tormentato e tormentante tra

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 31-33. Il terzo per Alfieri è *diverso* nel senso della sua non-appartenenza ai Due; l'identità dei Due dipende dal terzo, ma l'esistenza del Terzo dipende dai Due, e per questo è artificiale, deve essere costituito come tale, ma è posto altrove; la sua posizione è valutativamente neutra, ma è sempre qualcosa che agisce potentemente, e che "separa, esclude, esilia, qualcosa in cui si viene come imprigionati" (*ibid.*, 30-31). Le qualità del Terzo, secondo Alfieri, possono specificarsi sia come ciò che è *diverso* perché *superiore*, perché collocato *in alto*; e sia come suo contrario, cioè *diverso* perché *inferiore*: da una parte il Terzo come detentore dell'autorità, dall'altra il Terzo come oggetto di un agire radicalmente conflittuale. In questo senso il Terzo è sacro, poiché è contemporaneamente suscettibile di opposte caratterizzazioni. "Ma dicendo questo si esce dalla sfera del politico o vi si resta dentro?" In altri termini, è sostenibile in chiave politica "che l'autorità in quanto tale suscita conflitto, che il capo è tale solo se è allo stesso tempo nemico, che si può ubbidire solo a colui che suscita violenza contro di sé?" (*ibid.*, 32-33).

⁵¹ V. Mazzù, *Complesso dell'usurpatore*. In quest'opera, che merita una lettura completa per cogliere tutte le tracce e i risvolti della trattazione di cui qui non è possibile dare contezza, l'autrice affronta il tema della paura in connessione col potere politico mettendolo in collegamento con le nozioni di comando-obbedienza, binomio che costituisce il paradigma archetipale del potere, che ritroviamo nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, là dove la formazione dell'autocoscienza si articola dialetticamente nelle figure, connesse e antitetiche, del padrone e del servo.

⁵² Da notare che in Carl Schmitt, come è noto, il nemico in quanto *hostis* non è quello privato, ma il pubblico, l'esterno, quello che minaccia il gruppo di appartenenza più che l'individuo stesso; in questo senso è "semplicemente l'altro, lo straniero", e dunque l'essenza del politico si fonda su un'ostilità radicale, da cui lo Stato è chiamato, per così dire, a salvarci. Cf. Schmitt, *Concetto di 'politico'*, 109; su questo punto, Mazzù, *Violenza, colpa e riparazione*, 189-191.

potere agito e potere subito da ogni 'Abele' che si trovi a riproporre nel suo destino quello della morte del padre; in cui il problema della legittimità/illegittimità diventa binomio indissolubile e coesistenzialità inestricabile del potere stesso perché abissale, "situata in quella primordiale terra di nessuno" che affonda nella grana mitica di tale terreno.⁵³

Pertanto, l'analisi simbolica di questo modello archetipico mostra la presa di un potere come fondazione di un nuovo principio d'ordine, sotto la cifra di una angoscia che segna il passaggio dal *caos* al nuovo *nomos* politico di dominio attraverso l'irrompere della paura e della morte come presupposti stessi della legittimazione del potere.⁵⁴ E proprio questo passaggio ad un nuovo ordine, rappresentato dall'azione omicida di Caino, è un atto di ribellione ma anche di affermazione e di ricostituzione della trascendenza di un potere originario, e nella sua sostanza, metafisico, di dare la morte come suprema potenza del numinoso: l'onnipotenza e il potere hanno come manifestazione profonda la pulsione di morte, e la pulsione di vita e di morte si trasforma in onnipotenza di vita e di morte.

La connessione tra potere, paura e morte, rinvia alla condizione archetipica e originaria anche come es-posizione dell'esistenza alla oscillazione continua tra oppressione e dominio, tra frammentazione e totalità, tra creazione e distruzione,⁵⁵ che Hobbes ha saputo magistralmente analizzare e indicare come asse costitutivo della vita umana e della costruzione dello Stato: "La competizione per le ricchezze, l'onore, il comando o per gli altri poteri, inclina alla contesa, all'inimicizia e alla guerra, perché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l'altro".⁵⁶

5. Il potere del sapere e il sapere come potere: il mito di Prometeo

Mi preme ora spostare l'attenzione sul secondo paradigma simbolico politico, quello rappresentato dal rapporto tra le figure mitologiche di Zeus e Prometeo:⁵⁷ quest'ultimo come *sapere operativo*, e Zeus come *potere*

⁵³ Cf. Mazzù, *Violenza, colpa e riparazione*, 2. Questo paradigma politologico, "metafora della conflittualità, prevalente nella filosofia politica moderna a partire dalla autonomizzazione della sfera politica da quella etico-religiosa, pone come inconciliabili le passioni e gli interessi dei singoli individui e costruisce la dimensione politica sul sottostante schema della lotta permanente, lasciando fuori l'idea fraterna nella sua gravidanza, per così dire, armonica" (*ibid.*, 180).

⁵⁴ Sul significato di paura, v. Ferrero, *Potere*, 38.

⁵⁵ Cf. Barberi, *Ordine simbolico della morte*. V. anche Siracusano, *Mito onnipotente del potere*.

⁵⁶ Hobbes, *Leviatano*, 94. Sul rapporto tra paura, ragione e nascita dello Stato in Hobbes, nella sterminata letteratura prodotta sull'argomento, rinvio a Sorgi, *Quale Hobbes?*; Sorgi, *Thomas Hobbes*. Si veda, anche Sorgi, *Potere tra paura*.

⁵⁷ Come recita la narrazione mitologica di Platone, Prometeo, colui che vede, che riflette pri-

sugli altri, esprimono una relazione simbolica tra due contrapposti poteri che non si piegano l'uno all'altro, e che proiettati nel nostro tempo ci disegnano un intreccio oggi ancora più fitto e intricato di potere e conoscenza; o meglio, della potenza del sapere che diventa potere sulla conoscenza dell'uomo e della realtà.

In tal senso, lo schema simbolico del conflitto Zeus-Prometeo, che ripropone una struttura autoritativa verticale padre-figlio, può essere letto come paradigma di legittimazione di un potere che incatena il sapere, e di un sapere che, volendo affrancarsi e disubbidire al potere supremo, ne rimane vittima. Prometeo viene infatti incatenato ad una roccia e messo alla mercé di un rapace che ne divora incessantemente il fegato: uno schema mitico-simbolico che può essere ricondotto anche al tema conflittuale e irrisolto della lotta per l'indipendenza del sapere dal potere, ma direi anche dell'appropriazione da parte del potere politico del sapere.

Il dono del fuoco agli uomini, causa della punizione divina, mostra tutte le caratteristiche di una rivelazione che assurge a sfida la potenza numinosa. Il fuoco è energia, strumento trasformativo e vivificatore, elemento anche distruttivo, che richiama l'idea di ciò che già Eraclito aveva indicato come quel principio-*logos* fondativo, *archè* delle cose nel loro divenire e nel loro fluire dal molteplice all'uno e dall'uno al molteplice, forza di trasformazione e illuminazione degli uomini svegli, rispetto ai dormienti.⁵⁸ E la ferita sanguinante, che non giunge mai a rimarginazione, inflitta a Prometeo, cioè inflitta dal potere al sapere e alla capacità di "pensare prima", è "il simbolo della sofferenza che il sapere porta sempre dentro di sé come prezzo della sua indipendenza e insieme della sua impotenza".⁵⁹

Il voler prevalere del potere sul sapere, l'atto di imprigionarne le spinte creative e di emancipazione della natura umana, ci porta a riconoscere in questo schema un fenomeno tipico dei sistemi ideologici e delle strutture ideologiche di controllo e di organizzazione della società, che trova riscontri anche nelle società democratiche del nostro tempo.

ma, che prevede, "trovandosi in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo", ruba ad Efesto e ad Atena "il sapere tecnico insieme con il fuoco...". Tuttavia l'uomo "ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus". E sebbene "così provveduti, gli uomini vivevano sparsi perché non v'erano città e [...] non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte". Cf. Platone, *Protagora*, 321 C – 322 A.

⁵⁸ "Agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo di quando non sono coscienti di quel che fanno dormendo". Eraclito, "Frammenti," 88.

⁵⁹ Chiodi, *Propedeutica simbolica politica II*, 56. Cf. anche s.a., *Utopia*, ora in Cesaro, *Tommaso Campanella*, 125-182. Tuttavia, nella tragedia di Eschilo andata perduta, *Prometeo liberato*, il Titano, liberato da Eracle, accetterà l'autorità di Zeus; ossia si piegherà al suo volere. Ma perché il sapere si piega, aderisce e accetta di servire il potere? Il dubbio è aperto. Eschilo, "Prometeo liberato," Fr. 107.

Zeus e Prometeo ci immettono, infatti, dentro un punto nodale del rapporto tra potere e sapere tipico della modernità, che, nel momento in cui si sovrappongono e si commistionano, si configurano come visione antidemocratica, intesa come punto di vista sulle cose secondo un proprio sapere che aspira a tradursi in azione pratica per il controllo dei comportamenti reali.⁶⁰

In tal senso, in questo paradigma simbolico si possono ritrovare le strutture originarie del controllo autoritativo sulla conoscenza e della comunicazione ideologica come ordine politico in cui “si raggiungono le condizioni ottimali di dominio, cioè il massimo di consenso-assenso, proprio quando la finzione è in grado di assumere le dimensioni di falsa coscienza collettiva, tale da non richiedere l’impiego di tecniche deliberatamente mistificatorie”.⁶¹ Del resto, ogni dispositivo ideologico è un dispositivo simbolico, ed ogni persona di potere lo è in quanto dispone di un apparato simbolico e di uno spazio simbolico attraverso cui unificare, circoscrivere, esaltare, screditare, aggregare o disgregare, idee, valori, gruppi, comunità, e persino popoli.

Si potrebbe connettere il significato di ideologia qui utilizzato al concetto di finzione, di ambiguità e contraffazione conoscitiva su cui il potere (ideologico) costruisce l’immagine e la legittimazione di se stesso, anche attraverso l’uso della forza, una forza che può esplicarsi come violenza e aggressione alle idee, alle convinzioni non ortodosse, alla circolazione della conoscenza, fino alla costruzione del mito politico in funzione della conservazione, o del sovvertimento, dell’ordine vigente attraverso forme e strutture simboliche.

Come si è detto, il problema della conoscenza non involge solo la relazione oggettuale individuo-realtà, bensì la stessa percezione di se stessi come soggetti di conoscenza. Se è lecito parlare di una crisi epocale dell’uomo nella conoscenza di sé, come intuisce E. Cassirer, bisognerebbe poter chiarire se ciò sia una causa o un effetto riconducibile al decadimento della comunicazione interumana, poiché è all’interno dell’iscrizione

⁶⁰ In linea generale, si può distinguere un significato di ideologia come *falsa coscienza*, che maschera i rapporti reali tra le cose, e di una ideologia come *presa di posizione filosofica*, politica, estetica, ecc., nei confronti della realtà. L’analisi di tali dimensioni apre numerose vie di discussione su cosa intendere esattamente con tale nozione, e a quali fenomeni osservabili ricondurre le sue manifestazioni. Ma in questa sede intendo focalizzare il significato di ideologia sul fenomeno di concentrazione di sapere e potere, o meglio la legittimazione del potere che si serve del controllo autoritativo del sapere, attraverso una commistione e mistificazione dei loro rapporti, tali da rendere il sapere (attività conoscitivo-rappresentativa della realtà) condizionato e riconfigurato da un potere che si esercita attraverso dispositivi di controllo mentale e comportamentale in vista di un fine di autoproduzione o autolegittimazione; in sintesi, come appetizione al conseguimento di effetti pratici di conformismo e adeguazione ai suoi dettati e interessi. Su questo punto, v. estesamente, Chiodi, *Teoria dell’ideologia*.

⁶¹ Chiodi, *Menzogna del potere*, 62.

del sé in un *tu-noi* che l'uomo può tornare a dimorare presso se stesso, cioè può ritrovare il baricentro della sua esistenza, proprio come il punto di equilibrio di una molteplicità di elementi ideali o pratici per il conseguimento di un determinato scopo.⁶²

Ora, se la conoscenza e la distribuzione del sapere sono una “condizione importante per l’acquisizione e il mantenimento del potere”, non solo la circolazione del sapere, ma anche in un certo senso la sua produzione, sono potere *di* linguaggio. Cioè, un potere simbolico che diventa, ad esempio, *propaganda* nell’uso intenzionale di simboli politici, il cui scopo è quello di influenzare ed orientare l’opinione pubblica, soprattutto agendo sul piano emozionale e pulsionale.⁶³

Il problema del fenomeno ideologico, che è latente ad ogni democrazia come sua intrinseca possibilità di degenerazione o di svuotamento dei valori costitutivi, riporta il discorso alla dialettica tra potere del soggetto e potere del linguaggio: una polarizzazione tra questi due piani sarebbe una scissione del soggetto stesso tra piano della libertà e piano della necessità ed una preclusione dell’avanzamento del potere del soggetto sul potere del linguaggio.⁶⁴

Infatti, ogni mediazione del mondo dei significati rischia di diventare *assolutizzazione* di un determinato simbolico, se si riduce ad assolutizzazione di un linguaggio come *luogo* insuperabile dell’esperienza del mondo e se pensato solo in funzione strumentale come “mediazione *di*”, e non come “struttura che predetermina la nostra esperienza e che *mostra* allo stesso tempo il senso entro il quale *siamo* senza poterlo esplicitare”.⁶⁵ Destrutturare il costruito linguistico intersoggettivo attraverso una comunicazione come puro artificio simbolico significa disquamarare il pensare dialogico, vero antidoto sia all’isolamento omologante che a forme di massificazione della volontà, tipico di ogni progetto di dominio sul pensiero attraverso il linguaggio, come ben intuì G. Orwell.

In altri termini, il soggetto che crea, usa, interpreta, condivide simboli, non può lasciarsi intrappolare da ciò che egli stesso costituisce come *apertura verso*, come varco e incrocio tra verticalità e orizzontalità.

⁶² Cassirer, *Saggio sull'uomo*, 45-75.

⁶³ Qui si innesta anche la dimensione retorica dell’ideologia con le sue strategie di convincimento e persuasione, occulta o palesemente esplicita, al fine di “far credere senza far conoscere”, e far credere che non serve conoscere altro da ciò che viene predeterminato per agire e per decidere. Infatti, “Il grado più alto di persuasione è raggiunto allorché la falsa coscienza si stabilizza attorno ad un aggregato simbolico nella forma della necessità. Questa forma dice “si deve credere che” e “si deve agire così”, cosicché la finzione, come falsa coscienza collettiva, non richiede nemmeno più l’impiego di tecniche deliberatamente mistificatorie (Chiodi, *Menzogna del potere*, 58-62). Tuttavia, questa ulteriore dimensione richiederebbe un’analisi a sé.

⁶⁴ Cf. Serra, *Democrazia redenta*, 103-113.

⁶⁵ Crespi, *Esistenza e simbolico*, 57.

Il rapporto tra potere e conoscenza, connotandosi come costitutivo di un sistema ideologico, rimette al centro anche la connessione tra ideologia e utopia. Senza poter entrare specificamente nell'argomento, mi limito solo a qualche considerazione.

I modelli simbolici di ideologia e utopia mirano a preservare o a cambiare la situazione reale attraverso la richiesta di legittimazione di un potere del simbolico. Per questo l'ideologia ha sempre valenze mitiche, cioè simboliche, nella sua funzione di conservare e legittimare la struttura sociale, così come l'utopia svolge la funzione di modello simbolico che tende a trasformarla.⁶⁶ Come osserva P. Ricoeur,⁶⁷ se lo scopo ideologico è preservare e legittimare la realtà, nell'utopia essa viene messa necessariamente in questione.⁶⁸ In entrambi i casi è centrale l'esercizio del potere: legittimazione dell'autorità per l'ideologia, intento rigenerativo del modo di esercitare il potere o la volontà di operare una *variazione immaginativa sul potere* stesso nell'utopia.⁶⁹ Del resto, anche H. D. Lasswell afferma che "L'ideologia è il mito politico che ha la funzione di conservare la struttura sociale; l'utopia, il mito politico che ha la funzione di cambiarla".⁷⁰ Dunque, potere di mantenere aperto o chiuso quello "scarto tra speranza e tradizione", tra possibile e necessario, tra integrazione e sovversione, tra funzione eccentrica dell'utopia e funzione di reduplicazione del reale ad opera dell'ideologia.⁷¹ In ogni caso è legittimazione della sua rivendicazione di autorità. È, in una parola, esercizio di un potere, oltre che sua giustificazione totale.

⁶⁶ Nella prospettiva di K. Mannheim, l'ideologia tanto quanto l'utopia, sebbene da due diverse direzioni, sono entrambe volte a celare alcuni aspetti fondamentali della realtà, e attraverso il controllo dell'inconscio collettivo, entrambe vengono a creare un nuovo modo di conoscere. Mannheim, *Ideologia e utopia*, 65 e 84-85. La letteratura sul rapporto tra utopia e ideologia è molto ampia, e non è possibile qui darne contezza. Si veda, solo a titolo emblematico, Ricoeur, *Conferenze ideologia e utopia*, il cui obiettivo, come dichiara l'autore, è quello di situare questi due fenomeni, abitualmente studiati indipendentemente l'uno dall'altro, entro un'unica struttura concettuale (*ibid.*, 7), attraverso l'esame del pensiero di Marx, Saint-Simon e Fourier, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas, Geertz.

⁶⁷ Ricoeur, *Dal testo all'azione*, 365.

⁶⁸ *Ibid.*, 374.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 375. Secondo P. Ricoeur tra ideologia e utopia c'è una *antitetica simmetria*; ed anche le loro risoluzioni patologiche sono inversamente complementari: l'enfatizzazione del reale nell'ideologia, e dell'immaginario nell'utopia, possono entrambe costituire una prigione di "schemi angusti per il pensiero perché totalmente astratti".

⁷⁰ Lasswell e Kaplan, *Potere e società*, 170. Sul rapporto tra ideologia e mito politico, v. Bonvecchio, *Mito politico*, 5-15.

⁷¹ Ricoeur, "Dal testo all'azione", 376-377. Nell'ottica di Ricoeur, l'ideologia come "immagine rovesciata della realtà" è una metafora che esprime il suo valore di distorsione-deformazione, ma anche il suo potenziale rivoluzionario.

Ma, in ultima analisi, tale potere ideologico si attua proprio nelle forme di un linguaggio dell'ideologia, cioè attraverso strutture simboliche che costruiscono quel mondo che poi vogliono legittimare.⁷²

Pertanto, l'ideologia, in quanto interpretazione della vita reale, che può facilmente diventare un filtro di lettura artificiale e autoritaria proprio in forza del suo costituire e legittimare *una* visione della realtà, diventa codice universale per interpretare gli avvenimenti del mondo. In questo modo l'intero sistema di pensiero si vede trasformato in credenza collettiva, e sottratto ad ogni possibilità di rafforzare le sue credenze senza perdere la funzione di controllo critico su di esse:

Il punto di torsione, e poi anche di rottura, tra assoggettamento a forme di potere che definiamo ideologiche e libertà di pensiero e di autoconsapevolezza, preme e distorce il rapporto tra realtà, verità e immaginario. Questa distorsione del paradigma veritativo si può dischiudere anche alla menzogna come dispositivo di sovversione etica ed epistemologica del rapporto tra individui e tra soggetti e realtà. Nel proporsi della menzogna a verità, e nella liquidazione della possibilità di reperire un criterio oggettivo e distintivo tra esse, si rovescia anche il rapporto tra verità come disvelamento e verità come occultamento. La menzogna tende così a nascondere e a legittimare il potere.⁷³

Come si è cercato di argomentare e di mostrare, i due paradigmi mitico-simbolici esaminati consentono di entrare negli snodi strutturali della lotta per il potere, che si permea di significato politico proprio nella dinamica di affermazione e legittimazione dell'autorità e nel ricorso alla violenza e alla morte come categorie politiche che si connettono strettamente all'esercizio di un controllo assoggettante e dominativo.

In particolare, nel mito di Zeus e Prometeo sono presenti le dimensioni strutturali che consentono di comprendere e interpretare il rapporto potere-sapere riconducibile anche al problema contemporaneo di quale libertà davvero disponiamo nella conoscenza, nella interpretazione e nel controllo della realtà e di noi stessi, a seguito della imponente e capillare rete di interconnessioni digitali che da strumenti possono diventare armi di un potere strumentalizzante in cui siamo immersi e di cui pare non poter più fare a meno.

In questo orizzonte è ancora possibile attingere l'essenza del reale, il suo "in sé"? O la realtà è l'incrociarsi, il ritagliarsi, il contaminarsi di molteplici spicchi di mondo, di cui si accavallano e si fondono le ricodificazioni, le interpretazioni e le ricostruzioni che i *media* proiettano sugli

⁷² "Là dove esiste potere, c'è rivendicazione di legittimità. Là dove esiste rivendicazione di legittimità, c'è ricorso alla retorica del discorso pubblico allo scopo di persuadere" (*ibid.*, 370).

⁷³ Più estesamente, v. Chiodi, *Menzogna del potere*.

schermi sensoriali e mentali delle nostre visioni del mondo? *L'anamorfofi* del mondo è solo decentrazione delle prospettive, o è anche perdita di un punto di raccordo al loro moltiplicarsi?⁷⁴

Bisogna anche chiedersi “fino a che punto la crisi della politica richiede tuttora il ricorso ad energie e risorse simboliche straordinarie, di tipo carismatico, per sopperire alla mancanza di legittimazione e per garantire l'esercizio del comando e l'efficacia vincolante delle decisioni politiche?”⁷⁵ E quali dispositivi dominativi/persuasivi regolano ai nostri giorni la circolazione sociale di emozioni e bisogni come il senso di incertezza, di insicurezza, o il riconoscimento collettivo attraverso i social e le comunità virtuali?

Domande che lasciano aperti molti itinerari di discussione, ma che premono sul fulcro tematico dell'analisi simbolica dei sistemi e dei dispositivi attraverso cui si costruisce una società soggetta alle teorie computazionali di controllo e di previsione del comportamento, attraverso il potere dei signori delle banche dati e delle applicazioni informatiche, creando sistemi di monopolio della conoscenza e del sapere allo scopo di operare quel passaggio da società a sciame, da individui a meccanismi di risposta a stimoli e rinforzi, come teorizzò B. F. Skinner. Il quale scrisse anche che ciò che sta per essere abolito è l'uomo autonomo di cui deve prendere il posto la rete sociale, e la pressione sociale guidata finalizzata a conseguire, in via indiretta e subliminale, adeguazione e conformismo.⁷⁶

Avviandomi alla conclusione, il quadro descritto richiama alcune implicazioni del mito della caverna platonica, in cui il percorso simbolico gnoseo-epistemologico descritto da Glaucone mostra non solo lo stretto intreccio tra forme ingannevoli della conoscenza e il problema politico della costruzione della *polis* e della giustizia, ma anche il nesso problematico tra il processo di liberazione/illuminazione della conoscenza e le forme di prigionia/impedimento e finzione ingannevole della realtà, da parte di chi governa su chi è governato.⁷⁷

⁷⁴ Cf. Ricci, *Linguaggi del potere*.

⁷⁵ Marletti, *Media e politica*, 207.

⁷⁶ Cf. Skinner, *Oltre libertà e dignità*. Non deve sorprendere, come scrive S. Zuboff, che il “capitalismo della sorveglianza” strutturi le relazioni sociali e ci proponga come nuovo modello di società la macchina-alveare, nella quale rinunciamo alla libertà in cambio di una conoscenza perfettamente e algoritmicamente programmata che qualcun altro amministra per il proprio profitto. V. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*, 459.

⁷⁷ Platone, *La Repubblica*, VII Libro, vv. 514 A-521 C. Ci si può chiedere se tali forme ingannevoli trovino analogie con quelle forme del potere vincolante e costrittivo che oggi possiamo ricondurre alla funzione dei simulacri del potere. Senza operare forzature e improprie analogie, va osservato che nella simulazione tecnologica il simbolo rimane svuotato poiché è solo rappresentato, come accade anche alla nostra esistenza, in cui non siamo nemmeno più la copia di noi stessi ma delle nostre rappresentazioni, da cui veniamo sostituiti. *Êsèto* è una

L'inesausta e acuta attualità di questo mito, tra le tante letture che se ne possono dare, spinge a chiederci chi siano oggi i prigionieri nella caverna. Chi li ha incatenati? Da quali ombre sono ingannati? E come si possono liberare, ammesso che lo vogliano?

Inoltre, seguendo la narrazione platonica, colui il quale riuscisse a liberarsi, se tornasse indietro nella caverna a rivelare la verità a coloro che sono ancora nelle ombre, a cosa andrebbe incontro?

Socrate replica a Glaucone che non verrebbe creduto dagli altri ancora incatenati, e che se provasse a liberarli e a portarli fuori, sarebbe stato ucciso per impedirglielo.⁷⁸ Il prigioniero del mito platonico, infatti, tornato nella caverna, deve convincere coloro che sono ancora incatenati a correre il rischio della verità, sapendo di esporre così se stesso a derisione e a pericolo. Ma, bisogna morire per lasciar vivere la verità? Bisogna uccidere per fondare la giustizia politica? E la visione della luce che il prigioniero liberato ha potuto contemplare uscito dalla caverna, può rimanere conquista di uno solo?

In altri termini, può esistere emancipazione ed elevazione della coscienza senza l'impegno di liberazione di ciascuno per tutti, di ognuno per il destino di molti? Un impegno che comporta il rischio della libertà e che, tornando al nostro paradigma mito-simbolico, è anche libertà di rischiare, di disobbedire, di sfidare il potere ed il controllo autoritario e punitivo, come fa Prometeo nei confronti dell'ordine di Zeus.

E qui affiora un'altra domanda, se fondare la *polis*, e dunque la politica, sia possibile a condizione di essere liberati dalla finzione, dalla falsa coscienza, dalla subordinazione del sapere al potere, dalle ombre della mistificazione.⁷⁹

Ma, come mostra questo paradigma simbolico, tra potere e sapere c'è una contrapposizione che dice della loro inconciliabilità di fondo, salvo che nell'ideologia in cui il loro congiungersi configura un potere che vuole impossessarsi del sapere per strumentalizzarlo in funzione di suoi fini, e un sapere che mira al potere per imporre le proprie idee e le proprie visioni della realtà.⁸⁰

“allegoria sociale”, simile ad un “cumulo di macerie di simboli e di significati dislocati e distorti in un accavallarsi indistinto, che rende i soggetti privi di effettive capacità di discernimento” (Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, 374-375).

⁷⁸ *Ibid.*, vv. 516-517. Sono molte le chiavi ermeneutiche di questo passo del mito della caverna. Ma, nel contesto della mia riflessione, mi limito a raccogliere il tema del coraggio di passare dalle ombre alla luce, come viaggio di liberazione dalle catene delle illusioni e delle credenze fittizie, che sono catene dell'ignoranza; un transito che è anche ontologico dal regno delle parvenze materiale alle essenze immateriali.

⁷⁹ Va ricordato che, sebbene Platone affermi che della verità bisogna avere la massima considerazione, tuttavia aggiunge che spetta ai governanti “se mai qualcuno ne ha il diritto, mentire per ingannare i nemici o i concittadini nell'interesse della città” (Platone, *La Repubblica*, 389 B).

⁸⁰ In entrambi i casi, come si è già detto, siamo in presenza di un potere considerato come disponibilità e utilizzo di strumenti direttivi e di costrizione, e di un sapere come interpreta-

Pertanto, se l'automatismo dominativo che articola la coincidenza tra *sapere* e *potere* diventa dispositivo di un controllo sociale strumentalizzante ed omologante, in cui non è chiaro chi sia a dettare le leggi,⁸¹ possiamo sottrarci alle sue spinte antidemocratiche?

Forse, non rinunciando al rischio della libertà e della verità, e non accettando di essere massa, ma una società riumanizzata dalla responsabilità di un destino comune.

Bibliografia

- Alfieri, Luigi. "Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria." In *L'immaginario e il potere*. A cura di G.M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1992.
- Alfieri, Luigi. "Il terzo che deve morire." In *Simbolica politica del terzo*. A cura di G.M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1996.
- Barberi, Maria Stella. "Caino e Abele: legalità e legittimità." In *Mysterium e Ministerium. Figure della sovranità*, Torino: Giappichelli, 2002.
- Barberi, Maria Stella. "L'ordine simbolico della morte." In *Simbolica politica del terzo*. A cura di G. M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1996.
- Baudrillard, Jean. *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*. Trad. di A. Serra, Milano: Cortina, 2006.
- Baudrillard, Jean. "La precessione dei simulacri." In *Simulacri e impostura. Bestie, Beabourg, apparenze e altri oggetti*, Trad. di M.G. Brega, Bologna: Cappelli, 1976.
- Bellini, Paolo, Sciacca, Fabrizio, e Erasmo S. Storace, eds. *Simboli, Politica e potere*. Milano: AlboVersorio, 2018.
- Bentham, Jeremy. *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. A cura di Michel Foucault e Michelle Perro. Venezia: Marsilio, 1983.
- Bonvecchio, Claudio. *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*. Milano: Franco Angeli, 2002.
- Bonvecchio, Claudio. "Il segno di Caino come archetipo del potere." In *La contesa tra fratelli*. A cura di Giulio M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1992.
- Bonvecchio, Claudio, ed. *L'irrazionale e la politica. Profili di simbolica giuridico-politica*. Trieste: Università di Trieste, 2001.
- Bonvecchio, Claudio. "Il mito politico. Riflessioni e puntualizzazioni." In *Immagine del politico*. Padova: Cedam, 1995.

zione della realtà e come ricerca dei mezzi per conoscerla. In questa configurazione ideologica, "il potere politico, che agisce concretamente sul mondo sociale, mira a completarsi col sapere che di per sé stesso non possiede, e il sapere, che agisce nel mondo del conoscere, mira a completarsi col potere che di per se stesso non possiede" (Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, 139-143).

⁸¹ Cfr. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*, 520.

- Canetti, Elias. *Massa e potere*. Trad. di F. Jesi. Milano: Adelphi, 1981
- Cassirer, Ernst. *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*. Trad. di C. D'Altavilla. Roma: Armando, 2004.
- Cesaro, Antimo. *Lo sguardo di Ulisse. Due esercizi di ermeneutica simbolico-politica*. Napoli: Scriptaweb, 2010.
- Chiodi, Giulio M. *La menzogna del potere*, Milano: Giuffrè, 1979.
- Chiodi, Giulio M. "La paura e il simbolo. Spunti di psicoteoretica politica." In *La paura e la città*. Roma: Astra, 1984.
- Chiodi, Giulio M., ed. *La contesa tra fratelli*. Torino: Giappichelli, 1992.
- Chiodi, Giulio M. *Propedeutica alla simbolica politica I*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- Chiodi, Giulio M. *Propedeutica alla simbolica politica II*. Milano: FrancoAngeli, 2010.
- Chiodi, Giulio M. *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Milano: FrancoAngeli, 2011.
- Chiodi, Giulio M. "Utopia: il luogo ectopico del pensiero e del potere." In *Tommaso Campanella. La città del sole*. A cura di A. Cesaro. Capua: Artetetra, 2018.
- Chiodi, Giulio M. *Teoria dell'ideologia*. Milano: FrancoAngeli, 2019.
- Corbin, Henry. *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Crespi, Franco. *Esistenza e simbolico*. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Creuzer, Friedrich. *Simbolica e mitologia*. Trad. di G. Moretti. Milano: Mimesis, 2020.
- De Jouvenel, Bertrand. *Il potere*. Trad. di P. Serini. Milano-Roma: Rizzoli, 1947.
- Durand, Gilbert. *L'immaginazione simbolica*. Trad. di A.C. Peduzzi. Milano: IPOC, 2012.
- Edelmann, Murray. *Gli usi simbolici della politica*. Trad. di R. Foglia Manzillo e A. Piazza. Napoli: Guida, 1987.
- Eraclito. "Frammenti." In *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.
- Eschilo. *Prometeo liberato*. In *La trilogia di Prometeo*. A cura di M. Valgimigli, Bologna: Zanichelli 1984.
- Fedel, Giorgio. *Simboli e politica*. Napoli: Morano, 1991.
- Ferrero, Guglielmo. *Potere*. Milano: SugarCo, 1981.
- Freud, Sigmund. *Il disagio della civiltà*. Trad. di E. Ganni. Torino: Einaudi, 2010.
- Galbraith, John Kenneth. *Anatomia del potere*. Trad. di A. Giobbio. Milano: Mondadori, 1984.

- Girard, René. *La violenza e il sacro*. Trad. di O. Fatica, E. Czerkl. Milano: Adelphi, 1992.
- Grossi, Giorgio. *Metamorfosi del politico*. Torino: Rosenberg&Sellier, 2020.
- Guenon, René. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi - 21. Caino e Abele*. Trad. di T. Maserà e P. Nutrizio. Milano: Adelphi, 1982.
- Han, Byung-Chul. *Nello sciame. Visioni del digitale*. Trad. di F. Buongiorno. Milano: Nottetempo, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolitica*. Trad. di F. Buongiorno. Milano: Nottetempo, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviatano*. A cura di G. Micheli. Firenze: La Nuova Italia, 1976.
- Jung, Carl Gustav, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*. Trad. di E. Schanzer e A. Vitolo. Torino: Bollati Boringhieri, 1977.
- Jung, Carl Gustav e John Freeman, eds. *Uomo e i suoi simboli*. Trad. di R. Tettucci., Milano: TEA, 2015.
- Kaiser, Brittany. *La dittatura dei dati*. Trad. di C. Chiappa. Milano: HarperCollins, 2019.
- Kertzer, David. *Riti e simboli del potere*. Trad. di V. Giacomini. Roma Bari: Laterza, 1989.
- Lasswell, Harold Dwight e Abraham Kaplan. Trad. di M. Stoppino. *Potere e società*. Bologna: il Mulino 1997.
- Limone, Giuseppe. "Il simbolo come stato allotropico del terzo." In *Simbolica politica del terzo*. A cura di Giulio M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1996.
- Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. di A. Santucci. Bologna: il Mulino, 1957.
- Marletti, Carlo. *Media e politica. Saggi sull'uso simbolico della politica e della violenza nella comunicazione*. Milano: FrancoAngeli, 1984.
- Marramao, Giacomo. *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino: Bollati Boringhieri, 2021.
- Mazzù, Domenica. "Violenza, colpa e riparazione. Il circuito della responsabilità e la lotta tra Fratelli." In *La contesa tra fratelli*. A cura di G. M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1992.
- Mazzù, Domenica. *Il complesso dell'usurpatore*, Milano: Giuffrè, 1999.
- Mazzù, Domenica. *Ragione e ragioni della simbolica politica*, in *Colonne Ofitiche. Percorsi di ermeneutica simbolica*. A cura di C. Bianco e A. Cesaro. Napoli: Luciano, 2013.
- Mazzù, Domenica. *Tebe e Corinto. Sul figlicidio*. Torino: Giappichelli 2003.
- Messa, Paolo. *L'era dello sharp power. La guerra (cyber) al potere*. Milano: EGEA, 2018.
- Parotto, Giuliana. *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società secolare*. Genova: il Nuovo Melangolo, 2016.

- Platone. *Protagora. Opere complete 5*. Trad. di F. Adorno. Roma-Bari: Laterza, 1980.
- Platone. *Repubblica*. Trad. di R. Radice. Milano: Bompiani, 2009.
- Poster, Mark. "Database as discourse or Electronic Interpellation." In David Lyon e Elia Zureik, eds. *Computers, Surveillance and Privacy*. Minneapolis: University of Minnesota, 1996.
- Ricci, Fiammetta. *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*. Torino: Giappichelli, 2003.
- Ricci, Fiammetta, ed. *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*. Roma: Nuova Cultura, 2012.
- Ricci, Fiammetta. *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*. Roma: Nuova Cultura, 2013.
- Ricci, Fiammetta. "Iconocrazia del transpolitico. Metafisica del codice e patafisica del potere in Jean Baudrillard." In *Miti del potere. Potere senza miti*. A cura di Giuseppe Sorgi e Fiammetta Ricci. Milano: Mimesis, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Trad. di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 1989.
- Ricoeur, Paul. *Conferenze su ideologia e utopia*. Trad. di G. Parma e C. Ferrari. Milano: Jaca Book, 1994.
- Russell, Bertrand. *Il potere*. Trad. di L. Torossi. Milano: Feltrinelli, 1981.
- Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus. Esperienze 1945-47*. Trad. di C. Mainoldi. Milano: Adelphi, 1987.
- Schmitt, Carl. Il concetto di 'politico'. In *Le categorie del "politico"*. Trad. di P. Schiera. Bologna: il Mulino, 1984².
- Sciaccia, Fabrizio, ed. *Immaginario politico e simbolica del potere*. Milano: Mimesis, 2020.
- Serra, Teresa. *La democrazia redenta*. Torino: Giappichelli, 2001.
- Serra, Teresa. *Luomo programmato*. Torino: Giappichelli, 2003.
- Serra, Teresa e Fiammetta Ricci. *Le afasie della politica. Achille e la tartaruga*. Milano: FrancoAngeli, 2013.
- Skinner, Burrhus F. *Oltre la dignità e la libertà*. Milano: Mondadori, 1973.
- Sorgi, Giuseppe. *Potere tra paura e legittimità. Saggio su Guglielmo Ferrero*. Milano: Giuffrè, 1983.
- Sorgi, Giuseppe e Fiammetta Ricci, eds. *Miti del potere. Potere senza miti. Simbolica e critica della politica tra modernità e postmodernità*. Milano: Mimesis, 2013.
- Sorgi, Giuseppe. *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*. Roma: Nuova Cultura, 2014.
- Stiegler, Bernard. *Il chiaroscuro della rete*. Trad. di P. Vignola. Lecce: Kainos, 2014.
- Voegelin, Eric. *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*. Trad. di C. Amirante. Milano: Giuffrè, 1972.

Voegelin, Eric. *Ordine e storia* 1. A cura di G.F. Lami. Roma: Memoria, 1993.

Zuboff, Shoshana. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi Poteri*. Trad. di P. Bassotti. Roma: LUISS, 2019.

Il tema: Potere/poteri

L'oligarchia e i suoi critici nel XXI secolo

Oligarchy and its Critics in the 21st Century

GIULIO AZZOLINI

Università Ca' Foscari di Venezia
giulio.azzolini@unive.it

Abstract. This article presents and discusses the main anti-oligarchic critiques of contemporary political theory. The problem of oligarchy, recently re-emerged as plutocracy, is at the centre of some Marxist and liberal readings. Neo-republican and, again, Marxist approaches are directed against oligarchy as a corrupt regime. Oligarchy as the command of the few is, instead, the etymological meaning rediscovered by the elitist tradition, which the author suggests rethinking in a democratic and progressive perspective.

Keywords: oligarchy, democracy, plutocracy, corruption, elites.

Riassunto. Questo articolo presenta e discute le principali critiche antioligarchiche della teoria politica contemporanea. Il problema dell'oligarchia, di recente riemersa come plutocrazia, è al centro di alcune letture marxiste e liberali. Contro l'oligarchia come regime corrotto sono diretti gli approcci neorepubblicani e, di nuovo, marxisti. L'oligarchia come comando di pochi è, invece, il significato etimologico riscoperto dalla tradizione elitista, che l'autore suggerisce di ripensare in una prospettiva democratica e progressista.

Parole chiave: oligarchia, democrazia, plutocrazia, corruzione, élites.

Da circa cinquant'anni, quasi in ogni angolo del pianeta, la ricchezza viene distribuita in maniera sempre più sperequata, tra persone e tra territori.¹ La disegualianza economica è aumentata a ritmi vertiginosi, osta-

¹ Nella miriade di studi, mi limito a rimandare a quelli di Piketty, da ultimo in *Une brève histoire de l'égalité*.

colando fortemente l'attuazione del principio democratico di eguaglianza politica. E il successo di movimenti stigmatizzati come "populistici" è insieme causa ed effetto di una rinnovata aspirazione a un governo ristretto, riproposto per lo più in chiave "epistocratica".² Non è dunque difficile spiegare perché il problema dell'oligarchia sia tornato oggetto di dibattito pubblico.

Questo breve saggio intende innanzitutto ricostruire e discutere le principali teorie antioligarchiche sviluppate dal pensiero politico contemporaneo, per poi tratteggiare sinteticamente una diversa prospettiva critica. Il criterio espositivo si basa sulla convinzione che tutte le posizioni prese in esame, quelle ricostruite e quella proposta, siano in ultima istanza riconducibili ai significati classici dell'oligarchia, tramandati nel corso dei secoli e ancora rinvenibili, sebbene in forma ovviamente aggiornata.

Prima di entrare nel vivo dell'analisi, sarà quindi necessaria una breve ridefinizione storica dell'oligarchia, nozione forse oggi sottoteorizzata. Storicizzare la sua genesi consentirà di distinguere tre significati principali, che pure tendono a slittare l'uno nell'altro: governo dei ricchi, regime corrotto, comando di pochi. Nel corso del testo, vedremo che: la prima accezione, rilanciata da Jeffrey Winters, è stata riconosciuta come uno dei punti dolenti della società capitalistica da parte di marxisti, come Jacques Rancière, e liberali, come Jeffrey Edward Green; la seconda è stata riscoperta da neorepubblicani radicali, come Camila Vergara e John McCormick, e da marxisti di ispirazione foucaultiana, come Pierre Dardot e Christian Laval; la terza è compatibile con una lettura realista, non necessariamente minima, della democrazia, e con un ripensamento democratico, e specificamente progressista, della lezione elitista.

1. Ολιγαρχία

Il termine oligarchia appartiene al lessico politico forgiato nell'antica Grecia. Il concetto si è progressivamente definito tra il V e il IV secolo a.C., in stretta correlazione con le vicende istituzionali e militari di Atene.³ E le prime tappe attraverso cui tale nozione fu pensata hanno determinato i modi in cui essa è stata recepita nei secoli a venire.

Nella fase iniziale della guerra del Peloponneso, il lemma era impiegato per designare il regime di Sparta, in contrapposizione a quello di Atene.

² Cf., ad esempio, Brennan, *Contro la democrazia*.

³ Sulla genesi ateniese della parola e del concetto di oligarchia, Caire, *Penser l'oligarchie*. Sulla realtà oligarchica delle *poleis* greche, Simonton, *Classical Greek Oligarchy*. Per una breve introduzione teorico-politica, Urbinati, "Oligarchy".

L'oligarchia rappresentava l'alternativa più credibile alla democrazia (mentre i regimi dispotici erano considerati adatti al mondo orientale). Il suo significato etimologico era *comando di pochi*, ma la natura dei governanti restava indeterminata. Di sicuro, l'oligarchia si distingueva nettamente dalla democrazia, un regime che la propaganda avversaria voleva inesorabilmente consegnato allo strapotere violento (*kràtos*) della massa non possidente (*dèmos*), facile preda dei demagoghi. L'autore anonimo della *Costituzione degli ateniesi* aveva avvertito che, non potendo essere riformata, la democrazia doveva essere abbattuta e sostituita: sarebbe accaduto nel 411, dopo la disfatta della spedizione ateniese in Sicilia, e nel 404, con la resa definitiva di Atene a Sparta.

Il Consiglio dei Quattrocento si rivelerà un'esperienza fallimentare, come quella, sette anni più tardi, dei Trenta tiranni. Pur condividendo la necessità di sovvertire la democrazia, gli oligarchi divergono sull'individuazione dei criteri di accesso ai posti di comando, nonché sulle corrette modalità di esercizio del potere, sulla sua istituzionalizzazione e sulla sua limitazione. I fatti si incaricano di deludere chi voglia presentare l'oligarchia come un'aristocrazia. Viene smentita la pretesa che essa rappresenti, non già il comando di pochi, ma anche e soprattutto il governo dei migliori. "Nell'oligarchia", aveva d'altronde ammonito Dario nel dialogo con Megabizo e Otane narrato da Erodoto (*Storie*, III, 82), "sorgono gravi inimicizie personali, perché, volendo ciascuno primeggiare e prevalere con le sue convinzioni, nascono grandi ostilità, e da queste le discordie, e dalle discordie le stragi".

Nel 403, quando Trasibulo restaura la democrazia popolare ad Atene, sulla nozione di oligarchia pesa ormai il discredito seguito ai colpi di stato del 411 e del 404. Messo alla prova, il regime oligarchico aveva dimostrato che il suo principio qualificante era il privilegio censitario, non l'eccellenza nelle virtù etiche (il coraggio, l'onestà, la saggezza), né il possesso di speciali competenze tecniche (la capacità di amministrare la città). L'oligarchia si era rivelata una mera *plutocrazia*, semplicemente il *governo dei ricchi*.

Ecco perché, nel corso del IV secolo a.C., il pensiero politico ateniese vedrà nell'oligarchia un *regime corrotto*. Gli attacchi alla democrazia, che nel 399 condannerà a morte Socrate, non si placheranno, ma le istanze antidemocratiche faranno appello, non più a una concreta alternativa oligarchica, bensì a una *politèia* ideale.

Nella *Repubblica*, Platone descrive una città perfetta, di cui prevede, in seguito all'eventuale riappropriazione privata delle risorse da parte dei governanti, la corruzione verso forme politiche deteriori. L'oligarchia è una costituzione ingiusta, in cui gli uomini di potere bramano l'accumulazione della ricchezza: scaturisce dalla crisi della timocrazia, nella quale il

conflitto riguarda la gloria, e prelude alla democrazia, dove regna l'assoluta anarchia, premessa a sua volta della tirannide, destinata a reprimere il dissenso nel sangue.

Nella *Politica*, Aristotele sostiene che la costituzione decente è data dalla commistione tra due forme di governo degenerate, oligarchia e democrazia. E rielabora l'originaria contrapposizione tra queste ultime nella tesi secondo cui tutti i regimi sono in fondo riconducibili ai due più diffusi. Ma qual è l'elemento decisivo che li distingue? Non l'opposizione formale tra i pochi e i molti, bensì quella sostanziale tra i ricchi e i poveri. L'oligarchia, in cui i pochi ricchi governano per il proprio vantaggio personale, è la versione degenerata dell'aristocrazia, in cui i pochi saggi governano in vista del bene comune.⁴

Dopo Platone e dopo Aristotele, la parola oligarchia sarà per lo più adoperata per indicare il *governo corrotto dei pochi ricchi*. Sarà ancora così nell'Ottocento, quando tale significato si adatta alle società del capitalismo industriale.

2. La minaccia plutocratica

Il Novecento ha riscattato il valore etimologico dell'oligarchia, come comando di pochi. E Jeffrey Winters ha addebitato agli elitisti (su cui avremo modo di tornare nell'ultimo paragrafo) la responsabilità di aver oscurato un concetto che, a suo avviso, aveva mantenuto per secoli un significato univoco. Di qui l'esigenza, cui lo stesso autore ha cercato di corrispondere con *Oligarchy* (2011), di riportare in auge una visione materialistica dell'oligarchia, per allontanarsi dall'ottica elitista e insieme rinnovare la prospettiva classica.

Secondo lo studioso americano, sarebbe sbagliato confondere l'idea di élite con quella di oligarchia, malgrado entrambe indichino la dominazione di una minoranza di potere sulla maggioranza subordinata. Perché l'élite può essere di vario tipo (politica, tecnica, intellettuale) e dipende dalla posizione apicale in una struttura gerarchica (formale o informale, pubblica o privata) oppure dalla capacità di mobilitazione in virtù di una forza coercitiva o ideologica, mentre l'oligarchia è sempre di natura economica e dipende dalla capacità di far leva, per difendere i propri interessi, su enormi riserve di ricchezza personale.

Su un punto rilevante, tuttavia, Winters si scosta dalla tradizione cui pure pretende di riallacciarsi. Perché egli non vede nell'oligarchia una forma di governo, alternativa ad altre sulla base del numero dei governanti

⁴ Per una rilettura antioligarchica e attualizzante della *Politica* aristotelica, Arlen, "Aristotle".

nonché della modalità e dell'obiettivo nell'esercizio del potere politico. Per lui, l'oligarchia presuppone la stratificazione materiale della società e indica semplicemente l'insieme dei super-ricchi, i quali cooperano per proteggere le proprie gigantesche fortune. Su molte materie, com'è ovvio, costoro confliggono, e la loro incidenza complessiva è piccola o nulla. C'è un punto, però, su cui convergono incessantemente: la difesa delle ricchezze individuali. Secondo Winters, questo è l'obiettivo fondamentale, di fronte al quale tutti gli altri divengono secondari. In sintesi, ciò che rende oligarchici i super-ricchi è la difesa dei propri redditi e dei propri patrimoni. Il loro scopo è sempre lo stesso, cambiano i modi in cui lo perseguono.

Per comprendere i vari tipi di oligarchia, Winters suggerisce di combinare due misure: il grado di coinvolgimento degli oligarchi nel sistema di protezione della proprietà e il grado di collegialità nel sistema di governo. Su queste basi, sarebbero identificabili quattro tipi ideali. Le oligarchie in cui i super-ricchi proteggono personalmente i propri averi possono essere "belligeranti" oppure "dirigenti", a seconda che vi sia una collegialità scarsa (come nelle faide tra clan) oppure più accentuata (come nell'antica Atene e nella Roma repubblicana). Le oligarchie disarmate possono essere "sultanistiche" oppure "civili", a seconda che il sistema coercitivo sia accentrato nelle mani di un singolo (come nelle Filippine di Marcos e nell'Indonesia di Suharto) oppure gestito in modo impersonale da uno Stato moderno (come negli Stati Uniti e a Singapore).

Winters nega un'evoluzione storica tra le varie tipologie di oligarchia, ma sottolinea a più riprese le novità apportate dallo Stato moderno. E poiché quest'ultimo provvede a garantire il diritto di proprietà, l'attività principale delle "oligarchie civili" diventa il contrasto alla progressività fiscale. Il loro obiettivo primario è eludere la tassazione, che può ritardare il ritmo di crescita patrimoniale e redistribuire la ricchezza verso il basso. Per scongiurare questo rischio, dagli anni Settanta del secolo scorso è stata allestita una vasta e complessa "industria di difesa del reddito".⁵ Composta di agenzie di consulenza patrimoniale, lobbisti, *think tanks*, segmenti dell'industria assicurativa e soprattutto studi legali multinazionali, tale industria serve gli oligarchi per sfruttare a pieno le opportunità di *regime shopping* e *offshoring*. Essa va ben oltre il semplice lobbismo e non esisterebbe se gli oligarchi non avessero enormi fortune da difendere.

Il caso degli Stati Uniti (ma il discorso vale anche per l'Europa) dimostra che le oligarchie, sia pure nella loro veste "civile", non risparmiano i regimi liberaldemocratici, fondati sul riconoscimento di pari diritti a ciascun cittadino. La partecipazione popolare può contrastare l'autoreferen-

⁵ Winters, *Oligarchy*, 211-254. Per uno sviluppo delle tesi di Winters, Gottfried, *Contemporary Oligarchies*.

zialità delle élites, precisa Winters, ma difficilmente riuscirà a scalfire le forme massive di concentrazione di ricchezza e potere. Solo in circostanze eccezionali, come guerre e crisi economiche, “forze popolari ben organizzate” sanno piegare, temporaneamente, le oligarchie.⁶

Winters, però, sembra voler dimostrare che l’oligarchia, lungi dall’essere semplicemente compatibile con il governo rappresentativo, è una sua precondizione.⁷ L’instaurazione e il consolidamento delle cosiddette democrazie moderne, secondo lui, si decifrano anche con la promessa di non nuocere oltremodo ai super-ricchi. Tra Stati liberaldemocratici e oligarchie civili si sarebbe realizzato uno scambio politico: i primi proteggono le ricchezze delle seconde a patto di vedersi ceduta una certa quota del loro profitto.

Insomma, l’oligarchia affligge ogni regime politico, o quasi. Benché pervasiva e durevole, può infatti essere evitata. Ma grazie alle autocrazie, non alle democrazie liberali. L’Unione Sovietica e la Cina comunista, ad esempio, hanno contrastato le disegualianze economiche e osteggiato in special modo la cessione di potere politico ai super-ricchi. Ciò naturalmente non significa che tali sistemi siano liberi dai rapporti di dominazione, ma questi dipendono più dalla rigidità del controllo di partito che dall’accumulo di enormi averi privati. Nelle autocrazie, in sintesi, dominano le oligarchie politiche (che Winters chiama “élites”), non quelle economiche.

L’analisi di Winters, a mio modo di vedere, non è priva di limiti. Presenta in modo monolitico la tradizione elitista da cui intende smarcarsi. Non chiarisce i passaggi da un’oligarchia all’altra, e nemmeno i processi interni a ciascuna tipologia (salvo un rapido cenno all’impatto della globalizzazione neoliberale, fondata sulla mobilità internazionale dei capitali e sul declino dei partiti e dei sindacati).⁸ Non analizza i processi di formazione e soggettivazione delle oligarchie: manca una ricerca sulle loro origini sociali, geografiche e generazionali, così come sui loro sforzi per acquisire, oltre che conservare e ampliare, le proprie fortune; e manca un’indagine su come le oligarchie percepiscano la propria funzione sociale e, più in generale, sulle loro battaglie ideologiche.

In ogni caso, la ricerca di Winters punta l’indice su quello che per i marxisti è un problema fin troppo evidente, mentre per i liberali è un punto cieco. I primi vi riconoscono una delle cifre di fondo della società capitalistica ma, per combatterla, immaginano le vie più svariate: socialdemocratiche e comunistiche, riformistiche e rivoluzionarie. I secondi, pur ribadendo la necessità di far circolare il potere, anche attraverso un’ap-

⁶ Winters, *Oligarchy*, 232, 227. McCormick sottolinea giustamente la necessità di approfondire questo punto in McCormick e Winters, “Critical Dialogue”, 139.

⁷ Winters, “Oligarchy and Democracy”. In proposito, cf. ora Starr, *Entrenchment*.

⁸ Winters, “Wealth Defense”, 196-197.

sita ingegneria istituzionale, hanno generalmente trascurato il problema della plutocrazia, e qualcuno, come vedremo, si è infine rassegnato a una missione più modesta: non già eliminare i plutocrati ma bilanciarne, in qualche modo, il peso.

I marxisti non si sono mai fatti troppe illusioni sulla capacità degli Stati liberali di invertire le tendenze generali della società capitalistica. E non è un caso che Winters consideri la propria concezione pienamente conciliabile con il marxismo, che pure è più interessato al potere socioeconomico della classe capitalistica rispetto al potere politico degli oligarchi. I marxisti hanno spesso sottovalutato l'agibilità politica delle istituzioni pubbliche, che tutt'oggi sarebbero segnate da un limite di classe e, attraverso il loro apparente universalismo, nasconderebbero un dominio che invece, nel mondo feudale, era immediatamente evidente. La stessa "ripartizione tra pubblico e privato", ha ribadito Jacques Rancière in *L'odio per la democrazia* (2005), "assicura il duplice dominio dell'oligarchia nello Stato e nella società".⁹

La cosiddetta "grande recessione" ha in parte risollevato gli studi marxisti dalla crisi in cui erano piombati, perlomeno in Occidente, negli anni Ottanta del secolo scorso. Ma la contestazione marxista delle plutocrazie si articola ancora in modi diversissimi. Alcuni (come Toni Negri e Michael Hardt) hanno scommesso sulla potenza emancipatrice delle "moltitudini" e sulla loro capacità di reinventare il "comune", una dimensione che si suppone trascenda una separazione, quella tra pubblico e privato, giudicata foriera di intollerabili forme di esclusione; qualcun altro (come Bob Jessop) ha analizzato minutamente le forme di Stato, così da riorientarne la politica economica. Il giudizio dei marxisti si è diviso anche sul processo di integrazione europea: qualcuno (come Wolfgang Streeck) ha sostenuto che, per vincere le plutocrazie, l'Unione Europea debba essere smantellata; altri (come Slavoj Žižek) credono che il medesimo obiettivo richieda, all'opposto, il rafforzamento delle istituzioni comunitarie, sia pure su altra base.

Gli stessi liberali, com'è naturale, hanno reagito diversamente al problema plutocratico. Le correnti *mainstream* ritengono possibile e necessario non tanto limitare la concentrazione della ricchezza, quanto impedire che la disuguaglianza economica si traduca in disuguaglianza politica. Si tratta di bloccare la convertibilità delle risorse economiche in potere politico – una convertibilità che, lo sappiamo, può realizzarsi in forma diretta (con i partiti personali dei grandi imprenditori) o indiretta (attraverso un potere culturale, strumentale e strutturale). Il liberalismo egualitario raccomanda di rendere la politica autonoma dall'economia (tramite, ad esem-

⁹ Rancière, *L'odio per la democrazia*, 68. Sul ruolo cruciale che la polemica antioligarchica gioca nella filosofia politica di Rancière, Chambers, "Police and oligarchy".

pio, il finanziamento pubblico ai partiti) e di regolare i conflitti d'interesse (impedendo il protagonismo politico dei monopolisti).

C'è poi chi, nell'ambito del liberalismo politico, diffida degli strumenti tradizionali. Secondo Jeffrey Edward Green, ad esempio, la plutocrazia resterà un problema strutturale delle democrazie liberali. Su queste ultime aleggerebbe da sempre un'“ombra di ingiustizia”,¹⁰ ineludibile e ineliminabile. La minaccia della plutocrazia, infatti, affonda le proprie radici nella proprietà privata e nella famiglia borghese. Una sana dose di realismo, dunque, imporrebbe di ricalibrare l'obiettivo del liberalismo: non già eliminare la plutocrazia, ma ridurne l'incidenza e, soprattutto, controbilanciarla.

Green ritiene necessario prendere atto che, normalmente, nelle democrazie liberali la gente comune vive una cittadinanza di seconda classe. Ma ammettendo che la plutocrazia non sia sradicabile, come può essere contrastata? A tale scopo, egli ha delineato i contorni di una “democrazia plebiscitaria”, fondata sul potere di controllo di un sistema mediatico in cui la visione subentra all'ascolto.¹¹ In seguito, ha valorizzato l'idea di una “democrazia plebea”, nella quale i cittadini, oltre a esigere “candore” da parte dei governanti, infrangono consolidate norme di civiltà in nome di una “invidia ragionevole”. Secondo Green, questo sarebbe il miglior modo per salvaguardare la democrazia liberale.¹²

3. La corruzione sistemica

Il secondo significato di oligarchia che la teoria politica contemporanea ha recuperato è quello di *regime corrotto*. L'accento, in questo caso, cade sui processi di deterioramento del sistema politico e sociale. Le dinamiche di oligarchizzazione sarebbero il fattore, e l'indicatore, di una “corruzione sistemica”: delle democrazie rappresentative, nell'ottica del neorepubblicanesimo radicale; dell'ordine capitalistico neoliberale, in prospettiva marxista.

In *Systemic Corruption* (2020), Camila Vergara ha avuto il merito di riscoprire nella corruzione una delle idee centrali del pensiero politico occidentale. Tale nozione si riferisce solitamente all'appropriazione illecita di risorse pubbliche per interessi privati. Al massimo si tiene conto, oltre alla corruzione delle persone, di quella delle istituzioni. E l'idea di una corruzione oggettiva, non solo soggettiva, è un passo in avanti perché si avvicina al significato primario del concetto di corruzione, ossia al logo-

¹⁰ Green, “Liberalism”.

¹¹ Green, *The Eyes of the People*.

¹² Green, *The Shadow of Unfairness*.

ramento funzionale di un organismo sociale, non semplicemente al deterioramento morale dei suoi singoli membri. Ma la “corruzione sistemica” indica qualcosa di più: “un processo di oligarchizzazione, lento e a lungo termine, nella struttura politica della società”.¹³

Quello sistemico, spiega Vergara, è solo uno dei modi in cui la democrazia liberale si corrompe. Non può essere esclusa una degenerazione completa, che porterebbe a una “oligarchia illiberale”, un regime in cui governano in pochi, senza vincoli costituzionali, perseguendo i propri interessi particolari. Più comune, tuttavia, è lo scivolamento verso la “democrazia illiberale”, un regime in cui gli interessi della maggioranza, impersonati da un capo, prevaricano sui diritti delle minoranze e sugli stessi diritti umani.

La “corruzione sistemica” agisce diversamente: svuota le democrazie dall'interno, ne conserva la forma ma ne modifica la sostanza. Il risultato è la “democrazia oligarchica”, un regime che, pur mantenendo formalmente intatto lo stato di diritto, non è più rappresentativo della nazione. I parlamenti, eletti regolarmente, rispondono ai grandi potentati economici più che agli elettori; i diritti restano sulla carta; i poteri pubblici, separati di diritto, vengono accentrati di fatto.

Per dimostrare lo “svuotamento” delle democrazie odierne, Vergara si interessa alla loro “costituzione materiale”, ovvero ai rapporti di potere e dominio che si producono e riproducono all'interno di un determinato assetto istituzionale. Ritiene dunque necessario sia studiare come le decisioni politiche vengono prese davvero, sia guardare agli interessi materiali che le motivano e alle oppressioni di classe, genere, religione, razza che vi sono implicate. E poiché, a suo giudizio, l'influenza è sempre difficile da provare, e tanto più da perseguire, è meglio osservare le conseguenze che le istituzioni e i governi producono sulla società. Occorre allora comprendere se, e in che modo, la maggioranza più povera venga effettivamente danneggiata dalla minoranza più ricca.

Come per Winters, anche per Vergara la degenerazione oligarchica, e segnatamente plutocratica, è una possibilità inscritta nella natura stessa della democrazia rappresentativa. Come e più di Rancière, la studiosa cilena è inoltre convinta che tale regime favorisca una verticalizzazione delle decisioni politiche. Il voto popolare, entrando nella spirale di una “oligarchia del consenso”, finisce per suggellare il dominio delle plutocrazie e delle vituperate “élites” (intese anche da Vergara in senso neutro, avalutativo, soprattutto in riferimento al settore pubblico e segnatamente politico). Perché il popolo sovrano, un soggetto politicamente fittizio e sociolo-

¹³ Vergara, *Systemic Corruption*, 40. Per un'indagine filosofica della corruzione, che recupera Machiavelli senza però tematizzare il problema dell'oligarchia, Ménessier, *Filosofia della corruzione*.

gicamente anonimo, si limita a eleggere i governanti, e la plebe non ha, nel suo insieme, un ruolo attivo nel processo decisionale.

Ora, per rimediare alla crisi di legittimazione delle democrazie rappresentative, si può contare sulle stesse istituzioni che hanno reso possibile e patito la “corruzione sistemica”? Vergara considera obsoleti i “partiti d’avanguardia” e velleitario il sogno di “auto-organizzazione dei popoli atomizzati che vivono nelle società di consumo contemporanee”.¹⁴ Nasce così l’urgenza di un nuovo costituzionalismo plebeo, con l’obiettivo di riforme radicali, di rango costituzionale, che cambino gli assetti istituzionali dalle fondamenta. In particolare, richiama la necessità di creare nuove istituzioni plebee che consentano di resistere alla prevaricazione dei pochi. Diagnosticata l’irrimediabile corruzione delle democrazie rappresentative, rette da minoranze selezionate per concorso ed elette dal popolo, Vergara suggerisce di “istituzionalizzare il potere plebeo come autorità suprema in una struttura costituzionale mista”.¹⁵

Tale proposta si muove nel solco delle ricerche pionieristiche di John McCormick. È lui il più acuto e audace esponente del neorepubblicanesimo radicale,¹⁶ una corrente di pensiero che contesta i principi liberali dell’eguaglianza giuridico-politica e reclama istituzioni e penalità di classe. Per il teorico politico americano, quelle che oggi vengono chiamate “democrazie” sono, a ben vedere, “repubbliche aristocratiche”, “oligarchie elettive” o esempi di “governo stretto”.¹⁷

Da Aristotele e Cicerone a Quentin Skinner e Philip Pettit, passando per Francesco Guicciardini e James Madison, il pensiero politico occidentale è stato tradizionalmente ostile al governo popolare. La luminosa eccezione, secondo McCormick, è quella di Niccolò Machiavelli. Riletto in chiave conflittualistica e in particolare antioligarchica, il Segretario fiorentino appare come il grande ispiratore per chi oggi voglia affrontare seriamente il problema della responsabilizzazione dei governanti. Dai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* McCormick trae la convinzione che sia necessario costruire un nuovo regime misto, che integri i sistemi rappresentativi con specifiche istituzioni di classe, volte a difendere la plebe dalla dominazione dei “grandi”.

McCormick – che, a differenza di Vergara, non esita a sposare il “populismo di sinistra”¹⁸ – invita a incorporare nella costituzione americana un nuovo tribunato della plebe, i cui membri, non eleggibili tra i cittadini più ricchi e parzialmente sorteggiati tra le classi medio-basse,

¹⁴ Vergara, *Systemic Corruption*, 266.

¹⁵ *Ibid.*, 114.

¹⁶ Per un inquadramento storico, Leipold, Nabulsi e White, *Radical Republicanism*.

¹⁷ McCormick, *Democrazia machiavelliana*, 12, 79, 271.

¹⁸ Cf. McCormick, “La crisi della democrazia”, 545.

abbiano potere di veto su molte materie e facoltà di promuovere consultazioni referendarie e giudicare i maggiori casi di corruzione. Le repubbliche antiche punivano i governanti assai più severamente di quanto non accada oggi: di qui l'idea di comminare la pena di morte ai funzionari pubblici gravemente corrotti e ai ricchi corruttori.

Vergara non lesina le critiche alla teoria cui d'altro canto si ispira: ritiene che la separazione tra i pochi e i molti debba essere istituzionalizzata su base politica, non economica; dubita della bontà del sorteggio come criterio di selezione del tribunato popolare; teme che le assemblee rappresentative conservino un potere di ultima istanza; contesta l'idea di una pena di morte riservata ai ricchi. Ciononostante, riconosce apertamente il proprio debito nei confronti di McCormick, del quale condivide la diagnosi, la crisi strutturale delle democrazie liberali indotta da una deriva oligarchica, e la terapia, una nuova costituzione mista filo-popolare.

Ulteriori rilievi, a mio giudizio, possono però muoversi ai due, congiuntamente. Richiamarsi agli autori del passato per pensare la trasformazione delle odierne democrazie liberali rischia di rimanere un esercizio intellettualistico se non si prendono in considerazione i più recenti mutamenti storici. Si può anche rimarcare, come fa McCormick, la sostanziale stabilità del governo rappresentativo, dai tempi di Guicciardini ai giorni nostri, ma è d'altronde necessario rendere conto delle trasformazioni che, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, hanno indebolito i sindacati, i partiti e tutti i corpi intermedi che, nei cosiddetti "Trenta gloriosi", avevano realizzato un duplice compromesso, tra capitale e lavoro e tra politica ed economia. Non si possono ignorare, quindi, le lotte ideologiche, i nuovi media, le relazioni internazionali e la globalizzazione capitalistica.

Ma l'obiezione teorica di fondo ai neorepubblicani è che l'istituzionalizzazione politica della diseguaglianza sociale sia una pretesa se non anti-moderna, quantomeno antidemocratica. Perché, come osserva Nadia Urbinati, "la logica che sorregge l'ordine politico democratico è individualistica ed egualitaria", mentre il repubblicanesimo si fonda sulla "separazione del popolo in due parti, come fossero due corpi (patrizi e plebei) ai quali si appartiene o non si appartiene".¹⁹

I neorepubblicani sono convinti che la separazione tra pochi e molti sia inevitabile. Unicamente formalizzandola, però, diventerebbe possibile impedirne gli effetti più deleteri. A loro avviso, solo l'istituzione di un potere plebeo, capace di esercitare un controllo spietato sui governanti, potrebbe consentire, secondo l'insegnamento machiavelliano (*Discorsi*,

¹⁹ Urbinati, *Pochi contro molti*, 91. Dal canto suo, McCormick (*Democrazia machiavelliana*, 55) difende un repubblicanesimo democratico, scorgendo nella storia antica di Roma i tratti di "una democrazia a tutti gli effetti".

I, 3), di “ovviare alla insolenzia de’ nobili”. Si profila così una posizione che sembra mirare a una condizione precedente la Rivoluzione francese, quando le istituzioni riflettevano ceti diversi, non cittadini liberi e uguali. Sotto questo profilo, si tratta di una visione decisamente diversa rispetto a quella marxista, che, ereditando dialetticamente il pensiero illuministico, condivide con il liberalismo un ideale universalistico.

Per saggiare la differenza tra la critica antioligarchica neorepubblicana e quella marxista, possiamo chiamare in causa, ad esempio, l’opera di Pierre Dardot e Christian Laval. In un libro che, nel titolo originale, evoca un “incubo senza fine” (2016), gli studiosi francesi hanno messo a fuoco l’“essenza *oligarchica* della *governance* neoliberale”.²⁰ Un sistema che, secondo loro, gode di una eccezionale capacità di adattamento ed è riuscito a usare la crisi del 2007-2008, scoppiata negli Stati Uniti e poi propagatasi in Europa, come un vero e proprio strumento di governo.

Da allora, gli “oligarchi europei” avrebbero preso atto che “la democrazia liberale di tipo classico non è più all’ordine del giorno”.²¹ Si sarebbero quindi attivati per instaurare una sorta di regime “ibrido”, che unisce il “governo dei pochi o dell’élite, nel senso di una esperto-crazia” al “governo *per* i ricchi nel senso della sua finalità sociale”.²² A differenza delle “democrazie oligarchiche”, descritte da Vergara e da McCormick in ottica neorepubblicana e da Rancière in ottica marxista, la *governance* neoliberale tratteggiata da Dardot e Laval indebolisce la sovranità popolare, smantella i diritti sociali e, con la proliferazione dei dispositivi securitari, mette a repentaglio le stesse libertà individuali.²³ Lo Stato di diritto, a loro avviso, sta collassando sul diritto privato e, più precisamente, sulla tutela della proprietà.

Anche per Dardot e Laval l’oligarchia è sinonimo di corruzione: perché indica il governo dei pochi, anziché quello dei molti previsto dalle carte costituzionali; perché si riferisce alla insaziabile bramosia dei ricchi, e non al potere dei cittadini comuni che, per dirla di nuovo con Machiavelli (*Discorsi*, I, 5), hanno “solo desiderio di non essere dominati” e “mag-

²⁰ Dardot e Laval, *Guerra alla democrazia*, 18.

²¹ *Ibid.*, 89.

²² *Ibid.*, 18.

²³ Un anno particolarmente significativo, per Dardot e Laval, è il 2011, quando, dopo gli ultimatum della UE, i governi politici di Silvio Berlusconi e Giōrgos Papandreu vengono sostituiti dai governi tecnici di Mario Monti e Lucas Papademos, che, per risanare i conti pubblici di Italia e Grecia, imporranno drastiche misure di austerità, giungendo al punto di costituzionalizzare l’obbligo al pareggio di bilancio, previsto dal cosiddetto Fiscal Compact. Gli autori francesi deprecano, più in generale, la pressione delle istituzioni europee per introdurre, nei vari Stati membri, riforme economiche di stampo neoliberale, portatrici di maggiore disuguaglianza sociale. Di qui il timore che la rabbia nei confronti dell’ingiustizia distributiva venga repressa o indirizzata dall’alto verso dei capri espiatori.

giore volontà di vivere liberi”; ma soprattutto perché indica un “blocco” che infrange le barriere innalzate dalle democrazie liberali. La “corruzione sistemica”, in particolare, è “fondata sulle porte girevoli e lo scambio di favori”. E consiste in una “collusione generale”, una “confusione di posti e interessi”²⁴ in base alla quale i proprietari e i banchieri perpetuano la loro dominazione con il sostegno della politica e dei media.

Il “blocco oligarchico neoliberale” sarebbe scomponibile solo sul piano analitico. Alle tecnocrazie e alle élites di governo, spesso composte da politici professionistici, spetta la direzione degli Stati e degli organismi inter- e sovranazionali. Il top management delle grandi imprese e i grandi fondi di investimento esercitano il potere finanziario. I conglomerati mediatici e le istituzioni universitarie, infine, hanno il compito di modellare l’ideologia del nostro tempo. Ma la solidarietà tra questi gruppi è tale da generare un blocco potentissimo, con un radicamento nazionale e una proiezione internazionale, capace di mobilitare risorse pubbliche e private.

La deriva oligarchica potrebbe tuttavia rivelarsi il tallone d’Achille della *governance* neoliberale. La conclusione, a mio avviso riscrivibile a partire dalla distinzione gramsciana tra *direzione* e *dominio*, è che quanto più accentua la sua propensione plutocratica, isolandosi dal resto della società, tanto più il blocco oligarchico corre il rischio di logorare la propria legittimità. La torsione autoritaria del neoliberalismo nasconderebbe, in breve, la sua fragilità e la sua vulnerabilità.

L’alternativa all’oligarchia neoliberale, per il marxismo di Dardot e Laval, non è una nuova repubblica, ma una democrazia radicale e conflittuale, un regime di autogoverno improntato al valore dell’eguaglianza. Essi puntano sui nuovi movimenti di protesta. Credono che una parte possa liberare l’intero, malgrado la piena consapevolezza, riflesso forse del lascito foucaultiano, che è politicamente necessario intrecciare le lotte sindacali con quelle ecologiste, altermondialiste, femministe e antirazziste. La nuova sinistra dovrà “far convergere tutte le rivendicazioni nel senso del primato dell’eguaglianza in ogni ambito – eguaglianza nei diritti, nelle condizioni socioeconomiche, nell’accesso ai servizi collettivi, eguaglianza nella partecipazione diretta alla cosa pubblica”.²⁵

4. La legge di ferro

Il significato etimologico dell’oligarchia, come *comando di pochi*, è stato riabilitato nel corso del Novecento dai teorici cosiddetti “elitisti”.

²⁴ Dardot e Laval, *Guerra alla democrazia*, 111.

²⁵ Dardot, Guéhen, Laval e Sauvètre, *Le choix de la guerre civile*, 317-318.

Questi ultimi hanno rilevato come le società di ogni tempo e luogo siano tendenzialmente soggette a una ristretta cerchia di potere, che domina o egemonizza il resto della popolazione tramite ideologie e istituzioni di volta in volta diverse. A tradurre in termini oligarchici quella che Gaetano Mosca aveva chiamato “teoria della classe politica”²⁶ sarebbero stati Vilfredo Pareto (che pure preferiva parlare di “teoria della circolazione delle élites”)²⁷ e specialmente Robert Michels. Nell’ultima parte della sua *Sociologia del partito politico nella democrazia moderna* (1911), Michels teorizza la “legge ferrea dell’oligarchia”,²⁸ secondo cui ciascun regime politico può essere considerato come un’oligarchia di fatto. Anche la democrazia di massa, per funzionare, esige organizzazione e nessuna organizzazione, sia pure ispirata a ideali socialisti o mossa da impulsi spontaneistici, può fare a meno di scindersi tra una base disorganizzata e un vertice organizzato.

Prima di provare a spiegare in che modo la critica antioligarchica possa attingere, nel ventunesimo secolo, alla fonte dell’elitismo,²⁹ è necessario superare tre pregiudizi che tutt’oggi gravano sulla sua immagine: un determinismo fatalistico e disperato, un’ideologia politica antidemocratica e, da ultimo, la responsabilità di aver oscurato la piaga plutocratica.

Secondo un’opinione consolidata, le conseguenze pratiche dell’approccio elitista, marcatamente debitore di un’impostazione positivista, non farebbero altro che confermare le sue premesse teoriche, per cui ogni regime politico è in ultima istanza imbrigliato nelle maglie dell’oligarchia. La totale sfiducia rispetto alla possibilità concreta di emanciparsi da questo destino vanificherebbe in partenza qualunque sforzo di conoscere e trasformare il mondo. Col risultato di ripiegare su un atteggiamento conservatore. Questo rimprovero, che pure coglie la vena innegabilmente pessimistica degli elitisti, è solo in parte giustificato: ritenere che ogni governo sia *sostanzialmente* oligarchico, infatti, non implica che tutti i governi siano uguali, né, di conseguenza, che sia vano battersi per migliorare lo stato di cose presenti. E il primo a rendersene conto fu proprio il padre dell’elitismo, Gaetano Mosca, il quale, dopo aver aspramente contestato in gioventù il governo rappresentativo, finì per tesserne le lodi a fronte del suo smantellamento in epoca fascista.

Quanto all’accusa di antidemocraticismo, essa traspare fin dalla stessa locuzione elitismo, nata per polemizzare contro una corrente variegata e mai autodefinita così,³⁰ cui si è imputata la difesa politica dei privilegi

²⁶ Mosca, *Storia delle dottrine politiche*, cap. 40.

²⁷ Pareto, *Trattato di sociologia generale*, §§ 2025 ss.

²⁸ Michels, *La sociologia del partito politico*, sesta parte. Sull’eredità di questo classico, cf. ora Tuccari, “100 anni dopo”.

²⁹ Per un approfondimento, devo fin d’ora rinviare ad Azzolini, *Dopo le classi dirigenti*.

³⁰ Lo ha ben spiegato Giovanni Sartori in *Theory of Democracy Revisited*, 156-163.

di una minoranza sociale. Ora, è difficile contestare che gli elitisti di prima generazione abbiano propugnato una posizione fortemente sospettosa, quando non apertamente ostile, verso la nascente politica di massa. Ciò non toglie che essi, come ha osservato Luciano Canfora, “sono degli scienziati sociali, cioè studiano un fenomeno, come uno può studiare il comportamento di un gruppo animale”.³¹ E ciò che oggi merita di essere recuperato non è, come ovvio, un ideale politico antidemocratico, ma un certo impianto analitico.³² L'esistenza di elitisti di sinistra, oltre che di centro e di destra, dimostra peraltro che dalla “scoperta” del dominio conflittuale delle oligarchie non è linearmente deducibile il contrasto alla partecipazione delle masse alla cosa pubblica.

L'ultimo scoglio da affrontare, prima di provare a usare in funzione antioligarchica il nucleo scientifico dell'elitismo, è quello che attribuisce a quest'ultimo la responsabilità di aver offuscato il concetto tradizionale di oligarchia. A muovere questo rilievo, come già anticipato, è stato in particolare Jeffrey Winters, il quale ha opportunamente notato come la scuola elitista e, in specie, l'opera michelsiana abbiano modificato l'uso corrente del termine in questione, il cui significato classico di governo corrotto dei pochi ricchi ha preso a sbiadire proprio nel ventesimo secolo. Ciò è accaduto perché, secondo gli elitisti, la ricchezza è solo uno dei modi per entrare nella “minoranza organizzata” che tiene in mano le redini della società, non sempre il più importante o decisivo. Quello che Winters ignora, però, è la costante polemica antiplutocratica condotta dagli elitisti. La loro ridefinizione dell'oligarchia non mirava a difendere la plutocrazia, era anzi funzionale a isolare più nitidamente tale minaccia, esplicitamente avversata da Mosca, da Pareto e dallo stesso Michels.³³ Insomma, se questi ultimi possono essere salutati come “difensori della libertà” (in accordo con un vecchio titolo di James Burnham), è anche in virtù della loro propensione antiplutocratica.

Visto che l'elitismo non è necessariamente deterministico, antidemocratico e filo-plutocratico, a che cosa può giovare ripensarlo? A mio avviso, a due scopi generali: comprendere le metamorfosi delle oligarchie nell'età globale e sottrarsi ai circoli viziosi cui può condurre la loro ignoranza. Detto altrimenti, riflettere sui concetti dell'elitismo può servire, sul piano analitico, da stimolo per approfondire le diverse modalità di oligarchizzazione e, sul piano orientativo, da monito per scongiurare gli effetti collaterali di un ingenuo “perfettismo”.

³¹ Canfora in dialogo con Zagrebelsky, *La maschera democratica*, 26.

³² Lodevole, in questo senso, è il tentativo di Moore, *Critical Elitism*.

³³ In “Revisiting Democratic Elitism”, Natasha Piano ha contestato con energia, e con solidi argomenti, la lettura che vuole i teorici delle élites disinteressati al problema della plutocrazia. A mio avviso, però, ha messo troppo in ombra gli argomenti, tipicamente elitisti, secondo i quali l'oligarchia è ineliminabile e la plutocrazia è solo una delle sue forme possibili.

Se l'elitismo costringe ad ampliare e affinare lo sguardo critico, stimolando a individuare grumi di potere in qualsiasi ambito della vita associata, è innanzitutto perché allarga la nozione di oligarchia, rendendola non più equivalente alla mera plutocrazia. Rinnovarne l'approccio, dunque, impone di analizzare le varie oligarchie (private e pubbliche, economiche, politiche, culturali) e di esaminare, caso per caso, i meccanismi di concentrazione delle risorse, gli strumenti di legittimazione del potere e soprattutto i processi storici di soggettivazione che le riguardano.

Poiché le oligarchie non si autoproclamano tali, diventa importante chiedersi come vengano identificate dall'opinione pubblica e come comprendano il proprio ruolo civile. Per questo, è necessario esplorare i regimi discorsivi e le retoriche che informano di sé i gruppi di potere.

Nel lungo secondo dopoguerra, in Europa, le oligarchie erano tendenzialmente percepite e si percepivano come *classi dirigenti*, in cui la componente pubblica e politica collaborava con quella privata ed economica in vista di un interesse generale, ossia nazionale. I partiti di massa, quale strumento di democratizzazione, contribuivano ad allargare e a diversificare le classi dirigenti, nonché a stabilire un canale di comunicazione tra queste e le classi medio-basse.

Nell'età della globalizzazione neoliberale, gli interessi delle classi politiche e quelli dei vertici del settore economico privato non combaciano più. Le oligarchie ormai stentano a identificarsi in classi dirigenti nazionali, ma, lungi dallo scomparire, si sono rafforzate e isolate in misura crescente. Tanto che, specie dopo la "grande recessione" iniziata nell'autunno del 2007, si è diffusa massicciamente, in quasi tutte le democrazie occidentali, una giustificata denuncia dello "scollamento" tra i pochi e i molti. Del resto, già negli anni Novanta del Novecento, segnalando un pericolo esattamente inverso a quello avvertito da José Ortega y Gasset circa sessant'anni prima, Christopher Lasch aveva messo in guardia dalla "rivolta delle élites".³⁴

Lasch utilizza il termine *élite* come sinonimo di oligarchia, attribuendogli un significato neutro quando non peggiorativo, quello di una minoranza di potere, chiusa e autoreferenziale. Quest'accezione generica, fatta correntemente propria dalla vulgata, provoca un duplice danno: smarrisce la peculiarità del concetto in questione e soprattutto ostacola un'analisi accurata dei processi di autocompressione delle oligarchie.

Nel concetto di *élite* risuona l'etimo latino del verbo *eligere*, che racchiude l'idea della scelta o, meglio, della selezione. Propriamente intesa, l'*élite* indica sì una minoranza di potere (non per forza economico o politico) e quindi in senso lato un'oligarchia, ma una sua forma specifica, che porta con sé un'eminenza di valore. Naturalmente capita che il potente

³⁴ Lasch, *La rivolta delle élite*.

di turno rivendichi il titolo di élite, per giustificare così come meritati i propri privilegi. Ma se quel concetto continua a custodire un potenziale critico è perché in democrazia, implicando un giudizio altrui, costante e rivedibile, sprona a migliorare la qualità della rappresentanza. La qualifica di élite, in questo senso, non spetta di per sé e una volta per tutte a chi occupa una posizione di vertice, ma viene attribuita a chi si sforza costantemente di meritarsela. È una causa persa, ma converrebbe riservare il termine élite a un particolare tipo di oligarchia politica, e chiedersi nel frattempo come ulteriormente si autoidentifichino le oligarchie, dopo la crisi delle classi dirigenti.

Sul versante privato e segnatamente imprenditoriale, i proprietari e i manager di grandi imprese hanno smesso di concepirsi come il pilastro, complementare a quello pubblico, di classi dirigenti nazionali. Tendono sempre più spesso a pensarsi come *gruppi di interesse*, volti a premere sulle istituzioni pubbliche affinché le misure di governo risultino il più possibile vantaggiose per le loro aziende di riferimento.

Sul piano pubblico e segnatamente politico, dopo la destrutturazione dei grandi partiti, delle loro culture e delle loro élites, le principali figure oligarchiche del mondo contemporaneo paiono i *capi politici* e i *tecnocrati*. E quanto più i primi, in nome della presunta volontà popolare, assumono decisioni irresponsabili, tanto più i secondi irrigidiscono i vincoli da rispettare; vincoli che a loro volta rafforzano la smania dei capi politici e la chiamata della gente alla protesta.

Negli ultimi decenni, il malcontento nei confronti delle oligarchie si è cristallizzato nella contrapposizione tra l'1 più ricco della popolazione e il 99% più povero. Ma non basta prendere atto di questa narrazione semplificatoria: serve comprendere per quali motivi si sia così potentemente affermata, bisogna esaminarla quale sintomo e fattore delle metamorfosi attuali. Ed è qui che interviene il secondo apporto che un ripensamento dell'elitismo può fornire alla critica antioligarchica: tenersi alla larga, nei limiti del possibile, da miraggi palingeneticici.

La conclamata scissione tra pochi e molti è il sintomo di una trasformazione economica e culturale. Essa esprime (ancorché impropriamente) un'accresciuta e intollerabile disuguaglianza sociale, frutto tra l'altro delle politiche neoliberali che, dagli anni Settanta del secolo scorso, hanno contribuito fortemente a plasmare il mondo, prima con lo smantellamento del sistema di Bretton Woods e poi con la progressiva liberazione dei movimenti di capitale. E testimonia inoltre l'insofferenza nei confronti delle mediazioni sociali, incentivata dalle inedite occasioni di partecipazione dischiuse dall'utilizzo dei nuovi mezzi di comunicazione di massa.

Senonché, il discorso che si limita a contrapporre "pochi" e "molti", trascurando i conflitti tra gli stessi gruppi minoritari, è anche un fattore

di cambiamento della realtà; ha un ruolo attivo, non solo passivo. Perché spinge a chiudere gli occhi sulla verità messa in luce dagli elitisti, quella secondo cui è sempre una minoranza a governare i sistemi complessi. Porta a ignorare che le minoranze organizzate si formano anche all'interno di sindacati, partiti e movimenti; che la stessa lotta di classe, per quanto capillare possa essere, è di fatto mediata da minoranze di potere; che la disintermediazione assicurata dalle tecnologie digitali è, in realtà, una neo-intermediazione sempre più difficile da controllare.

Misconoscere la necessità delle mediazioni sociali alimenta illusioni destinate presto o tardi alla delusione. Una critica oligarchica di matrice elitista non può che adottare una visione realista della politica, lontana da ogni ideale di perfetta e trasparente autonomia. Lo spettro dell'oligarchizzazione, infatti, incombe ovunque. Come persino Vergara e McCormick sono portati, sia pure a denti stretti, a concedere,³⁵ quell'ombra minaccia la possibile istituzione delle stesse rappresentanze plebee. E Rancière, che da marxista sembra aver assimilato la lezione elitista, lo dice chiaro e tondo: "ogni Stato è oligarchico". Ma "l'oligarchia", aggiunge saggiamente, "può dare più o meno spazio alla democrazia, può essere più o meno accanita".³⁶

Nel corso della storia, le minoranze di potere si sono organizzate e legittimate in svariate maniere. Oggi una critica antioligarchica ancorata a un'accezione etimologica del termine in questione, a mio avviso, non può porsi semplicemente lo scopo di aggiornare la cosiddetta *teoria elitista della democrazia* – una posizione demofobica, figlia più di Anthony Downs e dello schumpeterismo che di Joseph Schumpeter,³⁷ nella quale il cittadino è ridotto a elettore, se non a spettatore passivo di una scena politica animata da minoranze attive.

Occorre piuttosto una *teoria democratica delle élites politiche*:³⁸ per recuperare il senso positivo di queste ultime e per mostrare come esse rappresentino un elemento insieme necessario ma non sufficiente per la democrazia. Le élites non sono una casta, una classe formalmente chiusa e rigidamente ereditaria, e, in un ordine democratico, si configurano come minoranze di potere selezionate dal basso, aperte, controllabili, plurali, responsabili, sostituibili. E coloro che più necessitano di élites permeabi-

³⁵ Vergara, *Systemic Corruption*, 222; McCormick, *Democrazia machiavelliana*, 177.

³⁶ Rancière, *Lodio per la democrazia*, 87-88.

³⁷ Cf. Piano, "«Schumpeterianism» Revised".

³⁸ In "Revisiting Democratic Elitism", 525, con una feconda inversione, Piano evoca una "teoria democratica dell'elitismo". A suo avviso, essa consentirebbe di interpretare in modo finalmente appropriato l'opera di Mosca, Pareto e Michels; io credo invece che essa indichi, più che una necessaria revisione ermeneutica, una costruzione filosofico-politica ancora, in buona misura, da compiere.

li, capaci, affidabili – figure che ai nostri giorni sembrano mancare, per ragioni storiche che sarebbe troppo lungo, a questo punto, precisare – sono le fasce svantaggiate della popolazione: ragion per cui una *teoria progressista delle élites politiche* non appare così stravagante come potrebbe a prima vista sembrare. Infine, ammettere che la mediazione sociale e politica delle minoranze è inevitabile, e che le élites politiche sono oligarchie preferibili ad altre, non implica che vada loro delegata l'azione politica *tout court*, come invece pretende la teoria elitista o minima della democrazia. Un regime democratico ha bisogno delle risorse più disparate, materiali e immateriali, e di molteplici soggetti, incluse le élites politiche. Eppure, non sempre ciò che è necessario è possibile.

Bibliografia

- Arlen, Gordon. "Aristotle and the problem of oligarchic harm: Insights for democracy." *European Journal of Political Theory* 18.3 (2019): 393-414. <https://doi.org/10.1177/1474885116663837>
- Azzolini, Giulio. *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell'età globale*. Roma-Bari: Laterza, 2017.
- Brennan, Jason. *Contro la democrazia*. Trad. di Rosamaria Bitetti e Federico Morganti. 2016. Roma: Luiss University Press, 2018.
- Canfora, Luciano e Gustavo Zagrebelsky. *La maschera democratica dell'oligarchia*. Dialogo a cura di Geminello Preterossi. Roma-Bari: Laterza, 2014.
- Caire, Emmanuèle. *Penser l'oligarchie à Athènes aux V^e et IV^e siècles. Aspects d'une idéologie*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- Chambers, Samuel. "Police and oligarchy". In *Jacques Rancière: key concepts*. A cura di Jean-Philippe Deranty. London: Acumen, 2010: 57-68.
- Dardot, Pierre e Christian Laval. *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*. Trad. di Ilaria Bussoni. 2016. Roma: Derive-Approdi, 2016.
- Dardot, Pierre, Haud Guénen, Christian Laval, e Pierre Sauvêtre. *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*. Paris: Lux, 2021.
- Gottfried, Shelly. *Contemporary Oligarchies in Developed Democracies*. London: Palgrave MacMillan, 2019.
- Green, Jeffrey Edward. *The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Green, Jeffrey Edward. *The Shadow of Unfairness: A Plebeian Theory of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Green, Jeffrey Edward. "Liberalism and the Problem of Plutocracy." *Constellations* 23.1 (2016): 84-95. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12147>

- Lasch, Christopher. *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*. Trad. di Carlo Oliva. 1994. Vicenza: Neri Pozza, 2017.
- Leipold, Bruno, Nabulsi, Karma e Stuart White, eds. *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- McCormick, John P. "La crisi della democrazia contemporanea e il grido di dolore populista." *Iride* 30.82 (2017): 539-553. <https://doi.org/10.1414/88886>
- McCormick, John P. *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites*. Trad. di Anna Carocci. 2011. Roma: Viella, 2020.
- McCormick, John P. e Jeffrey A. Winters. "Critical Dialogue." *Perspectives on Politics* 10.1 (2012): 137-143.
- Ménissier, Thierry. *Filosofia della corruzione*. Ed. a cura di Alessandro Arienzo. 2018. Napoli: Cronopio, 2020.
- Michels, Robert. *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*. 1911¹, 1925². Bologna: il Mulino, 1966.
- Moore, Alfred James. *Critical Elitism. Deliberation, Democracy and the Problem of Expertise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Mosca, Gaetano. *Storia delle dottrine politiche*. Bari: Laterza, 1937.
- Pareto, Vilfredo. *Trattato di sociologia generale*. A cura di Giovanni Busino. 1916. Torino: UTET, 1988.
- Piano, Natasha. "«Schumpeterianism» Revised: The Critique of Elites in Capitalism, Socialism and Democracy." *Critical Review* 29.4 (2018): 505-529. <https://doi.org/10.1080/08913811.2017.1458501>
- Piano, Natasha. "Revisiting Democratic Elitism: The Italian School of Elitism, American Political Science, and the Problem of Plutocracy." *The Journal of Politics* 81.2 (2019): 524-538. <https://doi.org/10.1086/701636>
- Piketty, Thomas. *Une brève histoire de l'égalité*. Paris: Seuil, 2021.
- Rancière, Jacques. *Lodio per la democrazia*. Trad. di Antonella Moscati. 2005. Napoli: Cronopio, 2007.
- Vergara, Camila. *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Sartori, Giovanni. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham (NJ): Chatham House, 1987.
- Simonton, Matthew. *Classical Greek Oligarchy. A Political History*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Starr, Paul. *Entrenchment. Wealth, Power, and the Constitution of Democratic Societies*. New Haven-London: Yale University Press, 2019.
- Tuccari, Francesco. "100 anni dopo. Le radici, le ragioni e l'inattualità della *Sociologia del partito politico* di Robert Michels." *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* XLVI (2012): 55-84.
- Urbinati, Nadia. "Oligarchy". In *Encyclopedia of Political Theory*. A cura di Mark Bevir. London: SAGE, 2010: 984-988.

- Urbinati, Nadia. *Pochi contro molti. Il conflitto politico nel XXI secolo*. Roma-Bari: Laterza, 2020.
- Winters, Jeffrey A. *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Winters, Jeffrey A. "Oligarchy and Democracy." *American Interest* 7.2 (2011): 18-27.
- Winters, Jeffrey A. "Wealth Defense and the Complicity of Liberal Democracy". In *Wealth*. A cura di Jack Knight e Melissa Schwartzberg. New York: NYU Press, 2017: 158-225.



L'intervista

Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento. Intervista a Jürgen Habermas

Philosophy, Postmetaphysical Thinking, and a Changing Public Sphere. An Interview with Jürgen Habermas

MARINA CALLONI¹, MICHELE NICOLETTI², STEFANO PETRUCCIANI³

¹ *Università degli Studi di Milano-Bicocca*, marina.calloni@unimib.it

² *Università degli Studi di Trento*, michele.nicoletti@unitn.it

³ *Università di Roma "La Sapienza"*, petrucciani@tin.it

Abstract. Habermas is one of the most eminent contemporary systematic thinkers and the author of the theory of communicative action. From the 1960s to the present, Habermas has published on philosophy and social theory, reflected upon law and democracy, and participated in public debates on current issues. The interview aims at retracing the main themes of his thought, underlining the indissoluble and persisting link which joins philosophy with politics and public engagement. The interview also emphasizes the main developments of his thought, including about the role of religion in contemporary societies, mentioned in his recent work on "A History of Philosophy". Another crucial topic is the idea of the public sphere as developed by Habermas from his early studies up to the analysis on the ongoing structural change of public opinion due to the instrumental use of social media in the digital age. Habermas advocates an idea of philosophy as post-metaphysical and specialistic – fallibilistic and at the same time interdisciplinary – knowledge, which contributes clarifying arguments to current discussions. The recent debate on the Covid 19 pandemic, as well as on the urgent environmental challenges, becomes an opportunity to understand how philosophy – as critical and self-reflective knowledge – can defend the discursive and normative principles, which are constitutive of the democratic State and the rule of law. Philosophy even has a role to play in addressing the crisis of institutional politics and the emergence of conspiracy populisms, but also in the exponential increase of social inequalities. Finally, Habermas recalls his consistent link since the 1960s with the Italian philosophical and political debate and scholars.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 137-154

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1441

Copyright: © 2021 Marina Calloni, Michele Nicoletti, Stefano Petrucciani. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

Keywords: Habermas, democracy, postmetaphysical thinking, politics, public sphere, religion, history of philosophy, critical theory, theory of communicative action.

Riassunto. Habermas è considerato uno dei più eminenti pensatori sistematici contemporanei e l'autore della teoria dell'agire comunicativo. A partire dagli anni Sessanta del Novecento fino ai giorni nostri, Habermas ha incessantemente pubblicato libri di filosofia e teoria sociale, riflettuto su diritto e democrazia, partecipato a dibattiti pubblici su questioni di attualità. L'intervista mira dunque a ripercorrere i principali temi del suo pensiero, sottolineando il nesso inscindibile e perdurante che lega la riflessione filosofica alla politica e all'impegno pubblico. Nel corso dell'intervista emergono i principali sviluppi – assieme a cambiamenti e revisioni – del suo pensiero, come nel caso del ruolo della religione nelle società contemporanee, come indicato nella recente voluminosa opera “Anche una storia della filosofia”. Un altro tema fondamentale trattato nell'intervista è l'idea di sfera pubblica a partire dai suoi primi studi fino all'analisi dell'attuale mutamento di struttura dell'opinione pubblica, a causa dell'utilizzo strumentale dei nuovi social media nell'età digitale. Habermas sostiene dunque un'idea di filosofia come sapere post-metafisico e specialistico, fallibilistico e insieme interdisciplinare, che contribuisce alla discussione corrente con argomenti chiarificatori. L'attuale dibattito sulla pandemia da Covid 19, così come sulle urgenti sfide ambientali, diventa l'occasione per comprendere come la filosofia – quale sapere critico e autoriflessivo – possa difendere i principi discorsivi e normativi, costitutivi dello Stato democratico di diritto, seppur nella crisi della politica istituzionale e della formazione della volontà dei cittadini, con la nascita di populismi complottisti, ma anche con l'aumento esponenziale delle disuguaglianze sociali. Habermas ricorda infine il suo costante legame, fin dagli anni Sessanta, con il dibattito filosofico e politico italiano, oltre che con gli accademici.

Parole chiave: Habermas; democrazia, pensiero post-metafisico, politica, sfera pubblica, religione, storia della filosofia, teoria critica, teoria dell'agire comunicativo.

1. *In alcune Sue interviste, Lei aveva ricordato come all'inizio della Sua carriera avesse pensato di diventare giornalista. Nel 1953, quando era ancora dottorando, Lei aveva scritto per la Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)¹ un articolo polemico che si scagliava contro la decisione di Heidegger di ripubblicare senza alcuna modifica il suo libro sull'Introduzione alla Metafisica,² risalente al 1935. In seguito, nel 1956, Lei era stato invece assunto da Adorno come ricercatore presso l'Institut für Sozialforschung della Johann-Wolfgang Goethe Universität di Francoforte per un progetto su “Studenti e politica”.³ In realtà, se ben guardiamo ai Suoi ponderosi studi e*

¹ Habermas, “Martin Heidegger”. La biografia intellettuale di Habermas è stata ricostruita da Müller-Doohm, *Jürgen Habermas*.

² Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*.

³ Habermas, von Friedeburg, Oehler, Weltz, *Student und Politik*.

interventi nel corso dei decenni, possiamo notare come il Suo lavoro si sia in effetti sviluppato quale tentativo di far interagire la filosofia con la teoria sociale e il dibattito pubblico. Come Lei pensa che ancor oggi una conoscenza critica possa essere esercitata nell'interconnessione tra filosofia politica e dibattito comune nell'arena pubblica?

Non so se le teorie filosofiche – come è accaduto fino a Hegel, Marx o Nietzsche – possano ancora oggi contribuire a formare un poco l'auto-comprensione di una nazione e della sua cultura pubblica, in modo analogo a quanto accade per l'arte e la letteratura; tendo però a pensare che non sia così. E anche se tali teorie dovessero continuare a esistere seppur in piccole dosi, tuttavia esse non potrebbero essere sostenute dai loro autori secondo una forma di coscienza ibrida, così come noi la conosciamo in Heidegger, senza scivolare nell'ideologia. La filosofia è una modalità scientifica di pensiero che, se vuole esser presa sul serio, richiede una coscienza falsificazionista. I pensieri filosofici non hanno alcunché di esoterico; devono passare attraverso il filtro di una discussione specialistica. Ma questi possono, naturalmente, assumere un intento critico per la formazione dell'opinione pubblica, così come accade per gli argomenti scientifici discussi in altre discipline. Con ciò, essi godono del vantaggio di una maggiore affinità che la filosofia e la teoria sociale – così come anche la teoria politica – hanno nei confronti di temi rilevanti per la formazione della coscienza politica dei cittadini nella sfera pubblica politica.

2. In molte delle Sue opere, Lei rimanda al mutato ruolo della filosofia, non più concepibile come “regina delle scienze”. Ad esempio, nella prima raccolta sul pensiero post-metafisico,⁴ Lei ha sostenuto un'idea di filosofia come “presenza vicaria”, come un “sapere autoriflessivo e fallibilistico”, “interprete di diverse forme di razionalità” e capace di auto-trasformazione fallibilistica in quanto sapere specializzato. Nella seconda raccolta sul pensiero post-metafisico,⁵ Lei parla di una “filosofia della comunicazione discorsiva”, che deve assumere un nuovo atteggiamento “di disponibilità e dialogo”. Cosa può significare questo per la politica, il discorso pubblico e la scienza, specialmente in una fase (post)pandemica?

Sì, l'atteggiamento che il filosofo deve assumere nei confronti della discussione pubblica non può più essere quello di una coscienza superiore come accade in Platone. Il filosofo deve bensì porsi – come Socrate – quale

⁴ Habermas, “Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti”; “L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci”.

⁵ Habermas, *Verbalizzare il sacro*.

cittadino tra i cittadini, desideroso di contribuire alla discussione corrente con un argomento chiarificatore. Nella migliore delle ipotesi, il filosofo può introdurre una nuova prospettiva per affrontare un problema pressante, o richiamare l'attenzione su una questione rilevante, ma rimossa. La filosofia dovrebbe contribuire alla discussione di temi politicamente *dovuti*.

Un simile tema concerneva, nei primi quaranta o cinquanta anni della Repubblica Federale Tedesca, l'elaborazione del nostro passato nazista; ora si tratta invece, ad esempio, della riscoperta del nostro passato coloniale; oppure, se ci riferiamo all'attuale dibattito sul coronavirus, la questione – tenuta celata alla sfera pubblica – riguarda il fatto se lo Stato di diritto democratico debba necessariamente optare per politiche, a causa delle quali – secondo il parere di virologi ed epidemiologi consultati – dovrebbe tollerare un incremento *evitabile* riguardante l'aumento del tasso di mortalità a causa del virus.⁶ E gli atteggiamenti che i filosofi assumono dipendono naturalmente da attitudini personali. Alcuni si sentono più a loro agio di altri nell'intervenire come giornalisti occasionali in discussioni di attualità. Ma non deve con ciò diventare un dovere professionale generale. Anche la filosofia è oggi in gran parte un ambito di lavoro scientifico specializzato. Proprio per il timore che fosse considerato un obbligo professionale della filosofia tenere sott'occhio "l'intero", ho scritto il mio ultimo libro.⁷ Volevo con ciò ricordare che la filosofia non dovrebbe essere concepita come una disciplina specialistica tra le altre, poiché dovrebbe mantenere in sé ben salda la coscienza di poter apportare un contributo alla chiarificazione razionale in relazione al modo in cui comprendiamo il mondo e noi stessi.

3. *Quando viene menzionata la nozione di "sfera pubblica" non si può non pensare al contributo fondamentale da Lei offerto alla comprensione filosofica di tale tema. Se dovesse riscrivere oggi il suo lavoro su Strukturwandel der Öffentlichkeit,⁸ quali sarebbero i cambiamenti o le aggiunte più significative che Lei apporterebbe? Esattamente sessant'anni fa, nel 1961, Lei aveva portato a termine l'Habilitation sulla sfera pubblica, pubblicata come libro l'anno successivo. In questo lavoro, Lei sottolineava la crisi della comunicazione pubblica, ma allo stesso tempo prevedeva nuove potenzialità emancipative, rappresentate da una cittadinanza attiva. Questa è ancora oggi la Sua opinione?*

⁶ Habermas, "L'unica cura è la solidarietà".

⁷ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. L'opera è in fase di traduzione e sarà pubblicata presso l'editore Feltrinelli, a cura di Walter Privitera e Luca Corchia.

⁸ Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*.

A quei tempi, ossia alla fine degli anni Cinquanta, quando scrisi il libro poi pubblicato nel 1961, la mia esperienza con la sfera pubblica politica era ancora alquanto limitata, dal momento che nella Repubblica Federale Tedesca una effettiva sfera pubblica stava iniziando a emergere proprio in quegli anni. Certo, oltre alla carta stampata, come importante mezzo di comunicazione di massa c'era già la radio, di cui peraltro i nazisti avevano abusato per la loro propaganda. Grazie alla nascita del radiodramma, questo *medium* aveva già dato addirittura vita a una nuova forma letteraria. La televisione non si era invece ancora imposta come il principale mezzo di comunicazione di massa. Acquistammo per la nostra famiglia la prima televisione solo nel 1968, dopo il nostro ritorno dagli Stati Uniti. E nonostante stesse nascendo il movimento pacifista, a quei tempi la sfera pubblica politica non rappresentava ancora uno spazio dove si potessero dispiegare le dinamiche dei movimenti sociali; ebbe inizio solo alla fine degli anni Sessanta con il movimento studentesco e divenne evidente come fenomeno generale con il femminismo e il movimento ecologista. Nell'introduzione all'edizione paperback del 1990 di *Storia e critica dell'opinione pubblica*⁹ ho dato conto di una valutazione maggiormente positiva della sfera pubblica rispetto all'edizione originale. Tuttavia, nel frattempo si sono verificati sviluppi completamente nuovi.¹⁰

4. La svolta digitale ha indotto un'ulteriore trasformazione nella sfera pubblica a seguito dell'emergere di nuovi social media di massa, come Facebook, Twitter, Instagram. Accanto a discorsi di odio, tali media contribuiscono a fare emergere tendenze populiste, nazionaliste e ora no-vax.¹¹ Cosa ne pensa? Vede nell'uso dei nuovi social media un pericolo per la formazione della volontà politica?

Dall'inizio del nuovo millennio, vale a dire da circa due decenni, la digitalizzazione ha comportato una rivoluzione dei media che può essere paragonata, per rilevanza, solo all'introduzione della stampa. Se ci concentriamo sulle conseguenze che ciò potrebbe avere per un ulteriore mutamento di struttura della sfera pubblica politica, abbiamo allora a che fare sul breve periodo con tendenze perlopiù negative. Contrariamente alla promessa iniziale di contribuire all'emancipazione dei cittadini, sono ine-

⁹ Habermas, "Prefazione alla nuova edizione".

¹⁰ Habermas, "La democrazia ha anche una dimensione epistemica?".

¹¹ Habermas, "Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit". Il presente saggio – assieme ad altri scritti di Habermas concernenti il ruolo dei social media nella costruzione del consenso e il nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica – sarà pubblicato nel 2022 in una raccolta a cura di Marina Calloni e Luca Corchia presso l'editore Castelvecchi.

quivocabilmente emerse spinte che portano alla disintegrazione della sfera pubblica politica. Nel contesto delle ultime elezioni statunitensi ognuno ha potuto verificare il lato patologico concernente lo sviluppo dei nuovi media. Negli anni Novanta avevo soltanto intravisto il pericolo della frammentazione delle nostre sfere pubbliche nazionali. Ai fini della formazione dell'opinione e della volontà democratica, i mass media classici avevano certamente svolto, fino a quel momento, la funzione di dirigere l'attenzione di milioni di persone sulle questioni allora più importanti, rilevanti e pressanti, nonché di favorire la formazione, nel pubblico dei cittadini, di opinioni pubbliche concorrenti, che fossero il più possibile informate. Le opinioni pubbliche concorrenti riflettono gli atteggiamenti dei potenziali elettori nei confronti dello spettro dei partiti politici. La digitalizzazione della comunicazione di massa – per via della dissoluzione globale dei confini e della moltiplicazione esplosiva di reti che si presentano come frammentate sul piano funzionale, tematico e personale – viene a sprigionare una *forza centrifuga*, tale da minare i circuiti comunicativi *centripeti*, condivisi da cittadini appartenenti ad una *stessa comunità politica* e concentrati su decisioni riguardanti le alternative politiche in gioco.

Ma ancor più ricca di conseguenze di quanto lo sia questa frammentazione della sfera pubblica, è la *dialettica di liberazione e asservimento* relativa a due aspetti dei nuovi media: da un lato vi è la modalità di utilizzo di piattaforme come Facebook, YouTube, Instagram o Twitter, dall'altro lato c'è la commercializzazione di questo utilizzo.

La novità dei nuovi media, tecnicamente parlando, è il loro carattere di piattaforma; essi offrono agli utenti possibilità illimitate di collegamento e di comunicazione con qualsiasi destinatario. Questo modello offre un elemento dal contenuto emancipatorio, che è dovuto da un lato al carattere fondamentalmente egualitario e anarchico delle relazioni – non regolate da parti terze – che si stabiliscono tra i partecipanti, mentre dall'altro lato è determinato dal fatto che ogni utente è paritariamente autorizzato a proporre contenuti propri, liberamente scelti. Coloro che erano lettori di giornali, ascoltatori di programmi radiofonici e spettatori di programmi televisivi acquistano ora il potere di diventare *essi stessi autori*. Mentre le trasmissioni di programmi televisivi o radiofonici stabiliscono una connessione verticale e unidirezionale tra un unico mittente e molti potenziali destinatari, di contro le piattaforme permettono connessioni orizzontali, configurate in modo tale da favorire scambi comunicativi spontanei tra un numero illimitato di utenti. Sotto un altro punto di vista, invece, questa emancipazione ha un prezzo: le piattaforme non forniscono ai loro utenti emancipati alcun sostituto che favorisca la selezione professionale e l'esame discorsivo dei contenuti sulla base di standard generalmente riconosciuti. Dopotutto, il modello del *gatekeeper* (proprio dei consueti for-

nitori di programmi che sta ora per essere sostituito) non implica affatto privare di diritti gli utenti dei media, poiché intende procurare loro contributi informativi e dichiarazioni argomentate su questioni che necessitano di una regolamentazione politica, e sulle quali i lettori, gli ascoltatori e i telespettatori dovrebbero formare un proprio giudizio nel loro ruolo di cittadini.

Empowerment degli utenti attraverso i social media ha il suo rovescio di medaglia nella produzione di una nuova dipendenza, che è stata ben analizzata attraverso la parola chiave di “capitalismo della sorveglianza”.¹² I nuovi media dipendono da grandi multinazionali di internet, quotate in borsa, che traggono i loro profitti dall’ottenimento e dallo sfruttamento dei dati personali dei loro utenti; questi dati personali, usati per mettere in atto strategie pubblicitarie tarate sul singolo, vengono carpi incidentemente quando gli utenti accedono ai servizi offerti a titolo gratuito, mediante cui i social media, a loro volta, attirano i propri clienti.

Se una parte crescente della popolazione usa i nuovi media a volontà, più o meno in modo esclusivo, cambia di conseguenza la *percezione* della sfera pubblica politica in quanto tale: essa viene a perdere il suo carattere inclusivo e comprensivo di tutti i cittadini. Gli utenti dei nuovi media, abilitati come autori di contenuti, devono provocare l’attenzione altrui grazie ai propri messaggi, in quanto ciascuno deve creare la propria “sfera pubblica” attraverso i commenti dei lettori e i like dei followers. Come risultato della difesa contro le voci dissonanti e dell’inclusione assimilativa delle voci consonanti, si ha la conseguenza per cui ciascuno si ritrova come in una sorta di “bolla” personale; si creano “camere dell’eco” auto-sufficienti e impermeabili all’esterno, nutrite da una cultura dell’opinione che cerca solo continue conferme di sé e non ammette un pubblico critico. Dalla prospettiva limitata di una tale sfera semipubblica, il tradizionale ambiente della sfera pubblica democratica non può più essere percepito come uno spazio inclusivo: viene allora anch’esso declassato a un’altra sfera semipubblica e autocentrata. Su un simile terreno di scissione politica prospera la mentalità priva di freni delle folle che poi si riversano nelle strade. Un sintomo di questo potrebbe essere il fatto che, nei nostri Paesi, i negazionisti del coronavirus vanno indisturbati alla deriva in un mondo di convinzioni tutto loro.

5. *In Faktizität und Geltung*¹³ *Lei ha cercato di fondare una teoria della democrazia, facendo interagire la sfera della politica istituzionale con la società civile e la sfera giuridica delle norme, affinché le istituzioni e lo Sta-*

¹² Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*.

¹³ Habermas, *Fatti e norme*.

to di diritto siano in grado di garantire l'effettivo esercizio dell'autonomia politica ai cittadini socialmente autonomi. Ma l'attuale crisi dell'intermediazione dei partiti politici nelle democrazie liberali ha messo in discussione il tradizionale legame che connetteva le deliberazioni nella sfera pubblica con legittimi processi istituzionali di giuridificazione. Come Lei interpreta le attuali tensioni tra la comunicazione pubblica informale – spesso manipolata e influenzata dai nuovi social mass media –, l'autonomia dei cittadini, le norme giuridiche e le deliberazioni politiche?

Da dieci o vent'anni abbiamo vissuto chiaramente in un periodo di regressione politica. Ciò può avere a che fare con i mutamenti nella competizione economica a livello globale e con la relativa retrocessione dell'“Occidente” – così come è penetrata nella coscienza pubblica – sia nei confronti di una Cina dalle ambizioni sempre più imperiali, sia in relazione alle potenze economiche emergenti. Inoltre, l'agenda neoliberale imposta a livello mondiale ha notevolmente limitato il campo d'azione dei governi nazionali e ha comportato un continuo aumento delle disuguaglianze sociali anche nei nostri Paesi, che erano prima contraddistinti da una crescente prosperità media. Nella contrazione dei partiti socialdemocratici viene a riflettersi il dilemma secondo cui rappresentare con forza gli interessi degli strati vulnerabili o emarginati in un dato sistema partitico non “paga” nel momento in cui una proporzione significativa di essi scivola nel gruppo dei non votanti. Al contrario, l'ascesa del populismo di destra è in parte spiegabile con il successo della mobilitazione dei non votanti, che quindi non partecipano più come cittadini fedeli alla costituzione, bensì dispiegano il proprio risentimento nell'opposizione al sistema. Questo spostamento a destra e il cambiamento complessivo del sistema dei partiti non può essere ovviamente spiegato solo in termini economici. Inoltre, non è oggi ancora ben chiaro se la politica economica globale di stampo neoliberista possa virare, dopo l'epidemia, nella direzione neokenesiana perseguita dal presidente Biden.

La crisi climatica e la trasformazione digitale della società richiedono un alto grado di volontà politica di tipo decisionale, ovvero che i governi spieghino alla popolazione le misure necessarie e le facciano rispettare anche contro eventuali resistenze. D'altra parte, soprattutto negli ultimi decenni, si è diffuso nell'ambito della politica nazionale uno stile – venduto come “pragmatico” – di adattamento duttile alla complessità, sempre più intimidatoria, dei problemi che richiedono una regolamentazione. Tipico di questa opportunistica rinuncia a dare forma alla volontà politica è lo stile dei piccoli passi che Merkel ha adottato con successo nella politica interna, vale a dire un adattamento flessibile a imperativi calcolati sul breve periodo per conservare il potere. *Dopo* Merkel, tra la nostra

popolazione, caratterizzata da una sempre migliore scolarizzazione, sembra diffondersi la sensazione che il motto “Avanti così!” [*Weiter so!*] non possa continuare ad andar bene. Comprendo l’invocazione da parte della destra radicale di un ritorno militante all’arroccamento nei confini nazionali non solo come la ritirata da un’eccessiva complessità determinata da circostanze globali e percepita con paura, bensì anche come una reazione alla spiacevole sensazione di essere intrappolati in un vicolo cieco. Un’altra reazione, simile a quella del populismo di destra organizzato, è la fuga individuale nelle teorie del complotto, caratterizzata quasi integralmente da freddezza apolitica; questi gruppi marginalizzati, guidati da ossessive proiezioni psicologiche che si nutrono di paura, sono facili prede dei populistici di destra e dell’immaginazione autoritaria.

In generale, temo che oggi abbiamo a che fare con una deformazione della nostra *comprensione della politica in quanto tale*: sotto l’ombrello della percezione di un’ipercomplessità delle relazioni, che sembrano mettere a rischio la possibilità di una regolazione politica, i partiti del cosiddetto centro si sono allineati l’uno con l’altro tanto da diventare indistinguibili. I contrasti politici sono solo una messa in scena dei partiti: evaporano in un’azione di governo meramente adattativa che appiattisce ogni fondata divergenza. Così, nel corso dei decenni, l’elettorato ha fatto propria la sensazione che “nulla è più possibile”. In questo sentimento ottuso, che volta completamente le spalle alla politica, scompare il pungolo dell’unica questione che è ancora effettivamente politica, cioè capace di aprire nuovi fronti: abbiamo ancora un concetto realistico di ciò di cui avremo bisogno in termini di capacità d’azione politica e di ciò che dovremmo riconquistare a livello transnazionale, al fine di affrontare la necessità di regolamentare problemi assolutamente indifferibili? È sintomatico il fatto che la questione della costruzione di un’Unione Europea in grado di agire sia scomparsa da ogni agenda politica.

6. *Nelle Sue ultime opere la riflessione sulla religione e la teologia ha acquistato una dimensione più rilevante rispetto al passato. Come può spiegare questo sviluppo del Suo pensiero? È dovuto forse all’attualità? Ad esempio, la Sua opera dal titolo hegeliano *Glauben und Wissen*¹⁴ suona come una sorta di reazione alla distruzione delle Torri Gemelle. Oppure, Lei si riferisce implicitamente a movimenti religiosi, come il fondamentalismo islamico e al conseguente terrorismo? Oppure, il Suo attuale interesse è determinato da una posizione filosofica assunta all’interno del dibattito scientifico sul ruolo della religione nella sfera pubblica in un’età post-secolare, a cui hanno del resto partecipato voci significative del dibattito filosofico? O,*

¹⁴ Habermas, *Tra scienza e fede*.

infine, si tratta forse di un'evoluzione interna del Suo pensiero, quando prende consapevolezza del fatto che la saggezza religiosa e rituale può conservare elementi cognitivamente rilevanti per specifiche dimensioni dell'essere umano, come quando la dignità appare offesa e degradata, mentre rimane immanentemente intatta una domanda emancipatrice di giustizia?

L'11 settembre e la discutibile guerra di Bush al terrorismo, così come contro lo stesso islamismo, sono stati certamente per me e Derrida l'occasione per un'intervista con Giovanna Borradori,¹⁵ ma non certamente una spinta verso una revisione filosofica. E mi sono occupato della discussione sul ruolo della religione nella sfera pubblica politica soltanto nell'ambito della stessa teoria politica,¹⁶ come un tema che si riallacciava al lavoro di John Rawls.¹⁷ Può anche darsi che il rinnovato dibattito, scaturito all'inizio dell'ultimo decennio nell'ambito della sociologia della religione in merito all'opportunità di rivedere la tesi della secolarizzazione, abbia risvegliato in me alcuni dubbi. Non condivido più la tesi, che ancora sostenevo in *Teoria dell'agire comunicativo*,¹⁸ in merito alla tendenza delle religioni a scomparire. Ma tali dubbi erano sorti in un contesto più filosofico, ovvero già nel corso degli anni Ottanta. Un interesse generale per il contenuto sistematico della tradizione religiosa è evidente fin dalla mia tesi di dottorato.¹⁹ Ma allora si trattava sempre di un interesse volto a indagare quali motivi di speranza di carattere religioso fossero ripresi politicamente dal pensiero illuminista. Forse intendeva chiedermi questo, nell'ultima parte della Sua domanda.

Sono sempre stato convinto che nell'orientamento pratico-politico rivolto al futuro, tipico del marxismo occidentale, sia stata assunta un'eredità religiosa e che questa sia poi penetrata in generale negli strati più profondi della tradizione socialista. Al proposito si guardi la conclusione del mio saggio su *Wozu noch Philosophie?* del 1971.²⁰ Ma in quegli anni – e in quello stato d'animo di risveglio politico che si era diffuso al di là di ogni scetticismo – immaginavo ancora, in modo un po' troppo ingenuo, la possibilità che le speranze di redenzione religiosa, grazie ad una sobria trasformazione secolarizzante, si potessero tradurre in processi di emancipazione sociale. D'altra parte, anche nel mio ultimo libro, continuo a fare i conti con il potenziale di incoraggiamento contenuto nei processi di apprendimento che si manifestano quando – secondo un'ottica secolare –

¹⁵ Habermas, "Fondamentalismo e terrore".

¹⁶ Habermas, "La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari".

¹⁷ Rawls, *Liberalismo politico*.

¹⁸ Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*.

¹⁹ Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*.

²⁰ Habermas, "A che cosa serve ancora la filosofia?".

ci si appropria dei contenuti religiosi, seguendo la linea kantiana. Inoltre, nella riflessione svolta dall'ermeneutica in merito alla relazione conversazionale che il lettore stabilisce con l'autore del testo, è altrettanto evidente il richiamo a motivi religiosi, così come nell'approccio intersoggettivistico della filosofia del linguaggio secondo Humboldt, ma anche secondo Wittgenstein. Già negli anni Settanta, queste radici storiche del concetto di azione comunicativa avevano suscitato l'interesse verso le mie riflessioni da parte di Johann Baptist Metz e dei suoi studenti.²¹

7. La Sua ultima voluminosa opera, pubblicata in due volumi, si intitola Auch eine Geschichte der Philosophie.²² Potrebbe spiegare al pubblico italiano – che ha una lunga tradizione di storia della filosofia e della teologia – perché ha ritenuto necessario specificare “Auch”, cioè “anche”. Sarebbe il Suo lavoro “oltre” “una storia della filosofia”?

L'«Anche» è un avvertimento; ha lo scopo di attirare l'attenzione del lettore e della lettrice sul fatto di non trovarsi di fronte al lavoro di un gruppo di specialisti di storia della filosofia, bensì a *un particolare modo di leggere* la storia della filosofia. Ciò è dovuto al fatto che vado alla ricerca di un filo conduttore che accomuni diverse tradizioni filosofiche e che possa essere utilizzato per ricavare processi di apprendimento dalla storia di quest'ultime. In particolare, vado alla ricerca di un processo di apprendimento che, a partire dai discorsi elaborati in Occidente su fede e ragione, sviluppi e giustifichi un concetto post-metafisico di libertà razionale. In questo senso, l'«Anche» non è solo un gesto di modestia; serve infatti prefigurare una forte rivendicazione sistematica.

8. Nella Sua ultima opera, la filosofia occidentale – di cui siamo giustamente orgogliosi – non è concepita né come un unicum, né come una prestazione puramente intellettuale lontana dalla ricerca della salvezza, un tema che è centrale per le grandi religioni mondiali. Mosè, Confucio, Lao Tse, Buddha e Platone sono accomunati dal fatto di essere stati tutti insieme protagonisti di quello sconvolgimento che Karl Jaspers, nel suo Origine e senso della storia,²³ ha chiamato “età assiale”. Ma insistere tanto sull'analogia tra la nascente filosofia occidentale e le altre esperienze a prima vista lontanissime, può suscitare qualche perplessità: si può certamente trovare l'elemento sapienziale o soteriologico in Parmenide o nella filosofia di Platone, ma siamo sicuri che ciò colga effettivamente un aspetto essenziale del

²¹ Habermas, “Israele o Atene?”.

²² Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

²³ Jaspers, *Origine e senso della storia*.

pensiero rivoluzionario della Grecia classica? Il legame inscindibile tra filosofia, democrazia e isonomia, che caratterizza l'esperienza greca, fu essenziale per la polis e per la tradizione occidentale, tanto da non avere eguali riferimenti in altre civiltà dell'età assiale. Nella polis la sofistica costituì un'esperienza di puro razionalismo demitizzante e quasi nichilista, lontano da qualsiasi visione idealistica o salvifica.

Lei ha descritto molto bene l'autocomprensione filosofica con la quale, tutti noi, più o meno – come studenti di filosofia – siamo probabilmente cresciuti nelle nostre università. Ed è anche giusto sottolineare l'orientamento scientifico del pensiero greco in opposizione all'orizzonte religioso, ancora alquanto vivo in Platone. Ecco il motivo per cui Max Weber, ad esempio, non ha incluso la metafisica tra le “religioni mondiali”, a differenza dell'etica cosmologica del confucianesimo. Per quanto riguarda il percorso che va dalla teoria scientifica e dalla filosofia naturale di Aristotele fino alla fisica di Newton, presumibilmente non vi è alcun palese parallelismo con le tradizioni provenienti da altre visioni del mondo dell'età assiale; ma non ho le competenze per valutare questo punto. In ogni caso, nel buddismo sono emerse argomentazioni filosofiche altamente differenziate ed è anche noto che, fino alla prima modernità, la Cina vantava una superiorità in campo tecnologico. Lei ha inoltre ragione nell'affermare che la teoria politica sviluppata in Grecia non ha paralleli, se confrontata con diverse immagini del mondo. Tuttavia, allora la democrazia non aveva le sue radici – come accade invece nell'Europa moderna – nel pensiero filosofico; e dall'idea di isonomia manca proprio il concetto radicale dell'uguaglianza di ogni individuo di fronte a Dio. L'idea greca di uguaglianza non è stata radicalizzata, non è andata al di là di un ideale di equilibrio di potere, che non era in grado di oltrepassare le barriere sociali esistenti. La democrazia moderna deve la sua stessa esistenza alla connessione tra l'idea di governo popolare concepito in termini universalistici e l'idea di governo delle leggi, inteso anch'esso in senso altrettanto universalistico. E questo universalismo del diritto alla co-legislazione e alla parità di trattamento ha origini diverse da quelle greche; faccio infatti risalire questa complessa storia alle rivoluzioni costituzionali alla fine del XVIII secolo e da lì in poi.

9. Una delle principali critiche che Lei ha ricevuto recentemente per il Suo ultimo libro concerne la mancanza di confronto o l'analisi di filosofie non occidentali. Siamo consapevoli che la ricostruzione delle scuole di pensiero non può che essere selettiva, allorché si intende indagare i principali punti di svolta della filosofia, al fine di comprendere la genealogia del pensiero post-metafisico. Tuttavia, quali potrebbero essere le principali sfide o i

contributi critici che le diverse culture filosofiche possono offrire per lo sviluppo di un pensiero critico occidentale, anche in termini politici? E quali pensa possano essere i principali elementi o punti di contatto che siano in grado di far interagire culture occidentali e non occidentali su grandi questioni che riguardano il futuro dell'umanità, come le sfide ambientali, le crescenti disuguaglianze sociali, l'accrescimento della violenza sia pubblica che privata, l'aumento delle migrazioni di massa?

Alla Sua domanda, del tutto legittima, potrebbero rispondere meglio gli altri partecipanti alle conversazioni interculturali che vengono ormai condotte da lungo tempo – e cioè lo farebbero in modo ideale dopo aver, a loro volta, indagato storicamente i potenziali di razionalità delle rispettive tradizioni “forti”, similmente a ciò che io ho tentato di fare in maniera frammentaria e fallibilistica nel mio ultimo lavoro. Questo sarebbe in ogni caso il discorso, per me auspicabile, come descritto in modo astratto nel terzo paragrafo del primo capitolo [“Der okzidentale Entwicklungspfad und der Universalitätsanspruch nachmetaphysisches Denken”, n.d.c.]. Ciò che colpisce, tutti fin da un primo confronto tra le diverse tradizioni del mondo, è la fissazione che l'Occidente ha per le libertà soggettive. Forse la mia enfasi sulla costituzione intersoggettiva di queste libertà permette di includere anche i motivi comunitari che sono prevalenti in altre tradizioni. Già solo la crisi climatica, come è stato recentemente il caso della Conferenza di Parigi (2015), ci obbliga a un grado maggiore di comprensione e cooperazione interculturale rispetto a quanto non sia stato comune fino ad ora.

10. La rivista dove apparirà la presente intervista si chiama “Rivista Italiana di Filosofia Politica” e intende essere una sorta di ponte tra la tradizione della filosofia politica italiana e una più ampia comunità internazionale di filosofi politici. Possiamo chiederLe qual è il suo rapporto con la cultura italiana? Quali sono gli autori della nostra tradizione che sono stati per Lei importanti interlocutori? Quali elementi della cultura italiana considera significativi per la cultura europea? Nel corso degli anni Lei ha avuto molti studenti italiani che hanno lavorato presso di Lei a Francoforte e da decenni mantiene un costante dialogo con accademici del nostro Paese, oltre che un perdurante rapporto con giornalisti. Che idea si è fatto dell'università italiana, degli studenti e degli studiosi, e in particolare della filosofia politica?

Devo innanzitutto confessare che mi sono sempre sentito un po' in imbarazzo, poiché la comunicazione è stata più che altro a senso unico. Nonostante i numerosi e frequenti viaggi in Italia che mia moglie e io abbiamo sempre intrapreso con notevole godimento e con sempre molte

nuove esperienze, non sono mai andato al di là di una conoscenza della lingua italiana di tipo turistico, che non mi permette nemmeno di leggere un quotidiano. Anche i colleghi italiani e i molti brillanti studenti con cui ho lavorato nei seminari mi hanno reso le cose troppo facili, con il loro perfetto tedesco. Devo l'inizio dei miei contatti accademici con l'Italia ai borsisti della von Humboldt, che iniziai a conoscere a Heidelberg nei primi anni '60; li incontrai Furio Cerutti che ho poi "portato" a Francoforte, per così dire. In Italia, le mie riflessioni sono poi diventate note, grazie al successo riscontrato dalla pubblicazione di *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Durante i miei studi, il pensiero di Vico ha ricoperto un ruolo sistematicamente importante. A quel tempo, la filosofia italiana contemporanea sembrava essere ancora completamente all'ombra dell'hegelismo familiare di Benedetto Croce, fino a quando, negli anni '60 – grazie ai contatti con Gian Enrico Rusconi e con una serie di colleghi più giovani di orientamento marxista – andò a rafforzarsi l'influenza postuma di Antonio Gramsci. A quel tempo, ero interessato anche alle motivazioni politicamente ambivalenti di Sorel, per cui suggerii a George Lichtheim, studioso di Sorel, di curare una selezione dei suoi scritti per la serie "Theorie" presso la casa editrice Suhrkamp. Proprio per il comune interesse per Peirce e la sua filosofia del linguaggio, mi sono poi interessato a Umberto Eco, non solo come scrittore. Personalmente, però, l'ho incontrato solo una volta a casa di Inge Feltrinelli. Nel corso dei decenni, sono rimasto in contatto con i miei amici italiani e con molti ex studenti, molti dei quali sono diventati colleghi. Ancora oggi sono in stretto contatto con Marina Calloni, Leonardo Ceppa e Walter Privitera, il primo italiano che ha ottenuto con me il dottorato a Francoforte. Gli amici italiani hanno sempre organizzato per me molte nuove conferenze. Ad esempio, serbo il ricordo delle produttive e vivaci discussioni avute a Gallarate.²⁴ L'ultima volta che ho potuto godere dell'altissimo livello di una tale conferenza è stato a Cortona nel 2019.²⁵

²⁴ Grazie all'invito di Emilio Agazzi, allora uno dei maggiori traduttori italiani, Habermas aveva partecipato nel 1983 (26-30.10) ad un Seminario di studio, organizzato dall'Istituto di Studi e Ricerche socio-culturali "Comunità di Ricerca" a Gallarate presso l'Aloisianum (centro di studi filosofici dei Gesuiti). Si veda il numero monografico di «Fenomenologia e Società», 1984, VII, 2. Habermas era poi ritornato a Gallarate nel 1996 (30.11/1.12) su invito del Seminario di Teoria Critica per un incontro di studi su: *Discorso, norme e dialogo*, dove Habermas aveva tenuto una relazione su "Legittimazione in forza dei diritti umani", connessa alla sua opera su fatti e norme. Si veda il numero monografico di «Fenomenologia e Società», 1997, XX, 2.

²⁵ Si tratta dell'incontro su *A Genealogy of Post-metaphysical Thinking*, organizzato dal Seminario di Teoria Critica e dalla Società Italiana di Teoria Critica a Cortona nel 2019 (18-19.10), in onore dei 90 anni di Habermas e dell'uscita della sua ultima opera. Gli atti di tale convegno saranno pubblicati a cura del Seminario di Teoria Critica (Calloni, Cortella, Ferrara, Marzocchi, Petrucciani, Privitera), col titolo di *Sulla genealogia del pensiero post-metafisico con una*

Bibliografia

Opere di Habermas citate in ordine cronologico

- Habermas, Jürgen. *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn: H. Bouvier, 1954.
- Habermas, Jürgen. “Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”. *Frankfurt Allgemeine Zeitung*, 25.7.1953; rip. In J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 65-71. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 (ed. it., “Martin Heidegger. A proposito della pubblicazione di una Vorlesung del 1935”, 65-72. In Id., *Profili politico-filosofici*. Trad. e cura di L. Ceppa. Milano: Guerini Associati, 2000).
- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1962 (ed. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Trad. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta. Bari: Laterza, 1971; 2° ed. con trad. riv. di M. Carpitella. Roma-Bari, Laterza, 2002).
- Habermas, Jürgen. “Wozu noch Philosophie?”. In J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 15-38. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 (ed. it., “A che cosa serve ancora la filosofia?”. In Id., *Profili politico-filosofici*, 17-38).
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns – Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 (ed. it., *Teoria dell'agire comunicativo – Vol. 1: Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale, Vol. 2: Critica della ragione funzionalistica*. Trad. di P. Rinaudo e cura di G. E. Rusconi. Bologna: il Mulino, 1986).
- Habermas, Jürgen. “Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften”. In Id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 29-52. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (ed. it., “Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti”. In Id., *Etica del discorso*, 25-47. Trad. e cura di E. Agazzi. Bari-Roma: Laterza, 1985).
- Habermas, Jürgen. “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen”. In Id., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, 153-186. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (ed. it. “L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci”. In Id., *Il pensiero post-metafisico*, 151-183. Trad. e cura di M. Calloni. Bari-Roma, Laterza, 1991).

Postfazione di Jürgen Habermas. In tale occasione era stato anche presentato in anteprima il libro curato da Corchia, Müller-Doohm e Outhwaite, *Habermas global*. Per una storia della ricezione del pensiero di Habermas in Italia, si rimanda al saggio pubblicato nel suddetto volume: Calloni e Corchia, “Jürgen Habermas in Italien”.

- Habermas, Jürgen. “Vorwort zur Neuauflage”. In Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990*, 11-50. Frankfurt a.: Suhrkamp, 1990 (ed. it., “Prefazione alla nuova edizione”. In Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, VIII-XLIV. Trad. di M. Carpitella, Roma-Bari: Laterza, 2002).
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992 (ed. it., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Trad. di L. Ceppa. 1° ed. Milano: Guerini e Associati, 1996; 2° ed. Roma-Bari: Laterza, 2013).
- Habermas, Jürgen. “Israel oder Athen: Wer gehört die anamnestiche Vernunft. Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt”. In Id., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, 98-111. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997 (ed. it., “Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestiche?”. In Id., *Tempo di passaggi*, 149-159. Trad. e cura di L. Ceppa. Milano: Feltrinelli, 2004).
- Habermas, Jürgen. *Glauben und Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002 (ed. it., *Tra scienza e fede*. Trad. di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza, 2006).
- Habermas, Jürgen. “Fundamentalismus und Terror. Antworten auf Fragen zum 11. September 2001”. *Blätter für Deutsche und internationale Politik*, VI, 2 (2002): 165-178; rip. In J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, 11-31. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004 (ed. it., “Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas”. Trad. di F. Hermanin. In G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, 29-49. Roma-Bari: Laterza, 2003).
- Habermas, Jürgen. “Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie”, In Id., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, 138-191. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008 (ed. it., “La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa”. In Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, 63-107. Trad. di C. Mainoldi. Roma-Bari: Laterza, 2011).
- Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012 (ed. it., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*. Trad. e cura di L. Ceppa. Roma-Bari: Laterza, 2015).
- Habermas, Jürgen. “Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen«”. In Id., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, 308-328. Berlin: Suhrkamp, 2012 (ed. it., “La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari”. In Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, 286-304).
- Habermas, Jürgen. “Dans cette crise, il nous faut agir dans le savoir explicite de notre non-savoir”, intervista di N. Truong. *Le Monde*, 10.4.2020

- (ed. it., *L'unica cura è la solidarietà*. Trad. di L. Corchia e L. Ceppa. *La Repubblica*, 12.4.2020: 30).
- Habermas, Jürgen. “Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit”. *Leviathan*, 37 (2021): 470-500.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie – Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Habermas, Jürgen, Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler e Friedrich Weltz. *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1961.

Altre opere citate

- Calloni, Marina, Luca Corchia. “Jürgen Habermas in Italien. Zwischen kritischer Theorie und öffentlichem Diskurs”. In Corchia, Luca, Stefan Müller-Doohm, William Outhwaite. *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*, 553-586. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Corchia, Luca, Stefan Müller-Doohm e William Outhwaite, eds. *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Fenomenologia e Società, 1984, VII, 2 (“*La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*”).
- Fenomenologia e Società, 1997, XX, 2 (“*Diritti umani, democrazia e culture: discutendo con J. Habermas*”).
- Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, 1935, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 40, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983 (ed. it., *Introduzione alla Metafisica*. Trad. di G. Masi e cura di G. Vattimo. Milano: Mursia, 1966).
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis-Verlag, 1949 (ed. it., *Origine e senso della storia*. Trad. di A. Guadagnin. Edizioni di Comunità: Milano, 1965).
- Müller-Doohm, Stefan. *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993 (ed. it., *Liberalismo politico*. Trad. di G. Rigamonti e cura di S. Veca. Milano: Edizioni di Comunità, 1994).
- Seminario di Teoria Critica (Marina Calloni, Lucio Cortella, Alessandro Ferrara, Virginio Marzocchi, Stefano Petrucciani e Walter Privitera), eds. *Sulla genealogia del pensiero post-metafisico. Con una Postfazione di Jürgen Habermas*. Milano: Mimesis, 2022.

Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2019 (ed. it. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Trad. di P. Bassotti. Roma: Luiss University Press, 2019).

Traduzione dal tedesco a cura di Eleonora Piromalli, citazioni bibliografiche a cura di Luca Corchia, revisione complessiva a cura di Marina Calloni.

Uno sguardo sui classici: Antonio Gramsci

Moderno principe e cesarismo nella filosofia politica di Gramsci

Modern Prince and Caesarism in Gramsci's Political Philosophy

FRANCESCA ANTONINI

Lichtenberg-Kolleg, Georg-August-Universität Göttingen

fraantonini@hotmail.it

ORCID ID: 0000-0002-4798-0726

Abstract. The essay aims to analyse the relationship between 'Caesarism' and the 'modern prince' in the *Prison Notebooks*. Capitalising on a historical-philological investigation of Gramsci's prison writings, I intend to show how these two categories share a common political-conceptual background. Furthermore, the investigation of this theoretical junction illuminates Gramsci's political reflection as a whole, by highlighting that it has always been *in progress*.

Keywords: Gramsci, Caesarism, modern prince, *Prison Notebooks*, modernity, leadership.

Riassunto. Il contributo ha come scopo l'analisi del rapporto fra 'cesarismo' e 'moderno principe' nei *Quaderni del carcere*. Sulla base di un'indagine storico-filologica degli scritti carcerari gramsciani, ho intenzione di mostrare come queste due categorie condividano una radice politico-concettuale comune. Inoltre, lo studio di questo snodo teorico illumina la riflessione politica di Gramsci in carcere nella sua interezza, mettendone in evidenza il carattere costantemente *in fieri*.

Parole chiave: Gramsci, cesarismo, moderno principe, *Quaderni del carcere*, modernità, leadership.

1. Premessa

Obiettivo del presente contributo è analizzare la relazione fra due categorie politiche elaborate da Gramsci nei *Quaderni del carcere*, quella di ‘cesarismo’ e quella di ‘moderno principe’.¹ Sebbene entrambe (e in particolare la seconda) siano già state almeno in parte oggetto di attenzione da parte degli studiosi, a tutt’oggi manca uno studio ‘integrato’ che permetta di comprenderne a fondo il rapporto reciproco. Credo infatti che un aspetto non possa essere separato dall’altro e che solo un’indagine minuziosa delle modalità con cui le due categorie si intrecciano negli scritti carcerari possa permettere di apprezzare la visione complessiva di Gramsci sulla politica.

Tale convinzione e l’approccio metodologico conseguentemente adottato riflettono quelli che sono i risultati della ricerca gramsciana italiana e internazionale la quale, a partire dall’inizio degli anni Duemila e in maniera sempre più estesa negli ultimi anni (in concomitanza con i lavori all’Edizione Nazionale degli scritti gramsciani), ha fatto della chiave di lettura storico-filologica dei testi precarcerari e carcerari la sua caratteristica più propria.² Questa modalità d’interpretazione rende, d’altro canto, conto del fatto che Gramsci è diventato ormai da tempo un ‘classico’ della filosofia politica. Ciò significa che mentre le sue riflessioni possono e devono essere sottoposte a un’analisi dettagliata e rigorosa, il suo pensiero si presta a sempre nuove letture e interpretazioni, che cercano di rispondere alle sfide che il presente continua inevitabilmente a porre – e ciò è ancor più vero nel caso delle categorie di cesarismo e di moderno principe.

2. Il modello cesarista e la riflessione gramsciana

Ma partiamo dal cesarismo, che, fra le categorie gramsciane, è sicuramente assai meno nota di quella di moderno principe. In generale, come hanno mostrato vari studiosi, il concetto di cesarismo (assieme a quello ‘gemello’ di bonapartismo) è stato elaborato nella Francia di metà Ottocento e descrive un governo dominato da una figura di leader carismatico che,

¹ Questo saggio rappresenta uno sviluppo delle mie ricerche precedenti sul pensiero politico di Gramsci e, in particolare, sul ruolo che in esso giocano le categorie di cesarismo e bonapartismo. Anche per questa ragione, oltre che per ovvi limiti di spazio, la presente indagine adotta un taglio di carattere filologico-analitico, rimandando a ulteriori lavori per un approfondimento del quadro teorico più generale (cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*, ma non solo).

² Per una panoramica sulla recente ‘Gramsci-Renaissance’ e sulla nuova edizione degli scritti si vedano i numeri speciali di alcune riviste: *Studi storici* [52/4 (2011), ‘L’edizione nazionale e gli studi gramsciani’]; *Laboratoire italien* [18 (2016), ‘Gramsci d’un siècle à l’autre’]; *International Gramsci Journal* [2/4 (2018), ‘Readings and Applications of Gramsci / The National Edition of Gramsci’s Writings’].

a sua volta, plasma le istituzioni e la società.³ Tale categoria ha avuto grande successo nella seconda metà del diciannovesimo secolo, con i casi di studio più rilevanti rappresentati dal regime di Bismarck e dal Secondo Impero francese di Napoleone III. Anche nei primi decenni del Novecento ha ampia diffusione, venendo ripresa da intellettuali di orientamento diverso e utilizzata per indagare una varietà di situazioni – *in primis* la crisi dei sistemi politici liberali del primo dopoguerra e, quindi, il sorgere degli autoritarismi.⁴

In questo contesto, l'analisi gramsciana, pur inserendosi all'interno di una linea che potremmo genericamente definire 'marxista', caratterizzata dal ricorso alla formula dell'equilibrio delle forze di classe' e (in linea con il principio-base del materialismo storico) dall'analisi dei rapporti socio-economici fra i diversi gruppi, si distingue per originalità e ricchezza, spiccando nel panorama politico-intellettuale italiano ed europeo dell'inizio del ventesimo secolo.

L'interpretazione che Gramsci va proponendo della categoria nei *Quaderni del carcere* si svolge contemporaneamente sul piano storico e su quello teorico.⁵ Se da una parte egli propone un'elaborata casistica del fenomeno (cesarismo progressivo/regressivo, moderno/premoderno, qualitativo/quantitativo), dall'altra la sostanza di tale tassonomia è sempre e comunque rappresentata dai casi storici concreti che Gramsci porta di volta in volta ad esempio: Giulio Cesare, Napoleone I, Napoleone III, Cromwell, MacDonald, etc.

Fra questi, centrale è la figura di Luigi Napoleone, il cui Secondo Impero rappresenta il regime cesarista per eccellenza. È attorno a questa realtà storico-politica, 'relativamente progressiva' più che regressiva, che viene rimodellata la fenomenologia altrimenti concettualmente binaria del cesarismo-bonapartismo. In particolare, se viene sancita l'assenza del cesarismo totalmente regressivo (come scrive Gramsci, "nel movimento storico non si torna mai indietro e non esistono restaurazioni 'in toto'"),⁶ anche il cesarismo progressivo in senso proprio ha ormai fatto il suo tempo e non si dà nella contemporaneità, la quale è caratterizzata piuttosto da fenomeni intermedi alla Napoleone III.⁷

³ Sulla storia del cesarismo in generale cf. perlomeno Prutsch, *Caesarism*, oltre che Baehr e Richter, *Dictatorship*.

⁴ V. Mangoni, "Cesarismo, Bonapartismo, fascismo."

⁵ Si segnala che, con alcune significative differenze, il modello cesarista-bonapartista è utilizzato da Gramsci anche negli scritti precarcerari (a questo riguardo cf. Antonini, "Scritti precarcerari") – in questa sede si è scelto tuttavia di porre il focus sui *Quaderni*.

⁶ Q 13, § 27, 1619. Per quanto riguarda i *Quaderni del carcere*, in attesa del completamento dei lavori alla nuova edizione critica, il testo di riferimento rimane Gramsci, *Quaderni*. Nel corso del lavoro indicherò semplicemente il numero del quaderno (Q), del paragrafo (§) e, laddove necessario, quello di pagina.

⁷ Cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*, 124-5.

In quest'ottica, il cesarismo mostra significative connessioni con altre categorie centrali della riflessione carceraria, in primo luogo quella di 'rivoluzione passiva' (direttamente evocata dal caso francese e sviluppata in parallelo all'analisi del fenomeno cesarista-bonapartista)⁸ ma anche quelle di 'crisi', 'egemonia', 'guerra di posizione/guerra di movimento', 'americanismo' e altre ancora. Sulla base di questi intrecci concettuali Gramsci elabora dunque un'interpretazione delle tendenze proprie della sua epoca e mette a fuoco alcune caratteristiche cruciali e perduranti della moderna politica di massa.

3. Letture critiche fra cesarismo e moderno principe

Questo quadro è stato colto solo in parte dalla critica – non solamente da coloro che si sono occupati della storia della categoria di cesarismo in generale, ma pure da chi, dedicandosi all'analisi del pensiero gramsciano, ha privilegiato determinate chiavi di lettura (è questo, ad esempio, il caso di quegli studiosi che hanno evocato le dinamiche cesariste principalmente in relazione al fenomeno fascista)⁹. Fra le trattazioni più estese del cesarismo in Gramsci spiccano quelle di Alberto Burgio, Giuseppe Cospito e Benedetto Fontana, che, da prospettive diverse, hanno rilevato la complessità della questione.¹⁰ Anche queste analisi, tuttavia, o hanno afferrato solo limitatamente il significato del cesarismo nel contesto della politica contemporanea (e, di conseguenza, sottostimato la connessione con la concezione gramsciana del partito come moderno principe), oppure lo hanno travisato.

In particolare, se Fontana si è limitato a sottolineare la presenza di osservazioni su una "Caesarist solution without a representative personality" in relazione all'interpretazione gramsciana dei governi di Ramsey MacDonald nella Gran Bretagna degli anni Venti/Trenta, evocando solo *en passant* la formula del moderno principe,¹¹ Burgio si è spinto oltre, affermando che nelle note di Gramsci sul cesarismo si parla anche di un "cesarismo senza Cesare" dove questo altro non sarebbe che un'allusione a un "cesarismo democratico [...] incentrato sul protagonismo di soggettività collettive", ovvero un richiamo a un cesarismo realmente progressivo

⁸ Cf. *ibid.*, 138 sgg.

⁹ Si vedano in questo senso Gagliardi, "Rivoluzione e controrivoluzione," Adamson, "Gramsci's Interpretation of Fascism" e Roberts, "Reconsidering Gramsci's Interpretation" ma in parte anche De Felice, "Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo," dove la validità analitica del cesarismo è esplicitamente rigettata.

¹⁰ Cf. Burgio, "Analisi del bonapartismo" e, soprattutto, *Sistema in movimento*; Cospito, *Ritmo del pensiero*; Fontana, "Concept of Caesarism."

¹¹ Fontana, "Concept of Caesarism," 180.

che il moderno principe (alias il partito comunista) può e deve mettere in atto se vuole rovesciare lo *status quo*.¹²

Benché le osservazioni di Burgio siano acute e mettano senza dubbio in rilievo un aspetto importante dell'elaborazione teorica carceraria (quello della preoccupazione per il futuro del movimento operaio e dell'elaborazione delle linee-guida per una strategia politica veramente efficace), esse travisano in parte il significato del riferimento gramsciano, che va colto a partire dal contesto entro cui si colloca. Quando scrive che “si può avere soluzione cesarista anche senza un Cesare, senza una grande personalità ‘eroica’ e rappresentativa”,¹³ più che discutere l’“attualità (potenziale) di forme cesariste [...] progressive”,¹⁴ Gramsci sta infatti introducendo la questione dei governi di coalizione come forme iniziali di cesarismo (tutt'altro che progressivo), sottolineando il fatto che, nella contemporaneità, il cesarismo è frutto di una combinazione socio-politica specifica che porta tutti i gruppi a convergere su di un partito che va progressivamente saturando il panorama politico, assumendo caratteri ‘totalitari’.

Mutatis mutandis, anche la categoria di moderno principe, benché molto più ‘popolare’ e studiata di quella di cesarismo, è stata oggetto di letture parziali o, comunque, con una forte caratterizzazione teorico-ideologica, che hanno fatto sì che fino a tempi recenti siano mancati studi accurati sulla genesi del concetto.¹⁵

Come hanno dimostrato soprattutto i lavori di Fabio Frosini e di Peter Thomas,¹⁶ è invece essenziale contestualizzare l'analisi del moderno principe nel quadro della più generale riflessione carceraria, poiché solo così è possibile comprendere in che modo la categoria rappresenti uno sviluppo decisivo della filosofia politica gramsciana. Mentre Frosini ha illustrato la relazione fra ‘moderno principe’ e la lettura, nella primavera del 1932, dei *Prolegomeni a Machiavelli* di Luigi Russo, Thomas si è invece andato concentrando sull'evoluzione del termine all'interno dei *Quaderni* e sul suo

¹² Burgio, *Sistema in movimento*, 280.

¹³ Q 13, § 27, 1619.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Come ha affermato recentemente Peter Thomas (“Toward the Modern Prince,” 18-19), fra le interpretazioni più influenti figurano tanto quelle, già post-belliche, relative alla scrittura ‘in codice’ dei *Quaderni*, quanto quelle di carattere più teorico che identificano nel moderno principe gramsciano una nuova soggettività politica, la cui autorità è, per così dire, auto-determinata (non legata, cioè, alle dinamiche ‘classiche’ della legittimità del potere) – in questa direzione si muovono tanto, ad esempio, Kalyvas, “Hegemonic Sovereignty” quanto White e Ypi, “Rethinking the Modern Prince,” per citare due fra gli studi più ripresi nel panorama internazionale.

¹⁶ Cf. in particolare Frosini, “Luigi Russo e Georges Sorel” (ma anche, più recentemente, Frosini, “Gramsci, Sorel, Croce”); Thomas, “The Modern Prince;” Thomas, “Reverberations of The Prince;” Thomas, “Toward the Modern Prince.” Utili indicazioni sono contenute anche in Liguori, “Machiavelli politico e rivoluzionario.”

incontro-scontro con altri concetti-chiave gramsciani (in particolare quello di ‘rivoluzione passiva’). Nessuno dei due studiosi ha tuttavia rilevato e conseguentemente analizzato la connessione con le tematiche cesariste – connessione che a mio avviso merita invece di essere indagata in quanto tale e per il suo significato più generale.

4. Dimensione collettiva, dimensione individuale

Il punto di partenza di questa analisi combinata è da porsi in una nota del Quaderno 7 dedicata all’‘uomo-collettivo’ o ‘uomo-massa’ (§ 12, *L’uomo individuo e l’uomo-massa*). Benché si tratti di un testo in stesura unica e quindi non ulteriormente ripreso da Gramsci, contiene importanti riflessioni sulla dimensione collettiva della politica moderna.

Qui egli oppone le epoche passate, in cui l’individualità giocava un ruolo fondamentale, al presente, in cui la “tendenza al conformismo” è “più estesa e più profonda.”¹⁷ Chiedendosi se “nel passato esisteva o no l’uomo-collettivo”, Gramsci afferma che sì, esso è esistito, ma che si è dato

sotto forma della direzione carismatica, per dirla con Michels: cioè si otteneva una volontà collettiva sotto l’impulso e la suggestione immediata di un “eroe”, di un uomo rappresentativo; ma questa volontà collettiva era dovuta a fattori estrinseci e si componeva e scomponeva continuamente. L’uomo-collettivo odierno si forma invece essenzialmente dal basso in alto.¹⁸

Sul piano storico-politico, tale opposizione tra azione individuale e collettiva mette in luce le differenze tra politica moderna e ‘premoderna’ (dove, secondo la cronologia gramsciana, lo spartiacque è da porsi attorno al 1870),¹⁹ differenze su cui si sofferma in diverse occasioni nei *Quaderni* e che sono alla base della stessa articolazione concettuale del cesarismo.

L’impressione è che in questo paragrafo Gramsci richiami implicitamente le sue precedenti riflessioni sul modello cesarista-bonapartista (il riferimento è soprattutto alla prima parte di Q 2, § 75 e a Q 4, §§ 66 e 69) per descrivere le caratteristiche dell’azione individuale – si veda il riferimento a Michels e alla sua teoria della leadership carismatica, nonché all’‘uomo rappresentativo’. In un certo senso, si potrebbe anche dire che Q 7, § 12 rappre-

¹⁷ Q 7, § 12, 862. Dal punto di vista storico si veda inoltre il dibattito sul ‘nuovo tipo umano’ sviluppatosi in seno al fascismo (sul tema v. Matard-Bonucci e Milza, *Homme nouveau*). Sulla questione del conformismo in Gramsci si veda invece, per tutti, Liguori, *Sentieri gramsciani*, 89 sgg.

¹⁸ Q 7, § 12, 862.

¹⁹ Sulla ‘cronologia’ presente nei *Quaderni* cf. anche Burgio, *Sistema in movimento*, 157-64.

senta uno sviluppo di quelle riflessioni, qui riprese in chiave storica e, per così dire, ‘comparata’ (a questo riguardo è da segnalare il fatto che il § 12 del Quaderno 7 è cronologicamente molto vicino alle note citate).²⁰

Ciò che è degno di nota è però anche e soprattutto che questo medesimo testo anticipa alcuni degli elementi sviluppati successivamente in Q 8, § 21, una delle note principali sul tema del moderno principe.²¹ In particolare, la sezione di questo paragrafo dedicata al ‘mito-principe’ in quanto simbolo della volontà collettiva sembra prendere direttamente spunto da Q 7, § 12 e dalle riflessioni di Gramsci sull’opposizione concettuale ‘individuale-collettivo’. Si veda il seguente passaggio:

il moderno Principe, il mito-Principe non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo, un elemento sociale nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermata parzialmente nell’azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la forma moderna in cui si riassumono le volontà collettive parziali che tendono a diventare universali e totali. Solo un’azione politico-storica immediata, caratterizzata dalla necessità di un procedimento rapido e fulmineo, può incarnarsi in un individuo concreto: la rapidità non può essere data che da un grande pericolo imminente, grande pericolo che appunto crea fulmineamente l’arroventarsi delle passioni e del fanatismo e annulla il senso critico e l’ironia che possono distruggere il carattere “carismatico” del condottiero (esempio del Boulanger). Ma questa azione immediata, per ciò stesso non può essere di vasto respiro e di carattere organico: sarà quasi sempre del tipo restaurazione e riorganizzazione e non del tipo proprio alla fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali [...], di tipo “difensivo” e non creativo, in cui si suppone che una “volontà collettiva” già esistente si sia snervata e dispersa e occorra riconcentrarla e irrobustirla, e non già che una “volontà collettiva” sia da creare ex-novo e da indirizzare verso mete concrete sì, ma di una concretezza non ancora verificata dall’esperienza passata.²²

Alcuni parallelismi sono evidenti: i “fattori estrinseci” evocati nel § 12 del Quaderno 7 sono qui rappresentati dal “grande pericolo imminente” che “crea fulmineamente l’arroventarsi delle passioni e del fanatismo” descritto da Gramsci; l’“eroe” del Quaderno 7 è il “condottiero” che mostra un “carattere ‘carismatico’” nel Quaderno 8.

²⁰ Come hanno mostrato i più recenti studi sulla cronologia dei *Quaderni*, Q 2, § 75 è avviata attorno al febbraio 1929, mentre le note del Quaderno 4 risalgono al novembre 1930 (cf. Cospito, “Verso l’edizione critica”, che contiene una cronologia dei *Quaderni*; sulla datazione di Q 2, § 75, più complessa da stabilire, cf. invece Gramsci, *Quaderni miscellanei*, 418 n. 363 e i riferimenti lì contenuti, che correggono in parte quanto affermato precedentemente). Q 7, § 12 è invece del novembre-dicembre 1930.

²¹ Per un’analisi dettagliata di questa nota si rimanda ai già citati lavori di Thomas (cf. n. 16).

²² Q 8, § 21, 951-52.

Tuttavia, la prospettiva adottata è opposta. Mentre in Q 7, § 12 Gramsci si chiede se esista una forma di volontà collettiva nel contesto premoderno, nella celebre nota del Quaderno 8 il suo scopo è piuttosto quello di sconfessare il valore di qualsiasi azione di carattere squisitamente individuale che abbia luogo nel quadro politico contemporaneo (in questo senso il riferimento a Boulanger è particolarmente efficace).²³

5. Varianti e cronologia

Ma Q 8, § 21 va anche oltre Q 7, § 12, nella misura in cui le sue riflessioni sulla dimensione individuale-collettiva si collocano all'interno del dibattito sulla crisi organica della modernità e sui tipi di azione che corrispondono ai diversi atteggiamenti politici. Come afferma Gramsci, infatti, mentre una soluzione di tipo carismatico è difensiva e mira a rafforzare una volontà collettiva 'dispersa', l'azione organica e collettiva realizzata dal moderno principe è creativa e progressista.²⁴

Ciò emerge ancora più chiaramente nella seconda (e cronologicamente poco distante)²⁵ stesura del testo, con cui si apre il Quaderno 13, lo 'speciale' dedicato alla politica di Machiavelli.²⁶ Nel riscrivere la nota Gramsci precisa che la volontà collettiva plasmata dal leader carismatico ha subito quello che lui definisce "un collasso pericoloso e minaccioso ma non decisivo e catastrofico", con un chiaro accenno alla 'catastrofe' (un elemento strettamente correlato alla questione del cesarismo).²⁷

²³ Sulla figura di Boulanger nei *Quaderni* cf. Antonini, "Entre Boulanger et Dreyfus."

²⁴ Cf. Q 8, § 21, 952.

²⁵ Il Quaderno 13 è avviato nel maggio 1932. La breve distanza cronologica fra la prima versione del testo (Q 8, § 21, del gennaio/febbraio 1932) e la seconda (Q 13, § 1) è dovuta alla peculiare modalità di composizione del Quaderno 13, che riprende i testi di prima stesura proprio partendo dalle note del Quaderno 8 (per ulteriori indicazioni a riguardo cf. Francioni, "Nota introduttiva," 153-9).

²⁶ Cf. Q 13, § 1, 1558: "Nel mondo moderno solo un'azione storico-politica immediata e imminente, caratterizzata dalla necessità di un procedimento rapido e fulmineo, può incarnarsi miticamente in un individuo concreto [...]. Ma un'azione immediata di tal genere, per la sua stessa natura, non può essere di vasto respiro e di carattere organico: sarà quasi sempre del tipo restaurazione e riorganizzazione e non del tipo proprio alla fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali [...], di tipo 'difensivo' e non creativo originale, in cui, cioè, si suppone che una volontà collettiva, già esistente, si sia snervata, dispersa, abbia subito un collasso pericoloso e minaccioso ma non decisivo e catastrofico e occorra ricentrarla e irrobustirla, e non già che una volontà collettiva sia da creare ex novo, originalmente e da indirizzare verso mete concrete sì e razionali, ma di una concretezza e razionalità non ancora verificate e criticate da una esperienza storica effettuale e universalmente conosciuta".

²⁷ Sulla dimensione 'catastrofica' del cesarismo con speciale riferimento ai *Quaderni* cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*, 112 sgg.

Un'ulteriore conferma della connessione fra moderno principe e riflessioni cesariste mi pare possa giungere da alcune considerazioni più generali di carattere filologico sull'evoluzione delle categorie nei *Quaderni*.

Per quanto riguarda le note di Gramsci sul cesarismo e sul bonapartismo, possiamo individuare diverse fasi di elaborazione. In estrema sintesi, le prime occorrenze di questi concetti sono contenute in testi dei Quaderni 1, 2, 3 e 4, concentrati soprattutto fra maggio e novembre del 1930. La seconda e più rilevante fase corrisponde ai testi del Quaderno 9, datato novembre 1932. Nei §§ 23 e 27 del Quaderno 13 possiamo quindi trovare la 'canonizzazione' di queste riflessioni sul modello cesarista-bonapartista (questi due paragrafi, di fatto, riprendono, fondendoli, buona parte dei testi precedenti). Ulteriori osservazioni sono infine contenute nei testi dei miscellanei successivi, tra cui spicca Q 14, § 23 (del gennaio 1933).

La cronologia della riflessione gramsciana sul moderno principe è stata recentemente ricostruita da Peter Thomas.²⁸ Questi ha mostrato come l'indagine puntuale del tema, ovvero l'analisi del moderno principe come organismo politico collettivo, si svolge in un arco di tempo contenuto, i cui estremi sono rappresentati dalla prima e dalla seconda stesura del medesimo testo: rispettivamente, Q 8, § 21 (gennaio/febbraio 1932) e Q 13, § 1 (maggio 1932). Dopo tale nota non vi sono più riferimenti espliciti al concetto, anche se la questione rimane presente nelle note dei *Quaderni*, seppure in una forma diversa e, per così dire, 'diffusa'.²⁹

Sulla base di queste ricostruzioni si può avanzare innanzitutto l'ipotesi secondo cui le osservazioni sul cesarismo e sul bonapartismo elaborate da Gramsci nel corso del 1930 abbiano contribuito a preparare il terreno per la sua analisi del 1932 del moderno principe, stimolando in particolare le considerazioni sulla questione della leadership politica e sulla natura dei partiti politici tra premodernità e modernità.

Analogamente, possiamo sostenere che l'indagine sul moderno principe ha influenzato le successive riflessioni di Gramsci sul modello cesarista-bonapartista, riflessioni che raggiungono il loro punto più alto, dal punto di vista dell'elaborazione concettuale, nel periodo compreso tra il novembre del 1932 e l'ottobre/novembre del 1933. Credo infatti che si possa inequivocabilmente rintracciare un'influenza dell'analisi del moderno principe sui testi più 'maturi' dedicati al cesarismo e al bonapartismo.

In Q 9, §§ 133 e 136 (novembre 1932) e nella loro seconda stesura (Q 13, § 27; ma anche Q 13, § 23 è significativo da questo punto di vista), possiamo rintracciare, ad esempio, riflessioni sulla crisi organica della modernità che richiamano quelle contenute nel paragrafo sul moderno

²⁸ Cf. Thomas, "Toward the Modern Prince."

²⁹ Su questo argomento, cf. anche Thomas, "Modern Prince."

principe citato in precedenza (Q 13, § 1), così come un'analoga distinzione tra politica moderna e premoderna e un riferimento alla creazione (o meno) di un nuovo 'tipo di Stato'.³⁰ Ancora, in varie note del Quaderno 13 e altrove (si veda in particolare Q 14, § 23), Gramsci si concentra sulla questione delle 'forze latenti', le quali sono evocate, in negativo, in primo luogo nel quadro della definizione del moderno principe.

Ad un livello più generale, inoltre, l'analisi gramsciana della dimensione totalitaria e la sua interpretazione della dittatura fascista rivelano un'affinità sorprendente e fino ad ora quasi completamente trascurata fra l'analisi delle categorie di cesarismo e di bonapartismo e le riflessioni sul 'principe moderno'.³¹

6. Politica contemporanea e cesarismo

A questo punto dell'analisi è bene rammentare che la questione del moderno principe non si riduce solamente a questi aspetti: come è noto, essa si compone anche di altri (e assai importanti) elementi, come quello del 'mito' e della 'riforma morale e intellettuale', nonché dell'interpretazione in chiave 'drammatica' del *Principe* di Machiavelli, che, nella prospettiva recentemente illustrata fra gli altri da Thomas, è centrale per la comprensione della categoria.³²

Per quanto riguarda la trasformazione del sistema socio-politico, tuttavia, credo che l'intreccio fra moderno principe e cesarismo sopra schizzato illumini in maniera significativa la concezione politica del Gramsci maturo. Quello che emerge dalla lettura degli scritti carcerari è l'esistenza di una rete concettuale che permette di leggere in profondità le dinamiche politiche contemporanee. Detto in breve, il modello cesarista-bonapartista e quello rappresentato dal moderno principe rappresentano due scenari assai diversi e, in un certo senso, antitetici. Mentre la soluzione cesarista è la risposta più o meno reazionaria e conservatrice alla crisi della modernità, il moderno principe rappresenta l'opzione progressista, che racchiude in sé le speranze gramsciane di un rinnovamento radicale della politica.

In quest'ottica è peraltro da precisare che il moderno principe non può essere identificato *sic et simpliciter* con la modalità progressiva di cesarismo

³⁰ A *latere* è inoltre da notare come tanto in Q 9, § 133 quanto nella sua versione di seconda stesura (Q 13, § 27) si trovi l'espressione "*personalità... rappresentativa*" (1195), che evoca in maniera significativa l'espressione già adottata in Q 7, § 12 ("*uomo rappresentativo*", 862).

³¹ Alcune indicazioni a riguardo sono contenute anche nel prosieguito di questo saggio; per una trattazione più estesa cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*.

³² Cf. ad es., ancora una volta, Thomas, "Toward the Modern Prince." Sul significato dell'aggettivo 'drammatico' cf. ora anche Frosini, "Gramsci, Sorel, Croce."

prevista da Gramsci nella sua tassonomia del fenomeno. Ciò, innanzitutto, perché mentre quella di cesarismo è una categoria principalmente storica (detto altrimenti, la sua rilevanza teorica è frutto di un'astrazione delle caratteristiche salienti dei cesarismi concretamente realizzatisi), il moderno principe nasce invece come formula teorica e programmatica, ancora tutta da realizzare nella pratica. D'altra parte, come scrive Gramsci, nella modernità l'azione cesarista 'classica' (individuale ed immediata) non porta alla "fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali" (come sono stati secondo Gramsci i cesarismi progressivi di Cesare e Napoleone I) ma è piuttosto "del tipo restaurazione e riorganizzazione", sull'esempio del cesarismo di Napoleone III e con una tendenza financo maggiore all'accentuazione degli elementi conservatori o di riaggregazione meccanica del corpo sociale per via della profondità della crisi politica contemporanea.³³

Ciononostante, non bisogna neppure accentuare eccessivamente il carattere 'anti-moderno' e 'negativo' del cesarismo. Come emerge da tutta una serie di note che legano le dinamiche cesariste alla riflessione sulla rivoluzione passiva (fra queste spicca il già più volte citato Q 14, § 23, dove il legame fra le due categorie è evidente),³⁴ il cesarismo è un fenomeno per sua natura prevalentemente 'intermedio', che ben si adatta a scenari non lineari come quello dei primi decenni del XX secolo e che, anzi, proprio in questi frangenti rivela tutte le sue potenzialità politiche.

Questo è possibile soprattutto poiché anche il cesarismo, nel quadro della politica moderna, può e deve essere interpretato come un 'cesarismo di partito', come emerge dalle osservazioni sul governo inglese di MacDonald così come da quelle sul fascismo nascente (il riferimento è soprattutto a Q 13, § 27).³⁵ Benché Gramsci faccia talora riferimento alla dittatura individuale di stampo ottocentesco anche in contesti novecenteschi, è chiaro che il carattere del cesarismo novecentesco è collettivo e non potrebbe essere altrimenti: la messa in pratica di politiche cesariste non può prescindere dall'esistenza di una strutturata organizzazione di massa (l'apparizione dell'uomo collettivo rappresenta un punto di non ritorno nel panorama politico).³⁶

Ciò non implica tuttavia che, anche nella contemporaneità, non vi sia più spazio per singole figure carismatiche; il loro significato va piuttosto interpretato all'interno della nuova situazione sociale e politica.

³³ Q 8, § 21, 952 (in seconda stesura in Q 13, § 1).

³⁴ Si veda a riguardo anche Antonini, *Cesarismo e rivoluzione passiva*.

³⁵ Cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*, 147 sgg.

³⁶ A riguardo è interessante ricordare la descrizione dei regimi politici di Spagna e Grecia fatta da Gramsci in Q 4, § 66. Qui egli sottolinea come quelli presenti in questi paesi sono governi esclusivamente militari, privi di ancoramento nella società e che, in quanto tali, non possono dunque essere definiti cesaristi (su questo tema, cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*, 94 sgg.).

7. Il capo carismatico fra passato e presente: il caso fascista

In quest'ottica è emblematico il caso di Mussolini e del regime fascista. È da segnalare innanzitutto come l'atteggiamento 'cesaristico' mussoliniano non sia un tema nuovo per Gramsci, che se ne era già occupato negli scritti precarcerari e in particolare in alcuni testi del 1924, fra cui il più famoso è senza dubbio *Capo*, pubblicato per la prima volta su *L'Ordine Nuovo* nel marzo di quell'anno (ma si vedano anche *Giuda o del romanticismo* e *Parabola discendente*, rispettivamente del febbraio e del luglio 1924).³⁷ Come è stato ben mostrato, in questi articoli la critica del 'superomismo' di Mussolini è strumentale alla condanna *tout court* del fascismo e alla denuncia della sua debolezza ideologica.³⁸

Nei *Quaderni* il quadro è più complicato e il fascismo non appare più semplicemente come un organismo il cui declino è ormai prossimo. A quest'altezza cronologica, esso è descritto sì come un sistema carente dal punto di vista egemonico, ma comunque destinato a durare dato il contesto di crisi che caratterizza il quadro politico europeo, e in special modo italiano, del primo dopoguerra. Detto altrimenti, come scrive Gramsci in una famosa nota, il fascismo rappresenta la forma di 'rivoluzione passiva' propria del ventesimo secolo.³⁹

Ma che ruolo gioca Mussolini in questo contesto? Per comprenderlo è opportuno soffermarsi su quanto detto da Gramsci in relazione alla dottrina del capo carismatico di Robert Michels in un lungo testo del *Quaderno 2*, il § 75.

È questo un paragrafo dalla genesi e dalla struttura complesse, che, mentre si presenta come un commento a un articolo del 1928 del sociologo italo-tedesco sulla natura dei partiti, costituisce anche una fra le prime e più significative riflessioni politiche in carcere.⁴⁰ Senza addentrarsi in un'analisi dettagliata, basti qui ricordare che la nota è essenzialmente costituita dalla discussione di quella che, per Michels (sulla scorta di Max Weber) rappresenta una delle tre tipologie di partito politico, il 'partito personale', che trova il suo baricentro nella figura del leader individuale. Alla presa di posizione teorica fanno seguito una serie di esemplificazioni

³⁷ Gramsci, "Capo." Per quanto riguarda gli altri articoli citati, cf. Antonini, "Scritti precarcerari." È da segnalare come l'interpretazione 'romanticheggiante' precarceraria sia ripresa solo in un passaggio dei *Quaderni*, Q 3, § 53.

³⁸ Cf. Descendre, "Surhomme."

³⁹ Sull'interpretazione gramsciana del fascismo nei *Quaderni* cf. ad es. Frosini, "Rivoluzione passiva e laboratorio politico." Per la definizione del fascismo come rivoluzione passiva cf. Q 8, § 236, 1089.

⁴⁰ Per un'analisi del testo si rimanda anche alla nuova edizione nazionale (Gramsci, *Quaderni miscellanei*, 345 sgg. e relative note).

storiche. In particolare, Gramsci si sofferma su un'ampia digressione sulla figura di Mussolini, che Michels descrive come un "capo partito che ha del veggente e del credente", e, ancora, come "capo unico di un grande partito" e, al tempo stesso, "capo unico di un grande Stato."⁴¹

È a partire da queste definizioni che Gramsci sviluppa una riflessione originale tanto sul Duce quanto, per estensione, sul fascismo nel suo complesso. Dal punto di vista concettuale, il fulcro del discorso è rappresentato dal carattere 'primitivo' del partito politico personale, che Gramsci, rifunzionalizzando quanto detto da Michels, non attribuisce al momento iniziale di una formazione politica, bensì alle sue fasi più avanzate. Egli pone infatti l'accento non tanto sull'im maturità degli attori in campo, quanto piuttosto sulla debolezza della classe dominante che, esaurita la spinta 'espansiva', si mette sotto la protezione di un leader per rimanere al potere e allontanare il momento della sua dissoluzione: si tratta insomma di un 'primitivismo di ritorno' che dice molto sullo statuto egemonico del fascismo o, per meglio dire, sulla sua mancata egemonia – a conferma di questa diagnosi vanno anche i ripetuti richiami alla debolezza 'morale' del sistema fascista e l'insistenza sul 'sentimentalismo' mussoliniano come segnale di fragilità ideologica.

Nell'articolare questa tesi Gramsci si avvale di una interpretazione della situazione presente in termini di crisi (politica e sociale) già sviluppata negli scritti precarcerari e quindi ripresa nei *Quaderni*, interpretazione che si ricollega esplicitamente alla riflessione sul cesarismo. Ad essere impiegato è il modello teorico dell'equilibrio delle forze di classe, che permette a Gramsci di spiegare l'ascesa di Mussolini come una soluzione alle difficoltà incontrate dagli opposti schieramenti in lotta. Come scrive Gramsci in un famoso passaggio del § 27 del Quaderno 13, il cesarismo è definito come l'emersione di una "terza forza C" che interviene "dall'esterno assoggettando ciò che resta di A e di B", le quali "si equilibrano in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca."⁴²

Nello specifico, ad essere messa in rilievo nel testo dedicato a Michels è quella forma di cesarismo che si presenta come non organica e non definitiva, con un'esplicita caratterizzazione in senso conservatore – mi pare emblematico il passaggio di Q 2, § 75 che così recita: "in certi momenti di 'anarchia permanente' dovuta all'equilibrio statico delle forze in lotta, un uomo rappresenta l'ordine' cioè la rottura con mezzi eccezionali dell'e-

⁴¹ Q 2, § 75, 232. Sulla teoria michelsiana del capo carismatico cf. almeno Tuccari, *Dilemmi della democrazia moderna*. Su questo brano e sul rapporto Michels-Gramsci cf. anche Basile, *Scienza politica*.

⁴² Q 13, § 27, 1619.

equilibrio mortale e intorno a lui si raggruppano gli ‘spauriti’, le ‘pecore idrofobe’ della piccola borghesia.⁴³ Il leader carismatico sopperisce dunque alle mancanze delle contrapposte fazioni, ricompattando temporaneamente attorno alla sua figura le forze sociali, in particolare quelle meno ‘schierate’ dal punto di vista ideologico.

Che però Gramsci sia consapevole che l’azione del capo possa essere efficace solo se supportata da un apparato politico-istituzionale è evidente dal ‘doppio’ ruolo ricordato in precedenza: Mussolini capo unico del partito e dello Stato. Tale definizione è a mio avviso da mettere in parallelo con quanto detto in merito allo Stato-governo risorgimentale.⁴⁴ L’espressione ‘Stato-governo’ è un sinonimo di società politica concepita come distinta dalla società civile ed è utilizzata per descrivere una situazione in cui è lo Stato a svolgere un ruolo egemonico sopperendo alle mancanze della classe dirigente – questa è appunto la situazione dell’Italia del secondo Ottocento, in cui è lo Stato sabaudo a guidare il processo di unificazione nazionale. Affermando nel 1929-30 che perlopiù Mussolini “si serve dello Stato per dominare il partito,”⁴⁵ Gramsci sta mettendo in rilievo la debolezza egemonica del fascismo e, quindi, l’intreccio fra leadership individuale e istituzioni necessario per sopperire a tale fragilità (di fatto, quella descritta in Q 2, § 75 è una forma di ‘Stato-partito’).

A differenza del Risorgimento, il quadro contemporaneo è però contraddistinto da caratteri di unicità. L’aggettivo ‘unico’ è ripetuto e enfatizzato da Gramsci e, benché applicato a Mussolini, mi pare che possa essere interpretato come riferentesi al fascismo nel suo complesso, alludendo sin da ora all’esistenza di dinamiche di tipo autoritario che verranno poi indagate in maniera estesa nei *Quaderni*.

8. Pratica e teoria del moderno principe

In generale, alla luce di queste osservazioni sul ruolo del leader, va emergendo tutta la complessità della categoria di cesarismo e, con essa, del contesto contemporaneo da essa descritto, il quale, per essere compreso nella sua integrità, richiede un surplus tanto di analisi teorica quanto di riflessione storica – in questo contesto rientra dunque anche la ricerca gramsciana sul moderno principe nella misura in cui essa si concretizza nell’analisi di un modello positivo di capo e, conseguentemente, di partito politico.

⁴³ Q 2, § 75, 234.

⁴⁴ Cf. a riguardo Q 15, § 59. Su questo tema e sulle questioni ad esso collegate cf. Antonini, “Vecchia’ e ‘nuova’ politica.”

⁴⁵ Q 2, § 75, 233.

Un'anticipazione di questo ordine di riflessioni si può rintracciare, in un certo senso, nel già ricordato articolo precarcerario intitolato *Capo*, in cui l'antitesi della leadership mussoliniana si incarna nella figura di Lenin. Questi è descritto come "l'ultimo più individualizzato momento di tutto un processo di sviluppo della storia passata, non solo della Russia, ma del mondo intero."⁴⁶ Il suo rapporto tanto con il partito comunista russo quanto con lo Stato sovietico, nonché, in un'ottica più generale, con il proletariato in quanto suo gruppo sociale di riferimento, è integralmente e profondamente organico. Come scrive Gramsci,

il Partito comunista russo, col suo capo Lenin, si era talmente legato a tutto lo sviluppo del suo proletariato russo, a tutto lo sviluppo, quindi, dell'intera nazione russa, che non è possibile neppure immaginare l'uno senza l'altro, il proletariato classe dominante senza che il partito comunista sia il partito del governo e quindi senza che il Comitato centrale del partito sia l'ispiratore della politica del governo; senza che Lenin fosse il capo dello Stato.⁴⁷

Al netto del tono 'encomiastico' del pezzo (il cui scopo è appunto la commemorazione dello scomparso Lenin) è interessante notare come la descrizione del quadro politico russo sia improntato alla dimensione della totalità e dell'armonia, in opposizione alla parzialità e alla debolezza della leadership mussoliniana.

In un certo senso queste riflessioni anticipano l'indagine carceraria sulla dimensione totalitaria della politica, che rappresenta un aspetto assai significativo dei *Quaderni*, benché la sua trattazione esplicita sia limitata a poche note (quella implicita, relativa ai meccanismi di potere contemporanei, trova invece uno spazio molto più ampio).⁴⁸ In breve, ciò che distingue l'approccio gramsciano dalle letture post-1945 è una interpretazione 'neutra' del totalitarismo, che può essere dunque letto sia in chiave regressiva sia progressiva – in questa seconda accezione Gramsci lo applica specificatamente al marxismo, come si legge in Q 4, § 75.⁴⁹

In un quadro più ampio, mi pare che un ragionamento affine (con un'enfasi sulla dimensione rivoluzionaria) possa essere rintracciato anche nelle note sulla forma-partito proprie dell'ultima fase dei *Quaderni*, in

⁴⁶ Gramsci, "Capo," 13.

⁴⁷ *Ibid.*, 14.

⁴⁸ Cf. Antonini, *Caesarism and Bonapartism*, in particolare 167 sgg. Qui si mostra estesamente come, nel contesto autoritario, lo Stato diventi un'entità che, attraverso i suoi apparati, esercita un controllo assoluto sulla società, pervadendone ogni aspetto e influenzando in tal modo sia le scelte individuali sia quelle collettive.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 170 sgg. È da notare in ogni caso che Gramsci non usa mai il sostantivo 'totalitarismo', ma sempre e solo l'aggettivo 'totalitario' – a rimarcare la distanza dalle interpretazioni più recenti. In generale su questo tema cf. anche Petersen, "Concetto di 'Stato totalitario'."

cui l'indagine politica occupa un ruolo centrale.⁵⁰ Per fare un solo esempio, in Q 14, § 70, dal peculiare titolo *Machiavelli. Quando si può dire che un partito sia formato e non possa essere distrutto con mezzi normali*, Gramsci va riflettendo sulla struttura del partito secondo una prospettiva diversa rispetto a quella adottata in precedenza. Se pur è mantenuto il modello tripartito già emerso negli scritti precarcerari, ad essere messo in rilievo ora non è più il livello intermedio bensì il vertice, che ha un ruolo essenziale nel definire la posizione teorica del partito e nel conferire unità all'organizzazione, permettendone la sopravvivenza anche oltre la dispersione fisica dei suoi membri e, quindi, in prospettiva, la sua ricomposizione⁵¹ – benché rapida, l'allusione alle dinamiche repressive in atto al suo tempo è evidente, così come il 'credo' rivoluzionario che, in ultima analisi, è sempre presente in Gramsci.

L'impressione è che questo testo possa essere messo fruttuosamente in relazione con le tesi sul moderno principe e sulla 'riforma morale e intellettuale' che ne costituisce lo scopo, rappresentandone per così dire la controparte analitica: la creazione di un partito ideologicamente solido e radicato nella società altro non è che la prima fase di realizzazione di questa riforma.

In questo senso credo si possa rileggere anche un passaggio di un paragrafo già citato in precedenza, Q 7, § 12. Qui Gramsci scrive che benché in un grado "inferiore di molto a quell[o] del passato, tanto che esso può sparire senza che il cemento collettivo si disfaccia e la costruzione crolli", anche nel contesto contemporaneo "l'uomo rappresentativo" ha "una funzione nella formazione dell'uomo-collettivo."⁵² Mi pare che questa constatazione non sia altro se non un'anticipazione di quanto sarà successivamente affermato in relazione alla formazione del partito politico rivoluzionario – detto altrimenti, del moderno principe.

9. Osservazioni finali

Concludendo, che queste osservazioni siano contenute in una nota in cui si allude in maniera esplicita anche alle dinamiche cesariste (come si

⁵⁰ Su questi testi cf. Antonini, "Vecchia' e 'nuova' politica."

⁵¹ Se è indubbio che quello della natura e dei compiti del gruppo dirigente del partito è storicamente uno dei grandi temi di discussione in ambito socialista e comunista, bisogna tuttavia ricordare che l'analisi che ne fa Gramsci (soprattutto nei *Quaderni* ma anche prima dell'arresto) è innovativa sotto diversi punti di vista. Laddove, come nel testo qui citato, sembra riprendere un approccio 'classico' ('avanguardistico', per così dire) all'argomento, la sua posizione non va confusa con quelle di altri esponenti politici bensì contestualizzata all'interno del quadro assai originale della riflessione politica degli ultimi quaderni miscelanei – a riguardo cf. il pezzo ricordato nella nota precedente.

⁵² Q 7, § 12, 862.

è dimostrato in precedenza), mi pare la conferma definitiva di una connessione tanto cronologica quanto, soprattutto, concettuale fra questi due ordini di riflessione dei *Quaderni*.

Fermo restando che il rapporto fra cesarismo e moderno principe non va visto come una rigida opposizione, sia perché il cesarismo non è un fenomeno *in toto* regressivo, sia perché il moderno principe è ben più di una versione 'aggiornata' del cesarismo progressivo dei tempi passati, l'intreccio fra cesarismo e moderno principe risponde alla superiore esigenza gramsciana di comprendere in profondità le dinamiche politiche e la loro evoluzione nel contesto socio-economico e istituzionale. Attraverso questa doppia interpretazione, Gramsci sta insomma cercando di sviluppare un'idea della politica che, facendo leva sull'analisi del passato, possa aiutare a orientarsi nel presente, fornendo non solo una chiave di lettura del complesso e turbolento frangente contemporaneo, ma anche gli strumenti per la sua trasformazione.

In questo senso, gli scritti carcerari si confermano come un testo 'aperto', in cui la riflessione gramsciana, lungi dal presentarsi come statica e definitiva, può essere colta nel suo formarsi e dispiegarsi verso un futuro tanto problematico e incerto quanto in ultima analisi, pieno di speranza – in quanto tali, i *Quaderni del carcere* di Gramsci rimangono un termine di paragone ineludibile per la filosofia politica contemporanea.

Bibliografia

- Adamson, Walter L. "Gramsci's Interpretation of Fascism." *Journal of the History of Ideas* 4 (1980): 615-33. <https://doi.org/10.2307/2709277>
- Antonini, Francesca. "Cesarismo e bonapartismo negli scritti precarcerari gramsciani." *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* 47 (2013): 203-24.
- Antonini, Francesca. "Cesarismo e rivoluzione passiva". In *Rivoluzione passiva. Antologia di studi gramsciani*, 283-94. A cura di M. Modonesi. Milano: Unicopli, 2020.
- Antonini, Francesca. "Entre Boulanger et Dreyfus: ombres et lumières de la Troisième République dans les 'Cahiers de prison.'" In *La France d'Antonio Gramsci*, 153-74. A cura di Romain Descendre e Jean-Claude Zancarini. Lyon: ENS Éditions, 2021.
- Antonini, Francesca. "Fra 'vecchia' e 'nuova' politica. Stato, partito e burocrazia negli ultimi quaderni miscellanei." In *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, 365-88. A cura di Gianni Francioni e Francesco Giasi. Roma: Viella, 2020.
- Antonini, Francesca. *Caesarism and Bonapartism in Gramsci: Hegemony and the Crisis of Modernity*. Leiden: Brill, 2020.

- Baehr, Peter e Melvin Richter, eds. *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Basile, Luca. *Scienza politica e forme dell'egemonia. Intorno al problema della classe dirigente in Mosca, Michels, Gramsci*. Saonara: Il Prato, 2016.
- Burgio, Alberto. "L'analisi del bonapartismo e del cesarismo nei "Quaderni" di Gramsci." In *Napoleone e il bonapartismo nella cultura politica italiana. 1802-2005*, 255-66. A cura di Alceo Riosa. Milano: Guerini e Associati, 2007.
- Burgio, Alberto. *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma: DeriveApprodi, 2014.
- Cospito, Giuseppe. "Verso l'edizione critica e integrale dei 'Quaderni del carcere.'" *Studi storici* 4 (2011): 881-904.
- Cospito, Giuseppe. *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis, 2011.
- De Felice, Franco. "Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci." In *Politica e storia in Gramsci*, 161-220. A cura di Franco Ferri. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- Descendre, Romain. "'Surhomme', 'bas romantisme', fascisme: Antonio Gramsci et le roman populaire français." In *La France d'Antonio Gramsci*, 113-52. A cura di Romain Descendre e Jean-Claude Zancarini. Lyon: ENS Éditions, 2021.
- Fontana, Benedetto. "The Concept of Caesarism in Gramsci." In *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, 175-95. A cura di Peter Baehr e Melvin Richter, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Francioni, Gianni. "Nota introduttiva al Quaderno 13." In *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, 153-59. A cura di Gianni Francioni, vol. 14. Roma-Cagliari: Istituto della Enciclopedia Italiana-L'Unione Sarda, 2009.
- Frosini, Fabio. "Gramsci, Sorel, Croce: de la 'passion' au 'mythe'." In *La France d'Antonio Gramsci*, 175-98. A cura di Romain Descendre e Jean-Claude Zancarini. Lyon: ENS Éditions, 2021.
- Frosini, Fabio. "Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del 'moderno Principe' nei 'Quaderni del carcere' di Antonio Gramsci." *Studi storici* 54 (2013): 545-90.
- Frosini, Fabio. "Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei *Quaderni del carcere*." *Studi storici* 2 (2017): 297-328.
- Gagliardi, Alessio. "Tra rivoluzione e controrivoluzione. L'interpretazione gramsciana del fascismo." *Laboratoire italien. Politique et société* 18 (2016). <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.1062>

- Gramsci, Antonio. "Capo." In *La costruzione del partito comunista. 1923–1926*, 12-6. A cura di Elsa Fubini. Torino: Einaudi, 1971.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere II. Quaderni miscellanei*. A cura di Giuseppe Cospito, Gianni Francioni e Fabio Frosini. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, vol. I.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1975.
- Kalyvas, Andreas. "Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince." *Journal of Political Ideologies* 5 (2000): 343-76. <https://doi.org/10.1080/713682944>
- Liguori, Guido. "Machiavelli politico e rivoluzionario nei *Quaderni* di Antonio Gramsci." *Filosofia politica* 1 (2019): 153-70. <https://doi.org/10.1416/92651>
- Liguori, Guido. *Sentieri gramsciani*. Roma: Carocci, 2006.
- Mangoni, Luisa. "Cesarismo, bonapartismo, fascismo." *Studi storici* 17 (1976): 41-61.
- Matard-Bonucci, Marie-Anne e Pierre Milza, eds. *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*. Paris: Fayard, 2004.
- Petersen, Jens. "La nascita del concetto di 'Stato totalitario' in Italia." *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 1 (1975): 143-70.
- Prutsch, Markus J. *Caesarism in the Post-Revolutionary Age: Crisis, Populace and Leadership*. London: Bloomsbury, 2019.
- Roberts, David D. "Reconsidering Gramsci's Interpretation of Fascism." *Journal of Modern Italian Studies* 2 (2011): 239-55. <https://doi.org/10.1080/1354571X.2011.542984>
- Thomas, Peter D. "Reverberations of The Prince: From 'Heroic Fury' to 'Living Philology'." *Thesis Eleven* 147 (2018): 76-88. <https://doi.org/10.1177/0725513618787661>
- Thomas, Peter D. "The Modern Prince. Gramsci's Reading of Machiavelli." *History of Political Thought* 38 (2017): 523-44.
- Thomas, Peter D. "Toward the Modern Prince." In *Gramsci in the World*, 17-37. A cura di Roberto Dainotto e Frederic Jameson. Durham/London: Duke University Press, 2020.
- Tuccari, Francesco. *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*. Roma/Bari: Laterza, 1993.
- White, Jonathan e Lea Ypi. "Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos." *Political Studies* 58 (2010): 809-28. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2010.00837.x>



Uno sguardo sui classici: Antonio Gramsci

Il cittadino *sive* subalterno

The Citizen *sive* the Subaltern

PETER D. THOMAS

Brunel University of London
peter.thomas2@brunel.ac.uk

Abstract. The subaltern has frequently been understood as a figure of exclusion, and as the specular opposite of the figure of the citizen. This understanding derives from the *Subaltern Studies* collective's creative reading of partial English translations of Antonio Gramsci's carceral writings. In this article, I argue that a contextualist and diachronic study of the development of the notion of subaltern classes in Gramsci's full *Prison Notebooks* reveals a very different understanding of the constitution of subalternity. In particular, the notion of "subaltern capacity", the dialectical nexus of hegemony and subalternity, and the figure of the "citizen *sive* subaltern" are proposed as ways of comprehending the contradictions that define the modern citizenship itself as a process of "subalternization".

Keywords: hegemony, subalternity, citizenship, Gramsci, political modernity.

Riassunto. Il subalterno è stato spesso inteso come una figura di esclusione, e come l'opposto speculare della figura del cittadino. Questa comprensione deriva dalla lettura creativa del collettivo di *Subaltern Studies* delle traduzioni inglesi parziali degli scritti carcerari di Antonio Gramsci. In questo articolo, sostengo che uno studio contestualizzato e diacronico dello sviluppo della nozione di classi subalterne nei *Quaderni del carcere* di Gramsci rivela una comprensione molto diversa della costituzione della subalternità. In particolare, la nozione di "capacità subalterna", il nesso dialettico tra egemonia e subalternità, e la figura del "cittadino *sive* subalterno" si propongono come modalità di comprensione delle contraddizioni che definiscono la stessa cittadinanza moderna come un processo di "subalternizzazione".

Parole chiave: egemonia, subalternità, cittadinanza, Gramsci, modernità politica.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 175-192

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1466

Copyright: © 2021 Peter D. Thomas. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

Il subalterno è una figura di esclusione, che rappresenta l'opposto speculare del cittadino. Se il cittadino è definito dalla partecipazione a una comunità politica, il subalterno rappresenta una mancanza di accesso alle istituzioni dei diritti e doveri. Mentre i cittadini sono soggetti alla logica egemonica della sovranità moderna, il subalterno si trova al di là di essa, in una zona indeterminata di affettività e abitudine. La cittadinanza garantisce l'inclusione all'interno delle strutture della rappresentanza; la subalternità inizia oltre i suoi limiti.¹ Il subalterno può quindi essere inteso come una variante di quelle figure di marginalità ed esclusione che hanno segnato i confini del pensiero politico moderno, dalla moltitudine di Hobbes, dal *Pöbel* di Hegel al proletariato di Marx, alle formulazioni contemporanee come la "parte che non ha parte" di Rancière o l'*homo sacer* di Agamben.

Questa comprensione del subalterno è emersa dalla storia complicata dello sviluppo e della traduzione dei *Subaltern Studies*. Sotto la guida di Ranajit Guha, il primo collettivo dei *Subaltern Studies* focalizzò con forza l'attenzione sulla novità della figura del subalterno nei *Quaderni del carcere*, figura che in precedenza era stata trascurata nelle discussioni sul pensiero di Gramsci fuori dell'Italia.² In particolare, i riferimenti suggestivi sebbene occasionali del collettivo alla parziale traduzione inglese degli scritti carcerari di Gramsci (da 1971) sottolineavano l'utilità di questa figura per l'analisi della storia coloniale e postcoloniale nell'Asia meridionale.³ Per Guha, come scriveva nel primo volume dei *Subaltern Studies*, la subalternità si riferiva all'"attributo generale di subordinazione nella società dell'Asia meridionale, sia che ciò fosse espresso in termini di clas-

¹ Per le varianti di ciascuna di queste rivendicazioni: Chatterjee, *Politics of the Governed*; Beasley-Murray, *Posthegemony*; Spivak, "Can the Subaltern Speak?"

² Una discussione italiana sulle classi subalterne e sui concetti correlati, in particolare il "popolare", ebbe luogo alla fine degli anni '40 e all'inizio degli anni '50, coinvolgendo, tra gli altri, De Martino, Luporini, Fortini e Cirese, ma non riuscì a trovare un pubblico internazionale più ampio all'epoca. Cf. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale* e Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*. È interessante notare che questo dibattito è stato avviato (con un saggio di De Martino nel 1948) prima della pubblicazione di quei *Quaderni del carcere* che contenevano le note sul tema della subalternità (nel volume sul Risorgimento nell'edizione tematica Platone-Togliatti, pubblicata nel 1949). Il dibattito non citava le note specifiche di Gramsci sulle classi subalterne neanche dopo che si resero disponibili (sebbene Gramsci fosse ampiamente citato in queste discussioni in relazione ad altri temi, compreso il "folklore"). Questa anomalia suggerisce che ci fosse una tradizione indipendente di teorizzazione del subalterno nel pensiero sociale e politico italiano precedente e indipendente da Gramsci, una tradizione che deve ancora essere completamente ricostruita e il suo impatto su Gramsci valutato. Per una ricognizione importante del terreno, si vede ora Tarascio, *Nazione e mezzogiorno*.

³ Gramsci, *Prison Notebooks*. Con l'eccezione di una breve citazione nella "Prefazione" di Guha nel primo volume di *Subaltern Studies*, i riferimenti testuali diretti a Gramsci, e in particolare alla sua caratterizzazione della subalternità, sono sorprendentemente rari nel lavoro del collettivo.

se, casta, età, sesso o in qualsiasi altro modo”.⁴ Concepiti come sinonimo di “popolo”, i subalterni costituivano “un dominio autonomo”.⁵

Mentre l’approccio di Guha ha fortemente influenzato il progetto del collettivo dei *Subaltern Studies*, in particolare in termini di una equazione efficace del subalterno con i contadini, è stato senza dubbio il famoso intervento di Gayatri Spivak “Can the Subaltern Speak?” a diventare invece l’intervento più decisivo per globalizzazione successiva della figura del subalterno. Nel rivedere un testo originariamente redatto prima dell’incontro con il collettivo dei *Subaltern Studies*, Spivak sosteneva che il subalterno non solo era privato della capacità di parlare da parte dell’ordine dominante, ma anche che il subalterno era definito dalla sua esclusione dalla rappresentazione in quanto tale, in senso sia politico sia estetico.⁶ Come un limite non rappresentabile di forme di dominio culturale, sociale e politico, “rimosso da tutte le linee di mobilità sociale”, il subalterno sembrava essere una categoria adatta ad analizzare e problematizzare le esperienze di individui e gruppi emarginati, e oppressi, in particolare in contesti coloniali e postcoloniali.⁷

Questo approccio ha dato origine a ciò che da allora è diventato effettivamente un intero genere di scrittura critica che esplora varie dimensioni della “incapacità” del subalterno. Non solo sembra che la capacità del subalterno di parlare sia in dubbio, ma sono state sollevate anche domande sulla sua capacità di pensare, essere ascoltato, cantare, ballare, correre, cucinare, guidare, scrivere, insegnare, votare e tweetare; infine, come ultimo segno della miseria del subalterno, pare che il subalterno non possa neppure parlare il tedesco.⁸ È stato questo approccio “non operativo”, piuttosto che l’attenzione di Guha sull’autonomia, che ha fortemente influenzato la traduzione degli studi subalterni dalla storiografia dell’Asia meridionale agli accenti letterari, sociologici, antropologici e teorici che hanno segnato la sua elaborazione in America Latina, Asia centrale e orientale, il Medio Oriente, gli Stati Uniti e l’Irlanda.⁹

⁴ Guha, “Preface”, vii.

⁵ Guha, “Historiography of Colonial India”, 4.

⁶ Un resoconto delle varie iterazioni di questo testo è fornito in Morris, *Can the Subaltern Speak*.

⁷ Spivak, *In Other Worlds*, 207; Spivak, “Scattered speculations”, 475.

⁸ Rodríguez e Steyerl, *Spricht die Subalterne deutsch?*

⁹ Tra i numerosi tentativi di tradurre gli studi subalterni in altri contesti nazionali, linguistici e culturali: Lloyd, *Anomalous States*; Mallon, *Peasant and Nation*; Beverley, *Subalternity and Representation*; Rodríguez e López, *Latin American Subaltern Studies*; Atabaki, *State and Subaltern*; Cronin, *Subalterns and Social Protest*. Per riflessioni sulle iniziative originali del collettivo *Subaltern Studies*: Chakrabarty, *Habitations of Modernity*. Per una panoramica dello sviluppo internazionale del settore: Chaturvedi, *Subaltern Studies and Postcolonial*; Ludden, *Reading Subaltern Studies*.

Lo sviluppo dei *Subaltern Studies* è stato determinato sin dall'inizio dal riferimento a una traduzione parziale dei *Quaderni del carcere* di Gramsci. I programmi di ricerca, i progetti e le critiche prodotti dalla globalizzazione della figura del subalterno oggi fanno capo a un paradigma di ricerca distinto. Si tratta di un paradigma separato dalle formulazioni di Gramsci da cui avevano tratto inizialmente ispirazione, e che citano sempre meno frequentemente. In questo articolo intendo suggerire che un ritorno all'edizione integrale dei *Quaderni del carcere* ci fornisce una prospettiva molto diversa sulla figura del subalterno. In particolare, sosterrò che i *Quaderni del carcere* contengono una teoria innovativa della cittadinanza moderna come processo di subalternizzazione, un processo che può essere compreso con la figura dialettica del "cittadino *sive* subalterno".

Il subalterno di Gramsci non è definito da un'esperienza di esclusione. Al contrario, i gruppi sociali subalterni sono rappresentati nei *Quaderni del carcere* come integralmente e attivamente integrati all'interno delle relazioni egemoniche di ciò che Gramsci definisce lo "stato integrale" borghese. Questa integrazione, tuttavia, non dovrebbe essere pensata in termini di incorporazione di elementi precedentemente localizzati "al di fuori" della forma stato moderna. Piuttosto, l'inclusione qui dovrebbe essere intesa come qualcosa che si avvicina di più al senso attivo restituito dalle origini etimologiche della parola stessa, ossia come un "includere" che è un "racchiudere". È il "recinto" delle classi e dei gruppi sociali subalterni nelle relazioni dello stato integrale che li costituisce come gruppi sociali subalterni distintamente moderni. Essi non sono concepiti come entità sociologica definita da una storia precedente, ma come ciò che si costituisce unicamente all'interno della nuova modalità di relazione di subalternità che caratterizza la modernità politica. Piuttosto che la loro esclusione o inclusione, quindi, è analiticamente più utile parlare della "costituzione" dei gruppi sociali subalterni.

La subalternità in questo senso è una funzione del processo di costituzione materiale dello stato moderno stesso. Lungi dall'essere non rappresentabili, i gruppi sociali subalterni nei *Quaderni del carcere* sono rappresentati come il prodotto di elaborate strategie rappresentative e autorappresentative. Invece che essere incapace di parlare, le analisi storiche e culturali di Gramsci sottolineano fino a che punto il subalterno faccia continuamente sentire la propria voce e la propria presenza in forme culturali, sociali e politiche contraddittorie e complesse. Invece che essere concepita come eccezionale o marginale, la subalternità per Gramsci è fin troppo quotidiana e centrale. Essa descrive le condizioni strutturali basilari della modernità politica in tutte le sue forme contraddittorie. Questa comprensione del subalterno non si oppone alla figura del cittadino. Piuttosto, concepisce il subalterno come una figura in cui le contraddizioni della cittadinanza moderna sono intensamente realizzate e rivelate.

Per dimostrare questa interpretazione, proporrò una breve ricostruzione dell'inizio dello sviluppo del tema della subalternità nei *Quaderni del carcere* e quindi, su questa base, considererò tre modi in cui questa lettura ci consente di ripensare i fondamenti della cittadinanza moderna come processo di “subalternizzazione”.

1. Subalternità nei *Quaderni del carcere*

I termini “subalterno” o “subalternità” sono presenti nei primissimi scritti di Gramsci, ma si tratta di un uso abbastanza generico.¹⁰ Sia il termine che il concetto di subalternità sono assenti dal famoso testo *Alcuni temi della questione meridionale*, scritto alla vigilia del suo arresto in 1926.¹¹ Neanche all'inizio del progetto di ricerca carceraria che in seguito diventerà il suo *Quaderno del carcere* sono presenti i termini “classi subalterne” o “gruppi sociali subalterni”.¹² Il tema diventa improvvisamente significativo e centrale dal punto di vista teorico nello spazio di pochi mesi a partire dall'estate del 1930. Il termine compare per la prima volta nel titolo di una breve nota scritta ai primi di giugno 1930, “Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne”.¹³ Qui Gramsci sostiene che:

La storia delle classi subalterne è necessariamente disaggregata ed episodica: c'è nell'attività di queste classi una tendenza all'unificazione, anche se a livelli provvisori; ma è la parte meno apparente che appare solo quando si raggiunge la vittoria. Le classi subalterne subiscono l'iniziativa della classe dominante, anche quando si ribellano; sono in uno stato di difesa allarmata.

Non è chiaro esattamente perché Gramsci abbia adottato questo nuovo vocabolario in questo momento preciso. Potrebbe essere stato stimolato dal lavoro dello storico antico, già socialista e meridionalista Ettore Ciccotti, di cui si discute ampiamente nelle note immediatamente successive, anche se Ciccotti non usa egli stesso il termine.¹⁴ In una di queste note, pur discutendo i limiti del metodo di “analogia storica” ciccottiana,

¹⁰ Liguori, “Subalterno e subalterni”; Liguori, “Conceptions of Subalternity”.

¹¹ Spivak ha ripetutamente affermato che *Alcuni temi della questione meridionale* sia il testo più significativo per comprendere la concezione di subalternità di Gramsci: “Can the Subaltern Speak?”, 283; “Scattered speculations”, 475.

¹² Francioni e Frosini, “Nota introduttiva a Quaderno 25”; Buttigieg, “Subalterno, subalterni”, 826.

¹³ Q 3, §14, 299-300. Questa nota viene poi trascritta nel 1934, con significative revisioni, sotto il titolo “Criteri metodologici”: Q 25, §2, 2283-4.

¹⁴ In particolare, Gramsci si sofferma in queste note su un capitolo dei *Confronti storici* (1929) di Ciccotti, già pubblicato sotto il titolo “Elementi di ‘verità’ e di ‘certezza’ nella tradizione storica” sulla *Rivista d'Italia*, 15 giugno-15 luglio (1927).

Gramsci formula una distinzione tra “vecchi” e “nuovi” subalterni, o tra classi sociali subalterne “premoderne” e “moderne”.¹⁵ Nel mondo antico e medievale, le “classi subalterne avevano una vita a sé, istituzioni proprie”, e lo Stato era effettivamente una “‘federazione’ di classi”; ma “lo Stato moderno”, sostiene Gramsci,

abolisce molte autonomie delle classi subalterne, abolisce lo Stato federazione di classi, ma certe forme di vita interna delle classi subalterne rinascono come partito, sindacato, associazione di cultura. La dittatura moderna abolisce anche queste forme di autonomia di classe e si sforza di incorporarle nell’attività statale: cioè l’accentramento di tutta la vita nazionale nelle mani della classe dominante diventa frenetico e assorbente.¹⁶

Nelle note successive continua a sostenere che la disaggregazione e la riconfigurazione della vita delle classi subalterne costituisce un processo generale della modernità politica, la cui dinamica risale almeno alla Rivoluzione francese. Piuttosto che una trasformazione di “sudditi” in “cittadini”, o l’affermazione di principi di sovranità popolare o autonomia, la narrazione di Gramsci si concentra invece sul “recinto” della vita delle classi subalterne in un processo di mobilitazione e addomesticamento simultanei. La modernità politica, nelle varianti sia metropolitane sia coloniali, è in questa visione contraddistinta dalle forme contraddittorie in cui le energie “private” rilasciate sul terreno del consolidamento dei rapporti di mercato capitalistici sono immediatamente sovrastimate dall’estensione del potere “pubblico” amministrativo.¹⁷ Come Gramsci scrive in una nota da agosto 1930, se l’unità delle classi dominanti si trova nello stato e nella sua storia, “risultato delle relazioni tra lo stato e la società civile”, la storia delle classi subalterne invece si intreccia con quella della “società civile”, è una frazione disaggregata di essa.¹⁸

Al centro dello sviluppo successivo di questo tema c’è l’intuizione che non vi sia opposizione tra l’egemonico e il subalterno, o fra società politica e società civile, ma piuttosto una relazione di mutua co-costituzione dialettica.¹⁹ È proprio perché l’egemonico è già all’opera all’interno della stessa subalternità, come condizione e conseguenza della disaggregazione delle classi subalterne, che è ipotizzabile una potenziale transizione dal

¹⁵ Q 3, §18, 302-3 (giugno 1930); più tardi trascritta in Q 25, § 4, 2287, che include anche brani di Q 3, §16, 301-2.

¹⁶ Q 3, §18, 303.

¹⁷ Q 1, §47, 56-8; Q 1, §48, 58-64 (febbraio-marzo 1930); Q 6, §10, 691 (novembre-dicembre 1930).

¹⁸ Q 3 §90, 372-3; più tardi trascritta in Q 25, §5, 2287-9.

¹⁹ Per una ricostruzione di questo sviluppo in tutte le fasi dei *Quaderni*, mi permetto di rinviare a Thomas, “Refiguring Subaltern” e Liguori, “Subalterno e subalterni”.

subalterno all'egemonico.²⁰ La società civile e la società politica qui non sono concepite come terreni geografici o istituzionali separati, o come “domini autonomi” (nel senso di Guha), ma come forme di relazionalità socio-politica imbricata.

Piuttosto che caratterizzata dal “consenso” e contrapposta alla “forza” dello Stato, o come terreno di uguaglianza e di diritti e responsabilità formalizzati, la società civile è invece teorizzata, hegelianamente, in modo molto più espansivo. Comprende tutte quelle pratiche in cui si realizza e si afferma la razionalità dello Stato, spesso inconsapevolmente e spesso in forme associative o comunitarie che possono apparire ad essa autonome o addirittura contrarie: un sistema politicamente sovradeterminato di regolazione dei bisogni, delle associazioni e dei conflitti. In termini hegeliani, la società civile è concepita come uno “stato esterno” [*äußeren Staat*], lo stato come lo concepisce l'intelletto [*Not- und Verstandesstaat*].²¹ La società civile, cioè, non si oppone allo Stato, in un rapporto esterno che renderebbe possibile la “assimilazione” della prima da parte del secondo (o la “non assimilazione” della società civile, nel caso dello “Stato coloniale”).²² La società civile, lungi dall'essere un terreno di libertà prima o oltre lo Stato, viene così raffigurata come una modalità di relazionalità caratteristica dei subalterni disaggregati; è una forma di “performance” di subalternità, per usare un concetto promosso da Judith Butler.²³

I gruppi sociali subalterni, confinati nella società civile, sono continuamente fratturati dagli interventi della società politica che li costituiscono come “materia prima” subalterna per le sue operazioni direttive. Piuttosto che fuori o contro l'egemonia, il subalterno in questo senso è integralmente e immanentemente collegato ad essa, come al contempo il presupposto e il prodotto delle sue operazioni.

2. La subalternizzazione

Sulla base di questa lettura dei presupposti dello sviluppo di una nozione politica di subalternità nei *Quaderni del carcere*, vorrei suggerire che il subalterno potrebbe essere pensato non come un residuo del passato, ma come un concetto vitale per analizzare le contraddizioni centrali della politica moderna e contemporanea. In particolare, propongo qui tre modi in cui la nozione gramsciana della subalternità ci consente di ripen-

²⁰ Q 3 §90, 372-3.

²¹ Hegel, *Grundlinien*, §183.

²² Guha, *Dominance without Hegemony*, xii.

²³ Butler, *Gender Trouble*.

sare le contraddizioni della cittadinanza moderna come processo di “subalternizzazione”: la capacità subalterna, il nesso dialettico tra l’egemonico e il subalterno e infine la figura del “cittadino *sive* subalterno”.

2.1 *Capacità subalterna*

La concezione della subalternità nei *Quaderni del carcere* è radicalmente diversa dalla nozione ampiamente diffusa secondo la quale il subalterno è una figura di incapacità. Per Gramsci, al contrario, i gruppi sociali subalterni sono continuamente espressivi, anche se in modi che non sono facilmente compresi all’interno degli ordini politici o intellettuali esistenti - o addirittura da soli nelle fasi iniziali delle loro ribellioni.

Il sottotitolo parentetico di Quaderno 25 è forse l’indicazione più eloquente della misura in cui una dialettica tra espressione e rappresentazione è inscritta nella concezione gramsciana della subalternità. Le classi o gruppi sociali subalterni sono “ai margini della storia”, ossia di quella “storia” concepita nel senso della storiografia, come un testo scritto quasi invariabilmente dai vincitori.²⁴ Ciò non significa, tuttavia, che siano “senza” o “fuori” dalla storia, nel senso dei veri eventi storici che le forme dominanti di storiografia cercano di narrare e così facendo di addomesticarsi. I subalterni sono attori pienamente presenti sul palcoscenico della storia, sebbene ridotti a ruoli minori e fugaci nella storiografia ufficiale. Forme discorsive extra o para-discorsive di espressione subalterna si affiancano a tentativi incoerenti e spesso discordanti per sviluppare forme di autorappresentazione.

Piuttosto che una massa amorfa di oppressi indifferentemente, questa concezione enfatizza i vari gradi di subalternità all’interno dei gruppi sociali subalterni. Ci sono molti subalterni nella relazionalità subalterna della società civile, strutturati dal loro rapporto con le istanze organizzative o le relazioni della società politica.²⁵ Il fatto che siano attivamente incorporati in sistemi storicamente specifici di potere egemonico, in forme di cittadinanza passiva, così come in pratiche di pacificazione, significa anche che ci sono diversi stadi potenziali nell’emergere dalla subalternità, che vanno dalla ribellione incoerente, alla cooptazione, all’autonomia parziale o semplicemente asserita, fino alla complete autonomia. Se non ci fossero gradi di subalternità, se la società civile fosse un terreno di dominio totale piuttosto che una relazione egemonica continuamente rinnovata di subordinazione, ciò che Gramsci chiama egemonia, o l’emergere di

²⁴ Q 25, 2277.

²⁵ Crehan, *Gramsci's Common Sense*; Green, “Rethinking subaltern”.

capacità di auto-direzione e leadership di gruppi sociali precedentemente subalterni, non sarebbe una strategia politica realistica.

2.2 *Subalterno ed egemonico*

L'enfasi nei primi volumi di *Subaltern Studies* sul “dominio autonomo” dei subalterni o del popolo è stata spesso interpretata come se implicasse un'eternità del subalterno rispetto all'egemonia. L'analisi di Guha della condizione di “dominio senza egemonia” nell'Asia meridionale, ad esempio, rappresentava una formazione socio-politica composta da “sudditi” [subjects], “vaste aree della vita e della coscienza” che “non erano mai state integrate” nella egemonia della borghesia indiana, piuttosto che una formazione popolata da “cittadini” che Guha ha ritenuto caratterizzare la “normale” condizione della modernità politica e la sua costituzione egemonica nell'Europa occidentale.²⁶

L'interpretazione di Guha della nozione di “dominio senza egemonia” [*dominance without hegemony*] come applicabile a formazioni coloniali rischia, però, di negare la sua chiave di lettura nella costituzione politica della subalternità e di esagerare le differenze tra le forme di stato nell'est e nell'ovest, nel nord e nel sud in modo tale che le loro caratteristiche comuni, all'interno di un regime storicamente globale di accumulazione di capitale e governo di classe, siano oscurate.

Una tale prospettiva sottovaluta la misura in cui la presunta costituzione più “egemonica” dello stato moderno nell'Europa occidentale era e rimane dipendente da un eccesso di forza sul “consenso” in casi decisivi. I principi normativi che Guha e Chatterjee sostenevano essere più deboli nelle società coloniali o postcoloniali – lo stato di diritto, il rispetto dei diritti di cittadinanza o il funzionamento pacifico di una società civile molto “civile” – erano dopotutto spesso più onorati retoricamente che in realtà nella storia delle società capitaliste dell'Europa occidentale, dal massacro dei comunardi, alle diffuse restrizioni al diritto di voto fino al XX secolo in molti paesi (e oltre, con politiche contemporanee di registrazione degli elettori e delle restrizioni di identificazione), alla soppressione e restrizione di organizzazioni popolari autonome come i sindacati (nel ventunesimo secolo come nel diciannovesimo). L'esercizio “normale” dell'egemonia all'interno dello stato integrale borghese dovrebbe in questo senso essere inteso non in termini di emancipazione democratica o sovra-

²⁶ Guha, “Historiography of Colonial India”; Guha, *Small Voice of History*, 368. Per una critica equilibrata delle dimensioni potenzialmente “storiciste” e “orientaliste” di questa caratterizzazione: Kaiwar, *Postcolonial Orient*, 194-212.

nità popolare, ma come costituzione egemonica della subalternità in quanto principio strutturale delle società moderne all'interno della dinamica internazionale in espansione del capitalismo modalità di produzione.

In modo ancora più problematico, la prospettiva di Guha postula differenze qualitative piuttosto che quantitative tra il funzionamento del potere statale nei centri occidentali e le loro presunte periferie coloniali. Rischia quindi di trascurare i modi in cui l'esperienza storica del colonialismo non è stata incidentale ma centrale per l'emergere dello stato moderno come concentrazione distintiva e geograficamente localizzata di capacità militari, violenza amministrativa e ordinamento temporale.²⁷ Sottovaluta anche la misura in cui il potere statale in quegli stessi centri occidentali si costituisse esso stesso come un "potere coloniale", nel senso di esercitare un governo spesso brutale di popolazioni concepite meno come "cittadini titolari di diritti" che come "sudditi" (cioè come "oggetti assoggettati") dell'esercizio del potere statale. L'esperienza della colonialità non è in questo senso qualcosa che sta prima, al di là o al di fuori del moderno stato occidentale, ma è centrale nella sua costituzione originaria e continuamente riprodotta. La "colonialità del potere" teorizzata da Quijano (2000) va in questa prospettiva intesa nel suo senso più profondo: il potere nella modernità politica è "coloniale" non solo nelle colonie, ma anche nel suo cuore metropolitano.²⁸ In altre parole, il potere capitalista-borghese in quanto tale è "coloniale", poiché cerca continuamente di riprodurre la separazione delle pratiche associative e organizzative che sta al cuore della modernità politica come processo di "subalternizzazione".

Gli eredi dell'approccio di Guha hanno enfatizzato in termini ancor più fortemente normativi l'opposizione del subalterno e dell'egemonia; così, Alberto Moreiras sostiene che il subalterno dovrebbe essere inteso come una "prospettiva al di fuori dell'ordine costituito dell'egemonia".²⁹ Ma forse lo sviluppo più coerente e politicamente conseguente di questa prospettiva è stato fornito da Partha Chatterjee. Egli sostiene che il fallimento della borghesia indiana nello stabilizzare un normale ordine egemonico aveva lasciato la maggioranza della popolazione in un perenne "fuori" egemonico, prima nella forma della subalternità del contadino ribelle in epoca coloniale, e più recentemente nella forma delle popolazioni assoggettate a una logica di governmentalità nella "società politica" dello stato postcoloniale (definito da Chatterjee in opposizione alla società

²⁷ Anievas e Nişancıoğlu *West Came to Rule*.

²⁸ Quijano, "Coloniality of Power".

²⁹ Moreiras, *Exhaustion of Difference*, 53.

civile, che è concepita come il terreno dei “cittadini titolari di diritti”).³⁰ Mentre Chatterjee nota brevemente la possibile ispirazione gramsciana dietro il suo uso del termine “società politica”,³¹ non esplora ulteriormente i significati sostanzialmente opposti che loro attribuiscono alla stessa formulazione, sulla base delle loro interpretazioni molto diverse della natura politica della società civile stessa. Per Chatterjee, la società civile comprende “quelle istituzioni caratteristiche della vita associativa moderna originarie delle società occidentali che si basano sull’uguaglianza, l’autonomia, la libertà di entrata e uscita, il contratto, le procedure deliberative del processo decisionale, i diritti e doveri riconosciuti dei membri e altri simili principi”.³² La “società politica”, invece, è intesa come terreno di mediazioni che avvengono tra “popolazione” e “stato”, in modi che superano la concezione “tradizionale” di “società civile”.³³

La nozione di società politica di Chatterjee, nonostante i suoi gesti verso Foucault e la nozione di “governmentalità”, finisce infatti per riproporre inconsapevolmente sotto un altro nome le coordinate che definiscono la “società civile” proprio come è stata concepita da Hegel (e, a seguito di lui, come ho già sostenuto, Gramsci). A differenza di Hegel e Gramsci, tuttavia, la teorizzazione di Chatterjee non riconosce la misura in cui questo terreno apparentemente “non statale” (“società politica” nella sua formulazione, “società civile” in Hegel e Gramsci) non è autonomo dallo stato, ma una delle forme in cui si realizza lo Stato nel suo senso “integrale”, come unità di un progetto di classe: “tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente giustifica e mantiene il suo dominio non solo ma riesce a ottenere il consenso attivo dei governate”.³⁴ Chatterjee è guidato in questo spostamento semantico dal fatto che il suo stesso concetto di “società civile” rimane largamente debitore alla concezione liberale della società civile come terreno di “cittadini titolari di diritti” (nozione particolarmente prominente nei dibattiti della 1990, a cui Chatterjee stava rispondendo), piuttosto che la concezione più espansiva della società civile della tradizione hegeliana come “astuzia” [*List*] della “ragione” della società politica ossia dello stato.

Nei *Quaderni del carcere*, però, la società civile non si oppone esternamente alla società politica, così come il subalterno non si oppone all’egemonico. Loro si co-costituiscono come complementi necessari e dialettici. Il tipo di subalternità che interessa Gramsci è già “racchiuso” o costituito

³⁰ Chatterjee, *Politics of Governed*, 38-9. Si veda anche Chatterjee, *Lineages of Political Society*, 1-26.

³¹ Chatterjee, *Politics of Governed*, 51.

³² Chatterjee, “Civil and Political Society”, 172.

³³ *Ibid.*, 176.

³⁴ Q 15, §10, p. 1765.

all'interno delle relazioni egemoniche dello stato integrale borghese. Queste classi o gruppi sociali subalterni non esistono semplicemente come tali, in una dimensione apparentemente "naturale" o "pre-politica" (in opposizione a quella "storica" o "politica") prima o oltre lo stato, come ha giustamente insistito Guha nella sua critica di Hobsbawm. Proprio nella misura in cui sono pienamente "moderni" e pienamente "politici", tuttavia, le classi subalterne partecipano a relazioni egemoniche in varie (compromesse, indebolite o non idealtipiche) forme, sia nei "centri" metropolitani che nelle loro "periferie" coloniali.

Questa comprensione della costituzione egemonica della subalternità ha anche implicazioni per la comprensione della costituzione egemonica delle classi dominanti. Proprio come i subalterni non sono solo gli esclusi, allo stesso modo le classi dominanti di questi subalterni non sono semplicemente sfruttatori, oppressori o dominatori; sono piuttosto concepiti come "subalternatori". Nella misura in cui l'unità storica delle classi dominanti deriva dalle relazioni organiche tra società politica e società civile, tale unità presuppone tanto quanto impone la produzione di subalternità. Le classi dominanti subalternatrici nella modernità politica devono produrre - e riprodurre continuamente - gruppi sociali subalterni per diventare e mantenersi come classi dominanti. Sia nelle forme estreme della dittatura fascista o dell'amministrazione coloniale, sia in quelle apparentemente più benigne di regimi rappresentativi liberali con i loro sistemi di élite politiche e di cittadinanza passiva, la necessità della produzione e della riproduzione continua di gruppi sociali subalterni costituisce una base fragile e tenue del potere politico duraturo, che rimane sempre dipendente dalla continua sottomissione del suo antagonista interpellato.³⁵ È proprio qui, nel mezzo di una relazione egemonica, che si trova il potenziale potere politico del subalterno.

2.3 *Il cittadino sive subalterno*

Una delle prospettive fondamentali dei primi studi subalterni era una distinzione tra "sudditanza" [*subjecthood*] e "cittadinanza". Mentre quest'ultima era concepita come egemonicamente costituita nei centri imperiali, la prima era la condizione dei subalterni nelle loro periferie coloniali, esclusi dalla partecipazione piena alle istituzioni normali o addirittura normative della modernità politica. In uno dei più innovativi tentativi di aggiornare o "superare" l'eredità degli *Subaltern Studies* dopo l'esaurimento del suo classico "paradigma contadino", Gyanendra Pandey

³⁵ Q 25, §5, 2287. Cf. Q 3 §90, 372-3.

ha sollecitato l'adozione della "categoria deliberatamente paradossale... del cittadino subalterno". Questi "cittadini subalterni" sono coloro "per i quali la promessa di libertà, di pari opportunità e di un'eguale partecipazione ai frutti della modernità è stata a lungo costantemente rinnovata e costantemente rinviata",³⁶ coloro "a cui è stato concesso lo status di cittadino (titolari di diritti, residenti, soggetti dello Stato) senza diventare del tutto 'mainstream'".³⁷ In una duplice mossa, il subalterno "tradizionale" viene così riconcepito, da un lato, come un "potenziale cittadino",³⁸ un potenziale ormai ancora solo parzialmente realizzato per alcuni gruppi sociali; e, dall'altro, la subalternità viene vista come una "traccia" permanente o una minaccia latente di esclusione, anche e forse soprattutto all'interno del conseguimento della cittadinanza. La subalternità, concepita in termini quasi-kantiani di "minoritarizzazione",³⁹ continua a rappresentare un'esperienza primaria di esclusione, oppressione ed emarginazione. Essa allo stesso tempo precede (storicamente e logicamente) l'affermazione della cittadinanza, e minaccia continuamente di riemergere in essa, frustrando la piena realizzazione delle promesse della cittadinanza.

Il tipo di subalternità moderna generata all'interno delle dinamiche egemoniche tra società civile e società politica nello stato integrale che Gramsci stava tentando di esplorare, tuttavia, non precede la cittadinanza e non sussiste in essa come traccia o minaccia. La cittadinanza non è concepita come un supplemento all'alterità del subalterno, ma come una delle forme dell'espressione politica della subalternità. In altre parole, la cittadinanza e la subalternità sono in una relazione di co-costituzione simultanea. I due concetti possono essere considerati come diversi vocabolari per descrivere (e in tal modo validare o sfidare) lo stesso processo storico: da un lato, la narrativa della modernità politica come il consolidamento di forme giuridiche che garantiscono diritti e responsabilità individuali all'interno di una comunità politica omogenea; d'altra parte, la storia della costituzione delle relazioni egemoniche di subalternazione tra classi e gruppi. Piuttosto che il "cittadino subalterno" o il "subalterno cittadino", in cui uno dei termini qualifica l'altro, penso che questa relazione sia più adeguatamente caratterizzata dalla figura del "cittadino *sive* subalterno".

La teoria della subalternità di Gramsci può quindi essere considerata come un tentativo di teorizzare il rapporto costitutivo tra libertà e non-libertà nella modernità politica che più recentemente Balibar ha propo-

³⁶ Pandey, *History of Prejudice*, 27.

³⁷ Pandey, *Subaltern Citizens*, 5.

³⁸ *Ibid.*, 6.

³⁹ Pandey, *History of Prejudice*, 9.

sto di comprendere con la figura del “soggetto cittadino”.⁴⁰ Però, mentre Balibar vede la cittadinanza moderna come un terreno di lotta in cui un momento insurrezionale dell’ “*ugualibertà*” [*égaliberté*] spinge continuamente indietro i limiti stabiliti da istanze formale-costituzionali,⁴¹ per Gramsci è la forma stessa della cittadinanza, anche e soprattutto nelle sue forme più “democratiche”, che costituisce il fondamento della dissociazione dell’associazione dall’organizzazione dello Stato moderno. Per questa prospettiva, la subalternizzazione non è una realizzazione deformata o temporaneamente ritardata delle promesse della cittadinanza; è il tipo di cittadinanza offerto dallo stato moderno in quanto tale che costituisce il processo della subalternizzazione più coerente e compiuto.

Come le classi o i gruppi sociali subalterni non sono mai completamente privi di capacità espressive o rappresentative, e come la subalternità non è esterna all’egemonia ma un prodotto di essa, così la subalternità non è un rapporto di esclusione dalla cittadinanza, ma piuttosto una delle forme della sua realizzazione. Ciò non significa, tuttavia, che debba essere pensata nei termini speculari di un’inclusione di ciò che era originariamente escluso, o addirittura come il tipo di “esclusione inclusiva” teorizzata da Agamben sotto il titolo del “rapporto di eccezione”. Per Agamben, “l’ordinamento giuridico-politico ha la struttura di un’inclusione di ciò che è contemporaneamente spinto fuori”, e il “rapporto di eccezione” è la “forma estrema di relazione per cui qualcosa è incluso solo attraverso la sua esclusione”.⁴² Per Gramsci, al contrario, non è una tale esclusione (siano concepite nelle forme deboli di emarginazione, o le forme estreme di espulsione) che rinchiude i subalterni nello stato integrale. Piuttosto, è la loro mobilitazione attiva all’interno delle relazioni egemoniche della società civile, soprattutto nella dinamica dei processi rivoluzionari passivi, dall’integrazione “trasformista” di essi nelle organizzazioni politiche di altri gruppi sociali, alla costituzione di proprie associazioni economiche corporative e anche organizzazioni politiche parzialmente autonome.

La subalternità in questo senso non è una relazione di esclusione dalla cittadinanza, ma piuttosto una delle forme della sua realizzazione, in cui le sue contraddizioni sono più intensamente realizzate. La “fine” della subalternità è quindi concepita non in termini di ingresso nella terra promessa della cittadinanza, ma come trasformazione interna delle relazioni egemoniche che strutturano e producono la cittadinanza come processo di subalternazione.

⁴⁰ Balibar, *Citoyen sujet*.

⁴¹ Balibar, *Equaliberty*, 8-9.

⁴² Agamben, *Homo Sacer*, 18.

3. Conclusion

Un ritorno ai testi nei *Quaderni del carcere* di Gramsci che hanno fornito l'ispirazione iniziale per gli studi subalterni ci offre oggi risorse per ridefinire il subalterno come una prospettiva contemporanea, non limitata a periodi particolari della storia passata o considerati rilevanti solo in contesti di formazione di stato "deformato" o "non normativo". Piuttosto, uno studio dello sviluppo integrale di Gramsci di questa nozione rivela un campo di riflessione molto più ricco sulle contraddizioni e sulle forme della modernità politica di quanto non fosse apparso durante la prima stagione di impegno con i suoi testi. La subalternità per Gramsci è un'esperienza di marginalità, in termini di relazioni dei subalterni con i centri del potere politico, ma non è un'esperienza marginale, in termini di relazioni politiche e forme a cui la maggioranza degli abitanti delle moderne comunità politiche sono soggetti, nell'Ovest e nel Nord, tanto quanto nell'Est e nel Sud. I *Quaderni del carcere* forniscono una caratterizzazione *generale* della modernità politica come un processo di subalternazione, poiché la disgregazione delle classi subalterne e dei gruppi sociali nella società civile, o nelle forme associative, li costituisce come oggetti delle istanze direttive della società politica, o di istanze di organizzazione politica e amministrazione. Lungi dall'essere esaurito dalle recenti trasformazioni politiche, questa comprensione della subalternità sembra particolarmente in grado di comprendere i processi contemporanei di nuovi intrecci tra società civili e politiche, di una "dissoluzione" della democrazia dalla razionalità neoliberalista e di strumentalizzazione populista del malcontento subalterno. Ripensare il subalterno nei termini di un "cittadino *sive* subalterno" offre quindi la possibilità non solo di una nuova fase di studi subalterni oltre i *Subaltern Studies*, cioè, di studi subalterni che leggono gli archivi e le lotte del presente sia in realtà "postcoloniali" che in quelle "metropolitane". Offre anche in definitiva un modo per intervenire nei dibattiti riguardanti le contraddizioni centrali della politica moderna, nel passato e soprattutto nel nostro presente.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Anievas, Alexander e Kerem Nişancıoğlu. *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*. London: Pluto Press, 2015.
- Atabaki, Touraj, ed. *The State and the Subaltern: Modernization, Society and State in Turkey and Iran*. London: Tauris, 2008.

- Balibar, Étienne. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.
- Balibar, Étienne. *Equaliberty*. Trad. di James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014 [2010].
- Beverley, John. *Subalternity and Representation*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Buttigieg, Joseph. "Subalterno, subalterni." In *Dizionario gramsciano 1926-1937*. A cura di Guido Liguori and Pasquale Voza. Roma: Carocci, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Habitations of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Chatterjee, Partha. "On Civil and Political Society in Post-Colonial Democracies." In *Civil Society: History and Possibilities*. A cura di Sudipta Kavirai and Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Chatterjee, Partha. *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Chatterjee, Partha. *Lineages of Political Society. Studies in Postcolonial Democracy*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Chaturvedi, Vinayak, ed. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso, 2000.
- Cirese, Alberto. *Cultura egemonica e culture subalterno*. Palermo: Palumbo, 1973.
- Crehan, Kate. *Gramsci's Common Sense*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Cronin, Stephanie, ed. *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa*. New York: Routledge, 2008.
- Francioni, Gianni e Fabio Frosini. "Nota introduttiva a Quaderno 25." In *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, volume 18. A cura di Gianni Francioni. Roma-Cagliari: Biblioteca Treccani-L'Unione sarda, 2009.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Trad. e cura di Quintin Hoare e Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Turin: Einaudi, 1975.
- Green, Marcus. "Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's *Prison Notebooks*." *Postcolonial Studies* 14:4 (2011), 387-404. <https://doi.org/10.1080/13688790.2011.641913>
- Guha, Ranajit. "Preface." *Subaltern Studies I, Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

- Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India." *Subaltern Studies I, Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.
- Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Guha, Ranajit. *The Small Voice of History. Collected Essays*. Ranikhet: Permanent Black, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970.
- Kaiwar, Vasant. *The Postcolonial Orient. The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*. Leiden: Brill, 2014.
- Liguori, Guido. "Conceptions of Subalternity in Gramsci." In *Antonio Gramsci*. A cura di Mark McNally. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Liguori, Guido. "Subalterno e subalterni nei Quaderni del carcere." *International Gramsci Journal* 2,1 (2016): 89-125.
- Lloyd, David. *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*. Durham: Duke University Press, 1993.
- Ludden, David, ed. *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. London: Anthem Press, 2001.
- Mallon, Florencia E. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Morris, Rosalind, ed. *Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Pandey, Gyanendra. "The Subaltern as Subaltern Citizen." *Economic and Political Weekly* 41,46 (2006): 4735-4741.
- Pandey, Gyanendra, ed. *Subaltern Citizen and Their Histories. Investigations from India and the USA*. New York: Routledge, 2010.
- Pandey, Gyanendra. *A History of Prejudice: Race, Caste, and Difference in India and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Pasquinelli, Carla ed. *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*. Florence: La Nuova Italia Editrice, 1977.
- Quijano, Anibal. "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America". *Nepantla: Views from the South* 1,3 (2000): 533-80. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Rodríguez, Ileana and María Milagros López, eds. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001.

- Rodríguez, Encarnación Gutiérrez e Hito Steyerl, eds. *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast Verlag, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Edited by C. Nelson and L. Grossberg. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Scattered speculations on the subaltern and the popular", *Postcolonial Studies* 8,4 (2005): 475–86.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 2012.
- Tarascio, Giacomo. *Nazione e mezzogiorno*. Roma: Ediesse, 2020.
- Thomas, Peter D. "Refiguring the Subaltern". *Political Theory* 46,6 (2018): 861-884. <https://doi.org/10.1177/0090591718762720>

Panorami

Filosofia politica nella pandemia. Il panorama italiano

Political Philosophy in the Pandemic. The Italian Panorama

GIORGIA SERUGHETTI

Università degli Studi di Milano-Bicocca

giorgia.serughetti@unimib.it

ORCID ID: 0000-0002-2819-7090

Abstract. From the outset, the emergency generated by the Covid-19 pandemic has had political and philosophical implications, as well as medical, social and economic ones. It has raised issues such as the relationship between security and freedom, between citizens and the state, between rights and obligations, and among democratic powers, as well as discussions about the current economic and environmental model of development. This article presents a review of the main interpretations and reflections on the pandemic proposed by political philosophers in Italy during more than a year of crisis.

Keywords: pandemic, Covid-19, political philosophy, Italy.

Riassunto. La situazione emergenziale generata dalla pandemia di Covid-19 ha mostrato, fin dal principio, risvolti non solo medico-sanitari ed economico-sociali, ma politici e filosofici. Ha infatti sollevato interrogativi intorno a temi quali il rapporto tra sicurezza e libertà, tra cittadini e Stato, tra diritti e obblighi, tra poteri democratici; ma anche discussioni intorno all'attuale modello economico e ambientale di sviluppo. Questo articolo presenta una rassegna delle principali interpretazioni e riflessioni sull'evento pandemico proposte da filosofi e filosofe della politica, in Italia, nel corso di più di un anno di crisi.

Parole chiave: pandemia, Covid-19, filosofia politica, Italia.

Il virus è comparso a Wuhan, in Cina, a dicembre 2019. A marzo 2020, l'Organizzazione Mondiale della Sanità, considerati i livelli allarmanti di diffusione e gravità, ha definito quella di Covid-19 una pandemia globale. Tra i due eventi, c'è stata la comparsa della malattia in Italia, primo paese del Nord del mondo ad essere colpito da livelli significativi d'infezione e ad aver disposto, come misura di contrasto, un *lockdown* generale delle attività scolastiche, commerciali, produttive, culturali, nonché limitazioni drastiche alla libertà di movimento e di riunione.

La realtà sotto molti aspetti inedita generata dalla pandemia ha mostrato, fin dal principio, risvolti non solo medico-sanitari ed economico-sociali, ma anche giuridici, etici e politici. In particolare, l'emergenza sanitaria legata alla diffusione del Covid-19 e le misure assunte a livello internazionale e nazionale per contrastarla hanno suscitato interrogativi intorno a grandi temi filosofico-politici, quali: il rapporto tra sicurezza e libertà individuali, e tra cittadini e Stato; il bilanciamento tra diritti, e tra diritti e obblighi; il ruolo dei governi e dei parlamenti; la solidarietà internazionale ed europea; il modello economico e ambientale di sviluppo; il posto della scienza nella democrazia.

In questo contributo, offrirò una rassegna delle principali interpretazioni e riflessioni sull'evento pandemico proposte da filosofi e filosofe della politica, in Italia, nel corso di più di un anno di emergenza pandemica. Si tratta di elaborazioni, consegnate a monografie o articoli, spesso consapevoli del carattere provvisorio e parziale del pensare "a caldo" sull'attualità. Una filosofia incalzata dagli eventi ed immersa nel loro corso non può levarsi come la nottola di Minerva sul far del crepuscolo.

Gli scritti esaminati, dunque, non ci consegnano tanto teorie compiute, quanto bilanci *in itinere* e indicazioni per un processo collettivo di apprendimento. Ognuno di essi si nutre tuttavia degli orientamenti teorici consolidati in cui ha radici. Perciò, la discussione filosofica intorno agli eventi determinati dall'avvento del Covid-19 ha rappresentato un'occasione unica di confronto, dialogo, e talvolta conflitto, tra diverse prospettive critiche e paradigmi teorici.

1. Il virus e lo stato di eccezione: a partire da Agamben

Nella prima fase della pandemia, dominata da un diffuso sentimento di paura e incertezza cognitiva, il dibattito filosofico è stato segnato in particolare dalle ripetute prese di posizione di Giorgio Agamben. In una serie di articoli comparsi su testate giornalistiche e nella rubrica *Una voce* della casa editrice Quodlibet, successivamente raccolti nel volume intitolato *A che punto siamo?*, l'autore muove da una premessa scettica sulla reale

consistenza del rischio epidemico, per avanzare una critica delle misure emergenziali di protezione della salute e raffigurare la sospensione delle garanzie costituzionali come una situazione di non ritorno.¹

La premessa scettica è racchiusa già nel titolo del primo intervento del 26 febbraio 2020, “L’invenzione di un’epidemia”, in cui Agamben, complice anche la scarsità di informazioni in quel momento disponibili sul virus e la malattia, denuncia la “sproporzione” della risposta politica volta a imporre un vero e proprio “stato di eccezione”. Un comportamento così mal commisurato alla reale entità del pericolo, argomenta l’autore, si spiega solo in due modi: come manifestazione della “tendenza crescente a usare lo stato di eccezione come paradigma normale di governo” e come evidenza del “bisogno di stati di panico collettivi”, che è indotto dai governi e a cui gli stessi governi rispondono – in un perverso circolo vizioso – limitando la libertà in nome della sicurezza.²

Quello di pandemia è dunque, primariamente, un concetto politico: come suggerisce l’etimologia del termine, c’è sempre un *demos* interessato dall’evento. Tuttavia, “il *demos* non è più un certo corpo politico, ma una popolazione biopolitica”.³ Siamo di fronte al delinearsi di un nuovo terreno della politica mondiale, in cui questa si rivela “da cima a fondo come una biopolitica”, e in cui la posta in gioco è “la vita biologica come tale”.⁴ Con un fatto nuovo: che la salute diventa un obbligo giuridico, rivestito di una normatività quasi religiosa, da adempiere a qualunque costo, tanto che l’accettazione passiva delle restrizioni alla libertà può apparire come massima forma di partecipazione civica.

La pandemia rivela, per Agamben, il vero volto di una società “che non crede più in nulla se non nella nuda vita”, che non ha altro valore oltre la “sopravvivenza”,⁵ che ha scisso l’unità dell’esperienza vitale – insieme corporea e spirituale – in un’entità puramente biologica da una parte, e una vita affettiva e culturale dall’altra. Su tutto domina la scienza medica come sistema onnipervasivo di credenze che, congiunto al potere statale (con il suo stato di eccezione), e alle tecnologie digitali che regolano le relazioni sociali, produce il dispositivo di governo più efficace tra quelli che la storia dell’Occidente ha finora conosciuto. Una “Grande Trasformazione” è alle porte, profetizza Agamben, che andrà a sostituire le “democrazie borghesi” con un “dispotismo tecnologico-sanitario”, di fronte a cui serviranno nuove forme di resistenza.⁶

¹ Agamben, *A che punto siamo?*

² *Ibid.*, 18-19.

³ *Ibid.*, 94.

⁴ *Ibid.*, 41.

⁵ *Ibid.*, 25-26.

⁶ *Ibid.*, 14-15.

La riflessione di Agamben sulla pandemia è proseguita anche nei mesi successivi alla prima ondata pandemica, assumendo spesso toni ancora più marcatamente apocalittici. È il caso per esempio dello scritto “Quando la casa brucia”, che dà il titolo a una seconda raccolta.⁷ Con stile poeticizzante e visionario, il filosofo allude alle macerie politiche del tempo post-pandemico – un immenso rogo – mentre denuncia la scomparsa del volto umano dietro la maschera/mascherina. Se il volto è la cosa più umana che abbiamo, tenerlo a distanza e coprirlo è il segno più manifesto di un tempo impolitico, che riduce la persona a nuda vita, muta e senza storia, in balia del potere.

Alla teoria dello stato di eccezione rimanda anche la lettura dell’evento epocale della pandemia proposta da Donatella di Cesare nel suo libro dal titolo *Virus sovrano?*. Qui, la condizione di sospensione imposta dal Covid-19 è descritta come, al tempo stesso, l’apoteosi di un potere sovrano ridotto ad amministrazione delle vite, come la rivelazione della spirale devastante del capitalismo, del suo vortice asfittico, e come la suprema realizzazione di una “democrazia immunitaria” che palesa il vincolo che la tiene insieme – “la fobia del contagio, la paura dell’altro, il terrore di ciò che è fuori”.⁸ La parola chiave della *governance* neoliberale, scrive Di Cesare, potrebbe essere “fobocrazia”, ad indicare il dominio della paura, il potere esercitato attraverso l’emergenza sistematica, l’allarme prolungato, l’incertezza che annienta la fiducia.⁹ In questa prospettiva, le misure di distanziamento dagli altri appaiono come il sigillo della politica immunitaria, intesa a schermare, salvaguardare il corpo del singolo cittadino dal pericolo che l’altro costituisce.

A differenza di Agamben, tuttavia, Di Cesare invita a non indugiare “in un rapporto catastrofico con la catastrofe”, ma a “considerare l’esigenza che la pandemia globale ha portato alla luce”.¹⁰ Il virus, che è per sua natura globale e metamorfico, mette infatti a nudo tutti i limiti del paradigma immunitario, mentre induce alla riscoperta della covulnerabilità degli esseri umani e di umani e non umani, e pone l’imperativo della coabitazione in ambienti complessi.

Sul pericolo, evocato da Agamben, che le misure emergenziali rappresentino il preludio a un nuovo genere di totalitarismo radicato nella dimensione biopolitica, torna invece Massimo De Carolis in un articolo che evidenzia il legame che unisce la crisi attuale a quella che, un secolo fa, segnò il tracollo della società liberale ottocentesca. Un tratto di ricor-

⁷ Agamben, *Quando la casa brucia*.

⁸ Di Cesare, *Virus sovrano?*, 31.

⁹ *Ibid.*, 44.

¹⁰ *Ibid.*, 88.

sività storica è individuato nella solitudine radicale descritta da Hannah Arendt. Se le misure emergenziali della pandemia hanno fatto scattare qualche campanello d'allarme, scrive, è perché "nulla ci garantisce che non stia prendendo forma l'ennesima trasformazione di Jeekyll in Hyde, al cui termine gli stessi automatismi istituzionali che oggi promettono di proteggerci dal pericolo e dall'abbandono potrebbero, domani, generare una polverizzazione ancora più profonda dei legami sociali".¹¹ Una garanzia del genere è impossibile perché nessuno, al momento, è veramente in grado di padroneggiare le dinamiche profonde di una tale metamorfosi istituzionale.

Ancora, a illustrazione della riflessione sui risvolti biopolitici delle misure anti-pandemiche, si può menzionare – in una rassegna che non ambisce ad essere esaustiva – l'articolo di Mario Ricciardi che apre il numero della rivista *il Mulino* intitolato "E adesso? L'Italia del post-emergenza". Partendo dalla storia dei rapporti tra epidemia e politica, l'autore evidenzia, con Foucault, il volto produttivo delle risposte alla "peste", e conclude suggerendo che, piuttosto che un improbabile ritorno del Leviatano dagli abissi in cui l'hanno gettato decenni di politiche neoliberali, ciò che possiamo aspettarci è "uno scivolamento ulteriore nella direzione di una società capitalista della sorveglianza capillare".¹²

2. Reazioni e discussioni intorno alla biopolitica

La pubblicazione delle tesi di Agamben ha provocato anche un'ampia discussione in dissenso. Nota, per esempio, Elettra Stimilli, che proprio l'avvento del coronavirus costringe a ripensare quella "nuda vita" a cui tutto sarebbe sacrificato: "quello che questa crisi porta chiaramente all'evidenza è il fatto che le stesse vite colpite non sono mai 'nude', ma sempre immerse in un contesto che 'almeno' le riproduce e se ne prende cura. Questo lavoro di riproduzione e di cura, costantemente adiacente alla sopravvivenza, risulta totalmente annientato nella prospettiva di Agamben".¹³

Michele Nicoletti, inaugurando lo spazio di contributi liberi sull'emergenza sanitaria aperto dalla Società Italiana di Filosofia Politica sul proprio sito,¹⁴ stigmatizza, delle argomentazioni di Agamben, la tendenza a una generalizzazione che confonde. Se è vero che, nell'epidemia, molte risorse collettive si orientano alla sopravvivenza, tuttavia "moltissime

¹¹ De Carolis, "Virus della solitudine".

¹² Ricciardi, "Ritorno del Leviatano", 383.

¹³ Stimilli, "Laboratorio Italia".

¹⁴ "L'emergenza COVID-19", <https://sifp.it/notizie/tematiche/emergenza-covid-19/>.

persone stanno cercando di dare il meglio di sé per garantire la sopravvivenza degli altri e non la propria”.¹⁵ Inoltre, se è vero che “ci sono valori più nobili del sopravvivere”, tuttavia “chi li stabilisce? L'autorità politica dovrebbe sacrificare alcune nude vite sull'altare di una ‘buona vita’ che essa stessa dovrebbe definire?”.¹⁶ Che i poteri pubblici si occupino di salvaguardare la vita, lasciando alla libertà dei cittadini di definire la “buona vita” è, scrive Nicoletti, un guadagno della politica moderna. Infine, è una generalizzazione parlare di un sacrificio della libertà alle ragioni della sicurezza; piuttosto, bisogna parlare della limitazione di alcune libertà (di movimento, economiche, religiose) per la “necessità di preservare la concreta libertà degli altri”,¹⁷ in un bilanciamento delicato e difficile che richiede fatica, attenzione, capacità di operare distinzioni.

Dalle riflessioni di Agamben, e delle critiche a lui mosse, trae ispirazione anche il contributo di Francescomaria Tedesco, che si preoccupa di svelare, dietro l'affermazione vitalistica per cui il filosofo è stato accusato di irresponsabilità, quella che figura piuttosto come una sfida aristocratica che implica la bella morte. “La rivendicazione del mondo si introflette in una rinuncia al mondo, con una posa, dicevamo, aristocratica che in definitiva è non solo impolitica, ma reazionaria”, nel senso di antimoderna.¹⁸ Se il moderno è l'idea che la violenza e il potere possano essere controllati, anche attraverso lo Stato e il diritto, Agamben è antimoderno perché ritiene che il diritto e lo Stato “abbiano come paradigma l'annientamento delle forme-di-vita nella loro riduzione a nuda vita, e che da questa cattura – che opera da sempre e per sempre – non ci si possa liberare”.¹⁹

Nei mesi successivi alla prima ondata, la riflessione su vita, morte e potere ha coinvolto, più ampiamente, la validità dello stesso paradigma biopolitico. È stata in particolare la rivista *MicroMega* a sollecitare un dibattito in merito, partendo da una lettera indirizzata dal direttore Paolo Flores D'Arcais a Roberto Esposito, che contiene una critica serrata delle teorie di Foucault. “Da qualche mese, la diffusione pandemica del virus Sars-CoV-2 ha messo ulteriori ali al verbo della biopolitica”, scrive Flores D'Arcais. “A me sembra invece che proprio questi mesi di coronavirus suonino la definitiva campana a morte per le tesi di Foucault sulla biopolitica, e ne confermino il carattere inservibile, aprioristico, vuoto, concettualmente e politicamente fuorviante”.²⁰

¹⁵ Nicoletti, “Vita degli altri”.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Tedesco, “Invocando di vivere”.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Flores D'Arcais, “Inganni di Foucault”, 4.

Senza entrare nel dettaglio di questa rilettura dei testi foucaultiani, che è intesa a svelarne contraddizioni e mancanze, interessa qui rilevare in che senso l'autore ritiene che il pensiero del “*maitre-à-penser* parigino post-sessantotto” esca sconfitto dalla vicenda della pandemia. In primo luogo, sostiene Flores D'Arcais, l'idea di un “potere-per-la-vita” si scontra, nell'epoca della biopolitica, con l'evidenza della compresenza di vita e morte, aggressività e cooperazione, nell'esercizio del potere. Ciò falsifica la tesi di un sovvertimento del paradigma da sovrano a biopolitico: un potere che gestisce la vita c'è sempre stato, perché “l'epoca della sovranità non si distende (per millenni!) solo ‘sotto il segno della morte’”, mentre l'epoca della biopolitica è tutt'altro che un “eden” quanto a diritto alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, almeno per molti.²¹

Ancora, al tempo del Covid-19, il presunto “potere autoritario della medicina”, dotata secondo Foucault di funzioni normalizzatrici che vanno oltre la domanda di salute del malato, è contraddetto dall'evidenza del conflitto tra la scienza medica e il potere politico che in molti paesi ha accompagnato lo sviluppo della pandemia. Contro il potere della medicina “strepitano i trumpiani, ‘suprematisti bianchi’ in prima linea, che in parecchi States pretendevano arbitrio di infettare gli altri”.²²

Un terzo punto dell'argomentazione tesa a evidenziare le fallacie del pensiero di Foucault è la critica di una visione del potere “onnipresente”, che rende impossibile o svuota di senso “la lotta, fosse anche a vocazione rivoluzionaria, che prende di mira il potere politico, e meno che mai se di conio riformatore, per quanto radicale, per quanto contrapponga la democrazia presa sul serio, la realizzazione piena di fratellanza e uguaglianza come invero della libertà” alle democrazie realmente esistenti.²³ Nel gioco di relazioni diseguali e mobili tra dominanti e dominati, sostiene Flores D'Arcais, le asimmetrie finiscono per avere tutto lo stesso peso, e il potere stesso diviene un “ectoplasma inafferrabile e ubiquo”.²⁴ Sono considerazioni che, come di vede, puntano al di là della contingenza della pandemia, ma che riguardano anche i nodi problematici emersi in questa circostanza.

Alla lettera del direttore di *MicroMega* segue la risposta di Roberto Esposito. Interpellato in qualità di principale esponente della biopolitica in Italia, il filosofo invita innanzitutto a entrare nell'orizzonte semantico di Foucault per capirne il pensiero, ed evidenzia, in dissenso da Flores D'Ar-

²¹ *Ibid.*, 8.

²² *Ibid.*, 21-22.

²³ *Ibid.*, 19.

²⁴ *Ibid.*, 32.

cais, la fecondità di quelle che appaiono come contraddizioni. Più in particolare, tuttavia, Esposito difende l'articolazione del paradigma biopolitico con quello dell'immunizzazione, che ha caratterizzato l'originalità del proprio apporto a questa corrente di pensiero e che lo ha posto "in una posizione di sintonia, ma anche di autonomia", rispetto a Foucault.²⁵

La sovrapposizione del biologico con il politico, così come la pervasività del discorso immunologico, sono oggi più che mai "davanti agli occhi di tutti".²⁶ Si pensi, scrive, ai conflitti etnico-religiosi ma anche alla questione dei migranti, al tema della sicurezza, o alla difesa della salute pubblica arrivata al culmine in questi mesi di pandemia. Si pensi anche all'ossessione per l'immunizzazione: "da tempo non si parla d'altro: immunizzazione naturale, acquisita, di breve o lunga durata, di giovani, anziani, bambini, donne, uomini; e poi richiesta di scudi immunitari da parte di politici, amministratori, agenzie sanitarie, imprese nei confronti degli eventuali danni salutarie dei dipendenti".²⁷

Il fatto che la vita sia diventata la linea decisiva su cui si combattono tutte le battaglie non è, scrive Esposito, un dato negativo: è lo sviluppo di una civiltà che considera la vita un bene non barattabile con il lavoro, con l'economia, con la tecnica, perfino con la libertà. Però neanche la libertà dovrebbe essere barattabile in paesi democratici. Quindi, in quella che appare anche come una risposta ad Agamben, si legge che: "vita e libertà vanno difese insieme, senza cedere, possibilmente, su nessuna delle due, dal momento che la vita non è separabile dalle sue forme, dai suoi modi. Ciò non significa che, per periodi rigorosamente limitati nel tempo, alcune libertà, quando potenzialmente nocive alla salute, non possano momentaneamente essere sospese. In questo caso alla fonte del diritto compare la necessità".²⁸

Ciò che distingue lo stato di emergenza da quello di eccezione è questo elemento oggettivo. La dichiarazione dello stato di emergenza – da parte di chi sia legittimato a farlo, confermata da un voto parlamentare – non può essere scambiata "con un colpo di Stato mascherato". Non bisogna mai perdere il senso delle proporzioni, conclude Esposito: "ogni piccola rinuncia alla libertà, per essere legittima, deve apparire, ed essere, necessaria. Ma nessuna vita, per quanto fragile, debilitata, estrema, può essere sacrificata".²⁹

²⁵ Esposito, "Immunitas", 49.

²⁶ *Ibid.*, 54. Roberto Esposito è intervenuto sul tema in molte occasioni, con articoli e interviste. Tra i primi contributi, inseriti nel dibattito sulle misure anti-pandemiche, si può ricordare la risposta a Jean-Luc Nancy nel blog *Antinomie*: Esposito, "Curati a oltranza".

²⁷ Esposito, "Immunitas", 54.

²⁸ *Ibid.*, 55.

²⁹ *Ibid.*

3. Eccezione o emergenza? Virus, democrazia e libertà

L'idea di libertà è stata, anche per le ragioni già evidenziate, un oggetto di intensa riflessione per la filosofia politica di fronte alla sfida del Covid-19. Nadia Urbinati vi si è dedicata nel volume scritto con Piero Ignazi, *Contagio e libertà*. La prima parte, che porta la firma della filosofa, analizza i modi in cui la pandemia ha riaperto l'attenzione su problemi quali i limiti della nostra libertà, la relazione tra obblighi e diritti e il rapporto tra i cittadini e lo Stato.

In particolare, il saggio di Urbinati è animato dal proposito di distinguere e criticare due forme radicali e opposte di "immunizzazione" di fronte ai rischi di infermità e morte: "una che può coincidere con l'abolizione della libertà, e una che può coincidere con l'interruzione dei vincoli civili tra i cittadini. Alla prima appartiene il dispotismo, alla seconda un individualismo atomistico".³⁰ La prima impone l'isolamento per sradicare la paura, attraverso un'autorità assoluta; la seconda si basa su un'idea di libertà assoluta, alla Robinson Crusoe. Entrambe, però, mettono a repentaglio il vivere civile, perché il "rifiuto robinsoniano di rispondere al rischio per via di istituzionalizzazione nel nome del principio 'ciascuno faccia come vuole e goda dell'assoluta libertà di scelta di fronte al rischio'" prefigura una forma di "secessione" dalla responsabilità verso gli altri; mentre la resa al rischio mediante la totale istituzionalizzazione si affida a uno Stato che "per proteggere la società si prende la libertà di 'fare come vuole'".³¹ Brasile e Cina hanno esemplificato questi opposti paradigmi, entrambi anti-sociali e atomistici.

Diverso e alternativo rispetto a entrambi i paradigmi è quello della libertà civile, che rifugge sia dall'utopia della totale immunizzazione, sia dall'ideale anarco-liberista che depolitizza la stessa idea di libertà. È il paradigma proprio delle democrazie costituzionali, che con la bussola dello Stato di diritto hanno fondato la convivenza politica sulla logica di una libertà individuale non assoluta, che incontra un limite in quella degli altri, e di un potere non assoluto, ma sottoposto a controllo e limitazioni. Da una parte, afferma l'autrice, limitare le libertà secondo norme e procedure condivise che non dipendono dall'arbitrio insindacabile di chi governa e restano sempre sotto l'occhio vigile e severo dei cittadini e delle opposizioni non è lo stesso che dar vita a forme autoritarie di governo. Dall'altra, la struttura della società democratica si regge su un'idea di libertà che non è mai illimitata, ma si esercita con gli altri e finisce dove comincia quella degli altri, in un rapporto di reciproco obbligo e reciproca considerazione.

³⁰ Urbinati, "Robinson Crusoe", 7.

³¹ *Ibid.*, 7-8.

“Al fondo, gli anarco-liberisti e i teorici del sovrano emergenziale sono limitrofi, certi che la libertà sia massima in assenza di leggi e di obblighi giuridici”,³² nota Urbinati. Al contrario, l’idea di una libertà “con” gli altri riconosce che viviamo in una collettività di uguali nel diritto, e che, in particolare nella situazione della pandemia, l’incolumità propria e altrui sono legate senza possibilità di separazione. Ciò del resto non significa abbandonare una “sana diffidenza” nei confronti di coloro che gestiscono il potere.³³

Lungo una traiettoria affine a quella di Urbinati, ovvero di una teoria liberale dello stato di emergenza, si è mosso nei suoi articoli Gianfranco Pellegrino.³⁴ Il nodo che affronta è infatti la possibilità di stabilire criteri di distinzione tra coercizione legittima e arbitrio anche nelle condizioni più estreme di sospensione delle procedure ordinarie. Situazioni come quelle del *lockdown* stabiliscono, ma anche limitano, diritti e libertà. Nella pandemia, scrive Pellegrino, il diritto alla salute è stato difeso limitando il diritto al movimento, il diritto al lavoro, il diritto all’istruzione. E tuttavia, “non si è realizzato nessuno stato di eccezione: lo Stato, o il governo, ha continuato a fare quello che fa comunque – rafforzare certi diritti, limitarne altri, con il fine di garantire condizioni egualitarie e diffuse di godimento di certi beni e diritti”.³⁵ Va dunque distinto lo stato di emergenza dallo stato di eccezione: i valori che giustificano la coercizione esercitata dal governo – se e quando quella coercizione è giustificata – continuano a valere anche in condizioni di emergenza. “La giustizia non tace mai: perché è giustizia assicurare a tutti (o al maggior numero possibile) la possibilità di avere, se si trovano nelle condizioni terribili in cui il virus mette chi ha malattie pregresse o immunodeficienza, un accesso a letti di terapia intensiva che sono disponibili in quantità limitata”.³⁶

Anche qui, il ragionamento conduce al problema del conflitto e del bilanciamento tra libertà, ricomprendendo tra gli ostacoli e le interferenze alla libertà individuale la mancanza di salute, che riduce seriamente la possibilità di correre alcuni rischi o di adottare determinati stili di vita se, per esempio, circola un virus e si è anziani o immunodeficienti, mentre i normali mezzi di cura non sono a disposizione. Ciò significa che la pandemia mette a rischio alcune libertà fondamentali, per garantire le quali altre devono essere limitate. Ciò non significa, invece, che il richiamo al bene superiore della salute possa giustificare un potere discrezionale o sospendere la giustizia.

³² *Ibid.*, 19.

³³ *Ibid.*, 22.

³⁴ Pellegrino, “Stato di emergenza”; “Pandemia e libertà”.

³⁵ Pellegrino, “Pandemia e libertà”, 502.

³⁶ *Ibid.*

Sul rapporto tra emergenza ed eccezione è intervenuto anche Claudio Corradetti, chiedendosi: “possiamo ritenere che l'emergenza posta dalla pandemia del virus corona sia di eccezionalità assoluta, e cioè tale che la decisione dell'adozione di determinati provvedimenti amministrativi si configuri come istanza di eccezione normalizzata?”.³⁷ La risposta è negativa perché l'atto giuridico emergenziale deriva da un potere già costituito, non è dunque fondativo rispetto al potere come sovranità assoluta/eccezione. Se il governo dell'emergenza evoca lo spettro dell'eccezione è perché l'efficietismo della decisione tende temporaneamente ad annullare la vita politica. Tuttavia, è convinzione dell'autore, non da qui viene il pericolo per le democrazie occidentali: non siamo di fronte a un nuovo ordine giuridico ma a un più modesto assestamento interno dei poteri.

Ancora, sul rapporto tra i poteri democratici si sofferma un articolo di Antonio Campati, che interroga in particolare il tema della competenza, nella sua tensione con il principio della rappresentanza. Secondo l'autore, il Covid-19 ha fatto riemergere la tensione tra mediazione e immediatezza, e tra competenza e rappresentatività, nel momento in cui ha provocato l'ampio ricorso a esperti non eletti. In realtà, la presenza di strutture tecnico-scientifiche con la possibilità di formulare risposte immediate a un'emergenza fa parte dell'architettura istituzionale delle democrazie contemporanee, e solo prescindendo da questa consapevolezza è stato possibile rappresentare la rivalutazione delle competenze come una novità della gestione del Covid-19. Tuttavia, la risposta alla pandemia “ha reso molto più evidenti i limiti – in realtà già messi in luce da accorti studiosi anche nei decenni passati – delle proposte che tendono a screditare lo spazio intermedio presente in una democrazia (e quindi l'idea stessa di rappresentanza politica)”.³⁸

4. Capitalismo della crisi, riproduzione sociale e cura

Un genere diverso di interrogativi è quello che nasce dagli studi di orientamento storico-materialistico, che leggono la crisi provocata dal Covid-19 a partire dalle contraddizioni della fase attuale del capitalismo. Un'illustrazione di questa prospettiva, nei suoi vari possibili sviluppi, è offerta dal numero della rivista *Materialismo storico* dedicato al tema “Pensare la pandemia”, a cura di Stefano G. Azzarà, Fabio Frosini e Anxo Garrido Fernández.³⁹

³⁷ Corradetti, “Stato di eccezione”.

³⁸ Campati, “Problema della competenza”, 16.

³⁹ Azzarà, Frosini e Fernández, “Pensare la pandemia”.

Stefano G. Azzarà ha dedicato anche un libro, *Il virus dell'occidente*, a esplorare come la pandemia abbia scosso nelle società capitalistiche liberali la “fede acritica nell’eternità inscalfibile dell’orizzonte di senso vigente”,⁴⁰ ovvero l’illusione della naturalezza metafisica della costituzione sociale impiantata nel modo di produzione capitalistico. La presunta superiore efficienza economica e tecnologica dell’Occidente non ha provocato alcun vantaggio reale nella risposta alla diffusione del virus, perché la mobilitazione di risorse per il bene comune è avvenuta nel conflitto con gli interessi privati, sullo sfondo dello smantellamento o della privatizzazione della sanità e del welfare. Di contro, il Covid-19 ha fatto emergere il vantaggio strutturale di società con elementi di socialismo – il ruolo dello Stato, il controllo statale sugli assi strategici, la proprietà pubblica – come quella cinese.

Tuttavia, continua Azzarà, le democrazie capitalistico-liberali, del tutto incapaci di autocritica o di confronto con l’altro da sé, hanno scelto piuttosto di marcare la distanza dalla Cina, non solo costruendo lo spauracchio del “virus cinese” ma anche denunciando il potere d’attrazione che quel modello rischia di esercitare sul resto del mondo nel tempo post-pandemico. È il segno, scrive l’autore, del consueto vizio fondamentalista dell’universalismo liberale: “un universalismo che percepisce se stesso come assoluto e perciò eterno ed eccezionale e che nell’assorbire in sé ogni posizione politica è del tutto disinteressato a pensare e riconoscere il particolare e i diritti del particolare e tanto meno è interessato a guardare in faccia altre esperienze”.⁴¹ Anche la risposta che si presenta come alternativa al neoliberalismo, cioè il ritorno della politica sotto l’egida del “sovranismo”, condivide la convinzione del suprematismo occidentale, rifiutando di pensare una diversa configurazione nel rapporto tra individuo, società civile e Stato. La sfida del “totalmente altro” merita invece, secondo Azzarà, di essere raccolta.⁴²

Un diverso contributo all’analisi del rapporto tra Covid-19 e capitalismo proviene dal lavoro del progetto di ricerca collettivo e trans-disciplinare “Into the Black Box” dell’Università di Bologna, che ha prodotto una serie di contributi intesi a inserire l’impatto socio-politico del virus all’interno di trasformazioni di lungo periodo: “dalla digitalizzazione del lavoro ai processi di urbanizzazione planetaria passando per la crisi del sistema-mondo a trazione americana e la messa a valore della riproduzione sociale”.⁴³ All’interno della raccolta intitolata *Pensare la pandemia*

⁴⁰ Azzarà, *Virus dell'occidente*, 6.

⁴¹ *Ibid.*, 22.

⁴² *Ibid.*, 21.

⁴³ Into the Black Box, “Introduzione”, 10.

è inclusa la riflessione critica di filosofe femministe sulla contraddizione tra sfera produttiva e sfera riproduttiva, emersa in maniera eclatante nello sconvolgimento operato dal Covid-19.⁴⁴

Secondo Simona De Simoni, la pandemia ha messo in risalto il valore della riproduzione sociale, spesso connotata in termini di genere e razza, portando in superficie non solo la crisi social-riproduttiva del capitalismo finanziarizzato, ma anche “una tensione profonda tra il ‘fare vita’ e il ‘fare profitto’, tra la tutela della vita e la messa in sicurezza dei lavoratori e delle lavoratrici e la logica contraria della produzione a tutti i costi”.⁴⁵ Cinzia Arruzza sottolinea, a sua volta, come la riproduzione sociale sia oggi al centro di processi di accumulazione che producono differenze di classe e discriminazioni: “non solo il nuovo virus è una conseguenza dell’organizzazione capitalistica della produzione agricola e della gestione dell’ambiente, ma la gestione politica e sociale della pandemia è determinata da dinamiche che hanno a che fare con la pressione del capitalismo sulla riproduzione sociale”.⁴⁶ L’autrice richiama quindi le proposte dei movimenti femministi transnazionali per la de-mercificazione delle attività orientate alla creazione di vita e per il riconoscimento sociale e il miglioramento delle condizioni del lavoro riproduttivo.

Altri contributi apparsi nell’ultimo anno, sempre muovendo dalla contraddizione tra sfera riproduttiva e sfera produttiva, scelgono di soffermarsi sul concetto di cura o *care*, e sulle potenzialità euristiche e politiche del paradigma della cura per ripensare il conflitto tra lavoro e profitto, le forme del Welfare, la giustizia sociale. Mi permetto di rimandare, in proposito, al mio saggio sul tema in cui, da un lato, illustro il modo in cui la pandemia ha messo a nudo il bisogno di cura delle nostre società, e l’insufficienza delle risposte prodotte dall’ideologia neoliberale, dall’altro sostengo che “democratizzare le attività di cura e l’accesso alla cura rappresenta la condizione essenziale per realizzare in senso sostanziale, e non solo formale, l’eguale libertà di cittadine e cittadini”.⁴⁷

Al rapporto tra cura e giustizia è dedicata l’ultima opera di Elena Pulcini⁴⁸ che, sebbene tocchi solo marginalmente la crisi del Covid-19, offre più di uno strumento teorico per la sua lettura, in particolare la teoria delle passioni a cui la filosofa ha dedicato decenni di studi. Pulcini è inoltre intervenuta direttamente su temi connessi alla pandemia in interviste e discorsi pubblici. Si può leggere, per esempio, il suo dialogo con Federi-

⁴⁴ Per una panoramica delle ricadute di genere della crisi pandemica si veda anche Calloni, “Donne”.

⁴⁵ De Simoni, “Questione della riproduzione sociale”, 69.

⁴⁶ Arruzza, “Non vogliamo”, 82-83.

⁴⁷ Serughetti, *Democratizzare la cura*, 5.

⁴⁸ Pulcini, *Tra cura e giustizia*.

ca Merenda intitolato “Piccolo dizionario filosofico per il post-pandemia”, contenuto nel volume *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia* a cura di Malvicini, Portaluri e Martinengo. Qui, dopo aver affrontato lemi come “paura”, “vulnerabilità”, “responsabilità”, Pulcini si sofferma sulla parola “cura” affermando la necessità di liberarla da “sbavature di tipo buonista o riduzionismi in senso altruistico”.⁴⁹

La cura, sostiene la filosofa, deve radicarsi nel sentimento della nostra vulnerabilità, altrimenti non è una buona cura, e si rovescia in una cattiva cura. La *care* è cosa diversa dalla *cure*: “è una forma di vita necessaria e urgente che oggi deve porre riparo alle degenerazioni prodotte dalla forma di vita ‘capitalistica’, la quale non riesce più a rimediare ai problemi e alle patologie che essa stessa pone”.⁵⁰ L’autrice condivide con i teorici del cosiddetto “capitalocene” la convinzione che i maggiori responsabili della crisi siano i grandi poteri economico-finanziari e quelli politici soggetti al ricatto del potere economico, ma alla radice di questi problemi, e della crisi ecologica che ne deriva, posiziona “il nostro antropocentrismo, che con qualche rara eccezione ha dominato l’intera storia dell’occidente”.⁵¹ Il problema della cura deve dunque essere posto all’interno di una visione ecologica.

Come ora vedremo, l’esigenza di aprire una riflessione sulla crisi ambientale e sul rapporto tra umano e non-umano è condivisa da diverse prospettive teoriche.

5. Crisi ecologica, sostenibilità ed etica pubblica

Sull’urgenza del tema ecologico porta l’attenzione il numero di *aut aut* intitolato “Riflessioni sulla pandemia”. I curatori, Alessandro Dal Lago e Massimo Filippi, vedono il “disastro planetario” come un effetto le cui cause erano già sotto i nostri occhi, e come il primo di altri possibili eventi patogeni, che richiedono fin d’ora di elaborare strategie di risposta. “Oggi più che mai, c’è bisogno di una nuova visione che modifichi radicalmente le nostre modalità di produzione e distribuzione delle merci e di che cosa intendiamo per ‘merce’. C’è, insomma, bisogno di cambiare il nostro modo di rapportarci con il pianeta e con le infinite altre creature con le quali coabitiamo, creature degne quanto noi di vivere e di vivere bene”.⁵²

⁴⁹ Merenda e Pulcini, “Piccolo vocabolario”, 485.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 486.

⁵² Dal Lago e Filippi, “Premessa”, 7-8.

Anche Elena Pulcini, che abbiamo visto ricondurre la crisi ecologica del presente all'antropocentrismo e al dualismo tra essere umano e ambiente non umano, considera il Covid-19 il "primo effetto davvero planetario, come confermano ormai i dati scientifici, del saccheggio e della violazione cui sottoponiamo la natura".⁵³ In quanto tale, la pandemia è un evento che comporta l'esperienza, e scoperta, della nostra vulnerabilità, e che rappresenta perciò la "catastrofe" capace (forse) di destituire l'umanità dalla sua posizione dominante, aprendo (auspicabilmente) a un cambiamento radicale a livello individuale e collettivo.

Pulcini invita così a riflettere sull'esperienza del primo virus a diffusione globale guardando ad esso come ad una sorta di "prova generale" del futuro che ci aspetta. Ora, la "domanda inevitabile" riguarda "la nostra capacità di imparare dall'esperienza della vulnerabilità, di rompere il diniego e riconoscere i veri pericoli, di sfruttare persino la paura per accedere a dimensioni rimosse come l'ontologica fragilità dell'umano, e soprattutto di ricostruire l'alleanza con la natura".⁵⁴ Perché è indubbio, siamo parte della natura, ma siamo anche "gli unici soggetti cui spetta il compito di assumere la responsabilità verso il mondo vivente".⁵⁵

Nel volume curato da Francesca Brencio, Valeria Bizzari e Ferruccio Andolfi, *Topografia della speranza*, anche Paolo Costa si interroga su quanto siano realistiche le speranze in un cambiamento radicale della nostra forma di vita.⁵⁶ Nel mondo moderno, scrive, la naturalità di un evento, il suo essere nell'ordine delle cose, non è mai una ragione sufficiente per subirne passivamente le conseguenze: la modificazione innescata da un fenomeno naturale, che interseca i piani di vita delle persone, non esaurisce il senso delle scelte, "cioè il fondo di contingenza da cui scaturisce la responsabilità personale".⁵⁷ Il compito che ne deriva è quello di comprendere le condizioni della scelta e dell'agire per alimentare prospettive trasformative.

All'esigenza di costruire un apparato etico-politico che serva da base a nuovi comportamenti individuali e collettivi risponde la proposta di carattere normativo elaborata da Sebastiano Maffettone nel libro *Il quarto shock*. Già a partire dal titolo si comprende come la pandemia di Covid-19 sia qui interpretata come un evento capace di mettere l'umano di fronte ai suoi limiti, di scoprirne l'impotenza – dopo lo shock che con Copernico l'aveva spodestato dal centro dell'universo, quello che con Darwin ne aveva rivelato la parentela con le scimmie, e quello che con Freud l'aveva

⁵³ Pulcini, "Sfida ecologica", 249.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Costa, "Prima e dopo".

⁵⁷ *Ibid.*, 52.

posto di fronte alla propria oscura selva di pulsioni. All'origine della crisi, per l'autore, è da riconoscere il *mismatch* tra la rapidità della crescita tecnologica e dello sviluppo economico-sociale, e il tempo lungo dell'evoluzione umana, che non riesce a far suo – geneticamente e psicologicamente – il ritmo delle trasformazioni esterne. Per questo l'essere umano si sente impotente. E per questo serve “una narrativa che consenta di riprendere il filo dei nostri sentimenti e dei nostri pensieri”.⁵⁸

Nella proposta di Maffettone, l'etica pubblica può offrire strumenti utili a questo fine. E può farlo seguendo due direttrici: quella che riguarda la persona e quella che riguarda la società. Dal punto di vista della persona, si tratta di superare la scissione tra etica e conoscenza e tra etica ed economia, in virtù di una teoria del valore basata sull'idea di unità organica, cioè di un tutto in cui la combinazione delle parti aggiunge valore alla loro semplice somma. Questo superamento delle scissioni consentirebbe di “congiungere in un unico paradigma le scelte economiche e cognitive da una parte e i vincoli etici dall'altra”.⁵⁹ Dal punto di vista della società, il compito è far sì che “l'economia, la scienza e l'etica facciano una scelta congiunta in direzione della sostenibilità, e più precisamente di quello che di solito si chiama ‘sviluppo sostenibile’”.⁶⁰

L'idea di sostenibilità è da intendere non solo in senso ecologico-ambientale, ma anche economico e sociale. Maffettone ne propone un'interpretazione basata sulla prospettiva filosofico-politica della giustizia distributiva, per permettere la congiunzione tra la “questione della tutela del capitale naturale”, che sta sotto l'idea di sostenibilità, e quella dell'equità distributiva⁶¹. Di fronte al bivio di strade che comincia a dipanarsi guardando al futuro, la visione di una giustizia distributiva sostenibile è, per l'autore, l'alternativa possibile e auspicabile a uno scenario di natura reazionaria e anti-illuministica.

Il tema ambientale, infine, è considerato centrale da Valentina Gentile per ripensare, sempre in ottica normativa, la responsabilità sociale d'impresa.⁶² La crisi attuale, afferma l'autrice, impone di ripensare le strutture teoriche di riferimento in *business ethics*, in particolare la teoria degli stakeholder. Ciò che appare come il punto di forza della teoria, e cioè il focus sull'essere umano e gli sforzi verso un'umanizzazione dell'impresa, deve essere rivisto alla luce della necessità di ri-concettualizzare il rapporto tra mondo umano e mondo naturale.

⁵⁸ Maffettone, *Quarto shock*, 19.

⁵⁹ *Ibid.*, 77.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 86.

⁶² Gentile, “Pandemia”.

6. Il ruolo della filosofia politica nella pandemia

A conclusione di questa rassegna, si può notare come l'attenzione alla sobrietà e alla cautela interpretativa abbiano caratterizzato gran parte delle riflessioni elaborate nel primo anno pandemico. L'incertezza che ha avvolto al principio, e ancora in parte avvolge, le conoscenze sull'origine e gli effetti virus, e la difficoltà di elaborare previsioni sugli scenari futuri, hanno indotto le autrici e gli autori di cui ho ripercorso gli scritti a sottolineare il carattere provvisorio, spesso interrogativo, delle proprie interpretazioni e proposte.

Furio Cerutti ha espresso nel modo più chiaro il monito ai filosofi politici ad astenersi dal rincorrere l'attualità mediatica per cercare conferma ai propri schemi e formule. Il suo invito è stato piuttosto a "percepire le novità, studiarne la logica e tradurla in nuovi concetti e orientamenti per l'agire",⁶³ ovvero a restare attenti e rimettere a punto gli strumenti concettuali, individuando il limite oltre il quale si rischia di cadere in un discorso "banale o dissennato".⁶⁴

Nel rispetto di questo limite, la ricchezza di temi e letture che si è provato a far emergere testimonia del contributo originale e opportuno con cui la filosofia politica italiana ha saputo rispondere, da diverse prospettive teoriche, alle sollecitazioni di un evento impreveduto destinato (forse) a segnare la frattura tra un prima e un dopo.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Macerata: Quodlibet, 2020.
- Agamben, Giorgio. *Quando la casa brucia*. Macerata: Giometti & Antonelli, 2020.
- Arruzza, Cinzia. "Non vogliamo tornare alla normalità: il coronavirus e le lotte delle donne". In *Pensare la pandemia*. A cura di Carlotta Benvegnù et al.: 81-87. Bologna: I quaderni di Into the Black Box, Dipartimento delle Arti, Università di Bologna, 2020.
- Azzarà, Stefano G. *Il virus dell'occidente: Universalismo astratto e sovranismo particolarista di fronte allo stato d'eccezione*. Milano: Mimesis, 2020.
- Azzarà, Stefano G., Fabio Frosini e Anxo Garrido Fernández, eds. "Pensare la pandemia. La soglia tra 'pubblico' e 'privato', la crisi attuale e le forme del potere". *Materialismo storico* 2 (2020).

⁶³ Cerutti, "Ineguaglianza e populismo", 395.

⁶⁴ *Ibid*, 385.

- Calloni, Marina. "Donne sull'orlo di un lockdown". In *Libro dell'anno 2020*. A cura di Treccani, 364-367. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2020.
- Campati, Antonio. "Il problema della competenza e la rappresentanza democratica: l' 'immediatezza' nella gestione di Covid-19". *Biblioteca della libertà*, 228 (2020). DOI 10.23827/BDL_2020_2_2
- Cerutti, Furio. "Ineguaglianza e populismo: sui possibili effetti politici della pandemia." *Iride* 2 (2020): 385-396. DOI: 10.1414/98547
- Corradetti, Claudio. "Stato di eccezione, stato di assedio o uso emergenziale del potere?". *MicroMega*, 16 maggio 2020, <https://sifp.it/interventi/stato-di-eccezione-stato-di-assedio-o-uso-emergenziale-del-potere/>.
- Costa, Paolo. "Il prima e il dopo. Quanto sono realistiche le speranze in un cambiamento radicale della nostra forma di vita?". In *Topografia della Speranza. Volti, Corpi ed Emozioni ai Tempi del COVID-19*. A cura di Francesca Brencio, Valeria Bizzari, Ferruccio Andolfi, 50-56. Parma: I Quaderni della Ginestra, 2020.
- Dal Lago, Alessandro, e Massimo Filippi. "Premessa". *Aut aut* 389 (2021), 3-12.
- De Carolis, Massimo. "Il virus della solitudine". *Alias - il manifesto*, 4 luglio 2020, <https://www.quodlibet.it/letture/massimo-de-carolis-il-virus-della-solitudine>.
- De Simoni, Simona. "La questione della riproduzione sociale". In *Pensare la pandemia*. A cura di Carlotta Benvegnù *et al.*, 67-80. Bologna: I quaderni di Into the Black Box, Dipartimento delle Arti, Università di Bologna, 2020.
- Di Cesare, Donatella. *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- Esposito, Roberto. "Curati a oltranza". *Antinomie*, 28 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>
- Esposito, Roberto. "Immunitas: oltre le feconde contraddizioni di Foucault". *MicroMega* 8 (2020): 34-55.
- Flores d'Arcais, Paolo. "Gli inganni di Foucault". *MicroMega* 8 (2020): 4-33.
- Gentile, Valentina. "Pandemia e Responsabilità Sociale d'Impresa." *Open Luiss*, 16 maggio 2020, <https://open.luiss.it/2020/05/16/pandemia-e-responsabilita-sociale-dimpresa/>.
- Into the Black Box, "Introduzione". In *Pensare la pandemia*. A cura di Carlotta Benvegnù *et al.*, 8-15. Bologna: I quaderni di Into the Black Box, Dipartimento delle Arti, Università di Bologna, 2020.
- Maffettone, Sebastiano. *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*. Roma: Luiss University Press, 2020.
- Merenda, Federica, e Elena Pulcini. "Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia". In *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*. A cura di Massimiliano Mal-

- vicini, Tommaso Portaluri e Alberto Martinengo, 475-490. Napoli: Editoriale Scientifica, 2020.
- Nicoletti, Michele. "La vita degli altri. In dissenso da Giorgio Agamben". 23 aprile 2020, <https://sifp.it/interventi/la-vita-degli-altri/>.
- Pellegrino, Gianfranco. "Emergenza, pandemia e libertà". *Il Mulino* 3 (2020): 497-505. DOI: 10.1402/97497
- Pellegrino, Gianfranco. "Lo stato di emergenza e lo stato di eccezione: una teoria liberale". *Open Luiss*, 11 aprile 2020, <https://open.luiss.it/2020/04/11/lo-stato-di-emergenza-e-lo-stato-di-eccezione-una-teoria-liberale/>.
- Pulcini, Elena. "La sfida ecologica: un cambio di paradigma?". *Iride* 2 (2020): 237-249. DOI: 10.1414/98536
- Pulcini, Elena. *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- Ricciardi, Mario. "Il ritorno del Leviatano. Paura, contagio, politica". *Il Mulino* 3 (2020): 367-384. DOI: 10.1402/97483
- Serughetti, Giorgia. *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*. Milano: Nottetempo, 2020.
- Stimilli, Elettra, "'Il laboratorio Italia'. Ripensare il debito ai tempi del virus". *Antinomie*, 29 marzo 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/03/29/il-laboratorio-italia-ripensare-il-debito-ai-tempi-del-virus/>.
- Tedesco, Francescomaria. "'Invocando di vivere, scopro che cerco di morire'. Giorgio Agamben e la pandemia". *MicroMega*, 10 aprile 2020, <https://sifp.it/interventi/invocando-di-vivere-scopro-che-cerco-di-morire/>.
- Urbinati, Nadia. "Robinson Crusoe, il despota e la libertà civile". In Nadia Urbinati e Piero Ignazi, *Contagio e libertà*, 6-23. Bari: Laterza, 2020.



Saggi

L'affaire Guardini. Secolarizzazione e legittimità dell'età moderna in Romano Guardini

**The *affaire* Guardini. Secularization and Legitimacy of the
Modern Age in Romano Guardini**

MIRKO ALAGNA

Università degli Studi di Firenze
mirko.alagna@unifi.it

Abstract. This contribution proposes a reading of Guardini's *Das Ende der Neuzeit* aimed at revealing the theory of modernity that it presupposes. Guardini embodies a third way between *secularization* and *legitimacy*. On the one hand, he recognizes a single sphere of the modern that can be explained with the paradigm of secularization. On the other hand, he empties this paradigm of meaning regarding other aspects of modernity, and this by virtue of an original reading of Christianity as a relationship between Revelation and the world - and not as an immutable and defined conceptual block.

Keywords: Guardini, secularization, legitimacy, Christianity, modernity.

Riassunto. In questo contributo si propone una lettura de *La fine dell'epoca moderna* di Guardini volta a rilevare la teoria della modernità che presuppone. Guardini incarna una terza via tra *secolarizzazione* e *legittimità*: egli concilia da un lato il riconoscimento di un solo ambito del moderno spiegabile con il paradigma della secolarizzazione; dall'altro svuota di senso tale paradigma riguardo altri aspetti della modernità, e ciò in virtù di un'originale lettura del Cristianesimo come *relazione* tra Rivelazione e mondo - e non come blocco concettuale immutabile e definito.

Keywords: Guardini, secolarizzazione, legittimità, cristianesimo, modernità.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 213-230

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1468

Copyright: © 2021 Mirko Alagna. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

Caveat: il (sotto)titolo del presente contributo in realtà è troppo ampio, tanto da risultare paradossalmente reticente; una versione più precisa e corretta – ma cacofonica e graficamente sproporzionata – avrebbe avuto una formulazione di questo tipo: secolarizzazione e legittimità dell'età moderna in *La fine dell'epoca moderna* di Romano Guardini. Diviene così possibile intravedere le due mosse che stanno alla base di questo breve saggio: da un lato la concentrazione, l'autolimitazione dell'analisi a un preciso testo di Romano Guardini; ci si muoverà cioè all'interno del microcosmo di un singolo scritto, cercando di tenderlo e smontarlo al massimo abdicando da subito a ogni ambizione esaustiva di restituzione del pensiero di Guardini.

Dall'altro lato, si cercherà di leggere *in* quel testo e dedurre *da* quel testo una teoria della modernità; lo si analizzerà, cioè, *come se* fosse un testo di teoria della modernità, in dialogo implicito con quella batteria di riflessioni sul carattere inedito e autonomo o, all'opposto, derivato e dipendente dell'epoca moderna che proprio in quegli anni animava la riflessione filosofica. *Das Ende der Neuzeit* esce infatti nel 1950; appena un anno prima, nel 1949, era stato pubblicato *Significato e fine della storia* di Löwith e cinque anni dopo, nel 1955, ci saranno le Gifford Lectures di Bultmann da cui seguirà *Storia ed escatologia*, mentre passerà ancora un decennio per arrivare alla pubblicazione, nel 1966, de *La legittimità dell'età moderna* di Blumenberg. Questa panoramica serve per inquadrare il taglio al cui interno si vuole provare a collocare quella specifica riflessione di Guardini: se nella quarta di copertina dell'edizione italiana *La fine dell'epoca moderna* viene definito, anche correttamente, come “il libro che ha anticipato l'attuale dibattito sulla post-modernità”, in questo contributo si proverà invece a leggerlo come il libro che si inserisce o si può inserire perfettamente all'interno del contemporaneo dibattito su origine e caratteristiche della modernità e sulla sensatezza e pesantezza di categorie come quella di secolarizzazione. La ricostruzione delle epoche e delle loro immagini passate in rassegna da Guardini servirà quindi per enfatizzare giunzioni, separazioni, sopravvivenze, trasformazioni, contiguità e novità *tra* le varie epoche analizzate, evidenziando – lo svelo subito – una particolare strategia di neutralizzazione del paradigma della secolarizzazione.

1. L'epoca come immagine del mondo

Pensato come introduzione a un corso su Pascal, *La fine dell'epoca moderna*, per fortuna, è stato poi pubblicato come testo autonomo – come se Guardini stesso si fosse accorto che le questioni mobilitate in quello scritto meritavano il centro della scena e dell'attenzione. Di fatto è una

galleria di quattro fotogrammi relativi ad altrettante epoche, un tour in cento pagine dall'antichità al contemporaneo mostrando i tratti decisivi e caratteristici di ogni epoca; meglio ancora: sono esposti e illustrati i lineamenti dell'*immagine del mondo* di ogni epoca, le sue credenze e convinzioni diffuse, il set di assunti cognitivi percepiti come ovvi e nel quale si inscrivono e si indirizzano atteggiamenti, passioni, inquietudini, forme di organizzazione sociale e politica. In questo modo il testo riesce a collegare e a mostrare la relazione tra campi del sapere e dell'agire apparentemente diversissimi: cosmologia e politica, immagini della storia e vita quotidiana, concezioni della natura e forme della soggettività rivelano una loro coerenza interna, data sia da un reciproco condizionarsi, sia e soprattutto dalla condivisione di una stessa logica e una stessa grammatica, come se fossero accomunati da un'aria di famiglia che rende tutti questi ambiti reciprocamente riconoscibili e comprensibili.

Le immagini del mondo ricostruite da Guardini, cioè, non sono costrutti teorici sopraelevati da cui discendono a cascata effetti e conseguenze per i diversi ambiti di vita; assomigliano piuttosto a logiche condivise, a normalità date per scontate all'interno dei vari ambiti di esperienza, a forme accomunanti: la cosmologia 'immanente' della grecoità classica – priva di un punto fermo esterno al *cosmos* da cui osservare la totalità e in cui arrestare il mutamento e il movimento continuo del mondo – *assomiglia*, è affine al quadro politico di quella stessa epoca, con il suo continuo sorgere e morire di strutture politiche apparentemente disinteressate a darsi una forma stabile nel tempo e a costruire una più ampia unità politica – andando così incontro al suicidio.¹ Questi due poli si spiegano, si comprendono l'un l'altro senza che l'uno sia la causa dell'altro: piuttosto, appunto, condividono la medesima assenza di un'aspirazione al totale e al definitivo; un impensabile nell'immaginario greco che insieme *si esplica* e *si rafforza* tanto nella cosmologia quanto nell'esperienza politica. Lo stesso meccanismo accomunante, nella forma della condivisione di una stessa logica, si ripropone in grana più fina all'interno di quelle immagini parziali che formano il *Weltbild*; ad esempio, riguardo l'immagine dell'uomo nella modernità, così si esprime Guardini:

la natura del soggetto si fondava sulla consapevolezza che l'individuo aveva di essersi sciolto dai legami medievali e di essere divenuto autonomo, padrone di sé. *Filosoficamente* ciò si esprimeva nella teoria del soggetto considerato fondamento di ogni conoscenza; *politicamente* nel concetto delle libertà civiche; *vitalisticamente* nel pensiero che l'individuo porta in sé una forma interiore. (59, corsivo mio)

¹ Guardini, *Fine dell'epoca moderna*, 11-16. Da quest'opera sono tratte tutte le citazioni presenti nel corpo del testo, seguite dai relativi numeri di pagina.

Più che un'immagine teoreticamente definita di uomo che esercita dall'esterno la sua influenza su vari ambiti, ciò che viene descritto è il diverso esplicarsi di un'unica logica, che permette appunto di vedere correlazioni, connessioni tra campi di esperienza diversi.

Impossibile ricostruire qui precisamente fisionomia, prestazioni e funzionamento del concetto di immagine del mondo in Guardini – sarebbe necessario dedicarci l'intero articolo. Mi limito a segnalare, come spunto per ulteriori ricerche, la centralità del piano cosmologico in Guardini; la ricostruzione della cosmologia delle diverse epoche occupa un posto d'onore e una considerevole quantità di pagine all'interno de *La fine dell'epoca moderna*. L'impressione è che Guardini consideri la rappresentazione cosmologica di un'epoca non la causa prima e il momento genetico di un'immagine del mondo che, poi, si riverbera anche altrove, quanto piuttosto il punto di maggiore visibilità dei tratti essenziali di quell'epoca. La chiusura del cosmo greco-classico, le sfere fisse con Dio al loro esterno nel medioevo, l'infinitismo moderno, la nuova chiusura dopo-moderna: nell'astronomia è possibile rintracciare con limpida chiarezza i punti essenziali dell'immagine del mondo di un'epoca – appunto non come cause, ma come cartina tornasole di elementi presenti anche altrove. Già qui emerge una prima, fumosa, indicazione sullo sguardo che Guardini rivolge alla modernità: concentrarsi su Giordano Bruno – e non su Ockham, come farà Blumenberg – gli consente di focalizzarsi primariamente sui caratteri assolutamente nuovi, inediti della modernità, e di periferizzare e lasciare in ombra, invece, sia i tratti di continuità sia le cause dell'implosione dell'immagine medievale del mondo. Già da questo elemento si comincia a intravedere il nucleo dell'*affaire* Guardini, ossia la sua irriducibilità ai due fronti (Löwith vs. Blumenberg) che solo apparentemente esauriscono la discussione sulla modernità.

2. Staticità e movimento delle epoche

I quattro fotogrammi presentati da Guardini sono asimmetrici e statici. Sono asimmetrici, anche in senso banalmente quantitativo, come a tracciare una climax di interesse dell'autore: poche pagine per l'antichità, una decina per il medioevo, poche decine per la modernità e più di metà testo dedicato all'epoca senza nome che segue la modernità e sta sorgendo ora. *La fine dell'epoca moderna* è un testo a trazione anteriore, uno scritto di *Zeitdiagnose*: il suo obiettivo è quello di mostrare che il contemporaneo segna un salto epocale, rappresenta una fuoriuscita dalla modernità; prima ancora di individuare le caratteristiche dell'epoca nuova, Guardini si prende il compito di far vedere *che* è un'epoca nuova: non una varia-

zione sul tema della modernità, ma la messa in discussione, l'erosione o la scomparsa dei suoi assunti fondamentali. Certo, da un punto di vista strettamente letterale quest'epoca senza nome è rimasta senza nome non solo in Guardini, prendendo l'etichetta di post-modernità; nel tempo però questo termine si è caricato di significati più precisi, specifici e francamente assenti in Guardini; in questo contributo, quindi, la si chiamerà dopo-modernità.

Sono statici, in quanto le immagini del mondo vengono descritte nel loro punto di massima chiarezza e coerenza interna, come se fossero sorte in forma già perfettamente consolidata e fossero prive di mutamenti, sentieri interrotti, processi di sviluppo interni. Antichità, medioevo, modernità e dopo-modernità vengono di fatto giustapposte, per quanto utilizzate sempre come controcanto l'una dell'altra per far meglio emergere le caratteristiche definitorie di ciascuna. L'unico fotogramma mosso è quello che riproduce un panorama ancora fluido, ossia la (sua) contemporaneità: "noi stiamo nel mezzo di questo processo e l'essere contemporanei di qualche cosa che diviene [...] ne rende fluida l'immagine" (74). La rigidità e la fissità delle descrizioni di Guardini, che genera a volte l'impressione di una certa artificiosità, non deriva quindi dalla convinzione circa una sorta di rigidità ontologica delle epoche e delle loro immagini; le epoche *divengono* attraverso un *processo* – tanto per riprendere alcuni lemmi utilizzati nella precedente citazione –, e quindi si sviluppano aumentando via via coerenza e cogenza di quella logica e grammatica comune fino ad assumere quella fisionomia *lato sensu* unitaria che ci permette di distinguerle in quanto epoche. Guardandosi attorno Guardini ritrova invece quel momento magmatico, confuso e incerto che caratterizza la gestazione di una nuova epoca, in cui le vecchie ovvietà convincono sempre meno, la vecchia normalità spiega sempre meno cose, la vecchia grammatica è sempre più incomprensibile e staccata dal reale – e di converso si possono cominciare a intravedere, sfocati, embrioni di nuove ovvietà, normalità, grammatiche. Il punto, insomma, è che Guardini utilizza le immagini (anche eccessivamente) definite e nitide del passato proprio per far emergere la realtà e la novità della nuova epoca in divenire. Non si tratta solo della scelta di un focus di interesse; la questione, più profondamente, è che Guardini sembra implicitamente consapevole del fatto che a uno sguardo troppo ravvicinato nulla sembra mai cambiare drasticamente. Nella storia non si danno cesure nette, radicali e puntuali, ma solo svuotamenti, cambiamenti, slittamenti il cui carattere di novità anche estrema appare visibile a tutti solo quando la mutazione è avvenuta, e i ponti con il passato sono saltati; da vicino non cambia mai nulla, eppure un giorno ci si sveglia in un altro mondo. La stilizzazione del passato *serve* a Guardini proprio per distaccarsi dal suo presente quel tanto che basta da riuscire a individuare i pro-

cessi in atto e riconoscerne il carattere inedito, strutturale, appunto epocale. L'immagine monolitica della modernità è certo semplificante, eppure è precondizione necessaria per "riconoscere dove il tempo moderno volge alla fine e che cosa si annuncia nell'epoca che sopravviene e che non ha ancora un nome nella storia" (54); l'epoca ancora innominabile si staglia *per differentiam* rispetto a ciò che l'ha preceduta: è ragionevole quindi descrivere i tratti quasi idealtipici del moderno, senza invischiarsi in quel processo senza soluzione di continuità di piccoli mutamenti che solo alla fine rivelano la loro radicalità.

Un testo così denso si presta a letture diverse, condotte proprio sotto chiavi di interpretazione differenti. Non (solo né tanto) l'enfatizzazione di passaggi diversi, quanto (soprattutto) la rilettura degli stessi passaggi da differenti angolazioni. Per ricostruirlo *come se fosse* una teoria della modernità, per arrivare cioè ad argomentare la modalità eccentrica con cui Guardini usa chirurgicamente il paradigma della secolarizzazione e contemporaneamente lo priva di significato rispetto ad altre questioni, è necessario dapprima procedere in maniera obliqua, rintracciando e ricostruendo in primo luogo l'idea di politica (e di politica cattolica) che emerge da *La fine dell'epoca moderna* e secondariamente confrontando quel testo con la *Zwischenbetrachtung* weberiana. Radicamento nel mondo e autonomia di ogni epoca, trasformazione del religioso, emersione di nuove fonti e nuove forme di religiosità: questi elementi – visibili analizzando il portato politico del testo e confrontandolo con le riflessioni weberiane – saranno la base su cui si potrà affrontare il tema della secolarizzazione in Guardini, apprezzando a pieno la sua assoluta originalità.

3. Politica (e politica cattolica) in Guardini

"Scompare quell'accento religioso che un tempo era messo sullo Stato; quel carattere di grandezza fondato su di una consacrazione in qualche modo divina" (96): questa considerazione a suo modo lapidaria non si limita a descrivere il processo di autonomizzazione dell'agire politico e delle sue strutture dalla legittimazione religiosa. È possibile utilizzarla come punto d'appoggio per rilevare alcuni tratti della concezione di politica di Guardini; a questo fine può essere utile proporre una ritraduzione chirurgica, sostituendo le aggettivazioni *religioso* e *divina* con un unico attributo: trascendente. Indipendentemente cioè dalla specifica caratterizzazione cristiana, ciò che Guardini sta tratteggiando sono gli effetti dell'immanentizzazione dell'appartenenza a gruppi umani, ossia, appunto, della perdita di trascendenza dei gruppi umani, e *a fortiori* di quelli politici. Effetti, a suo avviso, devastanti: "le strutture non perdono la loro forza,

quando non sono considerate che nel loro contenuto empirico? Lo Stato, ad esempio, ha bisogno del giuramento. È la forma che lega di più l'uomo, quando egli fa una dichiarazione o si impegna ad un'azione" (97): ciò a cui ci si lega tramite giuramento è però sempre qualcosa che scavalca, travalica la concreta relazione tra soggetti, la ancora a una trascendenza che ne è insieme fondamento e garanzia;

che avviene quando [...] il giuramento non include più questo rapporto con Dio? In tale caso esso significa semplicemente che chi presta giuramento sa chiaramente che sarà punito con la galera, se non dice la verità: una formula che ha ormai ben poco senso e certo non ha efficacia (97).

Il punto è che un'istituzione politica autofondata, basata solo su se stessa e sulla sua efficienza, non ha per Guardini la stabilità necessaria per garantirsi la "possibilità di durare" (97), in quanto è costitutivamente in balia delle contingenze e delle opportunità momentanee. Certo, il cattolico Guardini chiama questa trascendenza con nome proprio – e solo quella è a suo avviso vera, efficace e normativamente auspicabile –, ma il suo ragionamento è più ampio: "la legge dello Stato è più che il semplice complesso delle norme che regolano una condotta pubblicamente approvata; al di là della legge si trova un che di intangibile che s'impone alla coscienza, quando la legge sia stata violata" (97). Lo Stato non può essere un mero artificio, una macchina mirabile che trae la sua legittimità dalla capacità di garantire una coesistenza pacifica; e non può esserlo perché ciò sarebbe autocontraddittorio: non si tratta cioè di una preferenza normativa personale, ma del fatto che se fosse mero artificio, pura macchina, allora non funzionerebbe, non sarebbe nemmeno in grado di assicurare nel lungo periodo una convivenza serena. Senza quell'intangibile che trasforma la violazione esteriore di una norma nel sentimento interiore del delitto e dell'errore, rimangono solo la coazione, il controllo, la minaccia a garanzia della tenuta dell'ordine sociale e del rispetto diffuso delle sue leggi. Ossia: "dal momento che gli uomini non si sentono più uniti dal di dentro, vengono organizzati dal di fuori. Ma a lungo andare si può esistere sotto costrizione?" (98). Trascendenza è quindi quel vincolo che lega gli uomini tra di loro in quanto lega ciascuno di loro, dall'interno, con un'ulteriorità dotata di valore, un'appartenenza soggettivamente sentita che motiva determinati atteggiamenti indipendentemente da sanzioni, polizie e prigioni.

È questo il cuore del concetto di autorità, così centrale nel pensiero politico di Guardini: niente in comune con l'autoritarismo – che anzi sorge proprio come caricatura dell'autorità in conseguenza della sua distruzione – quanto piuttosto "incarnazione essenziale della grandezza" (32),

proprio quella grandezza (trascendente) al cui interno e sulla cui base è possibile costruire un ordine sociale e istituzioni politiche.² Una lettura dell'autorità che non ha nulla di antitetico con il concetto di libertà, in quanto va concepita "non come una catena, ma come una relazione con l'assoluto" (32); sono stati i moderni a immaginare la libertà *sans phrase* come il calco teorico della libertà *di movimento*, e quindi a porla in contraddizione con l'autorità. Nella prospettiva di Guardini, invece, l'autorità è il lato visibile di quel legame interiore che connette ciascuno con una dimensione trascendente, un'appartenenza più grande e più alta, e in questo modo rende possibile insieme l'individuazione del singolo – che appunto si forma unitariamente come soggetto – e la sua relazione con gli altri.³ Non è un caso che il passaggio posto come incipit di questo paragrafo sia collocato verso la fine di *Das Ende der Neuzeit*, dopo decine di pagine dedicate a descrivere e criticare il rischio dopo-moderno della massificazione, dell'asservimento spontaneo e conformistico, della fusione in collettivi al cui interno ogni singolo scompare (persino il capo a ben guardare non è una personalità, un'individualità creatrice, ma il complemento della massa, fatto della sua stessa natura).⁴ Un mondo e un'epoca in cui il singolo "si inserisce spontaneamente nell'organizzazione, che è la forma della massa, ed obbedisce al programma, poiché è questo il modo secondo cui si regola l'uomo senza personalità" (61). Un mondo e un'epoca in cui ogni tensione conoscitiva verso l'uomo incappa in una foresta di categorizzazioni e generalizzazioni: "lo si afferra con la statistica, gli si assegna un posto nelle organizzazioni, lo si utilizza per determinati scopi [e] tutto ciò si riferisce a un fantasma. E persino quando l'uomo patisce violenza [...] non è a lui che si dirige l'intenzione della violenza" (80); l'impressione è che qui Guardini stia descrivendo tutti quei tentativi, scientifici e politici, di arrivare all'uomo inanelando categorie: si cerca l'uomo e si trova il proletario, il borghese, il tedesco, l'ebreo e via di questo passo, tanto che anche la vittima è distrutta nella completa indifferenza verso la sua singolarità, ma in quanto tassello intercambiabile di un gruppo.

Impossibile quindi scambiare la difesa guardiniana dell'autorità, della trascendenza, della grandezza dello Stato per statolatria, reazione antimoderne, foga anti-individualista; piuttosto, Guardini fronteggia due estremi: quello dell'individualismo estremo e atomistico, che tollera solo Stati minimi da un lato, e quello della fusionalità spersonalizzante della massa irregimentata in macro-organizzazioni dall'altro. L'autorità e l'autorevo-

² Cf. Nicoletti, "Introduzione", 10.

³ Cf. Guardini, *Significato del dogma*, 89-98.

⁴ Cf. la ripresa di Guardini, e in particolare proprio del testo qui analizzato, compiuta da Papa Francesco, enciclica *Laudato si'*.

lezza dello Stato non sono solo fonte di legittimità, ma anche di responsabilità: lo Stato deve essere, con un gioco di parole, all'altezza della sua grandezza. Allo stesso tempo ogni singolo mantiene una relazione diretta con il trascendente nella propria coscienza, fissando un limite per ogni autorità esterna. Guardini insomma non scioglie la polarità tra singolo e collettività, ma mette in guardia da derive unilaterali e dialettizza questa stessa relazione: la coscienza del singolo sfida lo Stato costringendolo a tenere fede alla grandezza che incarna, e di nuovo lo Stato torna verso il singolo chiedendo l'approvazione della sua coscienza interiore.⁵

E i cattolici? Ciò che in realtà è estremamente interessante, dal punto di vista che si sta sviluppando in questo contributo, non è tanto la *politica dei cattolici* ma la *politica cattolica*, la politica *more* cattolico (indipendentemente dal fatto che chi la agisca sia cattolico o meno).⁶ Scrive Guardini – riferendosi a una questione specifica, ossia il mantenimento in tempi dopo-moderni di alcuni caratteri dell'immagine moderna della natura – che ciò che si vuole preservare e difendere di fronte a un mutamento epocale non deve essere “semplicemente salvato, come accade nelle varie ‘riforme di vita’, isolate e sterili, ma conquistato entro gli stessi elementi di novità, sviluppato a partire da essi” (73). Due aspetti emergono macroscopicamente: in primo luogo è bandito ogni isolazionismo, ogni ‘stile di vita’, ogni soluzione privata e personale. Anche qui non è in gioco una preferenza comunitaria dell'autore, ma la presa d'atto tanto del fatto che ogni individuo è sempre fatalmente in relazione con altri e può solo illudersi di ‘salvarsi da solo’; quanto della sterilità di tali strategie individualistiche, che nella migliore delle ipotesi nascono e muoiono con l'individuo stesso, senza riuscire a reggere i tempi lunghi della storia. In secondo luogo è bandito ogni nostalgismo, reazione, passatismo, ogni tentazione di fuggire da questo mondo – che sia nella forma individualistica dell'*exit* o in quella del rimpianto del passato. Ciò che si vuole preservare non va nemmeno ‘salvato’ o ‘ri-conquistato’, ma proprio ‘conquistato’ *ex novo*, sviluppato e creato all'interno delle nuove condizioni, nella nuova grammatica e nella nuova logica; in realtà cioè non c'è nulla che permane immutato attraversando le epoche, ma beni e valori che ogni epoca declina e significa a modo proprio: per questi bisogna lottare, non per mantenere inerzialmente la loro vecchia e anacronistica versione. Da cattolico questo è perfettamente comprensibile: il mondo è insieme luogo di peccati e peccatori e però anche creazione divina; è cioè qualcosa di cui non si misconoscono orrori e deficienze, ma che non può essere assolutamente disprezzato e rifiutato, in quanto pur sempre opera divina e spazio della

⁵ Cf. Morganti, “Agire etico e responsabilità”, 96-103.

⁶ Cf. anche Zucal, “Visione cattolica”, 49-99.

Sua maestà.⁷ Questa ambivalenza sancisce sia l'inevitabilità della politica, sia la necessità di una politica all'altezza dei tempi, delle sfide e della logica che i tempi incarnano. L'ancoramento a Dio è garanzia di una resistenza, di una distanza dalle dinamiche mondane, ma tale ancoramento non può tradursi in diserzione o nostalgia: anche il mondo è opera divina, ogni epoca è nel Suo progetto, e quindi ovunque ci sono rischi da evitare e potenzialità da cogliere, agendo nel mondo così come esso è per sviluppare i suoi migliori frutti.⁸ Non è un caso che, in un'ottica (nemmeno troppo) diversa, tale impostazione sia ritraducibile anche nella forma del "pensare nella congiuntura ma liberi da essa"⁹, parole di Tronti (assiduo lettore di Guardini). Per agire nei tempi senza essere in balia dei tempi Guardini individua tre elementi, tre virtù imprescidibili per il politico (di professione) che agisce in epoca dopo-moderna: la serietà, ossia la consapevolezza "di cosa è realmente in gioco in mezzo a tutte le chiacchiere sul progresso e sulla penetrazione del mistero della natura" (90); il coraggio, grazie al quale si "prende posizione di fronte al caos minacciante" (90); e la libertà, in una sua particolare declinazione: una libertà "interiore dalle catene della violenza, [...] dal potere suggestionante della propaganda, [...] dalla sete del potere" (90); una libertà ascetica basata su autodomínio, autosuperamento e autorinuncia. In fondo non siamo lontanissimi dalla triade weberiana di passione, senso di responsabilità e lungimiranza¹⁰.

4. Nuove Considerazioni intermedie

L'aggancio con Weber consente di introdurre una seconda chiave di lettura del testo di Guardini. *La fine dell'epoca moderna* è (anche) una risposta alla *Zwischenbetrachtung* weberiana, nell'ottica della consonanza, della correzione e della specificazione. L'accordo di fondo tra i due testi è evidente: ciò che Guardini descrive – a volte con un lessico che ricorda quello weberiano – è il processo di autonomizzazione dei singoli ordinamenti di vita dalle pretese egemoniche, organizzative e gerarchizzanti dell'etica religiosa – le singole sfere, cioè, si distanziano, rompono il tutto unitario di cui facevano parte sotto il mantello dell'etica religiosa e si sviluppano in autonomia, secondo proprie logiche e propri valori. Rispetto al capolavoro weberiano manca solo l'erotica, per il resto c'è tutto: conoscenza intellettuale, economia, politica e, in posizione più marginale, este-

⁷ Cf. Nicoletti e Zucal, *Tra coscienza e storia*.

⁸ Cf. Zucal, "Guardini e il Cristo silenzioso", 159-168.

⁹ Cf. Tronti, *Ricerca del popolo perduto*. L'espressione è contenuta nell'articolo/intervista di Borghesi, "Alla ricerca del popolo perduto."

¹⁰ Cf. Weber, *Politica come professione*, 101.

tica. Si parte con la scienza, che “afferma la sua indipendenza di fronte a quell’unità di vita e azione che era stata determinata dalla religione” (34) e pretende accesso diretto al reale e alle sue leggi concepite come autonome – di fronte alla natura sorgono quindi le scienze naturali, di fronte alla tradizione si sviluppa la critica umanistica, di fronte alla vita sociale nascono le scienze dello Stato e del diritto. Ciò che Weber presenta come disincantamento, e quindi tensione tra pretese di comprensione del mondo come meccanismo causale o come cosmo dotato di senso, viene riprodotto da Guardini come differenza tra un’epoca in cui la conoscenza intellettuale aspirava a “costruire un universo” (22) e a mostrare legami e correlazioni che sostanziano “l’unitaria pienezza del mondo” (28) di contro a un’altra in cui la scienza si interroga su meccanismi, regole e leggi di funzionamento di ogni singolo settore del mondo. “Un processo analogo si svolge nella vita economica” (34), con una specificazione in più: da un lato “si sviluppa un nuovo settore di cultura: l’economia che segue le proprie leggi” (35) e dall’altro “il desiderio di guadagno diviene libero e trova in se stesso il proprio significato” (34). La differenza può sembrare minima, ma nel primo caso troviamo la semantica della *Eigenlogik*, ossia la pretesa che l’economia sia governata da leggi economiche, logiche proprie e intrinseche; nel secondo caso, invece, ciò che rileva è che l’economia non ha solo leggi proprie, ma anche *valori* propri: obiettivi tutti economici eppure autonomamente forniti di senso. Ritraducendo il tutto in lessico weberiano nel primo caso assistiamo alla razionalizzazione di un ordinamento di vita, e nel secondo alla sua sublimazione.¹¹ Stesso copione per quanto riguarda la politica, che “appare sempre più come qualcosa che ha in sé le proprie norme” (35), come esplicitato da Machiavelli e Hobbes. L’aspetto interessante è che la prova di questa autonomizzazione mobilitata da Guardini richiama esattamente un punto evidenziato da Weber: il fenomeno dello scontro tra due soggetti che hanno entrambi ragione, accampando ambedue la pretesa del *Rechthaben*. Scrive infatti Guardini che la politica è sempre stata lotta, ma se calata all’interno di un’immagine unitaria governata da un’unica etica, allora “quando una ingiustizia era commessa, lo era con una cattiva coscienza” (35); ma una volta autonomizzata, allora “l’ingiustizia viene compiuta non solo con la coscienza tranquilla, ma con il singolare sentimento di un ‘dovere’” (35). Di fatto l’impressione è che si stia fotografando proprio quel “fenomeno dell’aver ragione’ in piena buona fede, da parte di ognuno dei due gruppi o dei due detentori del potere che si affrontano in una lotta violenta”¹² che a occhi religiosi non può che sembrare assurdo, vergognoso e offensivo – ma che è

¹¹ Cf. D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini*.

¹² Weber, *Intermezzo*, 328.

la conseguenza logicamente coerente della razionalizzazione e sublimazione dell'attività politica.

Insomma, “scienza, politica, economia, arte, pedagogia si svincolano sempre più consapevolmente dai legami con la fede, ma anche da un'etica universalmente obbligatoria, e si costruiscono in modo autonomo partendo dalla propria singola natura” (35): questa frase potrebbe essere il bignamino tanto della *Zwischenbetrachtung* quanto del secondo capitolo di *Das Ende der Neuzeit*. Tre però sono i punti di distanza tra questi due testi, e non si tratta (sempre) di questioni marginali: in primo luogo per Guardini questo processo di separazione e autonomizzazione delle sfere è la storia della modernità, e solo della modernità. Ciò che in Weber descrive una parabola lunga e non conclusa, una tensione che parte già con l'epoca assiale (e quindi con il sorgere delle religioni di redenzione *tout court*) e arriva fino a noi, per Guardini è invece la descrizione di ciò che è successo nell'epoca moderna. È la scienza *moderna* a iniziare il percorso di separazione e autonomizzazione, mentre la conoscenza intellettuale *more* medievale era perfettamente coerente e inserita all'interno di un'immagine unitaria del mondo, che anzi contribuiva a costruire e riflettere. Machiavelli e Hobbes non sono un capitolo della più ampia storia di tensione tra politica ed etica religiosa, ma segnalano il punto di inizio di quella tensione. In secondo luogo “per quanto ogni settore ritrovi in se stesso il proprio fondamento, si stabilisce fra essi [...] una relazione reciproca, che ha in essi la sua origine ed insieme li regge. È la “cultura” come complesso dell'opera umana, indipendente davanti a Dio ed alla Rivelazione” (45-46): la modernità, cioè, non è solo l'epoca centrifuga della separazione dei singoli settori d'esperienza, ma anche quella centripeta, in cui i singoli settori si riannodano tra loro in modo inedito, non più sotto l'egida dell'unico Dio, ma come elementi dell'unica cultura umana. Il punto è che la modernità che emerge da queste frasi è irriducibile al processo di sfaldamento dell'unità medievale e di perdita della trascendenza, in quanto è anche creazione di una nuova unità culturale e ha in sé una ‘religiosità’ non cristiana: “anche questa cultura acquista carattere religioso. In essa si rivela il mistero del mondo” (46). La lotta tra Medioevo e Modernità è insomma (quasi) sullo stesso piano, senza degradazioni e abbrutimenti. Da ultimo, Guardini è ben più esplicito del Weber della *Zwischenbetrachtung* nel rilevare che all'interno di questo processo anche la religione diventa sfera tra le sfere: “nasce un cristianesimo che imita in uno strano modo questa ‘autonomia’. Come si sviluppa una scienza puramente economica, una politica puramente politica, così si sviluppa anche una religiosità puramente religiosa” (94). La religione reagisce nervosamente, enfatizzando i suoi tratti di estraneità al mondo proprio per poterci meglio convivere: diviene cioè dottrina e prassi pura-

mente religiosa, abdicando a informare di sé anche le pratiche non religiose – appunto l'economia, la politica, la conoscenza¹³.

5. Tra secolarizzazione e legittimità

Fedeltà e radicamento nell'epoca, novità e 'religiosità' dell'epoca moderna, la modernità come vettore di trasformazione del cristianesimo (e non sua ritraduzione profana). Come conciliare queste tesi con il paradigma della secolarizzazione? A mio avviso, appunto, è quel paradigma che va parzialmente accantonato per comprendere Guardini. Tale mossa non è però affatto scontata o indolore: le ultime venti pagine di *Das Ende der Neuzeit* sembrano riproporre in maniera sostanzialmente ortodossa i meccanismi della secolarizzazione; si parla infatti di 'slealtà' dell'epoca moderna (per quattro volte), di 'usufrutto' (una volta), persino esplicitamente di 'secolarizzazione' (due volte). In quel contesto Guardini sta contestando la presunta paternità moderna di valori come la dignità individuale, il rispetto reciproco, l'aiuto scambievole; la modernità infatti li considera possibilità innate, che sotto la sua egida si sono finalmente svelate e sviluppate. Non è così, dice il cattolico Guardini: si tratta di attitudini legate a doppio filo alla Rivelazione, dipendenti dalla grazia divina, discendenti da quell'adozione di tutti e ciascuno a figli di Dio. È insomma il cristianesimo che crea la persona – amata e unica agli occhi di Dio – mentre la modernità, con le sue sole forze, potrebbe apprezzare solo la personalità – ossia lo straordinario talento incarnato in qualcuno. "La persona può essere affermata e coltivata per qualche tempo anche quando tale fede si è spenta, ma poi gradatamente queste cose vanno perdute" (100), e questo è il destino dopo-moderno, in cui il rapido tracollo di quei valori dimostra come già da tempo si aggirassero come fantasmi, privi di sostegno. La diagnosi epocale di Guardini, su cui non ci si concentra in questo contributo, è a mio avviso opinabile¹⁴, ma di sicuro centra perfettamente alcuni tratti, tra cui la previsione che "si considereranno sentimentalismi i valori cristiani secolarizzati" (105).

Il punto che vorrei provare a enfatizzare, però, è che questa diagnosi di secolarizzazione è estremamente puntuale, precisa e specifica. Guardini, insomma, parla di secolarizzazione e mobilita quella galassia concettuale *solo ed esclusivamente* in riferimento ai valori derivanti dal concetto – è il

¹³ Cf. anche Weber, *Intermezzo*, 343.

¹⁴ Su tutto, appare contestabile la descrizione della soggettività dopo-moderna, che anzi sembra rispondere alle caratteristiche tipiche, estremizzate, della soggettività moderna. Insomma, proprio da questo punto di vista Guardini, inconsapevolmente e controintenzionalmente, fornisce argomenti per una descrizione del presente come *ipermodernità*, e non come *postmodernità*.

caso di dirlo: cristiano – di persona. Non è poco, ma non è nemmeno tutto. Nessun accenno alla secolarizzazione compare mai durante la descrizione di tutte le altre caratteristiche dell'immagine moderna del mondo; anzi, in quelle occasioni a dominare incontrastata è la semantica della 'novità', della 'genesì', della 'comparsa', della 'nascita' la cui occorrenza è strabordante per tutte le prime 70 pagine del testo. La 'natura' come la immaginano i moderni – come fondamento accogliente e materno, norma creatrice da imitare e dominare; la 'soggettività' come forma umana che si dispiega libera secondo talenti e disposizioni; la 'cultura', già accennata, come insieme dell'opera umana, la cui "origine [...] coincide con i fondamenti della scienza moderna" (45, corsivo mio): tutto questo non ha precedenti, non è la trasformazione di qualcosa di preesistente, non ha una sostanza cristiana che permane nel tempo secolarizzandosi e che viene usurpata. Al contrario, "il Medioevo *non conosce* questo concetto [quello di soggettività] nel suo specifico significato, così come *non conosce* quello di natura" (43, corsivo mio); a un certo punto "*ha inizio* un'esperienza dell'io che ha nuovi caratteri" (43, corsivo mio) e "il mondo *cessa* di essere creazione e diventa 'natura'; l'opera umana non è più un servizio reso in obbedienza a Dio, ma 'creazione'; l'uomo che prima era adoratore e servitore, *diviene* 'creatore'" (45, corsivo mio). La genesi della modernità ha luogo nella forma dell'inedito, del nuovo: i suoi contenuti sono quindi legittimi, in quanto autenticamente moderni. Più ancora, come si è già iniziato a vedere, questi tre cardini della modernità sono anche in grado di sviluppare una *propria* religiosità: la natura ha "il carattere misterioso di causa originaria e fine ultimo. Essa è 'Dio-natura' ed oggetto di religiosa venerazione" (40) e anche la personalità trova "il suo prolungamento in un elemento religioso. Il genio appare pieno di mistero e si ricollega all'immagine della divinità" (44). Tutt'altro che parassitare il senso cristiano, la modernità gli si oppone arrivando addirittura a elaborare una trascendenza che non ha nulla in comune con quella della Rivelazione.

La fede nel progresso, usualmente considerata metamorfosi dell'escatologia o della Provvidenza cristiana, secondo Guardini è in realtà "balanzosamente derivata dalla logica della natura e dall'opera umana" (75). Anch'essa è cioè pienamente moderna, e dipende da situazioni e caratteristiche squisitamente moderne – come una certa immagine della natura e una certa valutazione dell'opera umana. Il cattolico Guardini, coerentemente, critica il progresso, ma non in quanto usurpazione sleale di contenuti cristiani (come i valori legati alla persona), ma perché si tratta di un'illusione, di una falsità. Tra Rivelazione e progresso c'è completa estraneità, tutt'altro che subdola e scorretta continuità; tant'è che finché le critiche al progresso si alzano dal fronte cristiano rimangono senza effetti, perché "provengono dalla Rivelazione, provengono cioè *dal di fuori* della

cultura stessa; e perciò hanno ragione, ma rimangono storicamente inefficaci” (76, corsivo mio). È un dialogo tra estranei, che nemmeno parlano la stessa lingua: non la recriminazione di un furto.

Se la secolarizzazione presuppone una sostanza identica che attraverso diverse forme, ciò che Guardini descrive sembra in realtà implicare il movimento opposto, in cui le forme permangono ma veicolando sostanze ormai diversissime. Proprio la religione, e quella cristiana in particolare, è emblematica: per quanto ancorato alla Rivelazione, anche il cristianesimo ha bisogno di una specificazione epocale; nel testo di Guardini, cioè, vediamo un cristianesimo *medievale*, uno *moderno* e uno *dopo-moderno*. Se il nucleo della Rivelazione permane, sempre diversa è invece la sua declinazione, i suoi accenti, la sua relazione con il mondo e con l'agire umano. Abbiamo già accennato alla mutazione subita e agita dal cristianesimo a contatto con la modernità, ma quel restringimento e quel 'nervosismo' sono solo la punta dell'iceberg: più in profondità, proprio i tempi moderni “pongono particolari questioni per la fede cristiana” (50); nell'immagine moderna del mondo non solo si restringe lo spazio d'azione del cristianesimo, ma cambiano anche le esigenze, i bisogni e le inquietudini a cui il cristianesimo sente di dover rispondere: “in questa *atmosfera* acquistano nuova intensità le questioni sempre attuali sul senso dell'esistenza, sulla salvezza e la dannazione, sul giusto rapporto con Dio, sull'esatto ordinamento di vita” (51). Questioni sempre attuali, certo, che però acquistano rilevanza e centralità proprio sulla scorta dei *nuovi* problemi sollevati dall'epoca moderna. Riforma e Controriforma si appigliano a problemi teologici, ma testimoniano in realtà “che la trasformazione generale esige di essere assunta anche all'interno dell'esistenza cristiana” (52): ciò che rileva è che la modernità non traduce profanamente né parassita il cristianesimo, ma anzi contribuisce a plasmare un cristianesimo diverso, autenticamente moderno. In modo simile, per quanto ancora magmatico, la transizione alla dopo-modernità sfida il cristianesimo e gli apre nuovi orizzonti – a partire dall'enfatizzazione della persona (nella sua specifica differenza dalla personalità talentuosa) e dalla riscoperta dell'esigenza comunitaria¹⁵.

A ben guardare si potrebbe dire, in modo un po' *tranchant*, che in Guardini non è rintracciabile un cristianesimo *puro* che rischia poi di subire la secolarizzazione. Esiste piuttosto una Rivelazione, punto centrale e fisso, e un mondo in cui tale Rivelazione ha avuto luogo e su cui continua a mostrare i suoi effetti. Cristianesimo è il nome di questa relazione bipolare: una relazione sempre modificata e modificabile, in quanto se il polo della Rivelazione è fermo e stabile, quello del mondo è in costante mutamento. Il cristianesimo medievale non è *il* cristianesimo nella sua

¹⁵ Cf. Guardini, *Fine dell'epoca moderna*, 65-66.

forma pura: è forse più potente, ovvio e orgoglioso della sua versione moderna, ma non è più autentico; anch'esso infatti è frutto della relazione tra Rivelazione e mondo, quel mondo specifico in cui si innesta, ossia mondo germanico:

assai significativo per l'atteggiamento spirituale del Medio Evo è [...] l'apporto germanico. [...] Caratteristico di tale influsso ci appare il dinamismo interiore, l'aspirazione all'infinito [...]. È un movimento che non si può spiegare unicamente attraverso i rapporti cristiani con Dio, poiché i primi secoli ancora lo ignorano. In quei secoli agisce ancora l'autolimitazione dell'epoca antica e l'esperienza della realtà trascendente di Dio si esprime piuttosto attraverso la libertà interiore e il sentimento di responsabilità davanti all'esistenza (18).

Parlare di secolarizzazione del cristianesimo, insegna Blumenberg, significa postulare sia la continuità storica di una sostanza attraverso diverse epoche, in diverse forme e sotto diversi 'padroni', sia la genesi cristiana di quella sostanza, senza cioè che essa derivi da altre fonti e sia (stata) poi recepita o inglobata dal cristianesimo. Con queste coordinate, è evidente che in Guardini si può parlare di secolarizzazione solo ed esclusivamente in riferimento al concetto di persona e ai valori ad esso collegati. Per tutto il resto è fuori luogo mobilitare il paradigma di secolarizzazione in quanto il cristianesimo stesso non è un blocco solido e concettualmente definito, ma il nome dato a una relazione mutevole per definizione. Il cristianesimo è un ponte tra Rivelazione e mondo, e chiaramente si sposta allo spostarsi del mondo: era una cosa nel(l'immagine del) mondo antica, un'altra nel mondo medievale, un'altra ancora nell'epoca moderna, e deve essere qualcosa di diverso ora, nell'era dopo-moderna. Deve esserlo proprio perché il suo compito è collegare, mettere in correlazione l'esperienza del mondo così come essa è con il punto fermo e definitivo della Rivelazione. In questo panorama teorico dominano trasformazioni e rideclinazioni, mentre è praticamente impossibile parlare di usurpazioni.

Questo spiega anche l'insistenza con cui Guardini – per quattro volte in un testo di cento pagine¹⁶ – sottolinea l'esigenza di giudicare ogni epoca secondo i suoi stessi parametri – o, in negativo, l'impossibilità di giudicare un'epoca con i valori della precedente. Riporto un unico passaggio, a titolo di esempio: di fronte ai rischi e alle difficoltà dischiusi dall'immagine dopo-moderna del mondo,

l'individuo deve chiaramente rendersi conto che non deve partire dal suo istintivo sentimento, sentimento i cui criteri appartengono ancora al passato.

¹⁶ Cf. Guardini, *Fine dell'epoca moderna*, 61; 63-64; 65; 67.

Egli deve piuttosto superare se stesso con uno sforzo risoluto e aprirsi a ciò che forse minaccia la sua stessa natura, così come è stata plasmata dalla storia (63-64).

Ciò che Guardini sta qui indicando non è solo quel coraggio politico a cui abbiamo già fatto riferimento, quel radicamento nella congiuntura pur mantenendosi libero da essa; il punto è che quel coraggio si fonda, da cattolico, sia sull'impossibilità di svalutare completamente il mondo, sia sulla scelta di concepire il cristianesimo non come blocco diverso dal mondano, ma come legame tra mondo e Rivelazione. Un cristianesimo staccato dal mondo, privo di legami con l'epoca concretamente esistente, con i suoi bisogni e le sue inquietudini, non solo sarebbe inefficace, ma più profondamente non sarebbe cristianesimo, in quanto non collegherebbe più niente. Ogni epoca va quindi presa sul serio, abitata e agita cercando teste di ponte su cui fondare un rapporto con la Rivelazione sempre diverso; non la si può condannare muovendosi da un mondo che non c'è più: compito del cattolico, piuttosto, è lavorare per rendere presente ed effettiva la Rivelazione in quel mondo.

Bibliografia

- Borghesi, Luisa. "Alla ricerca del popolo perduto." *L'osservatore romano*, 6 novembre 2019.
- D'Andrea, Dimitri. *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Pisa: Carocci, 2005.
- Guardini, Romano. *La fine dell'epoca moderna*. Trad. di Marisetta Paronetto Valier. Brescia: Morcelliana, 2015.
- Guardini, Romano. *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*. In *Opera omnia*, VI, *Scritti politici*. Brescia: Morcelliana 2018: 89-98.
- Morganti, Carlo. "Agire etico e Responsabilità davanti a Dio: lo Stato in Romano Guardini." *Lessico di etica pubblica*, 2 (2014).
- Nicoletti, Michele e Silvano Zucal, eds. *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini*. Brescia: Morcelliana, 1999.
- Nicoletti, Michele. "Introduzione". In Guardini, Romano, *Opera omnia*, VI, *Scritti politici*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Tronti, Mario. *Alla ricerca del popolo perduto. Per una critica della sinistra*. Roma: Nutrimenti, 2019.
- Weber, Max. *La politica come professione*. In *La scienza come professione. La politica come professione*. Trad. di Francesco Tuccari. Torino: Einaudi, 2004.

- Weber, Max. *Intermezzo*. In *Sociologia della religione*, vol. 2. Trad. di Karl Benedikter e Martin Benedikter. Torino: Comunità, 2002.
- Zucal, Silvano. “Visione cattolica nel suo tempo”. In Romano Guardini. *La visione cattolica del mondo*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- Zucal, Silvano. “Romano Guardini e il Cristo silenzioso dell’apostata”. In Renata Badii e Enrica Fabbri, eds. *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*. Milano – Udine: Mimesis, 2013.

Saggi

Ambivalenze. Foucault con Freud

Ambivalences. Foucault with Freud

LORENZO BERNINI

Università degli Studi di Verona
lorenzo.bernini@univr.it

Abstract. For Foucault, Freud – as Nietzsche and Marx – is not an author to put under exegesis, but a generator of discursivity that opened new possibilities for thinking. This article attributes the same role to Foucault. By reconstructing Foucault's understanding of the father of psychoanalysis, it contributes to the history of political philosophy and at the same time to the political philosophy of the present.

Keywords: psychoanalysis and politics, freudomarxism, queer theory, LGBTQI+ history, subjectivation.

Riassunto. Come Nietzsche, come Marx, Freud non è per Foucault un autore di cui compiere l'esegesi, ma un generatore di discorsività che ha aperto nuove possibilità al pensiero. Lo stesso ruolo è attribuito a Foucault da questo articolo che, ricostruendo la lettura che il filosofo francese fornisce del padre della psicoanalisi, intende contribuire alla storia della filosofia politica e al contempo alla filosofia politica dell'attualità.

Parole chiave: psicoanalisi e politica, freudo-marxismo, teoria queer, storia LGBTQI+, soggettivazione.

Ricostruire la lettura che Foucault fornisce di Freud è un'operazione di interesse storico, che richiede di ricollocare nel suo tempo uno dei pensatori del Novecento più influenti sul dibattito filosofico-politico contemporaneo. Ma è anche un'impresa che assume significato strategico nel

nostro tempo, inducendo a riflettere su quale ruolo la psicoanalisi possa giocare nel dibattito filosofico-politico contemporaneo. Indagare il rapporto di Foucault con Marx, come in molti ultimamente hanno fatto, significa interrogare il suo rapporto con gli intellettuali marxisti della generazione precedente e della sua, il rapporto suo e della nuova sinistra degli anni Settanta con i Partiti Comunisti, e inoltre il rapporto che il pensiero di una sinistra che abbia accolto la lezione di Foucault può istituire con Marx nel presente. Analogamente, indagare il rapporto di Foucault con Freud significa interrogare il suo rapporto con gli intellettuali freudomarxisti della generazione precedente e della sua, con il Sessantotto, con i movimenti antiautoritari, antipsichiatrici e della liberazione sessuale degli anni Settanta, nonché il rapporto che le teorie queer che abbiano accolto la lezione di Foucault possono istituire con Freud nel presente. In entrambi i casi, sostenere che Foucault abbia tentato di liquidare il ruolo di Marx e Freud nella filosofia politica è un giudizio frettoloso. Per cogliere quale eredità il pensatore francese ci ha consegnato, le critiche che egli muove all'uno e all'altro vanno comprese nel loro contesto, riconoscendone ogni volta gli effettivi obiettivi polemici. Soltanto occasionalmente, infatti, Foucault si confronta direttamente con Marx e Freud: in particolare, in luogo di quest'ultimo, i suoi interlocutori sono Reich e Marcuse, Lacan, Deleuze e Guattari, l'interpretazione della psicoanalisi del secondo dopoguerra. I momenti di commento del testo di Freud sono pochi, e anche in quelle occasioni non è raro che esso venga filtrato attraverso interpretazioni di altri per veicolare messaggi rivolti ad altri. Occorre in questo senso prendere sul serio quanto Foucault spiega nel saggio del 1967 in cui associa Marx e Freud a Nietzsche, e in quello del 1969 sull'autore: non di autori di cui compiere l'esegesi per lui si tratta, non di depositi di verità, ma di generatori di discorsività che hanno messo in circolazione concetti nuovi, fatto emergere nessi nuovi nella realtà, aperto nuovi campi della ricerca, del dibattito, del pensiero. Lo stesso, del resto, ha fatto lui per noi.¹

1. Lo psicologo marxista

Occorre innanzitutto ricordare quanto determinanti siano stati, nella formazione di Foucault, gli ambienti della psichiatria e del comunismo francesi. Nato nel 1926, nel 1946 Foucault è ammesso all'*École Normale Supérieure* di Parigi, dove Althusser – che ha undici anni più di lui, di cui cinque trascorsi in un campo di concentramento nazista – nel 1948 diven-

¹ Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx" e "Che cos'è un autore?"

ta *caimano*, cioè tutor dei candidati agli esami di *agrégation*.² Nasce un rapporto di amicizia che durerà tutta la vita: nel 1980 Althusser strangolerà la moglie in quello che descriverà come un raptus di follia, e Foucault, incurante dello scandalo, non gli farà mancare il suo conforto. Ma ai tempi della Normale è Foucault, giovane fragile a disagio con la propria omosessualità, ad aver bisogno di sostegno. Sono anni difficili, per lui, segnati dall'abuso di alcol e da due tentativi di suicidio. Il padre lo vorrebbe ricoverato al Sainte-Anne, ma Althusser – che ha già attraversato un'infelice esperienza di ricovero nel 1947 – lo dissuade. Lo accompagna però, assieme ad altri studenti, a visitare la struttura. Ed è a partire da questa esperienza, da quando vede la triste condizione dei ricoverati psichiatrici che avrebbe potuto condividere, che nel giovane *normalien* maturano la critica della psichiatria tradizionale e l'interesse per le sue correnti riformatrici.

Foucault ottiene la *licence* in Filosofia nel 1948 e in psicologia nel 1949. Nel 1950 è bocciato all'*agrégation*, ma è promosso nel 1951. E nel 1952 ottiene il diploma di psicopatologia all'*Institut de Psychologie* di Parigi. Al Sainte-Anne alla fine Foucault diviene tirocinante, e contemporaneamente nel laboratorio di elettroencefalografia della prigione di Fresnes (altra esperienza fondamentale, per la sua futura critica dell'istituzione carceraria). E intanto Althusser gli chiede di tenere un corso di psicologia alla Normale e gli commissiona un libro per una collana di taglio didattico: nel 1954 esce così *Maladie mentale et personnalité*.³ E lo stesso anno esce anche la traduzione di *Traum und Existenz* di Binswanger (1930), corredata da una lunga introduzione di Foucault.⁴ Non è chiaro quale dei due testi sia stato completato prima. È invece noto che è per influenza di Althusser se Foucault nel 1950 aderisce al Partito comunista francese: altra esperienza deludente per lui – che si sente fuori posto in un ambiente machista e omofobico che infatti abbandona già nel 1953 –, che tuttavia lascia tracce significative sul suo pensiero. *Maladie mentale et personnalité* gravita infatti nell'orbita dell'ortodossia marxista: dopo essersi soffermato sui meriti della *Daseinsanalyse*, la psichiatria esistenziale di Binswanger, Foucault vi tesse le lodi della riflessologia di Pavlov, che il Partito comunista francese considera al tempo l'esempio di una psicologia materialista contrapposta alla borghese psicoanalisi. All'eccesso di intimismo di Freud, sostiene Foucault, Pavlov contrappone la tesi secondo cui la guarigione psichica richiede il rinnovamento delle relazioni umane.

A essere fortemente influenzato tanto dal marxismo, quanto dalla *Daseinsanalyse*, è anche il movimento antipsichiatrico di quegli anni,

² Tra le numerose biografie di Foucault, si veda almeno: Eribon, *Michel Foucault*.

³ Foucault, *Malattia mentale e personalità*.

⁴ Foucault, *Sogno*.

in cui Foucault non si riconoscerà mai pienamente, e che anzi giungerà a criticare, ma per il quale diventerà un riferimento. Lungi dall'essere espressione di una perdita di senso, per Binswanger il delirio psicotico esprime una visione del mondo che può essere compresa, ed è richiamandosi soprattutto a lui che autori come Laing, Cooper e Basaglia denunciano come la psichiatria abbia invece tentato di sottrarre alla follia ogni senso: di recludere i folli in quanto minacce al modo di vita economicamente produttivo ed esistenzialmente repressivo della società capitalista. Nella prospettiva dell'antipsichiatria, è quindi innanzitutto la società a dover essere riformata se si vogliono risolvere quelle forme di alienazione che investono tutti, ma che su chi soffre di disagio psichico hanno effetti più gravi. Anche la psicoanalisi contribuisce alla cultura antipsichiatrica nella misura in cui tenta di cogliere i significati della malattia mentale: ma se la psichiatria esistenziale teorizza l'immedesimazione del terapeuta nel mondo della vita del paziente, la psicoanalisi teorizza l'interpretazione dei suoi sintomi. Proprio per questa differenza, nell'introduzione alla traduzione del libro di Binswanger, Foucault contrappone Husserl a Freud, per poi reperire nella *Daseinsanalyse* un metodo di comprensione dei sogni migliore di quello psicoanalitico. Secondo la sua lettura, nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) Freud teorizza che sia possibile decifrare le singole immagini oniriche come se rispondessero a un preciso sistema di segni, mentre Binswanger sostiene che per cogliere il senso di un sogno occorre comprendere l'intera struttura della facoltà immaginativa del soggetto sognante. Richiamandosi a Bachelard,⁵ Foucault si spinge fino a sostenere che nel sogno si annuncia la struttura dell'intera esistenza umana, essendo esso la condizione di possibilità dell'immaginazione intesa come facoltà che consente al soggetto di incontrare la realtà.

Nei suoi primi scritti, quel giovane psicologo marxista che è Foucault sembra quindi animato da una doppia preoccupazione: da un lato denunciare le responsabilità di una società alienante nella malattia mentale, dall'altro condannare ogni tentativo di oggettivare la soggettività umana facendone un fenomeno naturale: se il rapporto tra soggetto e mondo è mediato dall'immaginazione, il senso dell'esistenza non può essere colto con gli schemi della ricerca causale. In Pavlov e Binswanger trova risorse per le sue argomentazioni. Il suo entusiasmo per i due autori ha però come contraccolpo una certa ingenerosità verso Freud, a cui da subito – e anche in seguito – Foucault cerca tuttavia di rimediare.

⁵ Bachelard, *Psicanalisi dell'aria*.

2. Essere ambivalenti con Freud

Il riconoscimento della psicoanalisi nella comunità medica è stato tutt'altro che facile. Freud lottò tutta la vita contro accuse di ciarlataneria, e proprio per questo si sforzò di presentare la sua cura della parola come una pratica scientifica, anche se essa contraddiceva quanto i suoi contemporanei ritenevano scientifico: le sue teorie, in cui – per usare i termini del tempo – l'ontogenesi prevale sulla filogenesi nella ricerca delle spiegazioni tanto della formazione del carattere, quanto dell'insorgenza del sintomo, rappresentavano infatti una sfida radicale contro le teorie psichiatriche degenerazioniste elaborate nell'Ottocento. Furono però queste ad avere la meglio tanto nella Germania nazista, quanto nell'URSS stalinista. Per fare un esempio che per il giovane Foucault non poteva non essere significativo: sulle innegabili aperture che il padre della psicoanalisi riservò all'omosessualità, che interpretava come esito delle esperienze infantili e non di una tara genetica, in questi contesti prevalse la tesi innatista che fu utilizzata come pretesto per lo sterminio delle persone omosessuali nei lager e nei gulag. La psicoanalisi fiorì invece nel secondo dopoguerra negli Stati Uniti, per poi diffondersi nuovamente in tutto l'Occidente. A prevalere ne fu tuttavia inizialmente una versione conservatrice, che ad esempio delle teorie freudiane esasperò le note eterosessiste per dichiarare patologiche omosessualità e transessualità e giustificare l'impiego di "terapie riparative" per curarle. Bisogna tenere ben presente che è a questo tipo di psicoanalisi che nei suoi scritti giovanili Foucault preferisce le teorie di Binswanger e Pavlov, coinvolgendo Freud in una polemica che solo in parte lo riguarda. E al tempo stesso non bisogna trascurare che, nonostante questo, nell'introduzione al libro di Binswanger, Foucault di Freud non manca di riconoscere "il genio":

Il genio di Freud [...] ha colto chiaramente che il senso del sogno non era da ricercare a livello del contenuto delle immagini [...]. Solo che [...] se il senso del sogno sta sempre al di là delle immagini che la coscienza vigile raccoglie, non è perché esse ricoprono dei significati nascosti, ma perché [...] tra l'immagine vigile e l'immaginazione onirica c'è lo stesso abisso che separa la quasi-presenza in un mondo costituito e l'esserci originario che si costituisce.⁶

L'atteggiamento di Foucault verso Freud resterà sempre caratterizzato da questa ambivalenza, segnato da un misto di ammirazione e presa di distanza. A cambiare, e rapidamente, sarà invece il giudizio di Foucault verso gli autori a cui plaude nelle sue prime pubblicazioni. Nel 1962 esce

⁶ Foucault, *Sogno*, 89-90.

una seconda edizione di *Maladie mentale et personnalité*, e Foucault vi espunge il capitolo su Pavlov, riscrive interamente la seconda parte, e cambia il titolo in *Maladie mentale et psychologie*.⁷ Molto è accaduto, nel frattempo: dopo aver lavorato presso gli istituti francesi di Uppsala, Varsavia e Amburgo, nel 1960 Foucault è diventato professore di psicologia presso l'università di Clermont-Ferrant. E soprattutto, nel 1961 ha pubblicato la sua tesi di dottorato *Histoire de la folie à l'âge classique*:⁸ la seconda parte di *Maladie mentale et psychologie* non ne è che un riassunto. Rispetto ai testi precedenti, il libro rappresenta una svolta: le analisi che vi si trovano si sottraggono all'ambito della teoria psicologica, per elevarsi a un piano filosofico. Foucault non parteggia più per questa o quella corrente di pensiero psicologico – la psichiatria esistenziale o la riflessologia pavloviana –, ma tratteggia una storia dei saperi psicologici nelle loro relazioni con la medicina, iniziando quella ricerca di epistemologia delle scienze umane che nei decenni successivi prenderà prima la forma dell'archeologia e poi della genealogia, ma che intanto appare influenzata dal marxismo di Althusser, per la tesi della “determinazione in ultima istanza” della struttura economica sulla sovrastruttura culturale.

Secondo le ricostruzioni di Foucault, fino al XVI secolo la follia abitava l'Europa sotto sembianze diverse dalla malattia: essa era *sragione*, prova del caos che minaccia l'ordine sociale, anticipazione dell'apocalisse. Per questo i folli erano lasciati liberi di circolare: peregrinavano di villaggio in villaggio per dare mostra di sé. Nei secoli successivi, fu in ultima istanza – appunto – per rispondere alle esigenze di razionalizzazione del capitalismo che la psichiatria tentò di reprimere questa follia tragica, recludendola per ridurla al silenzio, senza peraltro riuscirci. Per Foucault, a continuare a testimoniare la dimensione altra dell'umano, sfrenata e incivile, già ritratta da Bosch e Brueghel, nella piena modernità furono i quadri di Goya e Van Gogh, i versi di Hölderlin, i romanzi del marchese de Sade e di Nerval, la filosofia di Nietzsche, il teatro di Artaud. E anche la psicoanalisi di Freud. Teorizzando che la componente determinante del trattamento della malattia mentale sia la relazione medico-paziente, Freud rese infatti esplicito che la funzione dello specialista moderno della follia, psichiatra o psicoanalista, appartiene più all'ordine dell'autorità morale che a quello della competenza scientifica; ma al tempo stesso, egli diede nuovamente voce alla follia. Ecco dunque tornare l'ambivalenza di Foucault verso Freud, presentata questa volta come un appello alla giustizia:

⁷ Foucault, *Malattia mentale e psicologia*.

⁸ Foucault, *Storia della follia*.

Bisogna essere giusti con Freud. [...] Freud riprendeva la follia al livello del suo *linguaggio*, ricostruiva uno degli elementi essenziali di un'esperienza ridotta al silenzio dal positivismo. [...] Nella psicoanalisi non si tratta della psicologia: ma appunto dell'esperienza della sragione che la psicologia nel mondo moderno ha avuto il compito di mascherare.⁹

A partire dalla *Histoire de la folie*, Foucault smette quindi di accusare la psicoanalisi di contribuire a un'oggettivazione scientifica dell'umano, e al contrario ne fa un supporto per la comprensione di ciò che l'umano è divenuto nella storia, e quindi della sua apertura al mutamento. Nel giro di cinque anni, nel 1966, in *Les Mots et le choses*, addirittura Foucault presenterà la psicoanalisi come una "contro-scienza", avendo in mente non tanto Freud, quanto il più celebre dei suoi eredi francesi.

3. Essere ambivalenti con Lacan

Nel 1953, Lacan rompe con la *Société Psychanalytique de Paris*. Motivo della scissione è il disappunto verso un'istituzione in cui la psicoanalisi viene insegnata come un corpus di nozioni, tradendone l'originario spirito sperimentale. L'intenzione dichiarata da Lacan è quella di un "ritorno a Freud", che – anche in contrapposizione alla *ego psychology* statunitense, incentrata sulla nozione di coscienza – del fondatore delle psicoanalisi fa il decostruttore della centralità dell'io, colui che mette in luce come il soggetto sia giocato dall'inconscio. Foucault non conosce personalmente Lacan: quando è tirocinante al Sainte-Anne, per un soffio perde i seminari che questi vi condurrà a partire dal novembre del 1953. Ma su Lacan scrive Althusser, facendone l'emblema di una nuova cultura antiumanista.¹⁰ Ed è all'interpretazione althusseriana di Lacan che Foucault si richiama in *Les Mots et le choses*, dove critica l'uso moderno di fare dell'"uomo" un oggetto di scienza, e sostiene che la psicoanalisi non è un'antropologia generale, ma una pratica che si dà nella relazione particolare tra analista e paziente, ai limiti di ogni antropologia: non una scienza umana, dunque, ma – come ho anticipato – una "contro-scienza" che, insistendo sulla dipendenza del soggetto da forze che non padroneggia, conduce l'umano in quella "regione in cui si aggira la morte, in cui il pensiero si spegne, in cui la promessa dell'origine indefinitamente arretra"¹¹. In quella stessa regione, sembrerebbe, altra,

⁹ *Ibid.*, 494. Derrida (*"Essere giusti con Freud"*) ha ripreso l'esortazione di Foucault, riconoscendo a Freud di aver inaugurato il tempo del pensiero a cui lo stesso Foucault appartiene.

¹⁰ Althusser, *Sulla psicoanalisi*.

¹¹ Foucault, *Parole*, 410.

apocalittica, che le voci dei folli annunciavano prima che fossero messe a tacere dalla psichiatria.

Ma anche su Lacan il giudizio di Foucault non è univoco: per tutta la vita il nostro autore non manca di riconoscere i propri debiti verso di lui,¹² e tuttavia nel 1976, in *La Volonté de savoir*,¹³ la psicoanalisi lacaniana viene criticata, assieme al freudomarxismo, per la centralità che in entrambi viene accordata alla categoria di desiderio e quindi all'interiorità del soggetto. Nel frattempo, Foucault ha iniziato a insegnare filosofia (non più psicologia), prima a Tunisi e poi a Vincennes, ha ottenuto la cattedra di *Histoire des systèmes de pensée* al Collège de France che terrà fino alla fine dei suoi giorni, e in mezzo è scoppiato il Sessantotto. Un fondamentale spostamento di prospettiva è intervenuto nelle sue ricerche: dall'analisi archeologica, situata a livello della storia dei saperi, a quella genealogica, in cui viene indagato il rapporto tra sapere e potere. A cambiare è anche ciò che Foucault intende per potere. Ne è testimonianza la seconda edizione di *Histoire de la Folie*, del 1972: Foucault vi sostituisce la prima prefazione, che nominava uno stadio "selvaggio" della follia, con un nuovo testo in cui prende in parte le distanze dal proprio libro.¹⁴ In un'intervista del 1977, più chiaramente, spiega di essersi allontanato dall'idea di una follia originaria che continuerebbe a esistere al di sotto delle sovrastrutture repressive della modernità.¹⁵

Questo cambiamento è già evidente nel corso al Collège de France del 1974, *Le Pouvoir psychiatrique*,¹⁶ dove Foucault prende le distanze dall'antipsichiatria, la cui lotta – a suo avviso – viene condotta "con, nella e contro"¹⁷ quelle istituzioni disciplinari che sono il manicomio e l'ospedale.¹⁸ In confronto, la sfida portata alla psichiatria dalla psicoanalisi già evidenziata nella *Histoire de la Folie* è più radicale, pur nei limiti che Foucault tiene a ribadire. Allo spazio istituzionale della psichiatria a cui l'antipsichiatria resta legata, la psicoanalisi sostituisce infatti lo spazio emotivo del transfert, ma così facendo stringe il paziente al medico in una relazione sempre più vincolante. E soprattutto, come l'antipsichiatria, neppure la psicoanalisi pone il "problema dell'affrancamento della follia da quella forma di potere-sapere rappresentato dalla conoscenza".¹⁹

¹² Si vedano le interviste: "La Folie"; "Lacan".

¹³ Foucault, *Volontà di sapere*.

¹⁴ La prefazione alla prima edizione è presente in *Dits et écrits*: Foucault, "Préface".

¹⁵ Foucault, "Intervista a Michel Foucault".

¹⁶ Foucault, *Potere psichiatrico*.

¹⁷ *Ibid.*, 294.

¹⁸ Con "potere disciplinare", Foucault intende l'insieme delle tecniche di addestramento che agiscono sui singoli per renderli corpi docili. Oltre che in *Potere psichiatrico*, Foucault ne analizza il funzionamento nel corso dell'anno successivo (*Gli anormali*) e nel libro *Sorvegliare e punire*.

¹⁹ Foucault, *Potere psichiatrico*, p. 296.

La psicoanalisi può essere dunque storicamente decifrata come [...] depsi-chiatrizzazione [...]; ma, al contempo, anche [come] ricostruzione del potere medico, in quanto produttore di verità, all'interno di uno spazio appositamente predisposto in modo che tale produzione risulti comunque sempre adeguata a tale potere.²⁰

La critica della psichiatria operata da *La Volonté de savoir*, oltrepassando i limiti dell'antipsichiatria, si prefiggerà invece di denunciare come *ogni verità* che la psichiatria, la psicoanalisi e tutte le scienze umane enunciano sugli umani siano e abbiano effetti di potere, e come il potere non si limiti alla repressione di desideri o comportamenti (o della follia stessa), ma li produca, plasmando identità in cui sarebbe depositata la verità dei soggetti in quanto anormali, psichiatrizzati, perversi (folli, appunto). Questa denuncia investe anche Lacan, la cui insistenza sul ruolo della triangolazione edipica nella costituzione del desiderio contribuisce, nella Francia di quegli anni, alla patologizzazione di chi non è eterosessuale.

4. Essere ambivalenti con Deleuze e Guattari

Nel 1972, lo stesso anno della seconda edizione di *Histoire de la folie*, esce *L'Anti-Edipo*,²¹ dove Deleuze e Guattari avviano quell'operazione di revisione della psicoanalisi che concluderanno otto anni più tardi in *Mille plateaux*.²² Una delle loro prime mosse consiste nel rendere omaggio all'*Histoire de la folie*, il che non è una novità. Foucault e Deleuze si conoscono infatti da dieci anni, e ognuno ha recensito entusiasticamente i libri dell'altro sulla rivista *Critique*. Deleuze ha scritto che Foucault rappresenta finalmente qualcosa di nuovo dopo Marx.²³ Foucault ha risposto che "un giorno il secolo sarà deleuziano".²⁴ Ma adesso, Deleuze e Guattari riconoscono a Foucault proprio ciò in cui lui non si riconosce più: il merito di aver messo in luce come la psicoanalisi sia complice della repressione esercitata dalla società borghese sul desiderio. Prima che a Foucault, tra coloro che hanno preparato il terreno per la loro opera, i due autori attribuiscono un ruolo di primo piano a Marcuse, e ancor di più a Reich: alle loro teorie freudomarxiste che annunciano la liberazione del desiderio. Se per Freud la repressione dell'energia sessuale è necessaria affinché ai singoli sia possibile la vita in società – anche in questo consiste per lui l'ineluttabilità de

²⁰ *Ibid.*, 293.

²¹ Deleuze e Guattari, *Anti-Edipo*.

²² Deleuze e Guattari, *Mille piani*.

²³ Le recensioni di Deleuze sono raccolte nel volume *Foucault*.

²⁴ Foucault, "Theatrum philosophicum," 16.

Il disagio della civiltà (1929) –, Reich e Marcuse denunciano l'arbitrarietà della repressione capitalista, volta a piegare il desiderio alle esigenze dell'economia. Per il primo la sessualità liberata avrà la forma della sessualità adulta, genitale e orgasmica, il secondo auspica invece il recupero di una sessualità infantile polimorfa, non concentrata sulla genitalità, diffusa su tutta la superficie dei corpi. Secondo Deleuze e Guattari, il limite di Reich e Marcuse è, però, di restare legati a una concezione psicoanalitica che del desiderio non consente di cogliere appieno le potenzialità rivoluzionarie. Al desiderio che la psicoanalisi immagina legato alla mancanza (alla legge del padre che vieta al figlio maschio di amare la madre), Deleuze e Guattari contrappongono un desiderio eccedente, anarchico, felicemente schizofrenico che non si limita a ripetere la scena edipica, ma è capace di inventare nuovi drammi e nuove commedie, svincolandosi dal *principio di una realtà* repressiva, per inventare realtà nuove e liberate. Evidente è la polemica de *L'Anti-Edipe* contro l'insistenza di Lacan sulla castrazione (la legge del padre) nella determinazione del desiderio. Ma Deleuze e Guattari, come l'anno seguente farà Foucault nel corso *Le Pouvoir psychiatrique*, non risparmiano obiezioni neppure all'antipsichiatria, che limiterebbe le proprie critiche alle istituzioni psichiatriche, senza estenderle al familismo della psicoanalisi.

Nella prima lezione del corso del 1976, "*Il faut défendre la société*",²⁵ Foucault rende omaggio all'evento che *L'Anti-Edipe* rappresenta. Ma lo stesso anno, in *La Volonté de savoir*, primo volume di una *Histoire de la sexualité* che non riuscirà a completare,²⁶ il nostro autore prosegue il lavoro di decostruzione della psicoanalisi intrapreso da Deleuze e Guattari, applicandolo anche all'"ipotesi repressiva" che essi condividono con Reich e Marcuse. A suo avviso, tale ipotesi è caratterizzata da una concezione limitativa del potere, secondo cui esso agirebbe sulla sessualità soltanto nella forma della negazione e del divieto, della repressione, quando invece la principale relazione che lega potere e sessualità nelle società moderne è la *produzione*. Anzi, per Foucault la sessualità stessa è un dispositivo di potere, un assemblaggio di norme giuridiche, scientifiche, morali, che si applicano al soggetto condizionando i suoi rapporti con gli altri e con sé.

Foucault invita dunque ad abbandonare l'idea di una sessualità repressa per le esigenze del capitalismo e ad aprire gli occhi sul fatto che la società borghese, lungi dall'essere caratterizzata dalla limitazione della sessualità nella coppia eterosessuale feconda, è una società di perversione diffusa. Secondo la sua analisi, nel regime biopolitico del dispositivo

²⁵ Foucault, "*Bisogna difendere la società*".

²⁶ Prima della morte di Foucault usciranno *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Il quarto volume, rimasto incompiuto, *Le confessioni della carne*, è stato pubblicato di recente.

di sessualità,²⁷ le perversioni non sono ostacoli da abbattere per costruire una società produttiva, ma supporti su cui il potere si appoggia per penetrare capillarmente nelle relazioni sociali, familiari, tutt'intorno e "dentro" il soggetto per meglio osservarlo, interrogarlo, governarlo. La posta in gioco delle crociate contro la masturbazione che hanno ossessionato la pedagogia ottocentesca, ad esempio, non è l'impossibile estinzione dell'autoerotismo, ma l'estensione della sorveglianza: la sessualità degli adulti, degli educatori e dei genitori è stata controllata a partire da quella dei bambini. Ma il caso esemplare per comprendere come il dispositivo di sessualità produca identità è l'"invenzione" dell'omosessualità: nel XIX secolo quell'*atto* contro natura che era la sodomia si cristallizza in un *soggetto* contro natura. Soltanto da allora il dispositivo di sessualità vincola ogni essere umano a un'identità sessuale per meglio governarlo: a questo servono la distinzione tra l'omosessualità e l'eterosessualità che si definisce per opposizione a essa, e poi – possiamo aggiungere – le successive specificazioni delle differenze tra omosessualità e transessualità, tra transgenere e cisgenere.²⁸ Anche la psicoanalisi, secondo cui l'identificazione sessuale avviene attraverso le peripezie della triangolazione edipica, ha contribuito a stabilire questo vincolo, come ha contribuito a rafforzare l'idea dell'esistenza di un desiderio originario, nascosto nell'interiorità del soggetto. Nel che non ci sarebbe una grande originalità. Ai profeti freudomarxisti della rivoluzione sessuale che, anche quando gli muovono critiche, non cessano di osannare Freud come il grande innovatore che avrebbe liberato il desiderio dopo secoli di silenzio, Foucault ribatte che ben prima di Freud – almeno da quando la Chiesa cattolica ha reso la confessione un sacramento obbligatorio –, in Occidente sono state elaborate pratiche discorsive volte a fare del desiderio *il* segreto da estrarre dal "dentro" del sé. In questione erano inizialmente la purezza dell'anima e il peccato, la salvezza e la dannazione; in seguito, dal sesso sono stati tratti criteri di salute e malattia, di normalità e anormalità. Medicina, psichiatria, psicologia, pedagogia, e poi sociologia, statistica, economia...: tutte le scienze

²⁷ Con "biopolitica" Foucault indica il governo della vita biologica della popolazione. Il concetto è introdotto in *La volontà di sapere* e *"Bisogna difendere la società"*, e poi sviluppato nei due corsi *Sicurezza, territorio, popolazione e Nascita della biopolitica*. La sessualità, secondo la sua analisi, è un dispositivo biopolitico.

²⁸ In *La volontà di sapere* Foucault rivolge la sua attenzione al solo concetto di omosessualità, di cui reperisce l'origine nella categoria ottocentesca di "inversione sessuale", mentre trascura di ricostruire la genealogia del concetto di transessualità. In realtà, tale categoria non faceva differenze tra omosessualità e transessualità, e le comprendeva entrambe in quanto inversioni tra gli elementi maschili e femminili della psiche. Soltanto negli anni Cinquanta del Novecento anche l'aggettivo "transessuale" è stato sostantivizzato: l'identità dell'invertito si è così "sdoppiata", dando vita alle identità dell'omosessuale e del transessuale/transgenere e, per differenza, all'identità eterosessuale cisgenere.

umane prima o poi se ne sono occupate. Esito di questa proliferazione discorsiva è stato appunto il dispiegamento del dispositivo di sessualità, in cui secondo Foucault anche l'idea della rivoluzione sessuale resta implicata. A suo avviso, la “grande predica” freudomarxista²⁹ – di cui parrebbe che anche *L'Anti-Edipe* sia vettore – non è in fondo che un esito recente delle trasformazioni della pastorale cristiana, in cui la confessione acquisisce il senso di un'ingiunzione a eliminare la rimozione e “il compito della verità si trova ormai legato a quello di mettere in questione il divieto”.³⁰

5. L'onore politico della psicoanalisi

Nonostante questo affondo critico, Foucault resta fino all'ultimo fedele al proposito di “essere giusto”, estendendolo da Freud al freudomarxismo. In *La Volonté de savoir*, innanzitutto, alla psicoanalisi Foucault riconosce il merito di aver arginato – anche se all'interno e non al di fuori del dispositivo di sessualità – il biologismo della psichiatria positivista, premessa dell'eugenismo nazista: di aver contrastato quella teoria della *degenerescenza* che attribuiva carattere ereditario (filogenetico), ai comportamenti antisociali e alle perversioni sessuali (omosessualità inclusa). L'“onore politico” della psicoanalisi, conclude Foucault, è di essersi costituita “in opposizione teorica e pratica con il fascismo”.³¹

La posizione singolare della psicoanalisi alla fine del XIX secolo si capirebbe male, se non si vedesse la rottura che ha operato nei confronti del grande sistema della degenerescenza: essa ha ripreso il progetto di una tecnologia medica propria dell'istinto sessuale, ma ha cercato di liberarlo dalle sue correlazioni con l'ereditarietà e dunque con tutti i razzismi e tutti gli eugenismi.³²

In alcune interviste, inoltre, ai movimenti di liberazione sessuale degli anni Settanta il nostro autore riconosce di aver ottenuto importanti conquiste di libertà – anche se, nuovamente, all'interno e non al di fuori del dispositivo di sessualità.³³ La polemica di Foucault contro quella che chiama “ipotesi repressiva” non è quindi finalizzata a contestare l'efficacia della psicoanalisi nella cura del disagio psichico, né a squalificare la critica sociale di Reich o Marcuse. Né tantomeno a sminuire il valore teoretico di *L'Anti-Edipe*, che Foucault celebra non solo durante il corso del 1976, ma

²⁹ Foucault, *Volontà di sapere*, 13.

³⁰ *Ibid.*, 116.

³¹ *Ibid.*, 133.

³² *Ibid.*, 105-106.

³³ Ad esempio: “Michel Foucault, un'intervista”.

anche in un'entusiastica prefazione per la traduzione inglese uscita l'anno successivo che all'opera attribuisce, proprio come alla psicoanalisi di Freud, l'onore dell'antifascismo.³⁴

Nel contesto degli anni Settanta, *La Volonté de savoir* ha piuttosto come obiettivo la decostruzione del mito di una rivoluzione in grado di restituire all'umano la sua vera natura, la sua unità originaria, la piena realizzazione dei suoi desideri. Al freudomarxismo Foucault contesta in fondo un errore epistemologico che in gioventù, sotto l'influenza di Althusser, ha commesso lui stesso: interpretare il potere come una sovrastruttura localizzata al di sopra delle relazioni sociali e all'esterno del soggetto, determinata in ultima istanza dalla struttura economica e quindi revocabile al mutare di essa. Più vicino al pessimismo del Freud di *Il disagio della civiltà* di quanto non lo siano Reich, Marcuse, Deleuze e Guattari, ora Foucault ritiene invece che il potere sia ineliminabile dalla vita associata e ineliminabilmente in conflitto con la felicità dei singoli. Il potere, ora, è per lui necessario, il potere è dappertutto: lungi dall'occupare una posizione sovrastrutturale, esso costituisce strutturalmente le relazioni sociali e le soggettività che da queste emergono. Lungi dal limitarsi al reprimerla, esso produce e sfrutta la libertà. Proprio per questo, dappertutto la libertà può opporsi a esso, nella forma di una resistenza che solo illusoriamente può essere pensata come la liberazione definitiva di un desiderio profondo, mentre richiede un lavoro sul sé aperto all'infinito, che per il soggetto catturato dal dispositivo di sessualità implica innanzitutto disfarsi dalla postura di ripiegamento ermeneutico sulla propria interiorità.

6. Intersezioni queer

Queste tesi aprono una nuova fase del pensiero di Foucault, che nel giro di pochi anni prende a cercare modi di soggettivazione alternativi a quello cristiano-moderno-psicoanalitico nell'etica degli antichi greci e romani, in particolare in quelle tecnologie del sé che sono la cura di sé e la *parrhesia*.³⁵ Al tempo stesso, esse aprono nuovi orizzonti alla riflessione sulla sessualità prima negli Stati Uniti e poi in Europa. Nel 1975, quando ancora pochi in America ne conoscono il pensiero, è Leo Bersani

³⁴ In questa prefazione, Foucault (*Introduzione alla vita*, 8) presenta *L'anti-Edipo* come un antidoto non soltanto contro «il fascismo storico di Hitler e Mussolini, che ha saputo mobilitare e impiegare così bene il desiderio delle masse», ma anche contro «il fascismo [...] che ci fa amare il potere, desiderare proprio la cosa che ci domina e ci sfrutta».

³⁵ Oltre ai già nominati libri *Luso dei piaceri* e *La cura di sé*, si vedano i corsi: *Lermeneutica del soggetto*; *Il governo di sé*; *Il coraggio della verità*.

a invitare Foucault come *visiting professor* all'Università della California. Nelle sue lezioni, il nostro autore illustra i temi contenuti nel libro che dà lì a poco uscirà; nel tempo libero, esplora la fiorente comunità gay californiana, appassionandosi al look *leather* e alle pratiche sadomasochistiche. È un'esperienza fondamentale per lui, che solo da allora inizia a rilasciare interviste in cui dell'omosessualità parla in prima persona.³⁶ Cinque anni dopo, presso la stessa università, in occasione di una sua conferenza, per dissipare la folla venuta ad ascoltarlo che preme per entrare, deve intervenire la polizia: il fragile *normalien*, il giovane psicologo marxista, è diventato una star della filosofia mondiale. Questo non lo difende da un tragico destino che lo accomuna a molti uomini gay della sua generazione: Foucault muore nel 1984, a causa di complicazioni causate dall'AIDS. Il più anziano amico Althusser gli sopravvivrà di sei anni, il quasi coetaneo Deleuze di undici. E intanto l'interesse per le sue ricerche continuerà a crescere in tutto il mondo. In particolare, il suo invito a soggettivarsi in modi altri da quelli previsti dal dispositivo di sessualità fornirà un prezioso supporto teorico tanto alle lotte contro la patologizzazione dell'omosessualità e della condizione trans, quanto alle lotte per il riconoscimento sociale di fisicità e soggettività differenti da quelle previste da una concezione strettamente binaria del sesso, del genere e dell'orientamento sessuale. Tutta la corrente antipsicoanalitica degli studi sulla sessualità che della psicoanalisi contesta il carattere binarista ed eterosessista farà di *La Volonté de savoir* il proprio manifesto.³⁷

Ma al tempo stesso, da quando, nel febbraio 1990, all'Università di Santa Cruz, durante un convegno dedicato ai *Gay and Lesbian Studies*, Teresa de Lauretis dà nome a quelle che ancora oggi chiamiamo "teorie queer",³⁸ è unanime il giudizio che riconosce in Foucault il nume tutelare di questo nuovo campo del sapere, all'interno del quale non pochi lavorano "all'incrocio" di Foucault e Freud. Judith Butler, per fare uno degli esempi più celebri, con strumenti concettuali tratti da Freud e Lacan, tenta di dar conto di come la costruzione del soggetto operata dal dispositivo di sessualità, e quindi anche l'elaborazione di soggettivazioni differenti, implichi investimenti psichici inconsci, proiezioni, attaccamenti appassionati a quelle stesse norme di genere (binariste, eterosessiste) che opprimono il soggetto.³⁹ Un altro filone delle teorie queer, in cui possia-

³⁶ Si vedano, tra le altre: "Michel Foucault, un'intervista"; "Dell'amicizia"; "Gay sapere"; "Interview with James O'Higgins".

³⁷ A questo proposito, si veda il numero monografico "La Psychanalyse et Foucault" (ed. Molinier e Ouvry), della rivista *Genre, sexualité & société*.

³⁸ Gli atti del convegno sono stati pubblicati sulla rivista *differences*. L'intervento di de Lauretis vi compare con il titolo "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction".

³⁹ L'intera opera di Butler, a partire da *Questione di genere*, è percorsa da temi psicoanalitici. In

mo iscrivere tanto Bersani quanto de Lauretis, mette invece in luce come Foucault, condizionato dal contesto accademico francese degli anni Sessanta e Settanta in cui il “ritorno a Freud” di Lacan privilegiava il concetto di inconscio e la schizoanalisi di Deleuze e Guattari quello di desiderio, non si sia confrontato con un’altra categoria cruciale nella teoria sessuale di Freud: quella di pulsione. Al “ritorno a Freud” di Lacan, Bersani e de Lauretis preferiscono il “ritorno su Freud” di Jean Laplanche,⁴⁰ per sottolineare come la pulsione sia una componente della sessualità che – sprigionandosi dall’eccitazione che l’infante sperimenta quando il suo corpo viene manipolato da chi si prende cura di lei/lui – colloca non nell’interiorità psichica del soggetto dove convenzionalmente si ritiene che albergino l’inconscio e il desiderio, ma in uno spazio transindividuale, situato tra il somatico e lo psichico, tra il sé e l’altro.⁴¹ Bersani sottolinea polemicamente come, in questo spazio, il soggetto a cui tanto Foucault quanto Butler affidano volontaristicamente il compito di trasformare se stesso perda invece ogni padronanza su di sé e vada in frantumi.⁴² De Lauretis, al contrario, suggerisce che lo spazio in cui deflagra la pulsione è lo stesso su cui agisce il dispositivo biopolitico della sessualità.⁴³ Retroagire sulla matrice di potere che ci ha costituito come soggetti sessuali significa allora anche assumere quella responsabilità paradossale a cui ci chiama la psicoanalisi, se la intendiamo non come un’ermeneutica del desiderio, ma come una tecnologia del sé⁴⁴: farsi carico di ciò che, di noi, dipende dall’altro, a partire dalle nostre pulsioni.

Nel complesso, le teorie queer inducono quindi a comprendere come il rapporto tra potere e soggetto sessuale si giochi su molteplici dimensioni: non solo la messa a profitto del desiderio su cui insistono Deleuze e Guattari e la produzione di identità su cui insiste Foucault, ma anche la cooptazione di godimento pulsionale. Non è questo il luogo per aggiungere altro sul dibattito contemporaneo sulla sessualità⁴⁵. Mi si lasci soltanto evidenziare, in conclusione, come il confronto tra quegli operatori

particolare, si vedano: *Corpi che contano* e *La vita psichica*.

⁴⁰ Nato nel 1924, Laplanche appartiene alla stessa generazione di Foucault. La formula del “ritorno su Freud” che Laplanche contrappone negli anni Ottanta al “ritorno a Freud” propugnato da Lacan, indica la proposta di interpretare psicoanaliticamente gli stessi testi freudiani, a partire dalle loro mancanze, esitazioni e aporie. Di Laplanche si veda, almeno, *Sexuale*. Anche Lacan si è confrontato con il concetto freudiano di pulsione: nel settimo seminario (*Il seminario. Libro VII*), che è stato pubblicato dopo la morte di Foucault.

⁴¹ Testo chiave di questo filone delle teorie queer è *No Future* di Lee Edelman, che ricorre tuttavia a un quadro teorico lacaniano e non laplancheano.

⁴² Di Bersani si veda, almeno, *Homos*.

⁴³ Di de Lauretis si vedano, almeno: *Pratica d’amore; Freud’s Drive*.

⁴⁴ Si veda, a questo proposito Allouch, *Psychanalyse*.

⁴⁵ Mi permetto però di rimandare a Bernini, *Teorie queer e Il sessuale politico*.

di discorsività che sono Freud e Foucault resti in esso di fondamentale importanza. Tra i molteplici compiti che il filosofo francese ci ha lasciato, vi è quindi anche quello di continuare a interrogarlo, questo rapporto, a partire dalle svolte, dall'ambivalenza, dalle lacune del suo inesauribile pensiero.

Bibliografia

- Allouch, Jean. *La Psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*. Paris: EPEL, 2007.
- Althusser, Louis. *Sulla psicoanalisi: Freud e Lacan* (1993). Milano: Raffaello Cortina Editore, 1994.
- Bachelard, Gaston. *Psicanalisi dell'aria: L'ascesa e la caduta* (1943). Milano: Red, 2007.
- Bernini, Lorenzo. *Le teorie queer: Un'introduzione*. Milano-Udine: Mimesis, 2017.
- Bernini, Lorenzo. *Il sessuale politico: Freud con Marx, Fanon, Foucault*. Pisa: Edizioni ETS, 2019.
- Bersani, Leo. *Homos: Diversi per forza* (1996). Milano: Nuova Pratiche Editrice, 1998.
- Bersani, Leo. *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2010.
- Butler, Judith. *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990, 1999²). Roma-Bari: Laterza, 2013.
- Butler, Judith. *Corpi che contano: I limiti discorsivi del sesso* (1993). Milano: Feltrinelli, 1996.
- Butler, Judith. *La vita psichica del potere: Teorie del soggetto* (1997). Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2013.
- de Lauretis, Teresa. "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction." *differences* 3 (1991).
- de Lauretis, Teresa. *Pratica d'amore: Percorsi del desiderio perverso* (1994). Milano: La Tartaruga Edizioni, 1997.
- de Lauretis, Teresa. *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *L'anti-Edipo: Capitalismo e schizofrenia* (1972). Torino: Einaudi, 2002.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Mille piani: Capitalismo e schizofrenia* (1980). Nocera Inferiore: Orthotes, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Foucault* (1986). Nocera Inferiore: Orthotes, 2018.
- Derrida, Jacques. "Essere giusti con Freud" (1992). Milano: Raffaello Cortina Editore, 1994.

- Edelman, Lee. *No Future: Queer Theories and the Death Drive*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault: Il filosofo del secolo. Una biografia* (1989, 2011²). Milano: Feltrinelli, 2021.
- Foucault, Michel. *Il sogno* (1954). Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.
- Foucault, Michel. “Malattia mentale e personalità” (1954). *Scibbolet. Rivista di psicanalisi* 1, 1994.
- Foucault, Michel. *Storia della follia nell'età classica* (1961, 1972²). Milano: Rizzoli, 2011.
- Foucault, Michel. “Préface” (1961). In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. “La Folie n'existe que dans une société” (1961). In *Dits et écrits*.
- Foucault, Michel. *Malattia mentale e psicologia* (1962). Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- Foucault, Michel. *Le parole e le cose* (1966). Milano: Rizzoli, 1998.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, Freud, Marx” (1967). In *Archivio Foucault 1*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- Foucault, Michel. “Che cos'è un autore?” (1969). In *Scritti letterari*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- Foucault, Michel. “Theatrum philosophicum” (1970). *La Rivista di Engramma* 158 (2018).
- Foucault, Michel. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975). Torino: Einaudi, 2014.
- Foucault, Michel. *La volontà di sapere: Storia della sessualità 1* (1976). Milano: Feltrinelli, 2013.
- Foucault, Michel. *Introduzione alla vita non fascista* (1977). Maldoror Press, 2012.
- Foucault, Michel. “Intervista a Michel Foucault”. In *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi, 1977.
- Foucault, Michel. “Dell'amicizia come modo di vita” (1981). In *Discipline, Poteri, Verità: Detti e scritti 1970-1984*. Genova-Milano: Marietti, 2008.
- Foucault, Michel. “Lacan, il ‘liberatore’ della psicoanalisi” (1981). In *Dits et écrits*.
- Foucault, Michel. “Il gay sapere” (1982). *aut aut* 331 (2006).
- Foucault, Michel. “Interview with James O'Higgins”. *Salmagundi* 58-59 (1983).
- Foucault, Michel. *L'uso dei piaceri: Storia della sessualità 2* (1984). Milano: Feltrinelli, 2015.
- Foucault, Michel. *La cura di sé: Storia della sessualità 3* (1984). Milano: Feltrinelli, 2014.
- Foucault, Michel. “Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità” (1984). In Id. *Archivio Foucault 3*. Milano: Feltrinelli, 1998.

- Foucault, Michel. *“Bisogna difendere la società”*: Corso al Collège de France, 1975-1976 (1997). Milano: Feltrinelli, 1998.
- Foucault, Michel. *Gli anormali*: Corso al Collège de France 1974-1975 (1999). Milano: Feltrinelli, 2000.
- Foucault, Michel. *Lermeneutica del soggetto*: Corso al Collège de France, 1981-1982 (2001). Milano: Feltrinelli, 2003.
- Foucault, Michel. *Il potere psichiatrico*. Corso al Collège de France 1973-1974 (2003). Milano, Feltrinelli, 2004.
- Foucault, Michel. *Sicurezza, territorio, popolazione*: Corso al Collège de France, 1977-1978 (2004). Milano: Feltrinelli, 2005.
- Foucault, Michel. *Nascita della biopolitica*: Corso al Collège de France, 1978-1979 (2004). Milano: Feltrinelli, 2005.
- Foucault, Michel. *Il governo di sé e degli altri*: Corso al Collège de France, 1982-1983 (2008). Milano: Feltrinelli, 2003.
- Foucault, Michel. *Il coraggio della verità: Il governo di sé e degli altri 2*. Corso al Collège de France, 1983-1984 (2009). Milano: Feltrinelli, 2011.
- Foucault, Michel. *Le confessioni della carne: Storia della sessualità 4* (2018). Milano: Feltrinelli, 2019.
- Lacan, Jacques. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-1960* (1986), Torino: Einaudi, 1994.
- Laplanche, Jean. *Sexuale: La sessualità allargata nel senso freudiano*. Bari-Roma: la Biblioteca, 2007.
- Molinier, Pascale, e Olivier Ouvry, eds. “La Psychanalyse et Foucault.” *Genre, sexualité & société* 21 (2019). <https://doi.org/10.4000/gss.5360>

Saggi

La caduta dello stato eroico. Il conflitto nella *Scienza Nuova* di Giambattista Vico

The Decay of the Heroic State. The Conflict in Giambattista Vico's *New Science*

FRANCESCA FIDELIBUS

Università degli Studi di Trento

francesca.fidelibus@unitn.it

ORCID ID: 0000-0002-2978-2486

Abstract. The aim of this essay is to analyze the figure of conflict in Giambattista Vico's *Scienza Nuova*, highlighting its epistemological function and its historical-political cogency. This conflict presents itself both as an epistemological means through which reason understands the process of community establishment, and as the effective force for the development of nations. In fact, the changing of times outlined by Vico takes the form of an asymmetrical conflict which proves to be socially significant to the extent that it allows the recomposition of the social body within an order marked by the recognition, albeit precarious, of equality.

Keywords: conflict, double characters, right, acknowledgment.

Riassunto. Scopo del saggio è quello di declinare la figura del conflitto nella *Scienza Nuova* di Giambattista Vico evidenziandone la funzione epistemologica e l'efficacia storico-politica. Il conflitto, cioè, si presenta come un mezzo epistemologico attraverso cui la ragione comprende il processo di costituzione delle comunità e come la forza effettiva dello sviluppo delle nazioni. Il variare dei tempi delineato da Vico, infatti, prende le forme di un conflitto asimmetrico che risulta socialmente significativo nella misura in cui consente la ricomposizione del corpo sociale entro un ordine segnato dal riconoscimento, sia pur precario, dell'uguaglianza.

Parole chiave: conflitto, caratteri doppi, diritto, riconoscimento.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 249-266

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1470

Copyright: © 2021 Francesca Fidelibus. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

1. Introduzione

Individuare nel conflitto il fuoco prospettico attraverso cui guardare la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico rischia di rivelarsi operazione indebita se si tiene conto dell'architettura complessa dell'opera, della sua dimensione problematica, dei suoi molteplici linguaggi. Non è un caso, in questo senso, che, stimolati dal linguaggio figurato della *Scienza Nuova*, Vico venga studiato da più discipline e reso, a più riprese, iniziatore dell'antropologia o della sociologia, della linguistica o dell'etnologia. In tal senso, risulta esplicativa l'immagine di Vico come di un "magnete"¹ che opera per accumuli, sovrapposizioni e fusioni in cui è spesso difficile individuare concetti elaborati sistematicamente e coerentemente dall'inizio alla fine. Così come è difficile ricomporre la trama con cui è tessuta l'opera vichiana senza rimanerne impigliati perdendosi nella galleria di immagini e intuizioni che la attraversano.

In questo senso, anche utilizzare una chiave di volta come quella del conflitto rischia di apparire un'operazione indebita, tesa a rendere un tassello – il conflitto, appunto – l'unica ragione del quadro. Operazione, quest'ultima, che si vuole senz'altro evitare. Lungi dal rappresentare un concetto sistematicamente definito, il conflitto si presenta come una figura capace di flettersi e declinarsi in modi differenti a seconda dei contesti discorsivi entro cui è collocata. Una delle chiavi fondamentali, ma non esclusiva, attraverso cui provare a seguire la 'fatiga' vichiana. Individuare le configurazioni che il conflitto assume all'interno della *Scienza Nuova* sarà, dunque, il compito che questo saggio si propone, provando a restituire parte della politicità dell'opera vichiana. In particolare, si proverà a delineare, da un lato, la funzione epistemologica del conflitto, inteso come mezzo attraverso cui la ragione comprende – perché può interpretare e decifrare – il processo di costituzione dell'assetto societario collettivo e, dall'altro lato, la sua efficacia nello sviluppo delle nazioni.

2. Il carattere epistemologico del conflitto

A nessun lettore può sfuggire la presenza costante di una figura come quella del conflitto nelle sue diverse semantiche e declinazioni all'interno dell'opera vichiana. Dalla tematizzazione dello scarto insanabile tra io e cosmo che destina il soggetto all'inazione nel componimento poetico *Affetti di un disperato*,² passando per la problematizzazione del rapporto

¹ Verene, *Scienza della fantasia*, 110.

² Cf. Lomonaco, *Sentieri di Astrea*, 3-24.

tra lettere e armi delle *Orazioni Inaugurali*,³ sino ad arrivare, da un lato, al tema della sedizione che disgrega il tessuto sociale nello scritto storico dedicato a *La congiura dei Principi Napoletani*⁴ e, dall'altro lato, al concetto di violenza, saldamente collegato alla costituzione e al mantenimento della formazione politica, ne *Le gesta di Antonio Carafa*,⁵ la figura del conflitto viene declinata costantemente da Vico a significare posizioni distinte a seconda del contesto teorico e della materia di riferimento. È possibile, tuttavia, rintracciare almeno due significati del conflitto nella *Scienza Nuova*. Si tratta, cioè, del conflitto inteso come strumento epistemologico che la ragione utilizza per comprendere l'emergere della comunità e del conflitto inteso come motore, volano tra le età della storia.

Nell'aderenza capillare di soggetti e temporalità tale per cui ciò che è, è ciò che si fa, la *Scienza Nuova*, come noto, ha per oggetto il corso delle nazioni di cui prova a rintracciare genealogicamente l'origine e le costanti. In un fragile equilibrio, cercando di stringere assieme senza far coincidere mai filologia e filosofia, tempo e idea, fenomeni particolari e logica universale, il corso delle nazioni si rivela come un progredire scandito da un'ipotesi di sviluppo – età degli dei, degli eroi e degli uomini – in cui i piani qualitativi che articolano la struttura mentale degli uomini si rovesciano immediatamente nella differenza quantitativa delle strutture societarie collettive.⁶ Ad un preciso sviluppo mentale dell'uomo corrisponde una forma politica, un linguaggio, un apparato simbolico, una giurisprudenza e così via. Proprio all'interno di questo quadro, più complesso di quanto appaia, dinamico ma non deterministico, va collocato il conflitto che si fa, insieme, strumento epistemologico dotato di forza e fecondità euristica e motore delle età della storia.

Quanto al primo senso del conflitto, il tentativo di Vico non è quello di raccogliere empiricamente le forze che permettono a questa o a quella nazione di svilupparsi e progredire, sebbene Roma venga elevata a modello paradigmatico del corso che fanno le nazioni. Piuttosto, la questione per il filosofo napoletano, che vuole seguire il farsi delle formazioni sociali e delle costruzioni giuridico-politiche, è: quali mezzi ha la ragione per pensare lo sviluppo delle comunità? Quali mezzi ha la ragione per pensare l'origine delle società umane? Uno di questi mezzi viene individuato dallo 'scienziato' Vico in quel conflitto da cui deriva la 'fatiga' degli uomini che procedono, in un percorso travagliato da cadute, dall'età ferina all'età umana, dalle selve alle città, dalla mente irriflessa e spontanea delle origini alla ragione

³ Cf. Vico, *Orazioni Inaugurali I-VI*.

⁴ Cf. Mazzotta, *Nuova mappa del mondo*.

⁵ Caporali, *Heroes gentium*, 40-53.

⁶ Cf. Esposito, *Politica e storia*, 233-297.

‘dispiegata’ dei tempi inciviliti. Tutto il processo di incivilimento procede attraverso il conflitto e senza questo non sarebbe pensabile quello. In tal senso, Pierre Girard sostiene che il conflitto non è tanto *constatato* dalla ragione quanto *suscitato* da essa che lo utilizza come strumento di ricerca e interpretazione.⁷ Ammettere che il conflitto svolga una funzione epistemologica e sia il mezzo attraverso cui la ragione può comprendere l’emergere delle società umane e il loro sviluppo, significa che senza il conflitto non è pensabile la società così come non sono pensabili le sue espressioni linguistiche, culturali, politiche, giuridiche e istituzionali.

A partire dall’immagine del fulmine che dà abbrivio alla scienza vichiana e che spaventa e arresta solo alcuni e “pochi giganti”,⁸ distogliendoli dal loro selvaggio vagabondare e rendendoli ‘giganti pii’, il processo di civilizzazione umano avanza unendosi, passo passo, in una frattura che è, fin dall’inizio, una divisione sociale: giganti pii-giganti empi,⁹ padri-famoli, eroi-clienti, patrizi-plebei in cui i primi termini di ciascun distico (giganti pii-padri-eroi-patrizi) indicano anche coloro i quali possiedono funzioni sacerdotali, legislative, governative. Sono, cioè, i detentori del governo, degli auspici, delle leggi. Sin dal primo fulmine, dunque, la società è tagliata, scissa da un conflitto senza cui non si comprenderebbe né l’emergere della società né la sua struttura gerarchica.¹⁰ Non è un caso, in questo senso, che Vico faccia derivare etimologicamente *polis* da guerra, *polemos*.¹¹ L’origine stessa della città sorge “sopra le famiglie non sol de’ figliuoli ma anco de’ famoli”¹² a indicare che la politica nasce quando si

⁷ Cf. Girard, *Rationalité et politique*, 293.

⁸ “[...] dugento anni dopo il diluvio [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi [...]. Quivi *pochi giganti*, che dovetter esser gli più robusti, [...] eglino, spaventati ed attoniti dal grand’effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo”. SN44, §377, 571 D’ora in avanti per indicare la *Scienza Nuova* di Vico verrà utilizzata l’abbreviazione SN seguita dall’anno di stesura di riferimento (SN44 per la *Scienza Nuova* del 1744), il paragrafo e la pagina.

⁹ “finalmente, a capo di lunga età gli empi, rimasti nell’infame comunione delle cose [...] ricorsero alle are de’ forti; e quivi questi feroci [...] uccidevano i violenti ch’avevano violato le loro terre, e ricevevano in protezione i miseri da essoloro rifuggiti [...]. Ovè degno pur di riflessione che, i primi [i giganti pii] diedero principio ad un’amicizia nobile e signorile; e perché i secondi [i giganti empi] diedero principio alla società che propriamente si dice [...] vile e servile. Perciò tali rifuggiti furono dagli eroi ricevuti con la giusta legge di protezione, onde sostentassero la naturale lor vita con l’obbligo di servir essi da giornalieri agli eroi”. SN44, §§553-554, 677-679.

¹⁰ Come nota Carillo “è proprio la semantica verticale del fulmine a configurare il momento nomotetico originario come un rapporto fin dall’inizio gerarchico tra un *Gesetzgeber* sovrano e i *Gesetzesadressaten* terreni; a porre a fondamento della normatività la legge e non il contratto, la disuguaglianza e non l’uguaglianza, la colpa [...] e non la decisione e la pianificazione razionali?”. Carillo, *Origine e genealogia dell’ordine*, 221.

¹¹ SN44, §588, 701.

¹² SN44, §25, 432.

introduce un elemento di dominio ed è pensabile a partire da questo. Allo stesso modo, senza ammettere il conflitto non si capirebbe il passaggio dalle potestà famigliari alla “civil potestà” né si comprenderebbe come dai “domini naturali paterni si fusse formato il dominio eminente di essi Stati civili”¹³ o come dai “patrimoni privati” si formò “il patrimonio pubblico” e come “truovossi apparecchiata la materia alle repubbliche d’un ordine di pochi che vi comandi e della moltitudine de’ plebei la qual v’ubbidisca: che sono le due parti che compiono il subbietto della politica”.¹⁴

Per poter individuare il passaggio da un momento ad un altro è necessario pensare il conflitto. In questo senso, per Vico non si tratta di descrivere le forze di sviluppo delle nazioni ma di pensare le condizioni di possibilità di un tale sviluppo. Lo sviluppo storico, il farsi delle nazioni è pensabile, per lo scienziato Vico, nella misura in cui si ammette il conflitto come ciò che fin dall’inizio taglia la società umana, la scinde, rappresentandone la ferita e lo scarto da ricomporre nei lenti passi della storia. Non c’è società, non c’è associazione umana senza questa “union déséquilibrée”.¹⁵ E questa unione, lo si vedrà, è al tempo stesso attraversata sin dall’inizio da una tensione ineluttabile, che spesso si traduce in una pressione minacciosa esercitata dai famoli-clienti-plebei sugli eroi-patrizi che cedono solo quando è inevitabile e, proprio cedendo e concedendo diritti o mitigando ed eliminando abusi, contribuiscono in modo decisivo al cambiamento storico e al movimento lungo le tre età.¹⁶

3. Divinità nobili e divinità plebee: la doppiezza dei caratteri vichiani

Oltre ad essere un mezzo utilizzato dalla ragione dello scienziato Vico per comprendere l’emergere delle società umane e il loro sviluppo, il conflitto è anche forza effettiva di questo stesso sviluppo, inteso nelle sue diverse espressioni direttamente connesse agli eterogenei piani discorsivi da cui è composta la *Scienza Nuova*.¹⁷ Il conflitto, cioè, tra chi è soggetto di potere e chi è soggetto al potere non è solo politico, giuridico o sociale ma è anche conflitto per i significati etici e simbolici. In questo senso, il primo significativo, la prima forma espressiva del conflitto tra i padri/signori e i famoli/subordinati è quello che Vico chiama ‘carattere doppio’.¹⁸ Come noto, la *Scienza Nuova* ridefinisce un nuovo concet-

¹³ SN44, §585, 699.

¹⁴ SN44, §264, 524.

¹⁵ Riccio, “Lecture du conflict social”.

¹⁶ Cf. *ibid.* e Remaud, “Conflits, Lois et Mémoire”, 35-60.

¹⁷ Cf. Girard, *Rationalité et politique*, 295.

¹⁸ SN44, §581, 694.

to di razionalità non riducibile al solo intellettualismo o alla sola logica ma comprendente anche una ‘sapienza poetica’. La sapienza, cioè, che è “scienza di far uso delle cose qual esse hanno in natura”,¹⁹ si declina sia in forma poetica che in forma logico-argomentativa a seconda dell’età storica e mentale di riferimento. Nell’ardua ricostruzione del mondo primitivo, la sapienza poetica rappresenta il primo stadio della mente umana, la “prima sapienza della gentilità” da cui cominciò una “metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita e immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch’erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorissime fantasie”.²⁰ Una sapienza poetica, dunque, che si esprime in favole e miti e nasce dall’indigenza linguistica, dall’“inopia” del parlare. In tal senso, fantasia e immaginazione dominano nel mondo primitivo, nell’età degli dei e degli eroi, costituendo tanto la mente umana quanto la storia dell’incivilimento. Entrambe risultano espressioni di un’altra razionalità non riducibile al pensare astratto²¹ e, tuttavia, produttiva di quest’ultimo. Ridefinendo e allargando il concetto di razionalità, Vico guarda anche i miti con un occhio diverso: non più oggetti da interpretare, ma documenti storici, espressioni di un’età evolutiva diversa; non innervati da significati nascosti e intellettualistici, ma frutto di spontaneità, la naturale espressione di un’umanità primitiva, la messa in forma dell’immaginazione e della storia collettiva dei popoli.

All’interno di questa cornice teorica, Vico può ricostruire l’aurora oscura della storia umana, ricollocando i miti nel loro tempo e registrando i modi del passaggio alla *ratio*. È così che il mito diventa il linguaggio di una determinata età e la forma che assume la politica nelle prime età delle nazioni.²² Attraverso di esso le famiglie mettono in forma i primi gruppi, stabilendo i confini del bene e del male all’interno delle città.²³ In questo senso, il mito rappresenta la visione del mondo dei padri dominanti. Tuttavia, proprio all’interno del linguaggio eroico, i ‘famoli’, i sottomessi riescono a forgiare un sapere alternativo a quello dei padri, seppur della stessa natura poetica, che permette loro un’azione politica e collettiva. È proprio in questo contesto che si collocano i caratteri doppi che saldano

¹⁹ SN44, §326, 540.

²⁰ SN44, §375, 569-570.

²¹ Nella sterminata bibliografia al riguardo si veda in generale Vanzulli et al., *Razionalità e modernità*, ma anche, tra gli altri, i lavori di Verene, “Vico’s Humanity”, 227-240 e Verene, *Scienza della fantasia*; Mooney, *Vico in Tradition of Rhetoric*; Battistini, *Sapienza retorica*; Barilli, *Poetica e retorica*; Sanna, *La “fantasia, che è l’occhio dell’ingegno”*; Grassi, *Potenza dell’immagine*; Grassi, *Potenza della fantasia* e Grassi, *Vico e l’umanesimo*.

²² Relativamente all’immaginazione come potenza politica, che produce un mondo, crea delle istituzioni cf. Bodei, “Filosofia della ragione impura”, 55-70 e Bodei, “Differenza italiana”, 97-105.

²³ Cf. Scalercio, “Teologia politica vichiana”.

definitivamente l'evoluzione delle forme espressive simboliche al conflitto sociale e politico tra i padri e i famoli. Pienamente teorizzati nell'ultima stesura della *Scienza Nuova*,²⁴ Vico intende con caratteri doppi tutte le favole di quegli dei delle genti maggiori – Vulcano, Marte, Venere, Mercurio, Saturno, ecc. – che assumono un duplice significato: uno attribuitogli dai nobili e uno dai plebei.

“Le quali favole, ovvero caratteri doppi devon esser stati necessitati nello stato eroico, ch' i plebei non avevano nomi e portavano i nomi de' loro eroi [...] oltre alla somma povertà de' parlari, che dovett'essere ne' primi tempi”.²⁵ I caratteri doppi segnalano l'emergere delle plebi. Queste ultime si appropriano dei miti degli eroi attribuendo alle divinità i caratteri della loro condizione subalterna. In tal senso, sia pure ancora dentro il dominio politico e linguistico degli eroi,²⁶ nei caratteri doppi si trasfigurano gli atti della vita sociale e prende avvio la tormentata transizione dagli eroi agli uomini. La doppiezza di tali caratteri, infatti, è il segno della disarticolazione operata dai plebei sul linguaggio mitico dei padri. Disarticolazione spontanea, non consapevole, e però decisiva per avviare il cammino verso l'emancipazione e la 'giurisprudenza benigna' dei tempi umani.

Esempi emblematici di caratteri doppi sono Vulcano, Marte e Venere i quali “furono tre divini caratteri significanti essi eroi, a differenza di altrettanti che significarono plebei”.²⁷ In particolare, Vulcano eroico è il simbolo dei padri che scoprono il fuoco²⁸ mentre il Vulcano plebeo “fende il capo a Giove con un colpo di scure, onde nasce Minerva”: si tratta cioè della “moltitudine de' famoli ch'esercitavan arti servili [...] e ruppero (in sentimento d'“infievolirono” o “scemarono”) il regno di Giove [...] che stato era, nello stato delle famiglie, monarchico, e cangiarono in aristocratico in quello delle città”²⁹; Marte, da rappresentante della virtù dei *patres* che combattono fieramente, diviene, da un lato, simbolo dei “plebei, che servivano agli eroi nelle guerre”³⁰ e, dall'altro lato, il simbolo del concubinato, dei matrimoni naturali consumati da famoli a somiglianza di quelli solenni, ma non santificati dagli auspici;³¹ infine, Venere che eroicamente rappresenta le nozze solenni e la virtù civile degli eroi, da plebea diviene il simbolo delle “mogli naturali di sì fatti plebei [...] che, con questo Marte

²⁴ Cf. Caporali, “Lingua e politica”, 289-304.

²⁵ SN44, §581, 694.

²⁶ Cf. Caporali, “Lingua e politica”, 296.

²⁷ SN44, §579, 693.

²⁸ Vico, *Opere giuridiche*, 623.

²⁹ SN44, §589, 701-702.

³⁰ SN44, §596, 706-707.

³¹ Cf. Caporali, “Lingua e politica”, 298.

plebeo, sono còlti entrambi nella rete da Vulcano eroico, e, scoperti ignudi dal Sole, sono presi a scherno dagli altri dèi”.³²

Come evidente, incrociando linguaggio e politica, la doppiezza dei caratteri emerge dalla soggettività distinta che se ne appropria: da un lato, i nobili che elaborano miti e religioni rispecchianti e testimonianti la loro storia di parte dominante e, dall’altro lato, i plebei che appropriandosi di quegli stessi miti attribuiscono alle divinità la propria subalternità. In questa operazione spontanea, i plebei si impossessano del mito sino a svuotarlo di senso ed è proprio nella disarticolazione del mito da parte delle pulsioni plebee che si pongono le condizioni per il suo stesso superamento. Per il superamento tanto della sapienza volgare e dell’unitaria compattezza del linguaggio mitico quanto delle disuguaglianze. Sono le anonime plebi che premono con le loro sensibilità dentro il linguaggio sformandolo “fino a che esso in questo sformarsi ritrova il proprio equilibrio”.³³ Quei caratteri, insomma, “esprimono, nella lingua degli eroi, la presenza e la progressiva consistenza dei famoli. La lingua degli eroi si articola, si allarga a rappresentare, per spontanea urgenza sociale, le plebi asservite e ribelli. E già in questo ampliamento, in questo snervamento della sua ferrea compattezza, è il segno del suo futuro tramonto”.³⁴

L’esito di questo processo conflittuale, mitopoietico, è, da un lato, la progressiva socializzazione della lingua e l’allargamento, il ‘dispiegamento’ della razionalità e, dall’altro lato, lo sviluppo delle istituzioni politiche umane. Il conflitto informa e dirige il passaggio dalla “sapienza volgare” alla “sapienza riposta”, dalla religiosità dei padri alla filosofia degli uomini. Allo sviluppo della mente dalla spontaneità alla riflessione corre parallelo lo sviluppo della libertà, il cui esercizio è tanto più cosciente quanto più ci si approssima ai tempi umani. In tal senso, il percorso che la mente compie dalla spontaneità alla riflessione è un percorso di autoconsapevolezza non dettato da automatismi né caratterizzato da rapporti di sostituzione. Per dirla nei termini di Nicola Badaloni, è il percorso della ragione che da latente si fa patente e giunge ad un rischiaramento: “ecco dunque la chiave della filosofia vichiana; una struttura dell’uomo che si esprime nel corso della storia con un suo carattere pendolare, tale che la latenza implichi la spontaneità e la consapevolezza implichi la libertà e scelte autonome sulla base di situazioni determinate”.³⁵ Occorre tener fermo quest’aspetto per poter comprendere lo stretto legame tra sapere e potere, di cui tra poco si dirà, che viene riconfigurato di volta in volta dal conflitto.

³² SN44, §579, 693.

³³ De Giovanni, “Topica e critica”, 38.

³⁴ Caporali, “Lingua e politica”, 298.

³⁵ Badaloni, “Introduzione”, XLI.

4. Le contese per il ‘civil diritto’

Se i caratteri doppi permettono di mettere a fuoco l'espressione mitica del conflitto socio-politico, è il diritto a fornire un angolo di visuale privilegiato per seguirne la produttività nel farsi delle nazioni. Seguendo specificatamente la storia romana Vico individua genealogicamente l'origine degli istituti giuridico-politici nelle scissioni economico-proprietarie e sociali, il cui nucleo è la gestione e la distribuzione delle risorse, specie in relazione alla proprietà. A partire, infatti, dallo spavento di quei primi, pochi giganti di fronte al cielo fulminante, che si traduce in occupazione e possesso, Vico, utilizzando il lessico mancipatorio del diritto romano arcaico, individua nella terra l'emblema dell'autorità. In questo senso, il conflitto si rivela una vera e propria lotta di classe tra ricchi e poveri che viene descritta come una contesa eminentemente giuridica per i diritti di possesso, civili e politici, contenente in sé la storia economica e sociale³⁶ e capace di dare forma alla costituzione giuridico-politica dello Stato. Più in generale, la ragione profonda del conflitto “risiede nell'uguaglianza degli uomini: la distinzione tra eroi, detentori di tutta la proprietà e dell'arcano del diritto, e famoli, deprivati economicamente e giuridicamente, è in se stessa fattore di disequilibrio e non può mantenersi”.³⁷ Il processo d'incivilimento consiste, dunque, nel perseguimento inconsapevole di una nuova forma di uguaglianza che passa per l'abbattimento della struttura rituale eroica sottesa all'ordinamento civile, vive in una specifica articolazione politica e si realizza nelle repubbliche democratiche dei tempi umani. Per questo motivo, il conflitto che si fa volano tra le età delle nazioni assume i tratti di una lotta sociale tra chi ha dei diritti e chi non li ha. Nonostante i soggetti siano sempre due, è la classe subalterna a dare la direzione civilizzatrice al conflitto.

Ciò è evidente laddove Vico ripercorre le contese attraverso cui i plebei gradualmente rivendicano i diritti che non hanno: dalla questione della proprietà agraria alla possibilità di trasmissione della proprietà attraverso matrimoni riconosciuti giuridicamente legittimi; dai diritti testamentari alle rivendicazioni delle cariche di governo e del controllo dei sacerdoti di dominio esclusivo dei nobili. Un ordine “ammirevole”,³⁸ quello delle rivendicazioni plebee, che disegna la storia ideale eterna e corre verso il compiuto riconoscimento e l'uguaglianza giuridica dei tempi umani contro il costante tentativo dei patrizi di mantenere strenuamente lo *ius nexi*. In

³⁶ Cf. Vanzulli, “Leggi e conflitto sociale”, 1; ma anche Scalercio, “Povera e oppressa plebe”, 93-104.

³⁷ Vanzulli, “Leggi e conflitto sociale”.

³⁸ Vico, *Opere giuridiche*, 699.

tal senso, proprio la proprietà e il possesso delle terre lavorate dai ‘famoli’ sono al centro delle prime contese agrarie. La ribellione dei famoli – “i primi soci del mondo”, le cui “vite erano in balia de’ loro signori”³⁹ – produce la crisi del governo patriarcale dell’età degli dei. Una crisi, quest’ultima, che porta “gli eroi” ad unirsi “in ordini, per resistere alle moltitudini de’ famoli sollevati”⁴⁰ facendo, così, sorgere lo stato politico aristocratico che pone fine alle contese agrarie. Ma la fine di tali contese implica comunque una concessione ai plebei da parte dei nobili che vogliono conservare il loro potere: il dominio bonitario dei campi che garantisce il possesso delle terre lavorate ma non la proprietà. È la cosiddetta “prima legge agraria che nacque al mondo, con la quale, da forti, rillasciarono a’ clienti il men che potevano, che fu il dominio bonitario de’ campi ch’arebbon assegnato loro gli eroi” e così “convennero i famoli a comporre le prime plebi dell’eroiche città, senza avervi niuno privilegio di cittadini”⁴¹

Si tratta di una parziale ricomposizione, di una temporanea alleanza diseguale tra nobili e plebei, reputata giusta secondo l’idea di equità civile propria dell’epoca di riferimento. E, tuttavia, per quanto i “nobili le ricusano”, “i deboli vogliono le leggi”⁴². La ricomposizione parziale, temporanea non riesce a garantire quegli stessi rapporti diseguali che pretende di legittimare. Alle prime contese agrarie seguono, allora, le contese eroiche, che prendono la forma di una “contesa de’ connubi” poiché “i plebei non essendo ancor cittadini, – come ivan morendo, non potevano lasciare i campi *ab intestato* a’ congiunti” e non potevano farlo proprio perché “non avevano suità, agnazioni, gentilità, ch’erano dipendenze tutte dalle nozze solenni”⁴³. Le contese eroiche prendono la forma di una richiesta di *matrimoni legittimi* al fine di ottenere la cittadinanza e i diritti testamentari. Il diritto al matrimonio, con le sue conseguenze giuridiche e politiche, è collegato a una nozione di pieni diritti, condivisi da cittadini uguali in quanto tali.⁴⁴ È solo a seguito delle contese eroiche che i patrizi ‘comunicano’ ai plebei i matrimoni solenni perdendo, così, due dei privilegi su cui si fonda il loro potere: la custodia degli ordini e dei confini. Una lenta e progressiva conquista della terra che è lenta e progressiva conquista dello spazio pubblico. Quando i patrizi sono costretti a comunicare anche la custodia delle leggi, il passaggio ai tempi umani e alla forma di governo che li connota è deciso: “Ma, poi che esse plebi dell’eroiche città, divenute numerose ed anco agguerrite (che mettevano paura a’ padri, che nelle repubbliche di

³⁹ SN44, §582, 695.

⁴⁰ SN44, §584, 697.

⁴¹ SN44, §597, 707.

⁴² SN44, §619, 721.

⁴³ SN44, §598, 707-708.

⁴⁴ Zanetti, *Vico eversivo*, 87-115.

pochi debbon essere pochi) ed assistite dalla forza (ch'è la loro moltitudine), *cominciarono a comandare leggi senza autorità de' senati*, si cangiarono le repubbliche, e da aristocratiche divennero popolari”.⁴⁵

Attraverso la storia romana, dunque, Vico concepisce il diritto come lotta tra gruppi sociali. Un'intuizione che ha permesso al filosofo napoletano di comprendere le leggi della trasformazione delle istituzioni, giuridiche e politiche, che avviene attraverso la lotta medesima.⁴⁶ Nel giuridico il sociale e il politico si incontrano trovando gradualmente una ricomposizione sino ad un momento, il più alto nella *Scienza Nuova*, in cui lo svuotamento del potere dei patrizi determina un allargamento dell'uguaglianza tale da consentire il passaggio alle repubbliche democratiche dei tempi umani. La legislazione, cioè, testimonia il realizzarsi storico dell'*humanitas*, canalizzando le motivazioni egoistiche soggettive sul terreno comune dello spazio civile. Diviene il mezzo trasformativo attraverso cui il conflitto, di volta in volta, viene faticosamente ricomposto in un corpo sociale normato.

La tipizzazione della storia romana getta però luce anche sullo statuto del potere, che si profila secondo uno schema che tiene assieme forma e scissione. Come emerge, infatti, in ogni scontro tra eroi-famoli, patrizi-plebei, il potere si unifica e si salda scindendo e lacerando le altre/esterne soggettività in soggetti e oggetti di assoggettamento⁴⁷ poiché “di tal maniera si trovarono le prime città fondate sopra ordini di nobili e caterve di plebei, con due contrarie eterne proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre egli mutano; e de' nobili, sempre di conservargli”.⁴⁸ Un duplice movimento quello degli ‘ordini’ dei nobili e delle ‘caterve’ dei plebei segnalato già nelle scelte lessicali vichiane. La distinzione, infatti, tra i nobili e i plebei si registra nel fatto che i primi si uniscono e si saldano in ‘ordini’, si danno, cioè, un'organizzazione politico-corporativa. Al contrario, il lemma ‘ordine’ non è mai associato ai plebei – almeno nella *Scienza Nuova* del 1744 – poiché i dominati sono privi di una struttura organizzata ma proprio per questo capaci di sprigionare un'energia che è tanto più dirompente quanto più si prova a comprimerla.

La plebe, in quanto tale, nasce fin dall'inizio come la scissione interna del popolo eroico, la parte esclusa, subalterna, configurata secondo il regime biologico del corpo, definita secondo il suo rovescio negativo: è la parte ignobile, non-nobile.⁴⁹ E, tuttavia, lungi dal segnare una suddivisio-

⁴⁵ SN44, §1006, 909 [corsi miei].

⁴⁶ Cf. Pasini, *Diritto, società e stato*, 72; Landucci, *Filosofi e Selvaggi*, 285; Vanzulli, “Leggi e conflitto sociale”.

⁴⁷ Cf. Esposito, *Politica e storia*.

⁴⁸ SN44, §609, 715-716.

⁴⁹ SN44, §626, 726.

ne statica, quello tra plebei e nobili è l'effetto mutevole del modificarsi dei rapporti di forza tra le due parti che formano la città. Due parti che hanno – nel caso della plebe, acquisiscono – una forte identità sociale. Due parti, la cui relazione varia a seconda delle conquiste e del rapporto di inclusione ed esclusione in ogni momento storico. In tal senso, il conflitto stesso struttura di volta in volta il rapporto tra nobili e plebei modificando gli uni e gli altri. Così Vico attraverso la storia romana mostra la plebe come il soggetto di una vicenda che la vede prima di diversa natura rispetto ai nobili, caratterizzata dall'incapacità d'“intendere universali”, la parte costretta a servire l'esercito romano e privata di diritti politici, salvo poi essere in grado di entrare nella stessa totalità che la spingeva ai margini, proprio perché la spingeva ai margini.⁵⁰ La linea di divisione che percorre il rapporto tra plebe e nobili si sposta sempre più, differenziandosi di volta in volta parallelamente alle conquiste e oltrepassando la dicotomia tra le due parti. Ciò avviene attraverso il riconoscimento lento dell'uguaglianza e, in particolare, attraverso la figura di Solone.

5. Solone e il riconoscimento

È con il riconoscimento istituzionale dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge che si chiude il processo storico caratterizzato da rapporti sociali asimmetrici, anche se giuridicamente legittimi. In questo senso, il conflitto si configura anche come conflitto *per la soggettività*. Struttura le soggettività. Questo passaggio – che è poi corrispondente e parallelo al passaggio sapienza volgare-sapienza riposta, tempi eroici-tempi umani, religione/mito-filosofia, spontaneità-riflessione – viene segnalato da Vico attraverso un'immagine: quella di Solone. Un passaggio, come visto, strutturato dall'elemento conflittuale teso a sformare progressivamente le istituzioni e il diritto eroici. È probabilmente Antonio Gramsci, nel noto articolo *Socialismo e cultura*, ad aver colto con più chiarezza questo punto:

Il Vico dà una interpretazione politica del famoso detto di Solone, che poi Socrate fece suo quanto alla filosofia: 'Conosci te stesso', sostenendo che Solone volle con quel detto ammonire i plebei, che credevano se stessi d'origine bestiale e i nobili di divina origine, a riflettere su se stessi per riconoscersi d'ugual natura umana co' nobili, e per conseguenza a pretendere di essere con quelli uguagliati in civil diritto. E pone poi in questa coscienza dell'uguaglianza umana tra plebei e nobili, la base e la ragione storica del sorgere delle repubbliche democratiche.⁵¹

⁵⁰ Cf. SN44, 695-756.

⁵¹ Gramsci, *Socialismo e cultura*, 27.

Gramsci, qui, coglie immediatamente il nesso vichiano tra riflessione, diritto e forma politica. Un nesso stretto tra piano dello sviluppo mentale, piano dello sviluppo giuridico-politico e piano dello sviluppo storico-istituzionale in cui proprio il conflitto, da motore propulsivo, gioca il suo ruolo decisivo dando forma e consistenza a quelle soggettività prima confinate ai bordi della storia.

Il passaggio, infatti, dai tempi eroici ai tempi umani è il passaggio da una giurisprudenza rigida e ristretta ad una giurisprudenza benigna e allargata, da un diritto fondato sulla sola forza dell'autorità a un diritto fondato sullo spirito e il concetto generale delle leggi, dall'equità civile all'equità naturale tipica "della ragion umana tutta spiegata", che regola "la ragion benigna [...], la qual è connaturale alle nazioni ingentilite; dalla quale scuola pubblica si dimostrerà esser usciti i filosofi".⁵² A segnare il passaggio dall'una all'altra giurisprudenza, Vico pone la figura di Solone e l'"avviso" che lo connota, il "conosci te stesso". Il *nosce te ipsum* che il filosofo napoletano attribuisce al legislatore greco è il segno di un riconoscimento che avviene nella coscienza collettiva di ciascuno. Solone, in particolare, diviene la personificazione dei diritti politici per cui si battono i plebei, incarnazione dei caratteri delle classi subalterne in lotta contro i nobili:

dapprima Atene fu occupata dagli ottimati – ch'è quello che noi in questi libri dimostreremo universalmente di tutte le repubbliche eroiche, nelle quali gli eroi, ovvero nobili, per una certa loro natura creduta di divina origine, per la quale dicevano essere loro propri gli dèi, e [...] loro gli auspici degli dèi, in forza de' quali chiudevano dentro i loro ordini tutti i diritti pubblici e privati dell'eroiche città, ed a' plebei, che credevano essere d'origine bestiale, e 'n conseguenza esser uomini senza dèi e perciò senza auspici, concedevano i soli usi della natural libertà [...] – e che tal Solone avesse ammonito i plebei ch'essi riflettessero a se medesimi e riconoscessero essere d'uguale natura umana co' nobili, e 'n conseguenza che dovevan esser con quelli uguagliati in civil diritto. [...] da tal riflessione di Solone principiando, le plebi de' popoli vi cangiarono le repubbliche da aristocratiche in popolari. Quindi Solone fu fatto autore di quel celebre motto '*Nosce te ipsum*' [...].⁵³

Il riconoscimento si ha nel momento in cui i plebei mettono in dubbio la legittimità con cui i nobili detengono il potere. È il momento in cui viene sfatata la contraddizione su cui poggia l'uguaglianza dei soli nobili, ossia la presunta differenza *ontologica* dei plebei. Dal riconoscimento delle plebi di una uguale natura umana emerge la rivendicazione di un'uguaglianza 'in civil diritto' da cui procede, peraltro, la trasformazione delle

⁵² SN44, §327, 540.

⁵³ SN44, §§414-416, 593-594.

repubbliche da aristocratiche in popolari. La richiesta e la rivendicazione del diritto è richiesta e rivendicazione della *comunicazione* del segreto delle leggi; è richiesta e rivendicazione di un linguaggio che non pronunci più le ermetiche parole degli auspici. Nel percorso della storia delineato da Vico, infatti, la lingua dei tempi umani segna il vero scarto rispetto alle precedenti differendo da esse politicamente. Non si tratta più di una lingua di sacerdoti o nobili, laddove dominio della lingua equivale a dominio degli auspici – unica chiave di identità e promozione sociale –,⁵⁴ ma si tratta di una lingua accessibile a tutti.

Il percorso verso la lingua umana è ancora una volta direttamente collegato al sovvertimento politico poiché è solo “la vittoria della plebe nelle lotte di classe” a rovesciare “il dominio di pochi” a cui segue precisamente il sovvertimento della lingua: “i popoli, non più i sacerdoti e nobili, sono ora anche i signori della lingua, e questa ‘lingua popolare o *volgare*’ viene da essi impiegata ‘democraticamente’ per gli scopi della loro vita”.⁵⁵ Precisamente in “forza della lingua volgare” le “moltitudini trassero l’aristocrazia alla libertà popolare” poiché con la lingua “si concepiscono le leggi”.⁵⁶ Non si tratta più solo di un’espansione del diritto a soggettività prima escluse. Si tratta anche di una maggiore consapevolezza, una maggiore capacità d’“intendere”. L’accesso al linguaggio volgare consente di esprimere, di scrivere le leggi e di capirle. Intere masse, prima confinate agli angoli della storia, possono far parte dello sviluppo politico e sociale nella misura in cui sono in grado di *concettualizzare* i propri bisogni. Il sapere, in tal senso, e il linguaggio in cui esso si esprime, assume il ruolo di tramite storico con cui la plebe, prima discriminata socialmente attraverso la segretezza delle leggi che ne riproduceva l’esclusione rispetto ai nobili, diviene soggettività interessata al potere.⁵⁷

In tal senso, il conflitto consente di mettere a fuoco lo statuto del sapere e la sua relazione con il potere e la soggettività in ogni epoca storica. L’intreccio, infatti, tra sapere e potere e la dipendenza del potere dal sapere esprimono la gerarchica divisione tra chi comanda e chi ubbidisce. Il potere di interpretare il linguaggio degli dei prima e il potere di legiferare poi, in questo senso, sono oggetto di un secolare contendere. L’estensione del sapere esprime proporzionalmente il livello di maturità storica di un popolo e con esso la quantità di libertà che sta dentro l’organizzazione della società da parte dello Stato. Politica e società, potere e soggetto vengono mediati dal sapere. Nei governi eroici, ciò avviene per linee verticali,

⁵⁴ Cf. Esposito, *Vico e Rousseau*, 107-120.

⁵⁵ Trabant, *Sematologia di Vico*, 79.

⁵⁶ SN44, §1017, 915.

⁵⁷ Cf. Esposito, *Vico e Rousseau*, 107-120.

comunicando, trasmettendo, imponendo al soggetto l'unico possibile sapere del proprio assoggettamento. La massima concentrazione del dominio corrisponde alla massima scissione delle classi. Non così, invece, nei tempi umani segnati da grandi processi di ricomposizione e di integrazione in cui si scioglie, come nota Roberto Esposito, la rigida opposizione di libertà e determinazione, partecipazione e decisione.⁵⁸

Proprio il momento in cui “tutti si uguagliano con le leggi, perocché tutti sien nati liberi nelle loro città”⁵⁹ rappresenta, dunque, il momento più alto del processo storico in cui sembrano convergere assieme logica e storia, in cui il conflitto sembra essere definitivamente ricomposto e, per ciò stesso, interrotto. Si tratta però solo di una fragile messa in forma, difficilmente sostenibile ma non impossibile da sostenere. Con la maggiore libertà e uguaglianza dei tempi umani si apre, infatti, anche una maggiore eventualità. In particolare, la forma di governo democratica che caratterizza i tempi umani rappresenta il grado di politicità conquistato con fatica nei lenti e conflittuali passi della storia, ma la cui conquista è sempre radicalmente precaria, costantemente aperta al crollo e ad un conflitto non più produttivo di incivilimento ma dissolutivo dello stesso. Giunti ai tempi umani, la storia vichiana resta aperta: può *stare*, conservarsi nell'assetto democratico, *risolversi* in spazio gerarchicamente ordinato e monarchico o *dissolversi* e crollare.⁶⁰

6. Forma e scissione. Per una conclusione

Non è questo il luogo in cui tematizzare il crollo dei tempi umani. Vale la pena, piuttosto, rilevare una serie di acquisizioni relative alla figura del conflitto nella *Scienza Nuova* vichiana. Il conflitto, come visto, si rivela, prima di tutto, un mezzo epistemologico attraverso cui la ragione può comprendere – perché può interpretare e decifrare – il processo di costituzione della comunità e dell'assetto societario umano. Oltre ad essere un mezzo epistemologico, esso si presenta anche come il motore delle età della storia vichiana. Sotto quest'ultimo aspetto, le espressioni mitiche dei

⁵⁸ Cf. Esposito, *Politica e storia*, 280-285.

⁵⁹ *Ibid.*, §927, 863.

⁶⁰ In proposito si veda Caporali, “Splendore delle repubbliche”, 273-286 in cui l'autore evidenzia, da un lato, come la transizione dalla democrazia alla monarchia nella *Scienza Nuova* non escluda il preciso configurarsi di un carattere strategico della prima forma rispetto alla seconda e, dall'altro lato, come nelle repubbliche libere popolari e nelle monarchie Vico colga due precise alternative concettuali dello Stato moderno, due varianti dell'ordine politico all'interno della modernità. Si vedano, inoltre, gli altri due lavori dello stesso autore: *Heroes gentium e Tenerezza e barbarie*.

tempi divini ed eroici, caratterizzati dalla spontaneità e dall'immaginazione, si rivelano delle concrezioni simboliche del conflitto politico-sociale che attraversa, fin dall'inizio, il processo di sviluppo delle società umane. Parallelamente, il diritto e la norma di ciascun tempo nascondono e, insieme, misurano il conflitto che li origina. Quest'ultimo si fissa e organizza i rapporti di forza nel diritto. Il diritto, peraltro, registra, di volta in volta, i rapporti sociali tendendo a renderli, a mostrarli come già da sempre tali (come il caso della presunta differenza di natura degli eroi rispetto ai clienti, dei nobili rispetto ai plebei). Il conflitto, dunque, ritma e scandisce la storia non riducendosi, però, a puro antagonismo. Esso, infatti, struttura le soggettività che si dipanano, di volta in volta, nel corso storico consentendo di mettere anche a fuoco tanto lo statuto del potere quanto quello del sapere a cui è inscindibilmente legato. In ultimo, il conflitto risulta produttivo di forma e di incivilimento nella misura in cui è asimmetrico. Quando, cioè, è conflitto tra soggettività diverse, poste su piani non orizzontali. Al contrario, quando il conflitto si presenta come simmetrico, tra i soggetti egualmente liberi dei tempi umani, rischia di configurarsi come puro antagonismo dissolutivo.

Nessun facile automatismo, naturalmente. Piuttosto, difficili composizioni direttamente connesse alla prassi politica. Tanto più nei tempi umani in cui, grazie all'allargamento delle libertà, emergono dinamiche e tendenze non prevedibili poiché costantemente aperte alle possibilità contestuali della corruzione e della dissoluzione del vivere libero. La storia, in tal senso, lungi dal configurarsi come un insieme di equilibri automatici, è aperta ai modi e ai tempi della politica e della legislazione che la esprime. Il conflitto, in questo quadro, consente di misurare la politicità dell'opera vichiana, la sua portata eccentrica tanto rispetto alle logiche della classicità quanto rispetto alle logiche di un certo artificialismo proprio della modernità, rivelandosi, forse, anche oggi uno strumento indispensabile.

Bibliografia

- Badaloni, Nicola. "Introduzione" a Vico, *Opere filosofiche*. A cura di P. Cristofolini, Firenze: Sansoni, 1971.
- Barilli, Renato. *Poetica e retorica*. Milano: Mursia, 1984.
- Battistini, Andrea. *La sapienza retorica di Giambattista Vico*. Milano: Guerini, 1995.
- Bodei, Remo. "La differenza italiana. Comunità ed esilio." *Lo Sguardo* n. 15 (2014): 97-105. <http://www.losguardo.net/it/la-differenza-italiana-comunita-ed-esilio/>.

- Bodei, Remo. "Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano." In *Effetto Italian Thought*. A cura di Giusi Strummiello e Enrica Lisciani-Petrini, Macerata: Quodlibet, 2017.
- Caporali, Riccardo. *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*. Bologna: il Mulino, 1992.
- Caporali, Riccardo. *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*. Napoli: Liguori, 2006.
- Caporali, Riccardo. "Lingua e politica in Vico." *Modernos & Contemporâneos* no. 6 (2019): 289-304.
- Caporali, Riccardo. "Lo splendore delle repubbliche." In *Razionalità e modernità in Vico*. A cura di Marco Vanzulli. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2012: 273-286.
- Carillo, Gennaro. *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2000.
- De Giovanni, Biagio. "Topica e critica." *Il Pensiero. Rivista di filosofia. Giambattista Vico: i segni della storia*, XLI (2002/1): 31-45. <https://doi.org/10.1400/262760>
- Esposito, Roberto. *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*. Napoli: Liguori Editore, 1980.
- Esposito, Roberto. *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese*. Bari: De Donato, 1976.
- Girard, Pierre. *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*. Paris: PUPS, 2008.
- Gramsci, Antonio. "Socialismo e cultura." In *Antologia*. A cura di Antonio A. Santucci. Roma: Editori Riuniti, 2012, 27-30.
- Grassi, Ernesto. *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*. Napoli: Guida, 1990.
- Grassi, Ernesto. *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*. Milano: Guerini e Associati, 1989.
- Grassi, Ernesto. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini e Associati, 1992.
- Landucci, Sergio. *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi, 2014.
- Lomonaco, Fabrizio. *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.
- Mazzotta, Giuseppe. *La nuova mappa del mondo*. Torino: Einaudi, 1999.
- Mooney, Michael. *Vico in the Tradition of the Rhetoric*. Princeton: Princeton University, 1985
- Pasini, Dino. *Diritto società e Stato in Vico*. Napoli: Editore Jovene, 1970.
- Remaud, Olivier. "Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1 (1999): 35-60.
- Riccio, Monica. *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e Democrazia*. Napoli: Guida Editore, 2002

- Riccio, Monica. "Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seuil de la revolution napolitaine." *Noesis* no. 8 (2015), <https://journals.openedition.org/noesis/121>
- Sanna, Manuela. *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*. Napoli: Guida Editore, 2001.
- Scalercio, Mauro. "Povera e oppressa plebe. Corpo, conflitto e immaginazione nella teoria politica Vichiana." *Quaderni Materialisti*, no. 15 (2016): 93-103.
- Scalercio, Mauro. "La teologia politica vichiana. La figura della divinazione nella teologia civile della *Scienza Nuova*." In *Razionalità e modernità in Vico*. A cura di Marco Vanzulli, Sesto San Giovanni: Mimesis, 2012.
- Trabant, Jurgen. *La Scienza Nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*. Trad. di Donatella Di Cesare, Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Vanzulli, Marco. "Leggi e conflitto sociale in Giambattista Vico", http://www.seufuturonapratica.com.br/portal/fileadmin/user_upload/POL/MARCOVANZULLI.pdf.
- Verene, Donald Philippe. *Vico. La scienza della fantasia*. A cura di Franco Voltaggio. Roma: Armando, 1981.
- Verene, Donald Philippe, "Vico's Humanity." *Humanitas. Journal of the Institute of Formative Spirituality* no. 15 (1979): 227-240.
- Vico, Giambattista. *Opere*. A cura di Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990, 2 voll.
- Vico, Giambattista. *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1974.
- Vico, Giambattista. *Le Orazioni Inaugurali. I-VI*. A cura di Gian Galeazzo Visconti. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.
- Zanetti, Gianfrancesco. *Vico eversivo*. Bologna: il Mulino, 2011.

Saggi

La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls

Religion, Religions and J.Rawls' Political Project

VALENTINA GENTILE

Luiss University
vgentile@luiss.it

Abstract. The essay explores the relationship between religion and Rawls from the perspective of some issues that are central to his political project: political autonomy, public reason and the implications of the fact of pluralism for the development of the idea of decent peoples. Religion has a dual dimension in political liberalism, *plural* and *singular*. The problem of the liberal political transition is to allow these two dimensions to coexist harmoniously within the liberal political project.

Keywords: J. Rawls, religion, political turn, justificatory liberalism, stability.

Riassunto. Il saggio discute il rapporto tra religione e Rawls alla luce di alcune questioni centrali nel suo progetto politico: l'autonomia politica, la ragione pubblica e le implicazioni del fatto del pluralismo nell'elaborazione dell'ideale di popoli decenti. La religione ha una dimensione *duale* nel liberalismo politico, *plurale* e *singolare*. Il problema della transizione politica liberale è quello di permettere a queste due dimensioni di coesistere armoniosamente all'interno del progetto politico liberale.

Parole chiave: J. Rawls, religione, transizione politica, liberalismo fondato sulla giustificazione, stabilità.

Il rapporto tra John Rawls e la religione è complesso e si intreccia, in parte, con la sua biografia. Dopo la sua morte, fu ritrovato un saggio scritto nel 1997, intitolato “On my Religion,”¹ in cui il filosofo dava conto dell’evoluzione del suo rapporto con la religione nella vita e all’interno della sua opera. Rawls proveniva da una famiglia molto religiosa e negli ultimi due anni a Princeton il suo interesse verso la teologia divenne sempre più intenso, al punto di pensare di intraprendere il percorso da seminarista. In questo scritto, probabilmente destinato ai suoi familiari, Rawls ricostruisce gli episodi chiave che lo condussero non solo ad abbandonare l’idea di entrare in seminario ma anche a prender le distanze in maniera sempre più netta da una visione da lui stesso definita ‘solitaria’ della religione cristiana, e a concentrarsi su temi quali la libertà di religione e di coscienza, la tolleranza e la separazione tra stato e chiesa.² Questo saggio, insieme alla sua tesi di master, scritta tra il 1941 e il 1942, è stato pubblicato in un volume curato da Joshua Cohen e Thomas Nagel. Oltre alla profonda spiritualità del giovane Rawls, nella sua tesi emerge una spiccata fiducia nella capacità delle persone di comprendere il senso morale delle proprie relazioni con gli altri, elemento questo che accompagnerà Rawls per tutta la sua opera e che si sostanzierà nell’ideale di reciprocità. È possibile rintracciare, inoltre, altri aspetti che caratterizzeranno la sua opera matura. In particolare, come sottolineano Cohen e Nagel,³ il tratto caratteristico del liberalismo di Rawls riguarda la consapevolezza dell’importanza della religione per i cittadini di fede e soprattutto la possibilità di distinguere tra una religione ‘convenzionale’ che in qualche misura può divenire strumento di coercizione e da cui la concezione politica della giustizia va difesa da una religione intesa come ‘fede genuina’ che il liberalismo politico deve invece proteggere e coltivare.

Come è noto, il filosofo approda ad una riflessione matura circa il rapporto tra religione e liberalismo con la pubblicazione di *Liberalismo Politico*.⁴ Quest’opera affronta in maniera sistematica il problema della giustizia politica alla luce del pluralismo di quelle che chiama ‘dottrine comprensive ragionevoli’ religiose e non religiose. Sono elaborati nuovi elementi come il ‘consenso per intersezione’, l’idea di ‘ragione pubblica’ e il ‘dovere di comportamento civile’ ad essa collegato, il ‘criterio di reciprocità’ e il ‘principio liberale di legittimità’. *Liberalismo Politico* insieme agli ultimi lavori, *Il Diritto dei Popoli*⁵ e il saggio “Un Riesame dell’Idea di Ragion

¹ Rawls, *Brief Inquiry*.

² *Ibid.*, 265.

³ *Ibid.*, 21.

⁴ Il libro è apparso nel 1993 (Columbia University Press).

⁵ Il libro è stato pubblicato nel 1999 (Harvard University Press).

Pubblica,⁶ costituisce il nucleo centrale di quella che in letteratura è spesso definita la ‘transizione politica’ del liberalismo rawlsiano.

L’idea su cui si fonda il progetto di un liberalismo politico coincide con quella di distinguere un piano per la legittimità politica delle democrazie costituzionali contemporanee su cui possano convergere visioni del mondo laiche e religiose profondamente conflittuali sul piano metafisico.⁷ Rawls utilizza, dunque, la religione come il caso per eccellenza per mostrare l’importanza e l’urgenza di un progetto politico per il suo liberalismo. Infatti, un ruolo centrale, in quest’opera e nei lavori successivi, è affidato all’idea di ‘stabilità per le buone ragioni’ intesa come possibilità che esista una concezione della giustizia condivisa e pubblica ancorché compatibile con la pluralità di visioni morali laiche e religiose dei cittadini.

Nel presente contributo intendo discutere il ruolo della religione in questo progetto politico alla luce di alcune questioni: l’ideale di autonomia politica, l’interpretazione inclusiva della ragione pubblica e le implicazioni del fatto del pluralismo ragionevole nell’elaborazione dell’ideale di popolo decente e nella costruzione di un modello di giustizia internazionale inclusivo e stabile per le buone ragioni. Questo lavoro suggerisce una prospettiva capace di tenere assieme armoniosamente quella che definisco la dimensione *duale* della religione dalla prospettiva del liberalismo politico.

La religione ha innanzitutto una dimensione *plurale* e intersoggettiva nelle democrazie contemporanee. Il fatto del pluralismo ragionevole pone i cittadini democratici di fronte ad una pluralità visioni del mondo, religiose e non religiose, liberali e non liberali, ma tutte ragionevoli. Il tentativo di fondare su una visione comprensiva, che sia essa liberale o meno, un progetto politico collettivo genera una forma di oppressione ingiustificabile per i cittadini.⁸ La concezione liberal democratica della giustizia perciò offre alle religioni, intese come pluralità di voci, un piano puramente politico di coesistenza pacifica che, se non congruente, possa senz’altro esser compatibile con ciascuna di esse. Inoltre, il consenso sul piano politico è tale da non soffocare e anzi ha l’obiettivo di preservare il naturale disaccordo morale esistente sul piano metafisico e dottrinale.

⁶ Rawls, *Liberalismo*, 406-57.

⁷ È opportuno notare che al cuore della visione del liberalismo politico vi è l’idea di poter distinguere tra una concezione puramente politica ragionevole e diverse dottrine comprensive, che posso essere religiose o laiche. Secondo Rawls diverse visioni liberali comprensive (ad esempio dottrine ispirate al Kantismo o a forme di Utilitarismo comprensivo come quello di J. S. Mill) al pari di molte dottrine non-liberali religiose, possono esser compatibili, con questa concezione politica. In tal senso, le religioni costituiscono un caso interessante di dottrine comprensive che seppur non-liberali possono aderire ai principi politici del liberalismo politico.

⁸ Rawls, *Liberalismo*, 36.

La religione, tuttavia, ha anche una dimensione *singolare* o interina, che riguarda il rapporto che ciascun cittadino ragionevole ha con la propria fede e con i propri impegni morali. In questo senso, Rawls sembra riservare uno spazio particolare agli obblighi normativi che i cittadini di fede hanno nei confronti delle proprie visioni religiose. Inoltre, come mostrerò in questo saggio, Rawls non sottovaluta il ruolo che valori morali derivanti dalle religioni possono avere nel rafforzamento della giustizia. Entrambe queste dimensioni della religione hanno importanti implicazioni sul piano sociale. Rawls, infatti, riconosce che l'esperienza di condivisione che avviene all'interno di associazioni religiose possa rafforzare i legami tra i cittadini e le virtù civiche (come la solidarietà) necessarie alla stabilità del progetto politico liberale.⁹

Il problema della 'transizione politica' è, dunque, quello di permettere a queste due dimensioni della religione, quella *plurale* e quella *singolare*, di coesistere armoniosamente all'interno del progetto politico di liberalismo. In tale contesto, il modello di cittadinanza deve essere in grado, per un verso, di assicurare che cittadini, aderenti a diverse confessioni o visioni comprensive laiche, rispettino gli impegni dettati da una concezione politica ragionevole. Questa concezione impone tre condizioni: garantisce priorità a libertà fondamentali, diritti e opportunità rispetto alle rivendicazioni che riguardano concezioni del bene o valori perfezionisti, assicura l'eguale accesso ad una quota di beni sociali primari tali da permettere un uso intelligente ed effettivo delle proprie libertà, e soddisfa il criterio di reciprocità. Gli impegni, che potremmo definire *esterni* in quanto regolano la relazione tra cittadini democratici, sono tali da non confliggere con il secondo livello, quello degli impegni normativi e morali che derivano dalle dottrine comprensive. Qui, il nuovo ideale di stabilità per le buone ragioni come mostrerò più avanti consente di concepire che vi possa essere compatibilità e rafforzamento reciproco tra questi due livelli, rinunciando a quell'ideale di convergenza o parziale congruenza che Rawls aveva postulato nella terza parte di *Teoria*.¹⁰

In conclusione, mostrerò alcune implicazioni di tale lettura del rapporto tra religione e progetto politico liberale in relazione al modello di giustizia internazionale presentato da Rawls nella sua ultima opera. In ambito internazionale, la forma di pluralismo che caratterizza le relazioni tra regimi politici è più profonda di quella che emerge a livello domestico. Questo fatto impone la necessità di ammettere la possibilità che esista un modello di società 'bene ordinata' che, pur non essendo né liberale

⁹ Audard, *Rawls*, 254 definisce la transizione politica di Rawls come caratterizzata da un "olismo sociale".

¹⁰ A tal proposito si veda anche Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 106-8.

né democratica, sia organizzata in modo ‘decente’. Questa possibilità è la naturale estensione dell’idea, implicita nel liberalismo politico rawlsiano, per cui in una società liberale cittadini di fede (non liberali) possano aderire ad un consenso per intersezione e partecipare integralmente alla vita pubblica liberal-democratica.

1. La religione nel progetto politico liberale

Un nodo interpretativo centrale riguarda il significato e il ruolo della religione nell’ottica del liberalismo politico. Diverse ipotesi sono state formulate in letteratura. Una prima ipotesi considera la religione in termini eminentemente dottrinali e perciò assimilabile ad altre visioni morali non teistiche o laiche. In quest’ottica, la religione rappresenta un esempio del tipo di disaccordo morale, pertinente il piano metafisico, con cui un progetto politico di liberalismo deve necessariamente confrontarsi. Seppur ragionevoli, le religioni e visioni del mondo di natura laica non possono costituire la base di una concezione politica della giustizia. Questa lettura ha il pregio di non distinguere le religioni, in maniera che apparirebbe arbitraria, da altre visioni del mondo non religiose ed è coerente con l’ideale di equità nel trattamento delle diverse visioni comprensive che emergono nelle società contemporanee. Tuttavia, questa interpretazione espone il progetto politico liberale al rischio di non riconoscere alcuni aspetti propri della religione, ad esempio la sua natura sociale e le pratiche ad essa connesse che non appartengono a visioni morali e filosofiche laiche.¹¹

Questo modo di intendere le religioni, in effetti, le renderebbe astratte e libere in una maniera in cui spesso le religioni non sono. Si potrebbe obiettare che il liberalismo politico presenti un ideale di religione non solo irrealistico ma che, di fatto, presupponga un liberalismo comprensivo, tradendo quindi l’obiettivo di presentare un progetto puramente politico di giustizia.¹² A ben vedere, questo modo di intendere le religioni, dal punto di vista del liberalismo politico, appare in contrasto con una lettura più attenta dell’opera rawlsiana. Il progetto politico liberale, infatti, riconosce una certa unicità alle religioni. In un passaggio, spesso poco considerato, Rawls chiarisce che l’obiettivo del liberalismo politico è proprio quello di

¹¹ Sulla distanza tra un’interpretazione dottrinale delle religioni, intese come concezioni del bene, e la dimensione collegata alle pratiche e all’identità, si veda ad esempio, Laborde, *Liberalism’s Religion* e Jones, “Toleration and Tolerance.”

¹² Una versione di questa critica è rappresentata dall’obiezione integralista al liberalismo politico di Wolterstorff, “Why we Should Reject,” 177. Il teologo sostiene che il modello politico di liberalismo non sia di fatto in grado di tener conto delle istanze dei cittadini che vogliono vivere una esistenza coerente con la propria visione religiosa e perciò integra.

dimostrare la compatibilità tra questa concezione della giustizia e dottrine comprensive non liberali, le religioni appunto, seppur ragionevoli.¹³ Come mostrerò più avanti, in effetti, il problema di liberalismo politico è quello di rendere stabile una concezione politica della giustizia per cittadini che non abbiano visioni morali strettamente ‘congruenti’ con essa, i cittadini di fede appunto.

Ma come potrebbe la religione, che per definizione è una dottrina comprensiva non liberale, aderire ad un liberalismo seppur politico? Una seconda ipotesi interpretativa in effetti riconosce alle religioni un carattere speciale nell’ambito del liberalismo politico, ma nel senso che queste dottrine, in quanto incompatibili con l’ideale di rispetto reciproco su cui poggia la visione di tolleranza liberale, debbano in qualche modo essere soggette a particolari restrizioni.¹⁴ Il richiamo di Rawls alle guerre di religione del sedicesimo e diciassettesimo secolo, è stato spesso interpretato come un modo per sottolineare il carattere intrinsecamente incendiario che le religioni hanno avuto nella storia.¹⁵ In questa prospettiva, il progetto politico del liberalismo andrebbe inteso come un progetto eminentemente secolare, volto a eliminare i conflitti derivanti da opposte visioni religiose nello spazio pubblico relegandole ad una dimensione privata. Ed è proprio sulla presunta e forzata distinzione tra spazio pubblico della giustizia politica e spazio privato delle religioni che insiste un altro gruppo di critici del progetto rawlsiano. Se nel caso precedente le religioni erano trattate in maniera troppo eguale ad altre visioni morali non religiose, al punto di rendere religioni e dottrine liberali di fatto assai simili, in questo caso il problema sembra essere piuttosto quello di un’asimmetria, evidentemente arbitraria, nel trattamento di diversi tipi di disaccordo morale, quello relativo al piano pubblico della giustizia e quello pertinente il piano privato, in cui sono relegate le religioni.¹⁶ Questo atteggiamento nei confronti delle religioni non sarebbe solo apertamente discriminatorio ma imporrebbe un onere sui cittadini di fede assai gravoso in termini di integrità morale.¹⁷ Questa maniera di vedere le religioni, inoltre, sembra escludere la possibilità che vi possa essere, dal punto di vista normativo,

¹³ Rawls, *Liberalismo Politico*, xviii.

¹⁴ Schwarzman, “Religion, Equality and Anarchy”, presenta un’interessante tassonomia del dibattito in seno alla letteratura post-rawlsiana in relazione a due questioni: le restrizioni imposte ai cittadini di fede in ambito della giustificazione pubblica e le protezioni speciali da riservare ai cittadini di fede all’interno delle democrazie costituzionali.

¹⁵ Eberle, *Religious Conviction*.

¹⁶ Quong, “Disagreement.”

¹⁷ Con riferimento alla discussione pubblica circa la permissibilità dell’aborto, ad esempio, è stato sostenuto che la possibilità di trovare una soluzione politica che metta in secondo piano le visioni morali e religiose sembra particolarmente forte soprattutto per i cittadini di fede in Sandel, Review: [Untitled].

uno scambio tra questi due piani: ma ciò vorrebbe dire sottovalutare l'importanza dei valori morali derivanti dalle religioni nell'ottica di un rafforzamento della concezione liberale della giustizia.¹⁸

Ancora una volta, questo modo di interpretare il ruolo delle religioni sembra contrastare con il progetto politico liberale. Rawls non intende distinguere in maniera arbitraria tra dottrine comprensive. Il filosofo chiarisce che la sua visione politica non dovrebbe esser intesa come una visione secolare e anzi sottolinea che il secolarismo, al pari di altre visioni morali comprensive, non possa costituire la base per la giustificazione pubblica di una società democratica.¹⁹ Inoltre, Rawls mostra di prendere sul serio la portata normativa dell'introduzione di valori morali di natura religiosa nella definizione e nel rafforzamento della concezione politica liberal democratica. Il passaggio da una visione 'esclusiva' della ragione pubblica ad una visione 'inclusiva' delle religioni nei casi della lotta degli abolizionisti contro la segregazione razziale e della battaglia per i diritti civili condotta da M.L. King negli Stati Uniti,²⁰ così come i riferimenti alle obiezioni di coscienza all'aborto dei cattolici e alla guerra dei quaccheri,²¹ e infine quella che Rawls definisce l'interpretazione 'ampia' della ragione pubblica,²² sono tutti elementi che suggeriscono una lettura diversa e decisamente più inclusiva delle religioni nel progetto politico liberale.

2. Stabilità normativa e il ruolo dei cittadini di fede

Per comprendere il rapporto tra religione e progetto politico liberale è necessario analizzare il ruolo centrale che Rawls affida ai cittadini di fede in relazione al problema della stabilità della concezione pubblica della giustizia. Il filosofo riconosce che il modello di stabilità, che ipotizzava una (parziale) congruenza tra 'bene' e 'giusto', presentato nella terza parte di *Una Teoria della Giustizia* non solo fosse irrealistico, dato il pluralismo di visioni morali e religiose che emerge nelle democrazie contemporanee, ma che fosse in conflitto con l'assunzione di fondo della *Teoria* e cioè che le istituzioni liberali dovrebbero favorire il pluralismo di concezioni del bene.²³ L'ideale di una stabilità per le giuste ragioni rappresenta il problema filosofico centrale del progetto politico liberale. Qui emerge una nuova dimensione, che potremmo definire intersoggettiva, della stabilità norma-

¹⁸ Waldron "Religious Contributions."

¹⁹ Rawls, *Liberalismo*, xi e 418.

²⁰ *Ibid.*, 224-8.

²¹ *Ibid.*, xxvi-xxvii e 432 (57).

²² *Ibid.*, 424 e seguenti.

²³ *Ibid.*, xiii. Su questo punto anche Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 98 e seguenti.

tiva che non riguarda il modo in cui ciascuna dottrina comprensiva possa di fatto esser congruente con la giustizia ma piuttosto quanto i cittadini, portatori di diverse visioni del mondo, siano in grado di riconoscere la legittimità della giustizia politica nel rispetto reciproco e da prospettive diverse. La stabilità, quindi, riguarda per un verso quanto i cittadini, che vivono all'interno di istituzioni giuste, siano in grado di sostenerle sviluppando ciò che Rawls chiama un 'senso di giustizia' e, per altro verso, la capacità di questi di aderire, ciascuno dalla propria prospettiva, ad una concezione generale che governi le istituzioni e che non sia dipendente da nessuna di queste visioni metafisiche. In questo secondo senso, il problema per i cittadini di fede non sarebbe solo quello di riconoscere la compatibilità tra i propri impegni morali e la concezione generale di giustizia, ma anche la capacità di accettare il fatto del pluralismo ragionevole con il conseguente reciproco impegno a riconoscere un ruolo eguale a tutti i cittadini nella costruzione di un orizzonte morale condiviso per la concezione generale della giustizia.²⁴

Questa visione è alla base dell'idea di consenso per intersezione. Non si tratta di un consenso di tipo metafisico, ma è pure diverso da una difesa puramente pragmatica di coesistenza o 'modus vivendi'.²⁵ Un modus vivendi implica che il sostegno alle istituzioni liberali sia ancorato ad un momentaneo equilibrio tra forze contrapposte. In tali circostanze, la tolleranza si fonda su un compromesso tra ciò che è considerato la migliore opzione possibile, cioè uno stato basato sulla propria visione religiosa, e la peggiore, cioè uno stato basato su una visione religiosa opposta alla propria. Un siffatto consenso, che potremmo definire riluttante, caratterizzava le relazioni tra fazioni religiose in conflitto alla fine delle guerre di religione ma non può rappresentare il modello di tolleranza su cui deve fondarsi una democrazia costituzionale contemporanea. A differenza del modus vivendi, il consenso per intersezione ha una base morale, in quanto verte su una concezione condivisa di tolleranza politica. La piena ed eguale libertà di coscienza e di pensiero ne costituisce un pilastro fondamentale e la sua protezione è essenziale al fine di assicurare l'autonomia politica dei cittadini.

Il pluralismo di visioni del mondo, sia religiose che laiche, non mette in discussione la stabilità di questo consenso morale fintantoché il disaccordo è espresso in termini che ragionevolmente ci si aspetta che gli altri cittadini non possano ragionevolmente rifiutare.²⁶ Questo è il vincolo imposto ai cittadini nei processi di deliberazione pubblica. Dunque, un'importante distinzione emerge tra il livello delle visioni religiose dei

²⁴ Rawls, *Liberalismo*, 131.

²⁵ *Ibid.*, 134 e seguenti.

²⁶ *Ibid.*, xvii.

cittadini, con tutte le pratiche ad esse collegate, e quello della giustificazione dello schema di libertà e diritti che ne garantisce il libero esercizio. Per quanto le divergenze religiose possano essere acute, il disaccordo circa l'interpretazione dello schema di libertà e diritti deve esser vincolato ad un modello condiviso di giustificazione pubblica. Per parafrasare Quong, si potrebbero distinguere due forme di disaccordo, uno sostantivo e uno collegato alla giustificazione; solo il secondo conta dal punto di vista del liberalismo politico.²⁷ Allorché il disaccordo circa la concezione di tolleranza, e le libertà e i diritti ad essa collegate, è vincolato a questo schema condiviso di giustificazione, lo stato sarà stabile per le giuste ragioni e soddisferà il principio liberale di legittimità.

Rawls chiarisce che questa visione della tolleranza andrebbe interpretata nei termini di una 'neutralità del fine', distinta sia da una 'neutralità procedurale' che da una 'neutralità delle conseguenze' che le istituzioni liberali possono avere sulle religioni.²⁸ Le istituzioni liberali, infatti, dovrebbero garantire ai cittadini la possibilità di revisionare criticamente le proprie convinzioni morali in qualunque momento e ciò inevitabilmente ha effetto negativo sulla stabilità delle dottrine comprensive, e quindi anche sulle visioni religiose. Come si è detto, questa attitudine del liberalismo politico non discrimina in maniera arbitraria tra religioni e visioni morali laiche, nel senso che a nessuna di queste visioni del mondo sarà garantita stabilità nel lungo periodo. È possibile, tuttavia, domandarsi se questo schema riconosca adeguatamente le istanze di cittadini di fede che possano essere in qualche misura danneggiati da leggi o statuti per quanto neutrali nel fine.

In verità, il progetto politico liberale sembra porci di fronte a due problemi relativi al trattamento dei cittadini di fede: uno riguarda le eventuali protezioni da riservare a questi cittadini ove capiti che siano danneggiati da leggi o statuti liberali neutrali nel fine; l'altro riguarda la questione di come andrebbero interpretate, dal punto di vista dei cittadini di fede, le restrizioni che il liberalismo impone dal punto di vista della giustificazione pubblica.²⁹ Rawls non sembra prestare particolare attenzione alla prima questione, che invece è oggetto di un crescente dibattito in seno alla letteratura post-rawlsiana.³⁰ Il filosofo americano, tuttavia, mostra molto interesse nei confronti della seconda questione. A mio avviso, è in questo contesto che la dimensio-

²⁷ Quong, "Disagreement," 303.

²⁸ Rawls, *Liberalismo*, 174-7. Rawls preferisce il termine tolleranza a quello di neutralità, che a suo parere rischia di esser fuorviante. In effetti, il filosofo utilizza il termine neutralità solo una volta allo scopo di chiarire le diverse implicazioni che potrebbero avere diversi modelli di neutralità in relazione al progetto politico liberale.

²⁹ Schwartzman, "Religion."

³⁰ Si veda, ad esempio, Laborde, *Liberalism's religion*, e Quong, "Cultural Exemptions."

ne *duale* della religione nel progetto politico liberale emerge con chiarezza. Le religioni, in quanto dottrine comprensive ragionevoli, nella loro dimensione *plurale*, devono esser trattate in maniera imparziale dal punto di vista delle istituzioni liberali, per garantire a ciascun cittadino il libero esercizio delle proprie libertà e assicurare a ciascuno la capacità di agire con autonomia politica.³¹ Come vedremo, però, ciò non esclude che siano riconosciuti dei margini di autonomia ai cittadini di fede, in termini di obiezione di coscienza. Il liberalismo politico, infatti, riconosce alla religione, e a ciò che ho definito la sua dimensione *singolare*, un posto centrale nella vita di ciascun cittadino di fede. Questa caratteristica della religione è tenuta in grande considerazione da Rawls specialmente quando discute come andrebbero interpretati i vincoli della giustificazione pubblica.

3. Autonomia politica e integrità dei cittadini di fede

Il modello di neutralità presentato in *Liberalismo Politico* dovrebbe esser inteso nei termini di una neutralità del fine che però è condizionata dal ragionevole. Dunque, non tutte le dottrine comprensive, religiose o non religiose, sono ammissibili. Rawls chiarisce che per esser ammissibili queste dottrine debbano ‘rispettare i principi di giustizia’.³² Questo modello ha l’obiettivo di garantire che i cittadini (sia coloro che sostengono visioni comprensive laiche che i cittadini di fede) siano in grado di agire con autonomia politica. L’autonomia politica rappresenta una forma di libertà politica che ha a che fare con lo status di cittadino nell’ambito della propria vita politica.³³ Solo i cittadini che agiscono con autonomia politica sono in grado di autodeterminarsi e quindi sono capaci di riconoscere a sé stessi e agli altri il ruolo di coautori delle leggi e degli statuti liberali. Lo schema condiviso di giustificazione assicura che i cittadini siano egualmente liberi politicamente allorché una riconciliazione tra il proprio ruolo pubblico, in quanto cittadini, e i propri impegni morali privati sia almeno pensabile. Rawls definisce l’autonomia politica come

indipendenza legale e integrità politica assicurata ai cittadini e dalla loro possibilità di partecipare con altri nell’esercizio del potere politico.³⁴

Se, per un verso, il sistema politico liberale garantisce a tutti i cittadini di agire con autonomia politica, per altro verso, questo stesso siste-

³¹ Gentile, “Scope of Religious Freedom.”

³² Rawls, *Liberalismo*, 176.

³³ Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 168.

³⁴ Rawls, *Liberalismo*, xv-xvi.

ma lascia ai singoli la possibilità di decidere circa il peso da attribuire alla propria visione morale di autonomia (e, dunque, di integrità) alla luce delle proprie convinzioni morali o credenze.³⁵

Il valore dell'autonomia politica implica che la giustificazione dello schema di diritti e libertà garantiti da un regime costituzionale sia pubblico, nel senso che ragioni non-pubbliche, e quindi anche quelle religiose, non possano essere impiegate nei processi di deliberazione pubblica. Inoltre, suggerisce che le visioni religiose assieme alle pratiche che informano in maniera significativa l'integrità dei cittadini debbano essere tenute in considerazione dalle istituzioni liberali.³⁶ Rawls insiste che il valore dell'autonomia nel progetto politico liberale non dovrebbe essere inteso in termini comprensivi. Questo ideale è puramente politico e perciò distinto da altre visioni morali di autonomia, come ad esempio la dottrina dell'autonomia di Kant o l'idea di individualità di Mill.³⁷ L'autonomia politica è vincolata al criterio di reciprocità e permette ai cittadini di fede di riconoscere la compatibilità tra il *giusto* (e dunque la legittimità della concezione condivisa dell'autorità politica) e il *bene* dei propri impegni morali collegati alle diverse visioni religiose.

La concezione politica di autonomia non solo permette ma addirittura richiede, a mio avviso, che vi sia uno spazio discrezionale riservato ai cittadini di fede nel valutare i termini di questa compatibilità. Ciò che è importante dal punto di vista del progetto politico del liberalismo è che l'eventuale margine di obiezione da parte dei cittadini di fede vada a vantaggio della stabilità per le buone ragioni, nel senso che rafforzi il sostegno alle istituzioni liberali da parte di questi cittadini. Questo è ciò che Rawls sembra suggerire quando si riferisce all'obiezione di coscienza nel caso dei pacifisti Quaccheri.³⁸ In questo caso l'obiezione dei cittadini di confessione qualche verso leggi che impongono l'obbligo di leva non appare in conflitto con la loro capacità di accettare come legittime le leggi e le istituzioni liberali.³⁹

³⁵ *Ibid.*, xvii.

³⁶ L'appello all'integrità è stato spesso invocato per criticare i vincoli della ragione pubblica liberale sui cittadini di fede, si veda nota 12. Recentemente, parte della letteratura post-rawlsiana ha impiegato l'argomento basato sul valore dell'integrità per difendere il modello liberale fondato sulla giustificazione, ad esempio Laborde, *Liberalism's Religion* e Vallier, "Integrity". Per entrambi l'ideale di integrità, lungi dal rappresentare un elemento di debolezza per il liberalismo, rappresenta un aspetto centrale relativamente al trattamento dei cittadini di fede. I due autori, tuttavia, elaborano due strategie diverse per difendere la compatibilità tra integrità e giustificazione pubblica. Per Laborde, un modello fondato su un requisito di accessibilità delle ragioni (pubbliche) è in grado di garantire che rivendicazioni connesse all'integrità siano opportunamente riconosciute. Vallier, invece, sostiene che l'obiezione dell'integrità è compatibile con un modello di giustificazione pubblica più inclusivo e fondato sulla convergenza di ragioni.

³⁷ Rawls, *Liberalismo*, xiv (9).

³⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 393.

³⁹ *Ibid.*, 394.

Il filosofo offre osservazioni analoghe in relazione al caso dei cittadini di fede cattolica contrari a leggi permissive sull'aborto. Per Rawls, anche i cittadini di fede cattolica che si oppongono a leggi permissive sull'aborto potrebbero riconoscere la legittimità di quelle leggi le cui premesse risultino ancorate al vincolo della giustificazione pubblica.⁴⁰ L'esistenza di siffatte leggi inoltre non impedisce ai cittadini di fede di esercitare forme di obiezione di coscienza, nelle parole del filosofo “[...] essi non devono esercitare in prima persona il diritto d’aborto.”⁴¹

Su questo ultimo punto, si potrebbe obiettare che questo modo di interpretare l’obiezione di coscienza sollevi problemi di stabilità dal momento che a cittadini di fede cattolica, contrari a leggi permissive sull’aborto, potrebbe non bastare la possibilità di esercitare la propria scelta rispetto all’esercizio del diritto in questione. In fin dei conti, un cittadino di fede pro-vita potrebbe rifiutarsi di dare sostegno, magari rifiutandosi di pagare le tasse, ad una legge simile.⁴² In verità, leggi permissive sull’aborto sono state istituite in numerose democrazie contemporanee e quasi sempre sono state accompagnate da previsioni riguardo all’esercizio dell’obiezione di coscienza riservato ai cittadini di fede. Questo fatto sembra rafforzare la posizione di Rawls. Va tuttavia osservato che la questione relativa all’esercizio di obiezione in relazione all’aborto è oggetto di continua discussione pubblica. Da un punto di vista pratico, ad esempio, la possibilità di estendere l’esercizio dell’obiezione a medici e infermieri del settore pubblico potrebbe, quando il numero di obiettori è molto alto, rendere di fatto inapplicabile la legge in questione.

Il caso dell’aborto, tuttavia, sembra essere particolarmente spinoso soprattutto sul piano teorico. Il filosofo americano Michael Sandel, ad esempio, ha sostenuto che la discussione relativa al diritto all’aborto, così come il dibattito americano antebellico riguardo alla schiavitù, dimostrino l’impossibilità di fondo del progetto politico liberale e dell’idea che cittadini, con credenze religiose diverse e profondamente conflittuali, possano effettivamente aderire ad una giustificazione condivisa e neutrale rispetto alle proprie convinzioni.⁴³ Dal mio punto di vista, questo modo di leggere il progetto politico liberale può esser fuorviante.

Innanzitutto, vi è una differenza importante tra il caso dell’aborto e quello della schiavitù. Nel primo caso, ci troviamo di fronte alla possibilità che vi sia un disaccordo non conclusivo sul piano della giustificazione, piuttosto che di tipo sostantivo, tra posizioni che seppur in con-

⁴⁰ Rawls, *Liberalismo*, 446-7.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Horton, “Rawls, Public Reason.”

⁴³ Sandel, Review [untitled], 1778.

trasto – alcune favorevoli a proteggere il diritto alla vita del nascituro e altre favorevoli a difendere il diritto di scelta della madre – sono entrambe ragionevoli.⁴⁴ Come ha ricordato Schwartzman, è possibile che di fronte a questioni profondamente divisive il modello di giustificazione pubblica sia ‘inconclusivo’ in quanto non riesce a generare un accordo tra cittadini ragionevoli su uno specifico esito politico.⁴⁵ Tuttavia, l’obiettivo della giustificazione pubblica non è quello di risolvere ogni disaccordo, bensì di spostare tale disaccordo dal piano sostantivo a quello della giustificazione.⁴⁶ Nel caso della schiavitù invece esiste solo una posizione ragionevole in merito, cioè quella che sostiene l’abolizione di ogni forma di segregazione razziale in favore dell’eguaglianza dei diritti civili e politici.⁴⁷ A tal proposito è utile ricordare che Rawls riconosce tre diversi tipi di conflitti: il primo riguarda i conflitti derivanti dalle differenti dottrine comprensive; il secondo riguarda i conflitti derivanti da status differenti, inclusi religione, etnia, razza e genere; il terzo riguarda i conflitti derivanti dagli ‘oneri del giudizio’.⁴⁸ Il liberalismo politico può mitigare, ma non risolvere, il primo conflitto e non può neppure alleviare l’ultimo. Tuttavia, il conflitto relativo ad una ineguale distribuzione di potere tra cittadini di status diversi, in termini di genere, razza, religione, non può sussistere in un regime costituzionale ragionevolmente giusto. Il dibattito circa la schiavitù riguarda proprio questa seconda categoria di conflitti, categoria che il liberalismo politico ha l’obiettivo di eliminare.⁴⁹ Inoltre, come si vedrà più avanti, Rawls riconosce il ruolo importante che ha avuto la religione nel rettificare una forma evidente di ingiustizia del sistema americano durante il segregazionismo.

Ritornando al dibattito sull’aborto, infine, se l’appello alla giustificazione pubblica, in questo caso, potrebbe non aiutarci ad identificare una sola visione ragionevole, tuttavia, questo esercizio permette ai cittadini democratici di riconoscere la difficoltà della questione e rispettare le

⁴⁴ Va chiarito che il disaccordo concernente l’aborto rappresenta un caso particolare rispetto alla distinzione, introdotta più sopra, tra disaccordo sostantivo e quello fondato sulla giustificazione. In realtà, le posizioni circa l’aborto ci pongono di fronte ad un disaccordo che investe entrambi i piani. In questo caso, quindi, il liberalismo politico non aiuta a risolvere in maniera conclusiva il disaccordo in oggetto, ma ci consente di riportarlo su un piano che sia coerente con gli impegni esterni collegati al modello di cittadinanza democratica discussi all’inizio di questo articolo. Tuttavia, è importante osservare che nel caso della controversia relativa all’aborto, la tensione tra impegni esterni ed interni rimane piuttosto evidente.

⁴⁵ Schwartzman, “The Completeness,” 104.

⁴⁶ *Ibid.*, 201.

⁴⁷ Si potrebbe, dunque, affermare che il disaccordo concernente la liceità o meno di un regime di schiavitù sia un disaccordo non ragionevole, ovvero incompatibile con quei vincoli esterni imposti dal modello di cittadinanza democratica proposto dal progetto politico liberale.

⁴⁸ Rawls, *Liberalismo*, xxix.

⁴⁹ Sulla differenza tra aborto e schiavitù si veda Macedo, “In Defense of Liberal.”

posizioni ragionevoli degli altri.⁵⁰ Dal punto di vista del liberalismo politico, quando i cittadini cattolici favorevoli a proteggere la vita accettano di esprimere il proprio dissenso in ottemperanza ai vincoli imposti dalla ragione pubblica, il proprio esercizio di obiezione non mina la legittimità delle istituzioni democratiche ma la rafforza. Rawls, d'altra parte, sembra esser molto fiducioso circa la possibilità che i cittadini di fede, pur mantenendo una posizione favorevole alla vita, siano in grado di presentare la propria tesi contraria a una legge permissiva senza per questo violare il vincolo della ragione pubblica.⁵¹

4. Ragione pubblica e inclusione delle voci religiose

Come si è accennato in precedenza, Rawls riconosce il ruolo che ragioni non-pubbliche e, in particolare, religiose hanno avuto nel definire una concezione ragionevolmente giusta nel suo paese in risposta alla segregazione razziale. È necessario, dunque, comprendere quale sia l'interpretazione adeguata dello schema di giustificazione pubblica che consenta un margine di intersezione tra due livelli normativi: quello della concezione pubblica della giustizia e quello delle visioni religiose dei cittadini.

Il vincolo della giustificazione pubblica chiede a cittadini, nel proprio esercizio di voto, legislatori e giudici, quando deliberano in materia costituzionale e questioni fondamentali di giustizia, di ricorrere ad una concezione che esprima valori politici che altri cittadini liberi ed eguali possano ragionevolmente accettare.⁵² Rawls insiste che i cittadini debbano onorare ciò che chiama il dovere di comportamento civile, e cioè l'obbligo (di natura morale) di fornire ragioni che ragionevolmente si crede che gli altri non possano ragionevolmente rifiutare.⁵³ Tuttavia, le ragioni non pubbliche, e in particolare quelle derivanti dalle concezioni religiose, possono esser introdotte nei processi di deliberazione pubblica in ogni momento a condizione che sia possibile ritornare allo schema di giustificazione pubblica 'a tempo debito'.⁵⁴ Sebbene questa espressione sia piuttosto vaga, non c'è ragione di dare alla 'clausola condizionale' un'interpretazione troppo ristretta.⁵⁵ Piuttosto, le condizioni di questo vincolo vanno riconosciute di volta in volta nei contesti specifici.⁵⁶ Rawls stesso suggerisce che i vinco-

⁵⁰ *Ibid.*, 19 e seguenti.

⁵¹ Rawls, *Liberalismo*, 447.

⁵² *Ibid.*, xxi.

⁵³ *Ibid.*, 197.

⁵⁴ *Ibid.*, xxii.

⁵⁵ Bailey and Gentile, *Rawls and Religion*, 8-9.

⁵⁶ Weithman definisce questa visione come una forma di "inclusivismo restrittivo" in Weith-

li della giustificazione dipendono dalle circostanze e “variano secondo le condizioni storiche e sociali.”⁵⁷

La discussione relativa all’interpretazione della ragione pubblica presenta degli spunti interessanti per comprendere l’estensione di questi vincoli.⁵⁸ Qui, Rawls presenta due casi: il primo è quello di una società quasi ideale (nelle sue parole ‘quasi-bene ordinata’) e regolata da un consenso di tipo costituzionale, il secondo è quello di una società non ideale, in cui profondo disaccordo emerge circa la corretta interpretazione dei principi costituzionali.⁵⁹ Questo ultimo caso esamina le discussioni in seno al movimento antebellico contrario alla segregazione e le posizioni espresse da Martin Luther King negli anni Sessanta.⁶⁰ Le differenze tra questi due casi si riflettono in diversi livelli di inclusione delle ragioni e sensibilità religiose nel progetto politico liberale.⁶¹ Nel caso di una società effettivamente regolata da un consenso costituzionale,⁶² il vincolo della giustificazione pubblica richiede ai cittadini, i cui argomenti possano sollevare riserve circa la propria adesione alla dottrina costituzionale vigente,⁶³ di dimostrare che vi sia compatibilità tra la propria posizione e una ragionevole interpretazione di quegli stessi valori costituzionali. Rawls ammette che l’introduzione di ragioni di natura religiosa in foro pubblico, al fine di dimostrare la compatibilità tra le proprie visioni religiose e i valori politici fondamentali, possa rafforzare la sincerità e fiducia reciproca tra cittadini di fede opposta.⁶⁴

Nel secondo caso, però, Rawls sembra favorire un’interpretazione maggiormente inclusiva delle ragioni non pubbliche. Il filosofo sostiene che in circostanze sfavorevoli l’utilizzo di argomenti che riflettono le visioni comprensive dei cittadini può essere in linea con le conclusioni della ragione pubblica e addirittura rafforzare la capacità dei cittadini di aderire all’ordine costituzionale.⁶⁵ Il caso di Martin Luther King Jr è emblematico a tal proposito. Pur facendo ampio uso di ragioni non pubbliche, di natura religiosa, nella sua lotta per i diritti civili, il reverendo King non violò la

man, Rawls, *Political Liberalism*, 156 e seguenti.

⁵⁷ Rawls, *Liberalismo*, 228.

⁵⁸ *Ibid.*, 224 e seguenti.

⁵⁹ *Ibid.*, 225-7.

⁶⁰ *Ibid.*, 228-31.

⁶¹ Gentile, “Rawls’s Inclusivism.”

⁶² Weithman considera l’esempio degli Stati Uniti oggi come caso di consenso costituzionale: qui l’importanza di assicurare che il consenso in questione non sia a rischio sembra essere l’elemento centrale a sostegno di una visione più ristretta della clausola, in Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 164.

⁶³ Rawls, *Liberalismo*, 225-6.

⁶⁴ *Ibid.*, 226.

⁶⁵ *Ibid.*, 228.

clausola condizionale.⁶⁶ Sarebbe dunque ragionevole credere che, nel caso di King, la clausola offra un'interpretazione molto meno stringente del vincolo della giustificazione pubblica. King non violò questo vincolo in quanto non aveva mai mostrato di credere che le proprie convinzioni religiose fossero l'unica risorsa per giustificare la battaglia per i diritti civili.⁶⁷

Riprendendo Richards, sarebbe possibile distinguere tra una lettura affermativa ed una negativa della ragione pubblica.⁶⁸ Per un verso, il vincolo della ragione pubblica ha l'obiettivo di negare l'autorità politica di argomenti profondamente settari e che potrebbero minare lo schema condiviso di diritti e libertà, sostenuto dal progetto politico liberale. Per altro verso, la ragione pubblica ha l'obiettivo di rendere disponibili e di sostenere dal punto di vista normativo le battaglie politiche dei più deboli. Queste battaglie possono riguardare forme di resistenza ad un regime politico ingiusto (si pensi, ad esempio, al regime fondato sull'Apartheid in Sud Africa) o a pratiche politiche volte alla segregazione razziale e alla schiavitù, e sollevano istanze positive, spesso traendo ispirazione da visioni religiose, per la costruzione di un orizzonte realmente condiviso di giustizia sociale.

In situazioni non ideali, quando la concezione pubblica della giustizia è fortemente contestata e la società è segnata da profonde ingiustizie, la clausola andrebbe intesa come uno strumento che dovrebbe favorire una funzione affermativa della giustizia. L'appello alle ragioni non pubbliche e, in particolare quelle derivanti dalle religioni, può aiutare a rafforzare l'adesione da parte dei cittadini verso una dottrina costituzionale che sia effettivamente capace di eliminare le discriminazioni e i conflitti derivanti da differenze di status, razza, religione e genere. In questi casi, il liberalismo politico può (e deve) avvalersi di tutte le risorse morali, e soprattutto le religioni, a disposizione nella società per raggiungere questo obiettivo.

5. Riflessioni conclusive: dai cittadini di fede all'ideale di popoli decenti

In conclusione, è utile ricostruire brevemente le implicazioni che la transizione politica liberale ha nell'elaborazione di un'utopia realistica che pone il pluralismo ragionevole al centro della riflessione circa una visione delle relazioni internazionali ragionevolmente giusta. Nel passaggio dalla dimensione domestica a quella internazionale, Rawls introduce un'ideale

⁶⁶ Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 142 e seguenti. In questo caso, Weithman è in disaccordo con Rawls dal momento che ritiene che in effetti King violò la clausola ma la sua autorità, morale e politica, nella società americana non ne fu danneggiata e anzi continuò a ricevere un vasto supporto dai cittadini.

⁶⁷ Rawls, *Liberalismo*, 228.

⁶⁸ Richards, "Public Reason," 834 e seguenti.

di società bene ordinata che, insieme ai popoli liberali, sostiene i principi di giustizia che dovrebbero regolare le relazioni tra i popoli in ambito internazionale. Si tratta di società non liberali e gerarchiche ma definite da Rawls come decenti.⁶⁹ Per Rawls, i popoli decenti devono esser riconosciuti come membri 'a pieno titolo' della 'società dei popoli'. Come è noto, Rawls ipotizza un modello di società gerarchica decente, il Kazanistan, regolato da una dottrina comprensiva ragionevole, l'Islam, ed entro cui i sudditi/cittadini sono in maggioranza aderenti a questa visione del bene comune espressa da istituzioni decenti. Il Kazanistan soddisfa alcuni criteri fondamentali, tra cui la non aggressività verso l'esterno e il rispetto dei diritti umani al proprio interno. Inoltre, pur presentando un'organizzazione di tipo gerarchico fondata su una concezione religiosa, il Kazanistan presenta un sistema di consultazione sensibile ai bisogni della popolazione. Questo sistema garantisce l'inclusione di tutti i sudditi/cittadini, anche coloro che appartengono a minoranze religiose, e il rispetto di un certo livello di dissenso politico, in particolare con riferimento al ruolo e ai diritti delle donne.⁷⁰

L'estensione della teoria ideale a popoli bene ordinati decenti, come il Kazakistan, sancisce il passaggio alla visione estesa di tolleranza internazionale.⁷¹ Il recente lavoro di David Reidy⁷² ha contribuito a chiarire le implicazioni che il trattamento delle religioni nel progetto politico liberale ha nel *Diritto dei Popoli*. In particolare, suggerisce Reidy, questo modello è costruito in analogia con il modello elaborato in ambito domestico, proprio in relazione ai cittadini di fede. Se il pluralismo di visioni comprensive e religiose è trattato nel caso domestico come fonte potenziale di instabilità 'endogena', esso diviene in ambito internazionale una fonte potenziale di instabilità 'esogena'.⁷³ In entrambi i casi, l'ideale di tolleranza ha l'obiettivo di garantire stabilità per le buone ragioni e, quindi, che tale diversità non confligga con l'ideale di reciprocità su cui si fondano le relazioni tra soggetti liberi ed eguali che partecipano alla costruzione di un sistema politico condiviso e illuminato dai valori politici liberali. Ciò vale tanto per le relazioni tra cittadini di fede e quelli liberali in ambito domestico, quanto per le relazioni tra popoli decenti e liberali in ambito internazionale.

⁶⁹ Rawls, *Popoli*, 5.

⁷⁰ *Ibid.*, 101-3.

⁷¹ L'estensione della tolleranza ai popoli decenti, e l'esempio del Kazanistan, sono stati oggetto di critica sia da parte di coloro che avrebbero preferito una lettura maggiormente cosmopolitica e universalistica della giustizia internazionale, sia da quanti hanno inteso il Kazanistan come un esercizio mentale irrealistico e poco utile a catturare la diversità che caratterizza i diversi regimi politici nell'arena globale. Seppur rilevante, questa discussione non è centrale rispetto alla questione discussa in questo saggio.

⁷² Reidy, "Rawls, law-making."

⁷³ *Ibid.*, 4.

Ancora una volta, la lettura duale che ho discusso in questo saggio aiuta a comprendere alcuni aspetti circa il ruolo dei popoli decenti nella società dei popoli. Analogamente ai cittadini di fede nel caso domestico, il Kazanistan e altri popoli decenti sono capaci di onorare il principio di legittimità in ambito internazionale e di aderire e sostenere i principi che governano la società dei popoli. Inoltre, dal punto di vista interno, Rawls riconosce che le istituzioni decenti siano in grado di generare una “certa” forza morale⁷⁴ nei confronti dei sudditi/cittadini che vivono al proprio interno. Questa forza morale e la forma di reciprocità, che potremmo definire debole, che caratterizzano le istituzioni decenti devono esser rispettati dai popoli liberali.

Bibliografia

- Audard, Catherine. *John Rawls*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- Bailey, Tom e Valentina Gentile, eds. *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Eberle, Chris J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Gentile, Valentina. “Rawls’s Inclusivism and the Case of ‘Religious Militants for Peace’: A Reply to Weithman’s Restrictive Inclusivism.” *Philosophy and Public Issues (New Series)* 8, no. 1 (2018): 13-33. <http://fqp.luiss.it/2019/05/10/rawlss-inclusivism-and-the-case-of-religious-militants-for-peace-a-reply-to-weithmans-restrictive-inclusivism/>.
- Gentile, Valentina. “The Scope of Religious Freedom in Europe. Tolerance, Democratic equality and political autonomy.” In *Spaces of Tolerance. Changing Geographies and Philosophies of Religion in Today’s Europe*, 23-42. A cura di Luiza Bialasiewicz e Valentina Gentile. London: Routledge, 2019.
- Horton, John. “Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification.” *Contemporary Political Theory*, 2 (2003): 5–23. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300070>
- Jones, Peter. “Toleration and Tolerance. Between Belief and Identity.” In *Spaces of Tolerance. Changing Geographies and Philosophies of Religion in Today’s Europe*, 61-77. A cura di Luiza Bialasiewicz e Valentina Gentile. London: Routledge, 2019.
- Laborde, Cecile. *Liberalism’s Religion*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2017.
- Macedo, Stephen. “In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases.” *American Journal of Jurisprudence* 42 (1997): 1-30. <https://doi.org/10.1093/ajj/42.1.1>

⁷⁴ *Ibid.*, 7.

- Quong, Jonathan. "Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities." *Journal of Applied Philosophy*, 23 (2006): 53-71. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2006.00320.x>
- Quong, Jonathan. "Disagreement, Asymmetry, and Liberal Legitimacy." *Politics, Philosophy & Economics*, 4, no. 3 (2005): 301-30. <https://doi.org/10.1177/1470594X05056606>
- Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. A cura di J. Cohen e T. Nagel. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Rawls, John. *Il Diritto dei Popoli*. Trad. di Giampaolo Ferranti e Paola Palminiello. Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- Rawls, John. *Liberalismo Politico*. Trad. di Alessandro Ferrara, Gianni Rigamonti, Cristina Spinoglio e Paola Palminiello. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2012.
- Rawls, John. *Political Liberalism* [revised and extended edition]. New York: Columbia University Press, 2005.
- Reidy, David A. "Rawls, law-making and liberal democratic toleration: from *Theory* to *Political Liberalism* to *The Law of Peoples*." *Jurisprudence* (2020). <https://doi.org/10.1080/20403313.2020.1800275>
- Richards, David A. J. "Public Reason and Abolitionist Dissent." *Chicago-Kent Law Review*, 69, no. 3 (1994): 787-842. <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol69/iss3/10>
- Sandel, Michael. Review [Untitled]. *Harvard Law Review* 107, no. 7 (1994): 1765-794. doi:10.2307/1341828
- Schwartzman, Micah. "The Completeness of Public Reason." *Politics, Philosophy & Economics* 3, no. 2 (May 2004): 191-220. <https://doi.org/10.1177/1470594X04042963>
- Schwartzman, Micah. "Religion, Equality and Anarchy." In *Religion in Liberal Political Philosophy*, 15-30. A cura di Cecile Laborde and Aurelia Bardon. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Vallier, Kevin. "Liberalism, Religion and Integrity." *Australasian Journal of Philosophy* 90, no.1 (2012): 149-65. <https://doi.org/10.1080/00048402.2011.560612>
- Waldron, Jeremy. "Religious Contributions in Public Deliberation." *San Diego Law Review* 30, no. 4 (Fall 1993): 817-848. <https://digital.sandiego.edu/sdlr/vol30/iss4/9>
- Weithman, Paul. *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Wolterstorff, Nicholas. "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons." In *Religion and Contemporary Liberalism*, 162-81. A cura di Paul Weithman. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.



Saggi

Elena Pulcini. The Time to Think of the Good

Elena Pulcini. Il tempo di pensare al Bene

DEBORA SPINI

New York University in Florence
deb.spini@gmail.com

Abstract. The essay explores the work of Elena Pulcini, who was snatched away by the pandemic when her ideas and her work were becoming more and more visible in the public sphere. Books like *Care of the World*, or her last work *Tra cura e giustizia*, were read and discussed beyond the usual academic circles. Although she was profoundly alien from spectacularisation of any kind, in the last years her profile had become that of a public intellectual whose philosophical work was a point of reference for a wide variety of groups and networks, from feminists to environmentalists.

Keywords: Elena Pulcini, Care of the World, passions, subject.

Riassunto. Il saggio presenta la figura di Elena Pulcini, scomparsa nella pandemia quando le sue idee e il suo lavoro stavano diventando più visibili nella sfera pubblica. Libri come *La cura del mondo*, o il suo ultimo lavoro *Tra cura e giustizia* sono infatti letti e discussi al di fuori dei soliti circoli accademici. Sebbene profondamente estranea a qualsiasi tipo di spettacolarizzazione, negli ultimi anni il suo profilo era diventato quello di una intellettuale pubblica il cui lavoro filosofico era un punto di riferimento per un'ampia varietà di gruppi e reti, dalle femministe agli ambientalisti.

Parole chiave: Elena Pulcini, La cura del mondo, passioni, soggetto.

The pandemic snatched away Elena Pulcini when her ideas and her work were becoming more and more visible in the public sphere. Books like *Care of the World*,¹ or even more, her last work *Tra cura e giustizia*,² were read and discussed beyond the usual academic circles. Although she was profoundly alien from spectacularisation of any kind, in the last years her profile had become that of a public intellectual whose philosophical work was a point of reference for a wide variety of groups and networks, from feminists to environmentalists. The wide diffusion of her ideas did not imply any slackening of scholarly rigour; her works appealed to a wider public because they reflected her authentic, deep commitment.

Pulcini wrote about care because she genuinely did care. She cared about the future of the planet, about humanity's chances of survival, about the very possibility of sharing a world in common. Pulcini did not only comprehend or articulate, but *felt* how our world was threatened by an impending catastrophe. She was profoundly convinced that doing anything that was in her power to avert it was her personal responsibility, or even more her compelling duty. This conviction led her to take up very concrete political commitments; however, she saw her philosophical work, which she conceived as a *Beruf*, in the richer meaning of the word, essentially as a form of *engagement*.

"Saving the world" was for Pulcini an imperative dictated by healthy realism rather than wishful thinking. Whilst her approach was firmly rooted in the tradition of critical theory, and even more in that of social philosophy meant as the critique of social pathologies,³ she became more and more aware that, in the present circumstances, thinking of alternatives was a challenge that should not be declined. In one of her last public appearances, she declared that, after decades spent exploring contradictions and pathologies, she had come to the conclusion that "è tempo di pensare al bene"; the time had come for her to think about what could be "the Good", even about what a "good life" could be like. These words were uttered with a smile, and were meant to be a sort of intellectual provocation; yet, they fit quite well with her most basic philosophical perspective, which moved from the critical genealogy of the present to open up towards a normative horizon. She herself defined this approach as heretic normativism (*normativismo eretico* or *normativismo debole*).⁴

¹ Pulcini, *Care of World*.

² Pulcini, *Tra cura e giustizia*.

³ Pulcini was among the founders and coordinators of the *Seminario di Teoria critica e Filosofia sociale*, which was instrumental in introducing the social philosophy approach. See Calloni, Ferrara, Petrucciani, *Pensare la società*.

⁴ Pulcini, "Generosi perché felici," 13-24.

Her production pursued throughout the years a consistent philosophical program, centred around the theme of the Self, its pathologies as well as its chances and resources. Her quest became all the more relevant when the processes of globalization, already at work for a long time, began to advance at an ever faster pace. The acceleration of the environmental crisis gave her reflection an unprecedented character of urgency. The focus of her work thus broadened from the critique of the modern individual to the search for emotional and cognitive resources which could motivate individuals and collectives to mobilise for the care of the world, and moved on to explore the potential of reflexively and critically cultivated passions.

The analysis of passions has indeed been the *fil rouge* of her scholarly production for at least the last two decades; its roots can be found even in earlier works, such as *Amour passion e amore coniugale*.⁵ Although this line of research may seem to lead her outside the field of politics and into that of ethics, Pulcini's identity remains that of a social, but even more specifically of a *political* philosopher. The philosophical quest for the individual, the self, and the passional universe was not an escape from politics, as much as a way to approach the very core of political agency, that of the cognitive and emotional motivations. Her philosophical itinerary thus evolved in between the two poles of critical engagement with the social, political and anthropological morphology of the present and that of the exploration of the microcosm of individuality. In this journey Pulcini conversed with an extremely wide range of interlocutors and vocabularies, often going beyond the boundaries of academic disciplines; her writing thus acquired a rare, not to say unique, capacity of resonating with its reader at a much deeper level than argumentative reasoning. This contribution does not have any claim of giving justice to the richness and complexity of Pulcini's thought. In fact it will be limited to singling out a few characteristic themes, in view of stressing her identity as a political philosopher.

1. Pulcini as a philosopher of globalization

Pulcini was among the first who saw the need for a philosophical interpretation of globalization processes, and doubtlessly she was among the most original.⁶ At the turn of the century, political theory scholarship was intent on exploring the new post-national constellation, concentrating

⁵ Pulcini, *Amour passion e amore coniugale*.

⁶ The collective book *Filosofie della Globalizzazione*, which she edited with Dimitri D'Andrea, testifies to her ground-breaking philosophical approach to globalisation. This book originated from the years-long experience of a series of research groups – beginning with *La democrazia nell'età della globalizzazione* – coordinated by Furio Cerutti.

on canonical themes such as institutional architectures, legitimacy and sovereignty, or the transformations of political actors. Her research widened the lens of observation by choosing as its privileged point of view the transformation of the anthropological paradigm induced by the internal developments of modernity, which resulted in the processes of globalization. This work was done in constant dialogue with other disciplinary fields, from sociology to international relations to psychology. Throughout works such as *Individual without Passions* and *Care of the World* she retraced the many transformations of the modern individual to shed light on the itinerary of the appearance of a new form of selfhood, which Pulcini defined as the *global Self (io globale)*, whose pathologies she explored. Most importantly, she understood at a very early stage that the global condition was to be assumed as *the* overall framework for any reflection on selfhood and individuality and, conversely, that no reflection on the future of politics in the age of globalization could ignore the transformations of individuality.

Pulcini sees in the rise of globalization the result of processes which, although completely internal to modernity, transform the *facies* of the modern condition so as to make it unrecognizable. This transformation is summed up in large measure by the transition from danger to risk, and subsequently to specifically *global risks*. The great promise of modernity was to tame and control nature through scientific and technological developments; modern political institutions, beginning with the State, also motivated their claim to legitimacy by their capacity of providing security. Pulcini carefully reconstructed the backfiring mechanism of modern rationality, which, instead of ensuring the reduction of dangers, ended up unleashing a series of inertial processes which jeopardised the very survival of the planet. In close dialogue with Anders, Pulcini identified the “Promethean gap”, the imbalance between scientific and technological developments and the human capacity of control, as a major step towards the global Self.⁷

More generally, she saw in the advent of global risks the unprecedented condition whereby the disappearance of the planet and of all forms of human life within it became a concrete possibility. Her attention was concentrated upon the blatant contradiction between an indisputable “fact” that the dynamics of the global age (again, the rise of global risks) constituted humanity as a community of destiny, and the equally evident incapacity to come up with adequate solutions. Pulcini captured the profound ambivalence of the globalized world, polarised between a generalised loss of boundaries, both geographical and identitarian, and a growing inclina-

⁷ Pulcini, *Care of World*, 95 and ff.; Anders, *Antiquiertheit des Menschen*.

tion to political fragmentation and re-entrenchment into political communities obsessed by the fear of anything and anyone beyond their borders (in her language, endogamic communities). She explored the correspondence between these macrophenomena and the ambivalent morphology of the global Self; this thorough genealogical work provided the breeding ground for the normative perspective sketched in works such as *Care for the World* and even more in *Tra cura e giustizia*. Her philosophical wager, which would take a more and more definite shape throughout her work, consisted in looking for whatever opportunities and chances might still be open, searching for, so to say, the hidden folds of globalization. As will be better articulated below, in the awareness of the condition of shared vulnerability and mutual dependence brought about by globalization, she would see a powerful last call to action, the last opportunity of mobilizing emotional and cognitive resources in view of a collective praxis for transformation.

2. Modern Selves – in the plural

Pulcini's genealogical work on the modern Self went beyond mainstream representations, characterised by traits such as rationality, sovereignty and independence, to explore its constitutive ambivalence. Within the rich fresco sketched by Pulcini, three main steps leading to the full affirmation of the global Self should at least be mentioned: Hobbes' individual, the *homo oeconomicus* of early capitalism, and finally Tocqueville's *homo democraticus*.

The Hobbesian individual summarises many of the contradictions of modernity which Pulcini sought to explore. In her view, on the one hand, he⁸ showcases all the typical traits of a Promethean individual, yet his complex morphology contains *in nuce* elements that somehow herald future developments, insofar as he “realizes the full drama of his state of necessity, deficiency and uncertainty which imposes a self-preserving movement upon him”. The Hobbesian individual is aware of his own fragility, and at the same time is also curious and far-sighted, dedicated to the never-ending effort of “protecting himself from the evils he fears, and to obtain the advantages he desires”. This model of the individual, it should be noted, has his own set of passions, beginning with a passion for gain and, perhaps more importantly, a *passion for the self* – both of which are, for Pulcini, “expressions of a deficient and self-preserving individual who attempts to make up for his insufficiency both by obtaining recogni-

⁸ The choice of the masculine pronoun is intentional, for reasons which will become evident in the next section.

tion for his value and superiority at any cost through the endless pursuits of material goods.”⁹

The second passage is the *homo oeconomicus*. Singled out by Pulcini as the main paradigm in modernity, this model experiences deficiency and need to an even higher degree than his Hobbesian predecessor. Mandeville is the author that accompanies Pulcini in her reconstruction of how the passion for the Self generates a host of acquisitive passions, as ever increasing opulence pushes men towards “a *constant and boundless multiplication and complication of their desires*.”¹⁰ Adam Smith becomes her main reference point in observing how the same selfish and acquisitive passions, in particular *self love*, may end up creating a sort of virtuous circle, as the desire to be appreciated, esteemed, and even liked and loved, pushes men to enter into relation with each other. In this perspective, “self love is an eminently *relational* passion.”¹¹ Furthermore, it must be balanced by the universally shared inclination to sympathy, and corrected by the virtue of prudence. Although she did not subscribe to a stereotypical view of the invisible hand, Pulcini captures here a side of the *homo oeconomicus* that will become crucial for the self-absolutive trait of capitalism: the trust in the free interplay of passion to create a sort of virtuous circle resulting in the common advantage.

With Bataille and Elias, Pulcini¹² sees modernity as aiming at fully controlling passions; the final result, the “individual without passions”, seems to confirm the diagnosis, although the itinerary leading to this anaesthetic condition is far from linear. Pulcini follows the development leading from the Promethean to a narcissistic Self leading up to *homo democraticus*, whom she identifies as the crux of the contradictions of modernity,¹³ embodying the crisis of the individual as a result of individualism itself. The dialogue with Tocqueville provides her with a point of observation of a series of pathological developments that will reach full completion in the global age. Hobbes’ anxious Prometheus evolved, with Smith, into a tranquil and prudent man; democracy induces a further anthropological mutation producing an emotionally weak and apathetic individual. Democratic equality places the individual “before an *excess of possibility*”, whose paradoxical result is to trigger a profound anxiety. “Where everything is possible and everything is virtually available, the fear arises of not grasping the best occasion, not exploiting the most rapid and effective means to satisfy one’s needs, not accessing the

⁹ Pulcini, *Individual without Passions*, 37.

¹⁰ Pulcini, *Individual without Passions*, 51, italics in the original.

¹¹ Pulcini, *Individual without Passions*, 58.

¹² Bataille, *Notion of Expenditure*; Elias, *Civilizing Process*; Pulcini, *Individual without Passions*, 21.

¹³ Pulcini, *Individual without Passions*, 158.

many perspectives of gratification and pleasure.”¹⁴ The democratic individual is constantly gripped by the fear of “missing out” on something and tormented by the doubt that he may have less than his fellow men. The crisis of the modern individual thus originates “in the paradoxical coexistence of opposing and complementary aspects: solitude and conformism, self realization and loss of identity, omnipotence and weakness, unlimited freedom and the birth of more invisible and totalitarian forms of control.”¹⁵ Prometheus is no longer curious or far-sighted; on the contrary, the *homo democraticus* is constantly absorbed in himself, a prisoner of a form of mediocre individualism.¹⁶ democracy does not only break all bonds, but also induces men to “withdraw into their private realm” thus causing a gradual decadence of public life.

These characters pave the way for the postmodern Self and its quintessential manifestation, the *global Self*. Pulcini identifies the aversion towards the notion of limits as a common and marked trait of these final avatars. Both the Hobbesian Prometheus and the Smithian, or even the Mandevillian, *homo oeconomicus* had a notion of limit; the first one in order to avoid conflict, the second in order to fit into societies’ fabric.¹⁷ In both cases, this compromise came with a very high price to pay in terms of self-inflicted “amputations”, in Pulcini’s words, to the potentially unlimited expansion of acquisitive passions. As she considered the quest for authenticity as a major chance opened by modernity, she does acknowledge and appreciate a similar aspiration in the postmodern Self, and, in the footsteps of Marcuse, she does sympathise with the reaction against this sacrificial aspect of modernity. However, she remains focused on the pathologies and, with Lipovetsky, identifies narcissism as the last shore of *homo aequalis*.¹⁸ Pulcini unravels one of the most paradoxical aspects of the postmodern self, which will be further amplified by the context of the global age: the growing inability to pursue individual autonomy, one of the greatest promises of modernity. The loss of limits leads to the progressive slackening of social bonds; motivated by an obsessive quest for individual self-realization, this loss of relationality “seriously undermines his [the global Self’s] very own *sovereignty*: meant both

¹⁴ Pulcini, *Individual without Passions*, 110.

¹⁵ Pulcini, *Individual without Passions*, 130.

¹⁶ Pulcini, *Individual without Passions*, 11, italics in the original.

¹⁷ “In short, domination and loss of sense, renunciation, alienation and atomism: these seem to be the most evident signs of the degeneration of the self-repressive and disciplinary model of early modernity. This presupposes a unilateral subject, that is, a subject who is indeed capable of building strategies to place a limit on unlimitedness, but who ends up paying a high price, especially in emotional terms, for his acquisitive and instrumental calling” (Pulcini, *Care of World*, 23).

¹⁸ Lipovetsky, *Ère du vide*.

as the Promethean ability to recognize and pursue his interest and as the enhancement of the Self and his most authentic desires and ideals.”¹⁹

This complex heritage contributes to the birth to the global Self, the crossing point between a series of late or postmodern figures of individuality, the spectator-individual, the consumer Self and, last but not least, Anders’ *homo creator*. With Anders, Pulcini describes this ultimate version of Prometheus as “he who reacts to his feeling of inadequacy and rebels against the inevitability of his human limits; he who puts his physical limits to the test, sounding out his body’s most extreme possibilities and endurance thresholds to the point of producing that ‘second nature’ which today is no longer just a metaphor, but a real and disturbing reality produced by the technologies of *human engineering*.”²⁰ The generalised process of the loss of boundaries (from territories to identity), which she identified as a marked feature of the global condition, also results in a loss of limits; this combination generates the paradoxical coexistence of the Self’s insecurity, disorientation, loss of certainties and points of reference, and at the same time, his longing for the limitless expansion of his possibilities, expectations and desires. The global Self is thus left to float between *hybris* and insecurity; evidently, modernity’s promises have not been honoured, and *homo oeconomicus* is nothing more than “a residual myth of liberal ideology.”²¹ The passion that was such a protagonist of modernity – fear – is also the most profoundly affected by the anthropological mutations induced by globalization. The Hobbesian nexus between fear and reason, or fear and self-preservation,²² is, in a context marked by the emergence of global risks, irreparably damaged. Pulcini explored how the healthy, productive fear of modernity is replaced in the global age by a twofold mechanism. The global Self is entrenched within a mechanism of denial of the actual magnitude of risks, made possible by the separation between *knowing* and *feeling*, matched by a corresponding disproportionate and persecutory *fear of the Other*.²³

¹⁹ Pulcini, *Care of World*, 28.

²⁰ Pulcini, *Care of World*, 37. In earlier writings Pulcini connected the expansion of desire to the opening of limitless possibilities offered by technology, which makes unimaginable achievements appear within reach (Pulcini, *Potere di Unire*, 172). Pulcini also engaged with the theme of the post-human. Whilst she warned against the possible Promethean drift of an uncritical euphoria, she did not endorse an equally uncritical naturalistic humanism. Her distinctive position was that of embracing hybridity as a marked feature of the Self, as well as identifying responsibility as an alternative to heteronormativity. “Dall’Homo faber,” 15-18.

²¹ Pulcini, *Care of World*, 19.

²² Pulcini, *Care of World*, 88.

²³ Pulcini, *Care of World*, 112.

3. Female selves

This critical itinerary within the hegemonic parable of modern subjectivity and its pathologies did not lead Pulcini towards deconstructing the very notion of Self, as in her opinion this move jeopardised the “concrete and irreplaceable singularity of the Self,”²⁴ the necessary breeding ground for responsibility. Pulcini remained true to her vocation and philosophical project of exploring alternative paths, first of all by stressing the internal dialogue taking place within individual authors and also by suggesting alternative itineraries within modernity itself. The dialogue with Rousseau constitutes a crucial landmark, as Pulcini turns to him in search of passions such as *pitié* and *philia*, important elements to define a Self open to otherness and capable of care. At this point, a however scant analysis of her work as a feminist philosopher can no longer be deferred, as the lens of gender was actually constitutive of her philosophical research rather than an appendix or a side interest.

Her reflection on gender difference is profoundly entwined with her reflection on care and vulnerability as resources for the global age, as a never interrupted thread connects her early writings on *Amour conjugal* to her most recent theoretical work about care for the world. Pulcini explores the universe of women’s historical experience in a quest for alternative resources to a modern Self, which, in its various avatars, from Hobbes to Smith, is evidently *masculine* or, more precisely, characterised by a series of traits invariably associated with masculinity, such as rational domination over the passionate elements, independence and self-government. Pulcini observed how on the one hand women were constantly associated with vulnerability and dependence, whilst on the other represented as “naturally” oriented to care for the Other. She also gave adequate attention to the process whereby the dimension of the body was increasingly repressed and marginalised throughout modernity, and she recognised the need to give voice to its “memory.”²⁵ The complexity of the relationship between the feminine Self and the universe of passions in modernity was not lost on her; her work on conjugal love demonstrated how the exclusion of women from rationality implied rather than free access to the universe of passions, the confinement into the more tranquil area of sentiment.

The encounter with Rousseau is of great importance, as his Julie epitomises exactly those features that will prove to be vital resources for Pulcini’s normative proposal. By nature, the lady of Clarens inclines towards “care, *philia*, and love”, yet the exercise of these characteristics is strictly

²⁴ Pulcini, *Potere di Unire*, xv, translation mine.

²⁵ Pulcini, *Potere di Unire*, 156.

limited to the private sphere, where Julie's existence is entirely confined because of her sex.²⁶ Pulcini's analysis gives full justice to the complexity of Rousseau's views of the female self, as his woman is indeed *different*, rather than simply defective as in most of Western political literature. At the same time, she highlighted how this caring, loving self is defined by a "nature" that would not admit of any other possibility. Care and *philia* thus are not a choice, as the feminine self is caged within renunciation and sacrifice. This construction of the female subject is not unique to Clarens, but is to be replicated throughout modernity which constantly excluded women from its major developments. Pulcini is well aware of how women remained mostly peripheral to the Promethean itinerary and, to a certain extent, even from the most recent narcissistic trend exactly because of their being confined to the relational dimension (*in relazione*).²⁷ Pulcini's goal was not to simply translate women's difference from the sphere of privacy to that of politics, and even less to present the female Self as *per se* antithetic to the pathologies of modernity. This move avoided all the unquestioned assumptions about women's "nature", as her goal was to transform this destiny into a reflexive, critical choice. Actually, Pulcini was well aware of the challenges facing the female Self, which, in the rightful vindication of individual autonomy, is exposed to the temptation of uncritically replicating the masculine Self and experiencing the same unlimited expansion of desire. Pulcini thus explored the complex field of modernity's established "division of labour", which destined women to love and men to desire; and she warned against the risk of falling into the trap of mimetism and conformism. The "passion for the Other", which is indeed one of the most hopeful traits of the female Self, should not be taken for granted, but is the result of a thorough critical work.²⁸ In general, for Pulcini women are not endowed with any immediate salvific power because of their "difference". The feminine Self does constitute an alternative within the horizon of modernity because of its historical experience, which, in order to become a expendable resource, has to be reclaimed from its original heteronormativity and transformed into an autonomous, reflexive choice.

To conclude, it is important to observe how Pulcini's thought had no inclination towards essentialism of any kind. Her subsequent reflection on vulnerability and care will also reproduce the same pattern: from destiny to choice.

²⁶ Pulcini, *Individual without Passions*, 90.

²⁷ Pulcini, *Potere di Unire*, 157-163.

²⁸ Pulcini, *Potere di Unire*, 134-136.

4. Vulnerability and care – beyond responsibility

As mentioned above, Pulcini's diagnostic work was purposefully oriented to find all possible alternative resources and viable chances nesting even in the most entangled knot of contradictions in the global age. This quest brought her to engage more and more with the notion of vulnerability, finding important reference points in an extremely wide selection of interlocutors, going from Jonas to the philosophers of intersubjectivity, in particular Lévinas. However, she was not totally satisfied either by Jonas' responsibility²⁹ – which she found flawed because of its strictly deontological foundation – nor Levinas' philosophy of alterity because of its *a priori* ontological foundation.³⁰ Her interest had focused at a very early stage on the anthropological and psychic foundation of the concept of responsibility,³¹ and on elaborating a framework of reciprocity so as to avoid mere deontology (*doverismo*). Under this point of view her life-long frequentation with the MAUSS³² provided Pulcini with an important tool, in the paradigm of Gift, which she had already singled out in *Individual without Passions* for its bond-creating potential. Pulcini's reflection on Gift and her genealogical work crossed paths and mutually fertilised each other, as the latter gave relevance to aspects of the self, such as vulnerability, neediness and dependence, constantly kept in the background by mainstream narratives of modernity. Already present in *Care of the World*, this set of categories was taken up in her last work, *Tra cura e giustizia*, and given such a crucial role as to become the central feature of humanity itself.

Consistent with her overall philosophical perspective, in Pulcini's view vulnerability does not have any naturalistic character, although it is most definitely a *datum*. Pulcini is not interested in "vulnerable subjects" as a separate category, to be considered *per se* "better" than others, as much as she is in vulnerability as a universally shared condition, common to all human beings.³³ Only the reflexive re-elaboration of the experience

²⁹ Jonas, *Imperative of Responsibility*.

³⁰ Levinas, *Otherwise than Being*.

³¹ Pulcini, *Individuo senza passioni*.

³² Pulcini promoted and subscribed both *Convivialist Manifestos* promoted by the Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales. See her introduction to the Italian translation of the *Second Convivialist Manifesto: Towards a Post Neo-Liberal World* (Pulcini, "Prefazione").

³³ The gender perspective is once again an important component of Pulcini's reflection on vulnerability. Given their historical background, women may and must have a special role in "bringing back the memory" of dependence, vulnerability and neediness as a constitutive experience of being in a relationship with Otherness (Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 158). However, this remembrance does not automatically translate into a chance for change, unless it submits to a critical perspective. The same considerations apply also to her reflection on the

of vulnerability enables individuals to empathise, and consequently to care, for each other. The capacity of giving stems exactly from the experience of being vulnerable and needy. The awareness of shared vulnerability thus becomes an important step on the way to finding motivations for engaging in relationships of care, contemplating both asymmetry and reciprocity, and avoiding the pitfalls of a merely voluntaristic foundation of care. The experience of human vulnerability, furthermore, opens a much wider horizon as it permits the individual Self to resonate³⁴ with the overall condition of the planet, as it “brings home” the urgency and drama of the environmental crisis.

Always present in Pulcini’s work, the theme of care takes up a very distinctive feature in the framework of the global condition, as it transcends interpersonal relationships to embrace the whole “world” – the planet and the whole of human interactions within it. Pulcini conducted a detailed analysis of the possible meanings of the term, identifying three main kinds of care: private, social and global care (*affettiva, sociale e globale*). Again, Pulcini’s emphasis on care does not prioritise a naturalist or essentialist foundation, but instead pays constant attention to the social and even the political context. For this reason, she engaged in the deep and acute work of deconstructing the stark opposition between care and justice, in a close conversation with the main voices of the debate on the ethics of care. The historical experience of women, once again, provides her with an important testing ground in exploring this nexus, as it reveals how the capacity to care and the claims for justice, far from being mutually exclusive, cannot subsist without each other. In order to be real factors of political and social transformation, relationships of care have to stem from an authentic individual and collective motivation, which can hardly be expected to materialise unless individual autonomy is adequately protected. Pulcini also confuted another well-rooted commonplace – the identification of care with emotions and passions, and of justice with disincarnated rationality – by applying a two-fold strategy. On the one hand, she highlighted the emotional aspect of any form of commitment to justice; on the other, she demonstrated how the reference to neediness and vulnerability is an essential component of any claim for justice.³⁵ Pulcini thus does not only rescue care from a naturalist and essentialist foundation, as briefly outlined above, but refuses a simplistic identification with the sphere of sentiments, a necessary step to provide a solid motivational

paradigm of gift, which she channelled in her contribution to an important issue of the *Revue du MAUSS*, *Que donnent les femmes?*, 49-66.

³⁴ Pulcini uses this term in the same sense as Hartmut Rosa (Rosa, *Resonances*).

³⁵ Pulcini, *Care of World*, part IV. In articulating the nexus between care and justice, Pulcini engaged in an intense dialogue with Nussbaum’s capability approach.

foundation for global care. This particular form of care is in fact all the more urgent as well as especially challenging, as it requires to care for those who are far away in space and for those who are far in time, such as the future generations.³⁶ This last kind of care presents a special challenge: whilst the view of suffering may trigger an emotional drive towards care for those distant in space, the concern for future generations in fact has a distinctive moral element. Pulcini thus affirms the need for a culture of care, which may sustain individual self-binding choices and transform them into concrete, active commitments to preserve the world as a planet.³⁷ This passage is particularly important, as Pulcini's ethics of care opens up to open up to the perspective of critiques of forms of life, elaborated by Rahel Jaeggi and other voices from the tradition of critical theory.³⁸ In this perspective, Pulcini sees in the care for future generations the point of departure for an immanent critique of the dominant form of life – the hegemony of economic rationality and of capitalist accumulation – that proved to be incapable of maintaining its promises. This task evidently cannot be accomplished by turning to the anthropological paradigm of modernity, whose signs of exhaustion have become evident; the passion for the Self, either in its Hobbesian and/or in Smith's acquisitive version, can no longer be trusted to provide a relevant viable solution.

5. Passions as a resource for care

When self-interest does not work anymore and when responsibility is not enough, a new set of tools – such as the passion for the other or the passion for justice – becomes necessary, as well as the attempt at revitalising passions which are already present in the arsenal of modernity. Pulcini's exploration of passions as a resource for politics evolves into the quest for a Self capable of developing a passion for justice, for care, and in general for the Other:³⁹ the antidote to the paralysing imbalance between knowing and feeling which she identified as one of the most typical, and poisonous, features of the global Self.

The few elements of her intellectual journey sketched above, although far from giving full justice to the complexity of her argumentation, should suffice to show how her philosophical proposal goes much deeper than a generic call to "passions" and "sentiments". In fact, she did not expect

³⁶ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 72.

³⁷ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 138-139.

³⁸ Jaeggi, *Forms of Life*.

³⁹ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 65.

political, social and cultural changes to arise out of the right set of “feelings”, not even empathy, which, while so important for her reflection, is not immediately and automatically conducive to morality.

The theory of passions elaborated in *Care of the World* and in *Tra cura e giustizia* places special importance on the relation of mutual influence connecting the passional and emotional sphere to society and even to the political domain, allowing for a “reflexive construction of the subject” in the context of a relational dynamic of sympathy.⁴⁰ Passions and emotions are not eternal and a-historical, but shaped and moulded by normative horizons: the typical example is indignation, as political values do determine when and why behaviours or situations are perceived as offensive. Nor are passions all “good” or “bad” in themselves: some of them are indeed constitutively sterile, as in the case of envy,⁴¹ whilst others may either trigger empowering transformations, or consolidate or even worsen social pathologies. To make a concrete reference, Pulcini placed great hope in a fruitful revitalising of a “healthy” fear as a propellant for urgent political actions, and showed how a misled passion for justice, not critically evaluated and groomed, may turn destructive, as the most recent political developments demonstrated.⁴²

Passions may lead to care – but they need to be taken care of. The final message of *Tra cura e giustizia* is thus a strong call for a *paideia* of passions, a theme whose distant origins could be found even in her work on conjugal love.⁴³ Passions could and should be cultivated although never manipulated;⁴⁴ in particular, Pulcini was well aware of the capacity of late modern capitalism to mould individuals into the self-reproducing mechanism of desire and consumption.⁴⁵ Intersubjectivity and openness to alterity play here a pivotal role. The interaction with the Other, a constant thread of Pulcini’s work, is the key to avoiding both the dead end of the mere reaffirmation of modern subjectivity as well as the fallacy of naïve voluntarism: “the Other forces me to cultivate, or even better, to take care of my emotions, in a way that is all the more compelling as it is involuntary.”⁴⁶ More importantly, the encounter with the Other maintains a character of unexpectedness and unpredictability, which differenti-

⁴⁰ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 27, translation mine.

⁴¹ Pulcini, *Invidia*.

⁴² *Ibid.*, 64-65.

⁴³ Pulcini, *Amour passion e amore coniugale*.

⁴⁴ Pulcini, *Invidia*, 147.

⁴⁵ This particular theme was quite present in the work of the Seminario di Filosofia Sociale, which she co-founded and coordinated together with Dimitri D’Andrea, Enrico Donaggio and Gabriella Turnaturi, and whose collective reflection culminated in the volume *Felicità Italiane*.

⁴⁶ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 167, translation mine.

ates Pulcini's proposal from an ascetic paradigm such as the one adopted, although with significant variations, by Anders, Sloterdijk and Foucault.⁴⁷ The passion for the Other does indeed have a root in the "genetic background" of the modern Self, as highlighted by her genealogical work; yet it also needs to be the object of a purposeful effort to avoid the dangers intrinsic to modernity itself, so as to strengthen the emotional dimension that recognises the Other not as a source of fear, but as an intrinsic, constitutive dimension of the Self.⁴⁸

6. Where do we go from here

Elena Pulcini left us a rich heritage, and set some demanding tasks for us. Although Covid-19 put a sudden halt to her philosophical journey, her thought continues to open new directions of research. Her genealogical work not only provides an enlightening point of view for many open philosophical and political conversations, but it finds an immediate application in many current, and urgent, debates taking place way beyond the sphere of scholarship. To give but a few examples, her reflection on the emotional and passional genealogy of endogamic communitarianism is an important tool for analysing the rise of neo-authoritarian, ethnocentric parties and regimes. This specific brand of regressive utopias cannot be understood outside of an analytic frame which combines the focus on the socio-economic aspects of globalization and their impact on political institution with a different kind of genealogy, which concentrates on the anthropological transformations.

Pulcini's dialogue with feminist political thought still has much to offer. Her anti-essentialist, anti-naturalist interpretation of feminine selfhood as the result of reflexive choices could be a way out of many stalemates, beginning with the stark and paralysing view of those who reify "difference" to the temptations of an uncritical mimetism towards the male subject. Her contribution to overcoming this opposition would be valuable in revitalising the potential of feminism as a critical point of view on the social pathologies of late capitalism.

The most urgent task however concerns the core of her philosophical project and of her heretic normative perspective, the possible implementation of her appeal for a *paideia* of passions. An important question arises at this point: whether politics in the wider sense may constitute a space

⁴⁷ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 160-161; Anders, *Antiquiertheit des Menschen*; Bataille, *Notion of Expenditure*; Foucault, *Technologies of Self*; Sloterdijk, *On Anthropotechnics*.

⁴⁸ Pulcini, *Potere di Unire*, 157.

where passions can – or even better, must – be cultivated in dialogue with reflexively formulated normative perspectives.

The final pages of *Tra cura e giustizia* give some hints of Pulcini's own expectations and hopes. Needless to say, global civil society, where grass-roots movements such as *Fridays for Future* practice Arendt's vision of politics as *azione orizzontale di concerto*, caught Pulcini's attention. In this galaxy of movements and networks Pulcini could detect the first stirrings of a different model of Individual, seeking meaning rather than gain.⁴⁹ She also had high expectations for educational institutions and artistic practices; more generally, she looked for all possible means to revitalise the ethical imagination which helps everyone to feel close to those who are distant in time and space, and for all possible means of creating a passion-al breeding ground for global care. In this general framework, references to the exquisitely "institutional" sphere of politics are not as frequent as might be expected. Although she followed Nussbaum in appreciating the exemplarity of great politicians,⁵⁰ Pulcini draws quite pessimistic conclusions about political institutions and actors,⁵¹ and does not dedicate the best of her attention to alternative institutional architectures to the dominant market-driven manifestations of global governance. These silences are questions in themselves, leaving an important part of her theory in a sort of *non finito*. Her overall legacy – the commitment to the "care of the world" – and her groundbreaking reflection on passions, vulnerability and care make the task of talking about "politics" – political spaces, actors, and institutions – no longer deferrable, as a quick recapitulation of some of the points discussed above may illustrate. Pulcini has offered a unique contribution by indicating how passions are a card to play in the effort of stopping, or at least slowing down, the impending catastrophe exactly by showing how they are not destined to remain a burst of unarticulated emotionality, but, on the contrary how they can be shaped and oriented by reflexive value choices. She also identified vulnerability as a potentially universal common ground, where humanity could become aware of itself as a community of destiny rather than the sole province of specific categories. She likewise disentangled care and gift from a possible sacrificial drift, by indicating their strong connection with justice.

The dialogue between passions and values evidently requires lively public spheres; vulnerability as a major resource for political agency and non-sacrificial care also presuppose a framework where individual rights, meant in their broader sense of "capabilities", must be adequately guaran-

⁴⁹ Pulcini explored this point in her chapter in *Felicità Italiane*.

⁵⁰ Nussbaum, "Capabilities and Human Rights."

⁵¹ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, 177.

teed. The same applies, perhaps to an even stronger degree, to her innovative intuition of the potential of care as a form of life capable of immanent critique. The context marked by the processes of globalization, which she so masterfully explored, has demonstrated beyond any reasonable objection how the forms, actors, practices and even the vocabulary and imaginary inherited from Western modernity are blunt weapons, and how the unprecedented challenges of the global age call for a major innovative effort. The gently provocative affirmation – *è tempo di pensare al bene* – does not contradict, but rather confirms, the urgent needs for new institutional architectures to provide some kind of political governance to the processes of globalization.

Elena Pulcini was an original as well as a consistent, coherent thinker, yet she was not interested in constructing a “system”, hence why she could not be expected to walk every possible road and to cover every possible topic. She was also very clear about her priorities, and she purposefully focused her work on the universe of subjectivity because she saw it as absolutely necessary in view of any reflection on political agency. Her thought is rich and fertile exactly because it remains open: open to further elaborations, open to accept new sets of questions and challenges, open to experiment with new fields of inquiry. The task of threading further paths is a challenge that awaits being taken up by all those whom she helped to think, to reflect, but even more, all those whom she supported in the difficult exercise of *feeling* the need to mobilise for a common salvation. *È tempo di pensare al bene* – a difficult task indeed, but the best way to honour her legacy.

References

Works by Elena Pulcini:

Amour passion e amore coniugale: Rosseau e le origini di un conflitto moderno. Milano: Marsilio, 1990.

L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

“Il Sé mimetico e il falso riconoscimento.” In Marina Calloni, Alessandro Ferrara e Stefano Petrucciani, eds. *Pensare la società, L'idea di una Filosofia Sociale.* 105-125, Roma: Carocci 2001.

Il Potere di Unire. Femminile, desiderio, cura. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale. Edited with M. Fimiani and V. Gessa Kurotschka. Roma: Editori Riuniti, 2004.

- “Dall’*homo faber* all’*homo creator*: scenari del post-umano.” In Ignazio Sanna, ed. *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?* 15-18. Roma: Studium, 2005.
- Invidia. La passione triste*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- The Individual without Passions. Modern Individualism and the Loss of Social Bonds*. London: Lexington Books, 2012.
- “Donner le care.” *Revue du MAUSS* 2012/1, no. 39 (2012), *Que donnent les femmes?*: 49-66. <https://doi.org/10.3917/rdm.039.0049>
- Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*. New York: Springer, 2013.
- “La sfida del post umano e la nostra responsabilità.” *Parolechiave* 1, January-June (2014): 187-200. <https://doi.org/10.7377/77682>
- “Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro.” *Politica e società*, 3 (2016): 299-324. <https://doi.org/10.4476/85511>
- “Generosi perché felici o felici perché generosi.” In Dimitri D’Andrea, Enrico Donaggio, Elena Pulcini e Gabriella Turnaturi, *Felicità Italiane. Un campionato filosofico*, Bologna: il Mulino: 13-24.
- Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- “Prefazione.” In Internazionale convivialista, *L’Arte di vivere insieme. Per un’alternativa al neo liberismo. Secondo Manifesto convivialista*. Milano: Feltrinelli, 2020.

Other works

- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. Beck: Munich 1956.
- Bataille, Georges. *The Notion of Expenditure, in Visions of Excess*. Edited by A. Stoeckl. Minneapolis: University of Minneapolis Press 1985.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: The History of Manners*. New York: Urizen Books, 1978.
- Foucault, Michel. *Technologies of the Self. A Seminar with M. Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.
- Jaeggi, Rahel. *Critique of Forms of Life*. Boston: Harvard University Press, 2013.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University, 1998.
- Lipovetski, Gilles. *L’ère du vide: Essais sur l’individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.
- Nussbaum, Martha. “Capabilities and Human Rights.” *Fordham Law Review*, Vol. 6, 22 (1997): 273-291.

Nussbaum, Martha. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Boston Mass.: Harvard University Press, 2013.

Rosa, Hartmut. *Resonances. A Sociology of our Relationship with the World*. Oxford: Polity Press 2018.

Sloterdijk, Peter. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*. Oxford: Polity Press 2013.



Saggi

Sergio Caruso. *Curiositas* as a Passion

Sergio Caruso. La *curiositas* come passione

DEBORA SPINI

New York University in Florence
deb.spini@gmail.com

Abstract. The essay explores the work of Sergio Caruso, whose work moved from theories of justice to citizenship, from the notion of ideology to the role of intellectuals. I will retrace some of the *files rouges* of Caruso's production and adopt two main lenses of observation. First, his work will be presented as an example of immanent critique, and secondly, it will be analysed in the light of its more or less explicit normative outcomes.

Keywords: Sergio Caruso, immanent critique, philosophy of social sciences, happiness.

Riassunto. Il saggio presenta la figura di Sergio Caruso, che si è mossa su un vasto insieme di tematiche che spaziano dalle teorie della giustizia alla cittadinanza, dal concetto di ideologia al ruolo degli intellettuali. Ci si propone di rintracciare alcuni *files rouges* del suo lavoro, da un lato proponendolo come esempio di critica immanente e, dall'altro, mettendone in luce dei suoi esiti più o meno esplicitamente normativi.

Parole chiave: Sergio Caruso, critica immanente, filosofia delle scienze sociali, felicità.

Curiosity is, in the great and generous minds,
the first passion and the last. (Samuel Johnson).

The term *Curiositas* indicates, in its original context, a lively and sustained desire for knowledge. Its origin is to be found in the word *cura*, meaning care, concern, solicitude. At the twilight of the Classic world,

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 307-324

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1473

Copyright: © 2021 Debora Spini. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

Augustine brands *Curiositas* as the restless interest for vain earthly things. Sergio Caruso was undoubtedly *curiosus* in the Latin sense of the word. His intellectual figure emerges as remarkably unique and original in a scholarly and academic landscape where specialisation seems to be the dominating trend. Caruso continued to be *curiosus*: he was interested in and solicitous for a wide range of themes, he worked on a variety of topics and he embraced a wide range of methodological approaches, when most scholars – philosophers included – tend to narrow their research interests to one very specific topic, which absorbs nearly the whole of their intellectual production, and opt to confine themselves within the boundaries of rigidly defined schools. In fact, those who had the privilege of being acquainted with him do not find this at all surprising, as the main features of his scholarly profile perfectly fit the marked traits of his personality, which was open and tolerant, quintessentially alien from any kind of ideological rancour and most of all, moved by an ever renewed curiosity for less travelled roads.

Caruso's work moved from theories of justice to citizenship, from the notion of ideology to the role of intellectuals. He investigated the whole field of social sciences, concentrating on the economy, and maintained a constant interest for all themes related to Jewish thought and more generally to biblical culture. A nucleus of overarching lines of interest sustained and guided the philosophical freedom that was such a dominant trait of his intellectual biography. The first example that comes to mind is doubtlessly the theme of emotion and politics; even though it did not materialise in a specific title, this interest surfaces all throughout his work. This theme resonates with another important thread, his reflections on economics; as will be further discussed in section 3, his critique of the supposedly rational foundations of *mercatismo* (marketism) stems from his views on subjectivity. Even the biblical and theological background plays a major role in his reflections on economics, as it provides important elements for his critique of capitalism as a new religion.

Even though he had a cluster of favourite authors, Caruso never restricted himself to a canon, and always felt free to select his interlocutors, from whatever ideological or disciplinary field they came. His early acquaintance with the tradition of critical Marxism and a lifetime frequentation of Marx's works accompanies all his productions since his earliest writings, and is still apparent in his later works on economics and happiness. The first generation of the Frankfurt school is a constant presence in his work: the reasons are evident, and relate to Caruso's double identity as philosopher and psychoanalyst, whose importance for his overall scholarly production will be discussed in the next paragraphs. Caruso also reconnected in a common genealogical line the authors coming from

the tradition of Moral Philosophy and of the Anglo-Saxon Enlightenment, whose distant roots he traced all the way back to Selden's England, and contemporary authors such as Michael Walzer and Amartya Sen. These preferred interlocutors, however, did not prevent Caruso from exploring authors whose political positions and cultural background were quite alien to his, such as Oswald Spengler.¹

In fact, in his intellectual journey, Caruso adopted an equally wide range of disciplinary approaches; some of his works belong to the field of history of political thought – for example, his work on Adam Smith's *Wealth of Nations*, and the monumental study *La Miglior legge del Regno*² to this day remains the main comprehensive monograph on John Selden³ – whilst others may be labelled as political philosophy, or belong even more distinctively to the field of the philosophy of social sciences. As will be discussed in section 2, the wide palette of disciplinary approaches responds to a well defined research program concerning the epistemological legitimacy of social sciences, present all throughout his production, as well as in his teaching.

This present contribution will retrace some of the *filis rouges* of Caruso's production, without any claim of being exhaustive. It will adopt two main lenses of observation. First, his work will be presented as an example of immanent critique, and secondly, it will be analysed in light of its more or less explicit normative outcomes.

The paper begins by briefly addressing the epistemological aspect of his production, and proceeds to reconstruct how the different thematic threads compose, in his work, a consistent fabric, which rests ultimately on a very ambitious research program: the quest for some kind of universal form of political agency. It will proceed to highlight the main features of his reflection on economics and capitalism, as well as to analyse the main points of his work on biblical and theological categories. Caruso's views in political theory will be discussed at this point, because his strictly speaking "political" thought is in fact the point of convergence of the many thematic as well as disciplinary threads woven throughout a lifetime of scholarly work. The concluding remarks will highlight how the markedly genealogical and critical approach prevailing in most of Caruso's work does not prevent him from developing a normative horizon, and will try to sketch a few possible lines of development of his philosophical legacy.

¹ Caruso, *Politica del Destino; Intellettuali e mondi possibili*.

² Caruso, *Miglior legge del Regno*.

³ See also the essay on Treitschke, "L'antisemitismo 'liberale'."

1. Philosopher and psychoanalyst

Any reflection on Caruso's work must take his double identity of philosopher and psychoanalyst as the necessary point of departure. An in-depth analysis of this particular aspect of his work evidently exceeds by far the scope of this present reflection, yet Caruso's philosophical research cannot be fully understood without a reference to the other half of his intellectual profile, however partial and limited. Caruso identified with the Freudian school, and in that field he found the main allies in his endeavour of creating a fertile dialogue among the fields of psychoanalysis, philosophy and social science. To this end, it is extremely important to remark that he specifically cherished the clinical, and even more clearly, scientific vocation of Freudian psychoanalysis, up to the point of exploring the interaction of psychoanalytic therapy with neuroscience and even further with biology and chemistry.⁴ Nonetheless, he was not reluctant in affirming the importance of engaging with the Jungian point of view, demonstrating the same intellectual openness and flexibility he showed in the rest of his work. This attention to Jung, quite interestingly, resurfaces in the framework of his reflection on citizenship as well as in the genealogical reconstruction of *Homo oeconomicus*,⁵ although of course it does not go as far as Hillman's interpretation of Jung, but focuses on the most Kantian version.

Caruso considered a closer encounter between psychoanalysis and psychology on the one hand, and political theory, political science, and social philosophy on the other, to be absolutely necessary.⁶ His motivations to engage in this exploration are in some cases quite evident, as they relate to the main leitmotifs of his philosophical work: such is the case of the meaning of "happiness",⁷ as well as of his critique of Utopia.⁸ Caruso looked at the psychological/psychoanalytic cluster of disciplines for help in disentangling the enduring confusion about notions such as self, subject consciousness, and identity,⁹ so widespread in the social sci-

⁴ His interest in neurosciences and neurobiology is testified by https://www.sergiocaruso.eu/wp-content/uploads/2020/08/ISTOLOGIA_CITOLOGIA_BIOCHIMICA_SN.pdf.

⁵ Caruso, *Homo oeconomicus*, 115-116.

⁶ His "programma di lavoro" (<https://www.sergiocaruso.eu/wp-content/uploads/2020/08/Livelli-della-coscienza-individuale.pdf>) demonstrates that Caruso considered this exploration to be far from over.

⁷ Caruso, "Una comune felicità," 99-108, <http://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=I22006&id=10>.

⁸ Caruso, "Utopie sane."

⁹ Smith, *Wealth of Nations*, 668. Although this remark was made *à propos* intersubjective subjectivity, its validity extends far beyond that individual case. For Caruso's interest in matching philosophical and psychoanalytical categories, see: <https://www.sergiocaruso.eu/wp-content/uploads/2020/08/Livelli-della-coscienza-individuale.pdf>.

ences, which he considered a necessary preparatory step for any reflection on subjectivity.¹⁰ Psychology and psychoanalysis throw light on a wide spectrum of the dimensions of politics, beginning with the mythical and symbolical dimension;¹¹ their crucial role in confuting the “mercantist ideology”¹² and its shallow epistemological foundations will also be discussed below in further detail.

However, pointing to the overall significance of this interdisciplinary dialogue is far more important than compiling a list of its fields of application. Caruso expected psychoanalysis to provide an even more resolute contribution to the study of the social sciences, that of sustaining his endeavour of finding a connection with the dimension of hard sciences, the extreme horizon encompassing his quest for universal forms of political agency. This expectation was not made as explicit as the previous ones, and yet represents a kind of background for his philosophical research as it concerned his view on ontology of the social sciences. Freudian psychoanalysis, insofar as it maintained its scientific dimension and did not forsake dialogue with neuroscience, could provide such a link. This quest for a connection between human, social and natural sciences did not induce any kind of positivist nostalgia in Caruso, as he was aware of the dangers ingrained in any automatic translation of hard science paradigms into the field of the social sciences;¹³ on the contrary, he repeatedly emphasized the emancipatory and liberating potential ingrained in psychoanalysis. In his view, as psychoanalytic therapeutic practice was finalised to the achievement of as wide a space of personal autonomy as possible, it constituted one of the few available forms of “education to freedom”.¹⁴ Earlier on, in his interview with Michael Walzer, Caruso had remarked of the similarity between psychoanalysis as a form of interpretation and Walzer’s immanent approach to social criticism.¹⁵

2. Table talks

The quest for scientific foundations for the social sciences resonates with Caruso’s continuous commitment to providing a solid taxonomy of

¹⁰ Caruso, *Intellettuali e mondi possibili*, 82-130.

¹¹ The relevance of Bion’s theories on group behaviour for social and political science was often remarked upon by Caruso, *Dispense*.

¹² With the term *mercantismo*, Caruso indicates the dogmatic faith in the market as the only effective and legitimate form of allocating resources; the suggested English translation is *Marketism* (*Homo oeconomicus*, 90, note 4).

¹³ Caruso, *Intellettuali e mondi possibili*, 449.

¹⁴ Caruso, “Una comune felicità”

¹⁵ Caruso, “Michael Walzer,” 593-627.

social sciences systematic and to mapping the interconnections among human and social sciences as well as between them and natural sciences. Caruso was convinced that social sciences should not stand in awe of “hard sciences”, as they could – and should – achieve their own methodological rigour. Caruso shared Searle’s belief in social ontology.¹⁶ To use his own words, society is not a text,¹⁷ but a “fact”. This position constitutes the point of departure for his constant commitment to epistemological and methodological reflection, as well as the motivation for his enduring effort to ground political and social research into the field of hard sciences.

Caruso’s refusal to be confined within the boundaries of one disciplinary discourse and vocabulary – his *curiositas* – did not result in some kind of restless and pointless scholarly wandering. On the contrary, it fuelled a very specific focus of attention: the epistemological status of the social sciences, and the consequent consideration of the epistemological relevance of their interaction and mutual dependency and influence. This meta-theoretical and methodological reflection was overwhelmingly present in his decades-long teaching practice, and has been preserved by Caruso himself in a myriad of charts, graphs and class notes, most of which have been happily included and made available on Caruso’s website. In particular, his “Dispense”, his notes for his philosophy of social sciences course, acutely edited by Brunella Casalini, are much more than a simple didactic tool, but constitute a very interesting starting point for a more systematic reflection.¹⁸

For Caruso, Philosophy of Social Sciences (PSS) went further than the traditional epistemology of social sciences to attain the level of a reflexive meta-gnoseology, whose ultimate purpose was to contribute to the quest for pure, a priori forms of social experience; a “pure We” along the lines of the Kantian pure self.¹⁹ Because of their being “pure”, Caruso did not expect these a priori forms to be the immediate focus of investigation for PSS; yet, these universals were enshrined within both the historical as well as the material dimension. Philosophy of Social Science can reconstruct its profile by capturing the “shadow” that it projects on empirical, historically determined social interactions. In this perspective, Caruso represented PSS as a sort of “round table”, around which gathered a series of couples, formed by each social science and its corresponding philosophy.²⁰

¹⁶ Searle, “Social Ontology,” 12-29.

¹⁷ Caruso, “Filosofia economica,” 5.

¹⁸ Most of these materials are gathered in his website. See in particular: <https://www.sergiocaruso.eu/wp-content/uploads/2020/08/Tavola-delle-FUNZIONI-DIEGETICHE.pdf>.

¹⁹ Caruso, *Dispense*, p. 12.

²⁰ The preliminary list provided included 6 pairs: linguistics/philosophy of language, psychology/philosophy of mind, scientific anthropology (both cultural and physical) and philosophical anthropology, economics/philosophy of economics, sociology/ social philosophy, and, last but

Many table talks could thus take place, concerning a wide range of topics, such as the respective categories and *lexica*, research directions, as well as implicit and explicit value assumptions.²¹

The unlimited freedom that made these conversations around the table possible was far from being incompatible with methodological and lexical rigour; on the contrary, in Caruso's view, it was an essential contribution to a more comprehensive and exact cartography of the specific field of each social and human science, and of their mutual interaction.

3. Capitalist happiness

As a philosopher of social sciences, Caruso found many opportunities of engaging with economics and economic theory in his epistemological work. Caruso forcefully claimed economics' place was within the field of social and human sciences, and never among hard sciences; it did not study any "natural" phenomenon, as economic interactions are quintessentially social. Equally forcefully he affirmed the legitimacy of a philosophy of economics,²² and of the dialogue between ethics and economics.²³ It does not come as a surprise to see how all his production is in fact punctuated by essays and book chapters whose subject concerns more or less directly the economic field,²⁴ a long string of scholarship leading to the culminating points of his philosophical inquiry on *Homo oeconomicus*.²⁵

Caruso applied his diverse disciplinary skills and approaches to the study of economic phenomena. In this exploration his background as an historian of political thought plays a major role, as well as his life-long frequentation with the tradition of English and Scottish moral philosophy in the sixteenth and seventeenth centuries, where he found a reflexive, inductive and non-deontological approach to ethics particularly congenial to his philosophical program.²⁶ Caruso was therefore extremely well equipped

surely not least, political science/political philosophy. Caruso also discussed his conception of social philosophy in "Della felicità."

²¹ Caruso, "Mondo," 3.

²² Elsewhere ("Willy Coyote"; *Homo oeconomicus*, 3) Caruso declared his interest in economics psychology.

²³ Caruso, "Mondo," 7.

²⁴ The publications list for the time range 1974-2002 was provided by Caruso himself in a footnote in Caruso, "Amilcare Puviani," 249-255: "Saggio di Hume," 9-64; "Saggi politici di Hume," 105-121; "Platone e il denaro;" *Dibattito sull'usura*, 563-573; "Amartya Sen," 58-86; "La felicità pubblica?" 72-74.

²⁵ Caruso, *Homo oeconomicus*; "Una comune felicità."

²⁶ Within this general framework, the importance of his encounter with Smith can hardly be overstated. As early as 1973 Caruso participated in the translation and editing of *The Wealth of*

to proceed, as per his well-established custom to clear the way of many historical and terminological misconceptions, perfectly exemplified by his genealogical work on *Homo oeconomicus*.²⁷ On the other hand, his “meta-gnoseological” work on epistemological claims provided him with a set of sharp tools to proceed towards a fully fledged critique of capitalism, which Caruso pitches mostly on the level of subjectivity and of an “integrated” anthropology, which takes psychology in due consideration. Caruso thus conducts a sort of pincer movement encircling the a-critical assumptions and representations of “human nature” as well as the distorted notion of rationality that provided the ground for what he defines as marketist ideology; the next move was that of fighting cheap Darwinism on its own ground, opposing its claims to “scientificity”.

The economic crisis has shown that the most individualistic, selfish (marketist) version of *Homo oeconomicus* was only a statue with clay feet. Gekko is not rational; on the contrary, he is absolutely crazy.²⁸ Caruso therefore focused his critique on a shallow notion of rationality exclusively tied to self-interest in the name of a richer philosophical anthropology, which takes into consideration a wider range of motivations as well as empirically-based conceptual models: in this perspective, assuming the existence of a completely rational *qua* selfish subject is not “scientific”, not “realistic” and surely not “anti-utopian”: on the contrary, it is one among the many marketist dogmas, to be believed rather than demonstrated. Caruso pointed out how the exclusion of social psychology from economists’ view of the subject continues to be a source of misunderstandings,²⁹ as psychology and psychoanalysis provide ample empirical evidence of the role of “non-rational” motivations, first of all by expectations.³⁰ The reference to psychology helps Caruso push his critique even further, to question the supposedly “scientific” character of marketist views. Because of its

Nations (1973). For the second edition he wrote a note entitled *Le parole di Smith*, which, far from being a mere translator’s note, has the weight of a proper philosophical essay, addressing themes such as self-improvement, self-love or selfishness and most of all sympathy (*Wealth of Nations*, 28-34). Smith’s presence is quite conspicuous in the essay *Alla ricerca di una filosofia economica* (2007) to naturally culminate in Caruso’s work on *Homo oeconomicus* in 2012 as well as on other essays on *Homo oeconomicus* as a theological figure (“*Homo oeconomicus*”). Caruso’s Smith is quintessentially “non-Hobbesian”. In fact, Caruso considered the so-called “Adam Smith problem” as merely the result of a shallow, reductionist view (*Homo oeconomicus*, 7; “*Homo oeconomicus*,” 96-97) which did not take into consideration aspects of Smith such as prudence, justice and sympathy.

²⁷ Caruso identifies all possible versions of *Homo oeconomicus*, and elaborates an exhaustive taxonomy (*Homo oeconomicus*, 34).

²⁸ Caruso, “Willy Coyote,” 10.

²⁹ Caruso, *Homo oeconomicus*, 31.

³⁰ Caruso, “Willy Coyote,” 7.

connection with neuroscience, psychology is capable of providing a link with the dimension of “nature”, and is the one discipline that may have a claim to the scientific “hardness” so dear to supporters of marketism. Actually social psychology confutes the assumption of an exclusively selfish subject, as it provides abundant evidence in favour of the strong reciprocity hypothesis.³¹

Caruso’s identity as a political philosopher as well as a scholar of “moral philosophy” explains the important role played in his economic reflections by the notion of happiness.³² His reflections stem from observing the ongoing process of the commodification of happiness typical of capitalist society, which he defined as “the market of happiness”.³³ Reflecting on happiness implies the reassessment of the nature of “desires” and “needs”, both of which are, for Caruso, profoundly influenced by the social context of capitalism. Caruso also considered with great attention the possibility of an “economics of happiness”. In this field he saw a role not only for philosophy but also for psychology and psychoanalysis, as these disciplines could in fact shed light on the nature and quality of needs and desires. Consequently, any attempt to establish an economics of happiness had to take seriously the empirical evidences proposed by social psychology, so as to avoid becoming mere wishful thinking as in the case of the marketist celebration of “rationality”.

This reflection itinerary naturally led Caruso towards the work of Amartya Sen, another of the most important interlocutors in his scholarly production. Caruso follows Sen’s footsteps in differentiating between welfare and wellbeing, finding the latter to be much richer and exhaustive than the former for its capacity to include non-material elements, thus performing the extremely important function of reconciling the quest for the good and that for the fair. However, Caruso was aware of the possible risk, engrained in any reflection on the “good life”, of sliding into some kind of substantive, naively Aristotelian definition of what happiness should be. At the same time, Caruso found – again with Sen – that the best antidote could only be found in democratic politics. Only a democratic institutional framework in fact allows for the development of a network of conversations and negotiations among individuals about needs, desires and values leading towards the creation of unique life projects.

³¹ Caruso, *Homo oeconomicus*, 104.

³² Caruso, “Comune felicità.”

³³ Caruso, *Intellettuuali e mondi possibili*, 9; “Comune felicità,” 4.

4. Judaica and Theologica

The constant attention to biblical and theological issues constitutes a marked feature of Caruso's production and plays a crucial role in many aspects of his philosophical work. By interacting with psychoanalytic categories, it created an especially sophisticated prism to analyse social and political phenomena.³⁴ The transition from Caruso's reflection on economic phenomena and the biblical and theological aspects of his work may appear quite abrupt, yet it is not as brusque as it looks. Caruso's view of modern politics is indeed framed by theological categories and he did share Schmitt's thesis about the debt of all modern political categories to theology. The acknowledgement of the theological origin of political categories is a crucial point of observation for Caruso's reflection on democracy.

On the one hand, it permits the early diagnosis of the processes of the sacralisation of politics and of the rise of political religions which he identified as major pathologies of modern politics, closely connected to the rise of totalitarianism. The sacralisation of politics does not indicate the permanence of religion in the public sphere; quite the opposite, it indicates the deification of political ideas.³⁵ The market can also be "sacralised": "the wannabe Smithians of today advocate for – or better: preach – a wild market with no rules. And upon that give battle with the same ardour and fury as in religion wars, as though defending a faith, and a dogma, that nobody is allowed to question: *extra mercatum nulla salus*".³⁶ The insider's knowledge of theology allows Caruso to detect the religious and cultic element in capitalism. On the other hand, the theological horizon helps to put in focus the Utopian dimension, which constitutes, for Caruso, the very ground where democracy is rooted.³⁷ Following the well-known line of interpretation that goes from Buber to Koselleck, Caruso sees in the permanence of a Utopian horizon within modernity a secularised form of eschatology, and he seems to incline towards Voegelin in tracing a special connection between political messianism and the gnostic source.³⁸ Such an explicit affirmation of considering the permanence

³⁴ It surely played a major role in his interest in Michael Walzer (Caruso, "Michael Walzer"), as well as in his diverse production on anti-Semitism (*Intellettuali e mondi possibili*, 484-496). This specific background in biblical culture also led him to investigate the less known sides of some of his key reference authors, as in the case of Spengler's apocalyptic attitude, or Selden's theological background.

³⁵ Caruso, "Messianismi politici," 6. Caruso indicates Spengler as a typical example of political religion (*ibid.*, 7). For an extensive discussion of Spengler see Caruso, *Politica del Destino* and *Intellettuali e mondi possibili*, 383-434.

³⁶ Caruso, "Homo oeconomicus," 27.

³⁷ Caruso, *Intellettuali e mondi possibili*, 9.

³⁸ Caruso, "Messianismi politici," 11.

of a Utopian horizon as an absolutely vital condition for the survival of democracy may sound a bit surprising in an author otherwise so alien from any kind of radicalism. Yet, Caruso, with Mannheim, appreciates the dialectic relationship between utopia and ideology,³⁹ as well as the difference between what is utopian and what is utopistic. On this point, he follows Marcuse's steps – at least up to a point – in identifying the first with a transformation which is impossible only in a given historical condition, and the latter with a political project that simply does not take feasibility into consideration.⁴⁰ Caruso also highlights the different relationship to the human and social sciences. Whilst the genuinely utopian projects accept the critique of human sciences, the utopistic approach makes use of the reference to human sciences such as psychoanalysis and anthropology to construct utopia.⁴¹

With his typical concern for lexical precision, Caruso carefully singles out different elements within the eschatological perspective, differentiating between chiliasm, millenarianism, apocalypticism and messianism.⁴² The differentiation between the messianic and the apocalyptic element that Caruso gets from Martin Buber⁴³ is indeed particularly important to understanding the role of Utopian thinking in the democratic horizon as well as to capturing the difference between genuine messianism and political religions. The latter (apocalyptic) is essentially prescriptive; insofar as it is a "revelation", the apocalyptic scenario has already been determined in all its details. Caruso is especially interested in the contradictory legacy of messianism. Typical of political religions is a "fake" version: the false Messiahs are those who turn the promise of universal redemption into that of "expelling evil, all evil, from human life. And not in the Kingdom of Heavens, but here and now, in *their* kingdom, with political means."⁴⁴ The genuine messianic faith instead believes "in the possibility of the *novum* within history", but does not claim to own it exclusively and completely. Caruso looks back to the flower of Jewish philosophy, such as Scholem and Benjamin, and even back to their roots in Chassidism, to find the basic criterion to differentiate between "bad" and "good" messianism, or in other words, between the messianism of political religions and totalitarianism and of the messianism that on the contrary, sustains democratic politics: genuine messianism which *invokes* and does

³⁹ Caruso, *La politica del Destino*, 8.

⁴⁰ Just as he was ready to unmask the fake theology of *Homo oeconomicus*, Caruso remained sceptical towards any scenario of *decrescita felice* which he deemed as utopistic.

⁴¹ Caruso, "Utopie sane," 12.

⁴² Caruso, "Messianismi politici," 8-10.

⁴³ *Ibid.*, 12.

⁴⁴ *Ibid.*, 10, emphasis in the original, translation mine.

not *evoke* the Messiah.⁴⁵ Preserving the theological power and uniqueness of Messianism becomes the key to deflating the attempts to construct political religions. Far from originating a prescriptive determinism, Messianism thus keeps the horizon of politics open – to the unexpected, the unpredictable, and most of all to the *possible*. We shall shortly see how the horizon of *possibility* defines, for Caruso, the scope of action of political agency.

5. Last but not least – a political philosophy of citizenship

As mentioned in the introduction, it can be quite surprising that in these pages Caruso's strictly speaking "political" theory is confined to the last couple of paragraphs. Hopefully, the overall flow of these few lines reconstructing Caruso's work should have demonstrated the reasons for such an unusual choice.

The last book published by Caruso, *Per una nuova filosofia della Cittadinanza* (For a new philosophy of citizenship),⁴⁶ originating from a *lectio magistralis* in 2014, provides a stepping stone to touch upon other aspects of his work. Again, Caruso begins this book in his best tradition, by a rich historical lexical dissection of the term, which will be left in the background to the advantage of his more personal thoughts on the future of citizenship.

Caruso was well aware of the momentous challenges faced by democratic citizenship; globalization for him was not a curse, but an unalterable condition which imposed a thorough reconsideration of many of the well established categories of modern politics.⁴⁷ He pursues a sort of double strategy: on the one hand, he "unpacks" the many elements of democratic citizenship, and on the other, he moves away from the forms of democratic representation which were typical of political modernity.

Caruso has no doubt in affirming the need to replace the vertical structures of the nation state by a more complex multilevel institutional architecture, combining the sub-, super- and infra- state levels. He goes even further, declaring that democracy itself must be critically re-assessed, as the traditional form of "political democracy, based upon multiple parties competing by way of election with universal suffrage, is in fact only one of the possible games that representative democracy can play."⁴⁸ Nor is the institutional level of politics the only space where citizenship can

⁴⁵ *Ibid.*, 16.

⁴⁶ Caruso, *Per una nuova filosofia*.

⁴⁷ Caruso, "Mondo."

⁴⁸ Caruso, "Comune felicità," 56, translation mine.

be actively performed; in his book Caruso discusses extensively how other forms of citizenship exist – or should exist – alongside the specifically political one. Citizenship thus stretches both vertically and horizontally. The vertical expansion aims at realising institutional forms that may go beyond that of the Nation State; the horizontal direction instead represents the expansion of citizenship from the domain of politics to that of society in general. Caruso follows Bobbio and Dahrendorf in evoking the disappointed promise of democracy, that of democratising society. Yet instead of throwing in the towel, he re-launches the challenge, connecting to this proposal of a multilevel citizenship. To paraphrase the title of a book that was so dear to him, Caruso defines here a series of “Spheres of Citizenship”, or in his own words, he deconstructs citizenship as a “bundle of functions”, to be exercised in a plurality of arenas, with specific rules of the game in each case. Different forms of agency will thus give life to different forms of autonomy. Civil society is evidently a crucial ground as it is the dimension where individuals engage in all those intermediate associations “constituting the spheres of life of real people, in their flesh and bones, families, firms, churches, local communities, all kinds of associations, and of the discussions taking place within and among them.”⁴⁹ Diluting citizenship in civil society also allows us to avoid the impasse caused by the Schmittian political-theological heritage ingrained in notions such as “people” and “popular sovereignty”. In light of the genealogical work of the first part of the book, Caruso is ready to conclude that the *popolo* is probably only a fiction, and in any case a macro-subject which can never find appropriate representation.⁵⁰ Popular sovereignty must be reformulated in terms of “a variable-geometry collective force”, which can freely re-organise itself in the sphere of civil society.⁵¹ The wager of the democratisation of society has to overcome one major obstacle: the overwhelming power of economic forces. The solution indicated by Caruso is quite radical: citizenship is here reformulated as a *subject* (more or less in the same terms as the “class”) whose antagonists are the “giants”, as Colin Crouch defines economic actors.⁵² In more concrete terms, Caruso calls for the horizontal extension of citizenship through the democratisation of each and every one of its spheres.

The re-thinking of citizenship as a “subject” evidently does not mean replacing one anthropomorphic conception with another. Insofar as citizenship is reformulated as a “bundle of functions” performed in a plural-

⁴⁹ Caruso, “Società civile,” 4, translation mine.

⁵⁰ Caruso, “Comune felicità,” 56.

⁵¹ Caruso, “Comune felicità,” 70.

⁵² Crouch, *Strange Non-Death*.

ity of levels and arenas, so is the identity of the “citizen”: the “citizen” that Caruso has in mind is essentially the crossroads of a series of relationships and interactions. Caruso’s reflection on citizenship thus encounters the theme of subjectivity; he is, not surprisingly, inclined towards a dialogical, intersubjective model of self.⁵³ The political and the philosophical dimensions cannot be separated. With Sen, Caruso is convinced that only within the framework of democracy may individuals be able to engage in conversations concerning not only interests but also values and “passions”; with Taylor and Walzer, Caruso points out how respect and recognition are in fact social goods which should be reallocated in society according to specific criteria of Justice, which may be guaranteed only within a democratic framework.

The psychosociological approach to citizenship leads Caruso to engage with the crisis of democracy at a much deeper level, that of motivation. Democracy suffers, Caruso observes, from the lack of a “political symbology” in a time when the old categories of the 20th century are fading away; therefore, democracy needs to be sustained by a new “political symbology” (*simbolica politica*) “images capable of transmitting leading ideas” (*idee forza*) and to be a barrier against the “desertification of politics.”⁵⁴

6. By way of conclusion: critique and normativity

The previous paragraphs have attempted to sketch the patterns formed by the different yet deeply connected threads of Sergio Caruso’s research. By way of conclusion, these final lines will try to highlight possible future directions of research. The list of the possible lines of development of Caruso’s work could be extremely long, given the breadth and diversity of Caruso’s interests. Some of them are implicitly suggested by his peculiar approach to scholarship, evident in each segment of his production. The carefully drawn taxonomies, the models, the charts and the tables testify to his effort to provide a comprehensive systematisation; the punctilious genealogical work is not a show of erudition but a necessary preparation in view of the actual theoretical work. His constant and humble dedication to sharpening the tools for theory remains part of his legacy, and definitely an example to follow.

Some lines of future development were instead explicitly indicated by Caruso himself. His website provides ample evidence of his intention to continue the project of connecting psychoanalysis with, on the one hand,

⁵³ On this point: Caruso, *Intellettuali e mondi possibili*, 11-130.

⁵⁴ Caruso, “Homo oeconomicus,” 9.

other “harder” disciplines, such as biology and neuroscience, and even chemistry, and on the other hand, with philosophy of mind.⁵⁵ This gaunt note brings to the forefront of attention a more specifically philosophical task. Caruso’s research program causes us to reflect on the relationship between “consciousness” – that for so much of Western philosophy is the alpha and omega of the Subject – and the material, corporeal dimension. This aspect of his reflection could fruitfully be put in dialogue with other philosophical traditions and languages; to make but one suggestion, the galaxy of feminist thought. As is well known, one important legacy of feminist philosophy is the refusal of the mind/body dualism, as well as of a view of the Subject that would not ignore the dimension of the body. This encounter could be especially interesting, first of all because of the important debates which are now taking place within the field of gender theory exactly on the intersection between the construction of the self and the body. Furthermore, the emphasis on the *lato sensu* “natural” dimension of human existence seems to be a particularly fertile line of work in light of the current, ever worsening, environmental crisis, when humanity is called to reconsider itself as a part of the environment rather than as its predator.

The relevance of his views on the future of citizenship is quite apparent even from the skeletal review presented above, as they resonate with the most recent scholarship on the future of democracy and transnational governance. *Per una filosofia della cittadinanza* is part and parcel of the quest for new and innovative institutional architectures for a post-national democracy, and shares with a well-established scholarship on transnational democracy the project of moving beyond an anthropomorphic conception of people to embrace multiple *demoi* as sources of legitimacy.⁵⁶ Even the theological-political reflection is coming into play in view of a very concrete challenge now faced by most contemporary democracies, that of populism. Populist parties and movements do not only thrive off the manipulation of religious symbols and vocabulary; with their promise of purity, they perfectly match the profile of fake Messianism as reconstructed by Caruso. Singling out the fake versions of Messianism, Apocalyptic and Millenarianism, is a most urgent, yet rarely undertaken, line of research in the otherwise crowded field of populism studies.

These examples have no ambition of being exhaustive; more and more themes could be mentioned. However, the essence of his intellectual legacy can be summarised and contained within one of his most constant con-

⁵⁵ <https://www.sergiocarusio.eu/materiali-psicologia-psicoanalisi/>.

⁵⁶ Nikolaidis, “Idea of European Democracy”; Innerarity, *Democracy in European Union*.

cerns and interests, that of the role of the intellectual, a sort of meeting ground between his critical and normative perspective.⁵⁷

Not surprisingly, Caruso expects intellectuals to be a critical voice, and to bring to light the pathologies, the contradictions, and the disappointed hopes of democratic societies.⁵⁸ Besides and beyond this *pars destruens*, Caruso assigns a further responsibility, that of helping social and political actors think about “possible worlds”. The theme of Utopia resurfaces with renewed relevance, as in the case of democracy the critical and the Utopian elements must never part ways. Democracy is by its own nature always “incomplete”; and it is vital exactly because it is a work always in progress and never “completed”, always aiming to go “beyond” what already exists. When recommending to act at the level of “profound motivations”, as mentioned just above, Caruso meant to find a response to the crisis of the utopian tension and to the weakening of its “ideal substance”, which he identified as one of the major challenges facing democratic politics today. Intellectuals are therefore in charge of a very special task, that of making it possible to think of the future itself, by introducing within political conversation “a more complex temporality than mere chronology”. Philosophers in particular must be sensitive to special “moments”: the *kairòs* which opens an unrepeatable “window of opportunity” for political agency.⁵⁹ *Renderci capaci di pensare*: making us capable of thinking, again, before it is too late. So apparently humble, yet vast and complex, is the work that Caruso saw as the future of philosophy; to this work, he dedicated a lifetime of intellectual and civic activity. The ample, polyedric, articulated scholarly production that he left behind constitutes a rich reservoir of tools to complete the task he set for our discipline. But an even more precious legacy is to be found in the *exemplum* that his memory preserves, that of being always ready to engage with new intellectual challenges: curiosity, the first and last passion of great minds.

⁵⁷ This theme accompanies Caruso all along his intellectual itinerary, from the early essays collected in *Intellettuali e i mondi possibili* of 1989, through the essay on Amartya Sen’s political philosophy of 2002, to reach a kind of culminating point in his 2013 essay whose title (*Intellettuale e mondi possibili*) significantly echoes that of 1989. Even his essay on Selden could be read in this key, as Caruso studied Selden as an intellectual *avant la lettre*, and defines him as an “opinion maker” capable of being in dialogue with the “opinion leaders” of his time (*Miglior legge del Regno*, 836).

⁵⁸ The debt with Walzer’s view of immanent critique has already been mentioned, but also quite equal is the importance assigned to Social Philosophy (as defined by Honneth) as a form of critique of social pathologies. also engaged with Rahel Jaeggi’s critique of forms of life (Jaeggi, *Vita e capitalismo*). He appreciated her philosophical critical project for its being at the same time radical and reasonable; in her critique of forms of life Caruso recognised an attempt to “raise the stake” of critique, so as to learn from historically determined practices in order to find new solutions as well as to re-formulate judgements.

⁵⁹ Caruso, “Intellettuali e mondi possibili,” 9.

Acknowledgements

The author wishes to thank professor Sandro Landucci (Università di Firenze) for his precious comments and suggestions.

References

Works by Sergio Caruso:

La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler. Firenze: Cultura, 1979.

Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo. Firenze: CUSL 1989.

“L'antisemitismo ‘liberale’ di Heinrich von Treitschke.” In Francesca Sofia e Mario Toscano, eds. *Stato nazionale ed emancipazione ebraica.* 171-213. Roma: Bonacci, 1992.

“Michael Walzer, teoria politica e critica sociale. Intervista biografico-filosofica.” *Iride*, 7, 13, (1994): 593-627.

The Wealth of Nations; An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Translated by Francesco Bartoli, Cristiano Camporesi and Sergio Caruso. Milano: ISEDI 1973; Roma: Newton Compton, 1995.

“Utopie sane, utopie malate. Sul fantasticare, fra immaginazione produttiva e regressione difensiva.” In Maurizio Regosa, ed. *Cinema psicoanalisi utopia.* Cremona: Fantigrafica, 1998

La miglior legge del Regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654). tomo I:1-432); tomo II:433-1024); con 4 tav. f.t. Milano: Giuffrè, 2001.

“Amartya Sen: la speranza di un mondo ‘migliorabile.’” *Testimonianze*, XLV, 423, 3 (2002): 58-86.

“Messianismi politici”. In Gabriele Boccaccini, ed. *Il Messia fra Memoria e Attesa.* Brescia: Morcelliana, 2005.

“Alla ricerca della filosofia economica.” *Testimonianze*, LI, 463, 1 (2005): 59-67.

“Mondo”. In *Parole del mondo globale. Percorsi politici ed economici nella globalizzazione:* 111-135. Edited by Andrea Giuntini, Piero Meucci e Debora Spini. Pisa: ETS, 2007.

“Alla ricerca della filosofia economica.” *Storia del pensiero economico*, IV, 2, (2007): 149-186.

“‘Società civile’: una idea vecchia per un mondo nuovo.” *Iride*, XXI, 52, (2008): 461-471. DOI: <https://doi.org/10.1414/26690>

“Willy Coyote gioca in borsa, La crisi economica ripensata da uno psicologo con un po’ di filosofia e un pizzico di cinema.” *Testimonianze*, LI, 463, 1 (2009): 59-67.

Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni. Firenze: Firenze University Press, 2012.

“Homo oeconomicus: a false Redeemer. A lecture on today’s economic theology (with special regard to the Homo oeconomicus’s Birth, Life, Passion, Death, and possible Transfiguration).” Unpublished, 2013. Available at <http://www.sergiocaruso.eu/wp-content/uploads/2015/01/Homo-oeconomicus-a-false-Redeemer-Caruso.pdf>. 2013.

“Mondo.” In Andrea Giuntini, Piero Meucci, Debora Spini, eds. *Parole del mondo globale. Percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, 111-35. Pisa: ETS, 2007.

“L’intellettuale e i mondi possibili.” *Cosmopolis*, IX, 2 (2013). <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=IX22013&id=4>.

“Della felicità, tra filosofia e psicologia.” In Cecilia Corsi, ed. *Felicità e benessere. Una ricognizione critica*. 3-54. Firenze: Firenze University Press 2015.

Dispense. Unpublished, 2020. Available at <https://www.sergiocaruso.eu/wp-content/uploads/2020/07/DISPENSE-Caruso-FdSS.pdf>.

Other Authors:

Innerarity, Daniel. *Democracy in the European Union, A Political Philosophy of the EU*. London: Palgrave, 2018.

Nikolaidis, Kalypsos. “The Idea of European Democracy.” In Julie Dickson and Pavlos Eleftheriadis, eds. *Philosophical Foundations of European Union Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199588770.001.0001>

Jaeggi, Rahel. *Forme di vita e capitalismo*. Introduction by M. Solinas. Milano: Rosenberg and Sellier, 2017.

Searle, John R. “Social Ontology Some Basic Principles.” *Anthropological Theory*, 6, 4 (2006): 12-29. <https://doi.org/10.1177/1463499606061731>.



Stampato da Logo s.r.l.
Borgoricco (PD)