Lo Sguardo .net
rivista di filosofia

Gli strumenti del potere. Dal Principe all'archeologo

N. 13, 2013 (III)

a cura di Marzia Caciolini

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011
ISSN: 2036-6558

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma), Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma), Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre), Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane), Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona) Daniele Guastini (sapienza Università di Roma), Thomas Macho (Humboldt Universität zu Berlin), Marcello Musté (sapienza Università di Roma), Corrado Ocone (LUISS Guido Carli), Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre), Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste), Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI), Paola Rodano (sapienza Università di Roma), Wolfgang Rother (Universität Zürich), Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma), Nicla Vassallo (Università degli Studi di Genova)

Caporedattori:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

Redazione:

Federica Buongiorno, Marzia Caciolini, Marco Carassai, Lorenzo Ciavatta,
Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* promossa da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.
"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.
"Contributi": la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un doppio blind review da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.
"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.
"Recensioni, discussioni e note": la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

Lo Sguardo è un progetto dell'Associazione Culturale *Ex Nihilo*.

N. 13, 2013 (III)
Gli strumenti del potere. Dal Principe all'archeologo
a cura di Marzia Caciolini

Indice:

Gli strumenti del potere. Dal Principe all'archeologo
Editoriale di Marzia Caciolini.....pp. 7-9

¶ Sezione Prima - *Prospettive antropologiche: limite e sovranità*

Articoli/1: *Partition de l'espace et différentiation normative. Le droit moderne et la civilité*
di François de Saint-Bonnet.....pp. 13-22

Testi/1: *I Discorsi di Machiavelli. La nascita del neoepicureismo*
di Robert J. Roecklein.....pp. 23-36

Articoli/2: *Conflitto e potere. L'inquieta persistenza del classico: Machiavelli tra filosofia e politica*
di Antonio de Simone.....pp. 37-72

Articoli/3: *¿Son la potestad suprema y la independencia notas intrínsecas a la república en Vitoria y Suárez?*
di Sergio Raoúl Castaño.....pp. 73-83

Articoli/4: *Il potere delle passioni. Descartes antropologo politico*
di Simone Guidi.....pp. 85-105

Articoli/5: *Les nouvelles représentations de la souveraineté*
di Félicien Lemaire.....pp. 107-129

Contributi/1: *Sapere, potere, libertà. La funzione dell'intellettuale in Foucault*
di Simona Petrillo.....pp. 131-142

Articoli/6: *Derrida, Sovereignty and Violence*
di Nick Mansfield.....pp. 143-162

¶ Sezione Seconda - *Dispositivi: diffusione e violenza*

Articoli/7: *Caterina Sforza: the Shifting Representation of a Woman Ruler in Early Modern Italy*
di Joyce de Vries.....pp. 165-181

Testi/2: *L'icona del terrore e dell'ambiguità.*
L'anello mancante tra Hobbes ed il suo Leviatano
di Johan Tralau.....pp. 183-196

Articoli/8: *Un'imprevista* specialis difficultas*:*
considerazioni sulla promulgazione della legge in Suárez
di Marzia Caciolini.....pp. 197-217

Articoli/9: *Robespierre chez Machiavel? Le culte de l'Être suprême*
et le «retour aux principes»
di Lucien Jaume.....pp. 219-230

Articoli/10: *Il potere di Foucault in Bentham. Frammenti di un confronto*
di Gianfranco Pellegrino.....pp. 231-248

Articoli/11: *Potere disciplinante e libertà controllata.*
Esiti morali della moderna configurazione del potere
di Federico Sollazzo.....pp. 249-266

Contributi/2: *La formazione della pubblica opinione.*
Gramsci e Ortega a confronto
di Paolo Scotton.....pp. 267-283

Contributi/3: *L'immagine occulta*
di Martino Feyles.....pp. 285-296

¶ Sezione Terza - ***Azione a distanza: ermeneutica e critica***

Interviste/1: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero: riflessioni sotto forma di dialogo su filosofia, teologia, economia. Intervista a Roberto Esposito,* a cura di Antonio Lucci..... pp. 299-302

Articoli/12: *Natura umana e artificio politico. Da Machiavelli a noi*
di Roberto Gatti.....pp. 303-317

Articoli/13: *Politique de la puissance: le projet technique d'étrangeté*
di Michel Faucheux.....pp. 319-327

Testi/3: *L'oscura teoria del potere costituente originario o*
l'illusione di un'identità sovrana inalterabile
di Olivier Cayla.....pp. 329-345

Contributi/4: *Teologia economica e mass media: il dispositivo*
glorioso nella filosofia di Giorgio Agamben
di Ernesto Sferrazza Papa.....pp. 347-360

Contributi/5: *Lavoro intellettuale e dominio politico.*
Il nesso sapere-potere a partire dalle riflessioni di Nicos Poulantzas
di Stefano Pilotto.....pp. 361-369

Articoli/14: *Identità e trascendenza politica: tendenze antropologiche, e la democrazia in Italia oggi*
di Stefano Boni.....pp. 371-390

Articoli/15: *Déconstruire la doxa dominante, construire une pensée politique alternative. Du lien entre les représentations, les principes et les normes*
di Maryse Salles e Gabriel Colletis.....pp. 391-414

Interviste/2: *Dans les coulisses du pouvoir.*
di Jean Paul Malrieu, a cura di Marzia Caciolini..... pp. 415-424

Recensioni, discussioni e note..... pp. 425-469

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Editoriale

Gli strumenti del potere. Dal Principe all'archeologo

di Marzia Caciolini

Il numero tredici de *Lo Sguardo* ha come oggetto la costituzione antropocentrica della scienza politica, e intende individuare alcuni fattori che, mettendo in rilievo la "scomposizione del mondo civile" in una pluralità di campi di forze in conflitto e in concorso tra loro, possiamo intendere come *Strumenti del potere*.

Il primo limite del terreno di indagine è solennemente stabilito dal *Principe*, protagonista dell'opera di Machiavelli che vede nel 2013 i suoi primi cinquecento anni. Questo «piccolo dono» indirizzato a Lorenzo de' Medici rappresenta un punto di riferimento nella ricerca della concezione moderna del potere, poiché assorbe istanze disseminate in una gran varietà di dottrine teologiche e politiche (ammesso che possa darsi una netta distinzione, sul sorgere del XVI secolo), e permette «in brevissimo tempo» di «intenderle», in maniera sintetica e concreta, a seguito di un'accurata operazione di filtraggio dalle implicazioni morali e teologiche, spianando la strada a una concezione del potere estremamente pragmatica, riconfigurata intorno all'uomo e alla sua dimensione terrena. Il *Principe* guarda direttamente al suddito e alla legittimazione del proprio potere, «alle azioni delli òmini escellenti», a una storia che è la sua storia, a un tempo che è il suo.

A secoli di distanza, egli è osservato dall'*Archeologo* (uscito, per l'occasione, dalla penna di Foucault), che pone un secondo limite a questa ricerca, che potremmo definire metodologico. Il suo campo visivo è ben più esteso, poiché egli si è fatto carico dell'onere di scoprire, nella storia dell'uomo, i frammenti del potere, di quel potere che non ha forma di sovranità, nascosti chissà dove dal *Principe*, e ancora non dissotterati nella nostra epoca. L'*Archeologo*, calatosi nel cantiere con la sua *boîte à outils*, martella e scava nella sedimentazione del potere costituito: mentre il primo si pone come elemento eminentemente attivo e principio di emanazione del potere, il secondo tenta di far *parlare quelle cose* che lo hanno diffuso, costruito, legittimato. Il suo operato manipola il reale che il *Principe* amministrava andando «drieto alla verità effettuale della cosa», e dischiude la possibilità di strutture sociopolitiche parallele e sincroniche. Questi ultimi prestano un volto a quella entità astratta che gli uomini chiamano potere, e

che tuttavia conoscono e applicano soltanto per mezzo di quegli strumenti che hanno prodotto e continuano a produrre da sé.

Sezione I: Prospettive antropologiche: Limite e sovranità.

Questa prima sezione mette in luce il rapporto che coinvolge l'antropologia e la determinazione del raggio d'azione di un potere. Se da una parte il potere, manifestando la sua pienezza e la sua estensione, marca inevitabilmente i suoi limiti, dall'altra l'individuo, in bilico sulla «friabilité des sols», rivela una grande adattabilità. Essa lo sottomette all'inquadramento in un sistema già determinato, ma gli permette di capovolgere la situazione: dichiarando i suoi limiti, egli scopre la sua funzione nel sistema, la legittimazione dell'esercizio della sua sovranità all'interno di esso, nonché la possibilità di reagire: «qui è virtù grande nelle membra, quando non la mancassi ne' capi [...]».

Sezione II: Dispositivi: diffusione e violenza.

Se da una parte nella concezione del potere si deve tener conto del rapporto tra detentore e suddito, dall'altra quella della sua legittimità non è meno complessa. Al suo interno è possibile individuare un'endiadi costituita da due tecniche comunicative epifenomenicamente diverse ma affini in quanto al risultato. L'uomo conosce innumerevoli casi di uso della violenza;quest'ultima, per quanto rappresenti universalmente un momento di rottura con l'istituzione, viene intesa come strumento legittimo per instaurare o mantenere il potere. Il secondo elemento, quello della diffusione, opera attraverso dei canali ortodossi, «cheminements ordonnés latents» quali la comunicazione e la ricezione, affinché il sistema normativo già costituito può assorbire leggi e prassi non previste, «perché [...] chi non fa e' fondamenti prima, li potrebbe con una gran virtù fare poi, ancora che si faccino con disagio dello architettore e periculo dello edifizio». Con entrambi gli strumenti si ottiene una espansione virale, della nuova istanza, che utilizza l'individuo in quanto veicolo attivo, rivelando come il potere non proceda secondo una prospettiva di tipo emanativo, ma circoli tra le fitte trame della comunità.

Sezione III: Azione a distanza: ermeneutica e critica.

Gli articoli si inseriscono in una prospettiva ermeneutica rispetto all'oggetto dell'indagine, "pietrificato" nella sua morfologia contestuale, che viene inizialmente proposta al lettore. Egli è coinvolto in un «jeu de la limite, de la contestation et de la transgression», alla ricerca dei meccanismi e delle figure che occupano i centri di potere, la loro ambigua contiguità, i loro gesti, nonché gli stessi osservatori. Il meccanismo del potere viene

aperto, revisionato nei suoi ingranaggi più (apparentemente) insignificanti, e da questa profondità assume un corpo la cui materia, che non conosce limiti tra esterno e interno, era esclusa dal binomio verticalità/orizzontalità. Un'ultima provocazione: è possibile fidarsi di questi «innovatori» che si astraggono dal sistema di potere che si sta osservando, senza «esaminare se questi stanno per loro medesimi e se dependano da altri»?

¶ Sezione Prima

Prospettive antropologiche: limite e sovranità

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/1

Partition de l'espace et différentiation normative

Le droit moderne et la civilité

di François Saint-Bonnet

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 05/10/13. Accettato il 15/10/13

Lawyers usually consider that space is divided into two spheres: the private sphere and the public sphere. But it's actually a tripartition. Private sphere is about protection of privacy and public sphere about neutrality and "laïcité". But between the two of them, there is the public space, that of squares, streets, stadiums, theatres, etc. This space must be mainly ruled by "civility", a social counterweight raised in the XVIth century against the modern state, and not by state rules. The decline of civility benefits the state, which takes advantage of it to cut down liberties, with the consent of the citizens.

***

L'opposition traditionnelle entre le public et le privé est aujourd'hui interrogée à la faveur de phénomènes nouveaux dans ce qu'il est convenu d'appeler l'espace public (au sens territorial et comme au habermassien du terme, grâce aux nouvelles technologies[1]). Qu'il s'agisse de port de signes d'appartenances religieuses comme le voile intégral, ou ce qu'il est convenu d'appeler les «incivilités», des comportements déplaisants et inconvenants dans des lieux publics, ou encore de l'exposition de sa vie sur des réseaux sociaux qui brouillent la limite entre l'intimité et la vie en société, les frontières

[1] Au sens de la philosophie politique, l'espace public (au singulier) se définit comme «le lieu du débat politique, de la confrontation des opinions privées que la publicité s'efforce de rendre publiques, mais aussi une pratique démocratique, une forme de communication, de circulation des divers points de vue» et les espaces publics (au pluriel) correspondent aux «endroits accessibles au(x) public(s), arpentés par les habitants, qu'ils résident ou non à proximité. Ce sont des rues et des places, des parvis et des boulevards, des jardins et des parcs, des plages et des sentiers forestiers, campagnards ou montagneux, bref, le réseau viaire et ses à-côtés qui permettent le libre mouvement de chacun, dans le double respect de l'accessibilité et de la gratuité» (Thierry Paquot, *L'espace public*, Paris, La découverte «Repères», 2009, p. 3). En 2010, le législateur a choisi de s'emparer de l'expression au singulier pour interdire la «dissimulation du visage dans l'espace public» pour lui conférer un sens proche de celui que les philosophes, politistes et urbanistes lui réservent au pluriel. Cette loi dispose en effet que l'espace public «est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public». Mais par le fait même que l'objet de la loi touche à la question de la communication, au moins visuelle, entre les citoyens, le lien n'est pas rompu avec l'acception de l'expression au singulier.

que l'on croyaient fermement établies sont de plus en plus mal définies. Bref, la partition de l'espace, telle que nous la connaissons aujourd'hui est apparue avec l'État moderne au XVIe siècle. Il s'agit non d'une bipartition entre le public et le privé, comme on le conçoit un peu rapidement parfois, mais d'une tripartition: 1/la sphère privée, matérialisée par les murs du bâtiment ou de la propriété qui borne un espace secret, protégé, intime, opaque, et infiniment libre pour son occupant, 2/la sphère étatique, identifiée par des bâtiments et les agents au service de la collectivité porteurs de signes (frontispices, drapeaux, insignes, uniformes…), qui peut être neutre ou laïque, mais dans laquelle les agents de l'État et particuliers se voient imposer un comportement contraint, une posture déterminée légalement, et enfin 3/l'espace public c'est à dire les rues, les places, les espaces où l'on se croise, fussent-ils privés comme les surfaces de vente ou salles de spectacle, dans lequel les comportements ne sont pas, à l'exception de ce qui relève des atteintes aux biens et aux personnes (la matière pénale) réglé par la loi étatique mais par les mœurs, la civilité, les attitudes policées, qui ne sont ni une entière liberté (comme dans la sphère privée) ni une attitude contrainte par l'État (comme dans la sphère étatique) mais un comportement réglé socialement, par le regard de l'autre, au gré de l'évolution des mœurs et des mentalités (la tolérance vestimentaire en est un exemple topique).

Plus cet espace public est autorégulé par les normes sociales admises et intériorisées par chacun, et moins la norme étatique n'a à intervenir, a contrario, moins il y a de consensus sur ces comportements, et plus les règles légales d'interdiction interviennent. Pour le dire autrement, plus le société est «civilisée» (animée par la civilité) et moins elle doit être «policée» (par la norme étatique). Le type de normativité qui s'impose dans (et à) l'espace public peut être dès lors regardé comme un bon marqueur du niveau de libéralisme d'une communauté politique. Un libéralisme qui s'analyse comme une légitime défiance envers l'État: la société n'est pas sous la tutelle de l'État, elle est capable de s'autoréguler ce qui le contient dans les limites du nécessaire. Mais un libéralisme qui n'est nullement anormé: les normes sociales, dans l'espace public, ne sont pas des normes étatiques (des lois), elles n'en sont pas moins des normes sociales (usages ou coutumes, selon la définition que l'on entend donner à ces termes)[2].

[2] Selon la doctrine libérale largement admise, la société est capable de se policer elle-même. A ce titre, l'espace public doit rester un espace de liberté, une liberté conçue comme une protection contre les intrusions du législateur. Il a en commun avec la sphère privé (l'intimité, la vie privé, le domicile) d'être pensé dans une logique de légitime défiance envers l'État lato sensu. Mais en même temps, il s'en distingue radicalement en ce que cette liberté est une autonomie et non une anomie. La société est autonome parce qu'elle se donne sa propre loi, une admise parce que pratiquée à la manière de la norme coutumière par ses membres, mais elle n'est pas dans une logique d'anomie en ce sens qu'elle existe en surplomb des individus qui ne jouissent pas d'une latitude infinie. L'espace public n'est pas la transportation de la sphère privée hors du domicile — l'extime lit-on parfois — dans une logique où la société se réduirait à une agglomération d'atomes sans liens ni attaches minimales les uns avec les autres.

Il y a des rasons de penser que c'est le défaut de consensus autour de ces normes sociales, les défaillances de la civilité, qui conduisent nombre de sociétés actuelles à préférer voir l'État imposer ou interdire des comportements dans l'espace public, bref de «policer» la société parce que d'aucun, par indifférence envers la civilité, entendent considérer l'espace public comme une dépendance ou un prolongement de leur sphère privée, espace par définition d'absolue liberté, de légitime licence.

Pour comprendre pourquoi la dégradation de la civilité conduit à un déclin de la liberté, et ce faisant, à une renaissance de la volonté de policer la société, il convient de revenir au moment même de l'apparition de l'espace public, que l'on peut situer au XVIe siècle dans le sillage de l'invention de l'État moderne et de la raison d'État[3].

La nouvelle partition de l'espace au XVIe siècle

On assiste au XVIe siècle à une nouvelle partition de l'espace qui est liée à l'apparition conjointe de l'Etat et de l'individu moderne.

La première évolution est liée à la question de la défense[4]. L'État parvient à imposer — sinon en fait du moins en principe — le monopole d'exercice de la guerre. Notamment en regardant les guerres dites privées, les conflits entre seigneurs, comme des actes de délinquance relevant du droit pénal interne. Mais encore en hissant, dès le Moyen Age, la publicité de la guerre — savoir qu'elle soit conduite par une autorité publique: un roi, un prince — au premier rang des critère de la guerre juste, et à l'époque moderne, la doctrine du juste ennemi — c'est-à-dire une indifférence à la justice substantielle de la guerre (son caractère défensive) et une considération unique pour la qualité de belligérant authentique, donc étatique. Le monopole de la guerre à l'extérieur découvre un espace intérieur pacifié. Les villes n'ont plus à être fortifiées, les châteaux-forts à être des édifices défensifs, ce sont les places fortes, les marches, les frontières du royaume qui doivent l'être. Cet intérieur et cet extérieur sont délimités par ligne, plus ou moins nette, par une frontière unique qui redessine les cartes à partir du périmètre étatique. Outre le point de vue spatial, la dimension temporelle n'affecte guère la question de la sécurité: on est toujours en paix à l'intérieur de la frontière, et toujours sur ses gardes aux frontières.

Au Moyen Age au contraire, tandis que la question de la sécurité n'est pas réglée par le pouvoir royal, il n'y a guère de distinction entre l'intérieur et l'extérieur. L'espace est réparti selon des zones dans lesquelles le niveau de sécurité est plus ou moins grand et cela de manière extrêmement variable selon les circonstances. La sécurité est maximale dans les châteaux seigneuriaux et les villes fortifiées tandis que leurs périphéries sont des zones affectées par un niveau de danger variable en raison de la proximité voire

[3] Voir sur ce point récemment, Laurie Catteeuw, Censures et raisons d'État – une histoire de la modernité politique (XVIe-XVIIe siècle), Paris 2013.
[4] Peter Haggenmacher, Grotius et la doctrine de la guerre juste, Paris 1983

de l'irruption d'ennemis ou non. Il est également relativement élevé dans les «zones de paix» par destination, à savoir les monastères, dans l'enceinte desquelles il est, en principe, interdit de pénétrer en armes. Cette sécurité variable dans l'espace l'est aussi dans le temps. D'une part en raison des menées belliqueuses de tel ou tel seigneur, mais d'autre part pour des raisons politico-religieuses. En effet, l'Église puis les rois s'efforcent d'instituer des période de paix au cours desquelles la violence est interdite («Paix de Dieu», «Trêve de Dieu»[5]). On conçoit donc des espaces qui ne sont pas d'un côté en paix et de l'autre en guerre, d'un côté sécurisées et de l'autre dangereuses, mais des zones plus ou moins sûres dans l'espace et dans le temps, de sorte que la notion de frontière, conçue comme une ligne séparant deux espaces n'existe pas.

La nouvelle partition de l'espace conçue en termes de frontières territoriales affecte également l'opposition entre le public et le privé[6]. Dans la ville médiévale, le maitre artisan, ses apprentis et sa famille vivent sous le même toit, sans qu'une distinction entre vie privée et familiale d'un côté, vie sociale et professionnelle de l'autre puisse être distingués. De même que le lieu de vie, le lieu de travail et le lieu de vente qui peuvent être rassemblés en une unique pièce, déborde dans la rue qui est, elle aussi, un lieu de vente et de travail. Dans le château médiéval, cohabitent la famille du seigneur, ses conseillers, ses serviteurs, et ses gens d'armes: tous ne vivent pas dans la même pièce mais la vie «politique» et la vie privé de ce détenteur d'autorité ne sont pas distingués. Dans le monastère également, une société singulière faite de moines, de novices, de convers, d'hôtes résident dans un même périmètre dans lequel le «privé» et le «public» ne sont guère distingués ou séparés.

Cette indistinction s'estompe progressivement à partir du XVIe siècle sous l'influence de différents facteurs. A la faveur de la Réforme et de la Contre-réforme, la foi devient une affaire plus intime, plus personnelle, plus individuelle, centrée sur le rapport du croyant à Dieu, via les Ecritures saintes, mais en accordant une importance moindre aux prêtres dans le rôle d'intermédiaires entre l'ici-bas et l'Au-delà. Naissance donc d'un individu croyant «subjectif» et déclin du membre de la communauté de baptisés pris comme une globalité. Le recul de l'absolue nécessité de la défense commune du château ou de la ville réduit fatalement l'emprise de la communauté sur l'individu, libéré de devoir d'exposer sa vie pour la défense du groupe (cette obligation étant, en principe, transférée à l'État). Dès lors, la «survie» de l'individu peut se concevoir comme un enjeu individuel, d'ordre largement économique, et comme un désinvestissement communautaire. A cela, on peut ajouter le développement de la lecture, des arts, de la culture qui rendent la vie domestique agréable en elle-même, à l'intérieur des murs d'une maisons ou d'une propriété plus confortable et luxueuse.

[5] Dominique Barthelemy
[6] Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), Histoire de la vie privée (t. 2: De l'Europe féodale à la Renaissance), Paris 1985, rééd. 1999, spec. pp. 397 et s.

Se renforce ainsi l'opposition, la frontière, entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'intime et le dehors, entre le privé et le public.

Comme des continents qui dérivent, le privé se «privatise», tandis que le public se «publicise». En effet, avec l'apparition de l'État moderne, l'émiettement des lieux de pouvoirs s'estompe, les villes sont placées sous la tutelle royale, des seigneurs voient leur influence décroitre au profit des agents du roi, les justices ecclésiastiques, municipales et seigneuriales voient leur sentences sont susceptibles d'appels devant les juridictions royales. Bref, les autorités qui ne sont pas royales voient leurs prérogatives «publiques» décroitre ou s'évaporer. En revanche, les agents du roi, de par leur statut et leur fonction, sont moins liés et attachés à sa personne qu'à la couronne, comme abstraction symbolisant l'État. L'État devient une entité impersonnelle, une chose publique, neutre qui transfigure la personne en qui il est incarné en personne publique, en administrateur, en être fonctionnement dépouillée d'existence privée.

S'édifie une frontière de plus en plus nette entre une sphère étatique identifiables par des monuments et des agents incarnant cette autorité, notamment par des signes distinctifs, qui existaient certes au Moyen Age à travers les blasons et autres oriflammes, mais des signes dont l'absolue singularité est d'être étatiques.

Entre la sphère privée et la sphère étatique, surgit un espace, l'espace public, enserré par deux frontières extérieures constitué de lieux dans lesquels les individus se meuvent, coexistent sans cohabiter, se croisent sans nécessairement se connaître ou se parler, se touchent parfois sans s'étreindre, participent à des activités identiques (marchés, spectacles) sans être communes… Espace de la concitoyenneté fait de places, le réseau viaire (rues, routes), de salles, etc. où l'on éprouve l'altérité, et l'on ressent l'appartenance commune à une société. Cette notion d'espace publique qui apparaît au XVIe siècle est profondément nouvelle en tant que périmètre définit négativement, par l'exclusion du privé et de l'étatique, ou par une liste, toujours discutée, des lieux qui peuvent y figurer[7].

[7] Il s'agit d'une sorte d'espace vide. Vidé de politique avec la mise sous tutelle étatique, vidé d'intimité avec une forme de replis du sujet sur son espace privé. Après la frontière «nationale» garantissant la sécurité à l'intérieur, surgit la frontière domiciliaire garantissant le respect de l'intimité et de la vie privée. L'espace public, comme espace évidé entre deux sphères pleines, est inventé. Les espaces publics sont des lieux qui «mettent en relation, du moins potentiellement, des gens, qui s'y croisent, s'évitent, se frottent, se saluent, conversent, font connaissance, se quittent, s'ignorent, se heurtent, s'agressent, etc. Ils remplissent une fonction essentielle de la vie collective: la communication. Ils facilitent l'urbanité élémentaire et reçoivent, comme un don anonyme et sans réciprocité attendue, l'altérité. C'est dans les espaces publics que le soi éprouve l'autre. C'est dans ces espaces dits publics que chacun perçoit dans l'étrangeté de l'autre la garantie de sa propre différence» (Thierry Paquot, *L'espace public*, op. cit., p. 7).

La normativité dans l'espace public: police ou civilité

La notion ancienne de «police» se détache celle de «défense» à la fin du Moyen Age à la faveur de l'apparition d'une frontière extérieure au royaume et, simultanément, d'un «espace public». Mais le concept médiéval et moderne de police, né dans la ville médiévale[8], ne s'entend pas comme une activité de répression de la délinquance, qui est le rôle de la justice répressive, mais une activité préventive consistant à «policer» la population ou la société. La volonté de policer trouve naturellement à se réaliser dans l'espace public. Cette police trouve différents terrains d'élection qui touchent à l'hygiène (horaires spéciaux pour les denrées périssables), à la santé (mesures visant à lutter contre tel fléau, telle épidémie), à l'économie (normes de qualité pour certains produits) mais aussi au comportement, à la décence, à la bienséance.

Afin de policer cette société, les agents naturels qui sont des autorités de proximité (des autorités municipales) ont une méthode particulière: la surveillance. S'il est policé par l'autorité et non spontanément, l'espace public est le lieu dans lequel le sujet qui se sait surveillé va intérioriser la règle qui lui est destinée. Tout l'art policier consistera à inculquer des règles imperceptiblement en ne recourant à la sanction que de manière exceptionnelle. Montesquieu écrit que «les matières de police sont des choses de chaque instant, et où il ne s'agit ordinairement que de peu: il ne faut donc guère de formalités. Les actions de la police sont promptes, et elle s'exerce sur des choses qui reviennent tous les jours: les grandes punitions n'y sont donc pas propres»[9]. Et il propose cette assertion a priori très surprenante: «Les gens qui relèvent d'elle sont sans cesse sous les yeux du magistrat; c'est donc la faute du magistrat s'ils tombent dans des excès». Dans l'espace public, l'écart de comportement, la contravention au règlement est de la faute du magistrat qui s'est montré incapable d'accomplir sa mission quasi-pastorale consistant à «policer» la société.

L'activité de «police» naît et croît au fur et à mesure que l'espace public urbain est dépolitisé et que la sphère privée est protégée. Plus le contrôle social est puissant (dans le village, dans les pratiques communautaires) et plus la police est lâche. En revanche, plus l'espace public est vaste et divers, plus le contrôle policier est regardé comme nécessaire par le pouvoir. Le lieutenant général de police apparaît logiquement à Paris au XVIIe siècle avant d'être étendu aux grandes villes du royaume en 1699. Si l'on considère que l'activité policière de surveillance est une atteinte à la liberté dans l'espace public, il appartient à la société de se montrer civilisée.

Tandis qu'émerge cette notion de police qui consiste à mettre, qu'on le veuille ou non, la société sous la tutelle de l'Etat dans une logique exactement contraire à celle du libéralisme, se développe une réflexion sur la civilité, autrement dit sur la capacité d'une société à n'avoir pas besoin d'être policée

[8] La bienséance dans les manières, l'urbanité, a aussi une origine urbaine. Le mot le dit.
[9] *De l'esprit des lois*, XXVI, 24 «Que les règlements de police sont d'un autre ordre que les autres lois civiles».

de l'extérieur. Erasme publie en 1530 un petit ouvrage qui aura un succès considérable: De civilitate morum puerilium (De la civilité puérile). Cet ouvrage destiné aux enfants permet la diffusion très large du terme «civilité». L'enseignement comporte quatre matières, écrit-il: la «piété», les «belles-lettres», les «devoirs de la vie» et enfin «la civilité». Erasme revendique la radicale nouveauté de sa préoccupation pour cette dernière. Et d'insister sur l'importance d'une telle préoccupation: «il convient donc que l'homme règle son maintien, ses gestes, son vêtement aussi bien que son intelligence». La civilité qui voisine les notions de «bonnes manières» et de «bonnes mœurs», de politesse, de savoir-vivre, d'urbanité demeure aujourd'hui à travers son antonyme, popularisé depuis une vingtaine d'année: l'incivilité. Il se traduit par un champ normatif auquel la société s'efforce de s'astreindre elle-même par l'éducation des plus jeunes afin d'intérioriser ces règles.

Cependant, la prise de conscience de la nécessaire civilité dont témoigne Erasme et ses suivants est une réponse sociale au phénomène policier. Pour le dire autrement, par refus d'être policée par autrui (par le souverain), la société entend se montrer suffisamment civilisée. La civilité norme l'espace public et permet à celui-ci d'être un espace de libertés. Dans le rapport avec autrui, priment le respect, le souci de ne pas gêner et de ne pas déranger, de ne parler hurler ou vociférer, d'être décent et distant sans être invisible. Il s'agit d'un contrôle des sens, des pulsions, des instincts… Le libéralisme, qui postule une légitime défiance envers l'État et une autonomie de la société suppose cette civilisation de l'espace public, né avec la modernité au XVIe siècle.

Civilité et citoyenneté

La notion d'espace public qui émerge avec la modernité conserve du découpage spatial médiéval l'idée d'opposition entre ceux qui sont au monde (les citoyens) et ceux qui meurent au monde (les religieux cloîtrés). La volonté de se retirer du monde (i. e. de l'espace public) pour des raisons liées à la piété dans des lieux clos se traduit, de la part de ces religieux, par une claustration volontaire, une incarcération consentie à l'occasion des vœux perpétuels prononcés par les moines et les moniales qui font «profession» de religion[10].

Ce choix de se retirer du monde a une implication juridique très importante à l'époque moderne: la «mort civile», un statut juridique assez proche de celui des disparus aujourd'hui (le «jugement déclaratif d'absence» de l'article 122 du Code civil). Les religieux profès sont déclarés morts et doivent renoncer à tous les actes de la vie civile, à commencer par la possibilité de transmettre ou d'hériter. Ce statut de la «mort civile» est approuvé par Richer, juriste du XVIIIe siècle qui écrit une somme sur cette

[10] Voir les développements consacrés à cette question dans notre article, «La citoyenneté, fondement démocratique pour la loi anti-burqa. Réflexions sur la mort au monde et l'incarcération volontaire», Jus politicum, N° 7, 2012 (http://juspoliticum.com/La-citoyennete-fondement.html).

question, pour qui celui qui est «est mort au monde», «est mort à la société», se retranche «de la société civile»[11]; il est dès lors normal qu'il ne puisse plus «contracter aucun commerce, ni participer à aucuns droits des citoyens». Puisqu'il se voue à l'état de religieux, il «renonce à tous les avantages de la vie civile» et, par conséquent, «abdique la qualité de citoyen, et tous les avantages mondains, qui en sont la suite»[12]. En effet, l'énonciation des vœux perpétuels provoque l'ouverture de la succession du futur profès au bénéfice de ses héritiers de droit commun. Celui-ci est dépouillé de l'ensemble de ses autres «droits civils» (droit de la famille évidemment, droit des obligations, etc.). La règle de la pauvreté du religieux qui implique qu'il soit dépourvu de tout patrimoine est cependant atténuée par l'existence reconnue et réglementée du «pécule». La justification théorique principale de ce statut de la mort civile est la suivante: il s'agit d'un contrat vis-à-vis de Dieu qui n'est pas dépourvu de conséquences sur un autre contrat, conclu vis-à-vis du public: le premier est si exclusif qu'il va jusqu'à une rupture du second, une «abdication» de l'«être civil». Richer évoque un «contrat vis-à-vis du public» qui sera bientôt désigné comme le «contrat social».

Ce statut sera supprimé en 1790 au motif que les vœux perpétuels sont contraires à la liberté individuelle (l'impossibilité de se désengager tandis que l'on s'est engagé peut lier dans le for interne, mais n'a plus aucun effet civil). Ces vœux perpétuels seront interdits en 1792 au motif que le contrat social est incompatible avec les engagements contractuels spirituels.

Dans tous les cas de figure (sous l'Ancien Régime comme chez les Révolutionnaires), le retrait du monde ou de l'espace public est considéré comme incompatible avec la citoyenneté. Une citoyenneté qui ne s'épuise pas dans des droits politiques et qui suppose une citoyenneté «sociale» ou une concitoyenneté dont le lieu de réalisation privilégié est l'espace public. Un espace nullement anormé et qui est d'autant plus légitimement réglé qu'il est civilisé et non policé.

Le sujet, l'individu et le citoyen

La logique binaire qui oppose simplement le sujet dont le comportement est soumis à des normes étatiques (consenties dans un État démocratique) et l'individu dont le comportement libre est protégé également par des normes étatiques dans la sphère privée ne rend pas compte de cette figure tierce, celle du citoyen ou du concitoyen dont le comportement est libre parce qu'il est à l'abri de la norme étatique tout en étant assujetti à des normes sociales implicites ou coutumières.

L'homme moderne est donc régi par des règles différentes en vertu d'un critère spatial: règles de protection dans la sphère privée et licence légitime, obligation de neutralité et de désincarnation dans la sphère étatique et dilution de la personne privé dans le serviteur de la chose

[11] François Richer, *Traité de la mort civile*, Paris 1755.
[12] Richer, op. cit., p. 546 (nous soulignons).

publique, normes de civilité et d'urbanité consenties ou imposées dans l'espace public. Au contraire, l'homme du Moyen Age ne se voit pas appliquer des règles différentes en vertu de frontières spatiales dans son environnement immédiat mais en fonction de privilèges sociaux (clerc, noble, roturier), professionnels (maçon, charpentier…), régionaux (Picard, Breton…) et de normes religieuses. Il ne peut être licencieux en privé tout en étant homme de bien en public car le droit religieux, qui est un droit positif au Moyen Age à travers le droit canonique, s'impose toujours à lui. Bref, les règles qui s'imposent à lui sont nombreuses et diverses (ordonnances royales, coutumes, privilèges, franchises, droit canonique) mais de manière uniforme au plan spatial dans son environnement immédiat. L'homme moderne au contraire change de registre normatif en fonction de sa position dans l'espace, même si la loi qui s'impose à lui est la même pour tous.

Avec la modernité surgit donc une partition normative qui poursuit la nouvelle partition spatiale. Le sujet et l'individu sont respectivement soumis et assujetti aux lois étatiques, le citoyen est, quant à lui, soit policé (loi étatique ou locale) soit civilisé (norme consentie). C'est sur dernier point que la difficulté est la plus nette aujourd'hui. Celle-ci apparait lorsque les normes sociales coutumières (i. e. les mœurs ou la civilité) sont l'objet de dissensus, l'exact antonyme de consensus, élément constitutif de la consuetudo ou coutume. Trois solutions sont envisageables: 1/ avoir recours à la loi (étatique ou locale) au risque de rogner l'autonomie de la société civile, 2/ maintenir l'autonomie individuelle au prix d'un affaiblissement de la société civile, elle-même rempart contre l'omnipotence étatique[13], 3/ enfin, maintenir cette autonomie individuelle en nourrissant l'espoir que le dissensus disparaîtra bientôt pour laisser sa place à un consensus. (Dans le cas du port du voile intégral, le consensus peut se réaliser soit par l'indifférence progressive de ceux que cette tenue heurte à l'égard de celles qui le portent, soit par le renoncement graduel de celles qui le portent à le faire se ralliant ainsi aux mœurs majoritaires. Ce n'est pas la voie dans laquelle s'est engagé le législateur français.) La dernière solution est assez largement hypothétique et peut se dissoudre dans la deuxième assez vite. Quant aux deux premières solutions, elles conduisent finalement au même résultat: une emprise supplémentaire de l'État, dont on peut penser ou espérer qu'il ne sera que temporaire.

La citoyenneté, ni individualiste ni assujettie, peut-elle être réalisée et imposée par décrets? Autrement dit, la loi peut-elle créer des conditions telles que les citoyens seront forcés à être libre pour reprendre l'oxymore rousseauiste? Le citoyen ou le concitoyen dans l'espace public a fait l'objet des soins du législateur pénal qui s'est emparé de la notion de citoyenneté

[13] L'idée étant ici que plus la société est capable de se policer elle-même et plus elle est à même de contenir l'État à l'intérieur de limites strictes ou, moins l'État ne se charge de policer une société réputée mineure. Voir sur ce point notre article «Le combat pour les libertés publiques à la fin du second empire. Les "libertés sociales" comme dépassement de l'alternative entre libertés individuelles et libertés politiques», dans Jus politicum – Revue de droit politique, Vol. III, 2011, pp. 13-31.

— jusqu'alors essentiellement conçue comme une collection de droits politiques[14] — pour rendre compte de l'idée de civilité, de bon comportement en société en concevant le «stage de citoyenneté» introduit dans le Code pénal en 2004 par le loi du 9 mars 2004 portant adaptation de la justice aux évolutions de la criminalité. Cette «mesure», qui ressemble à s'y méprendre à une peine, se présente comme une alternative à la prison: le stage de citoyenneté «a pour objet de rappeler [au condamné] les valeurs républicaines de tolérance et de respect de la dignité humaine sur lesquelles est fondée la société» (art. 131-5-1). Le décret du 27 septembre 2004 précise, en ce qui concerne les délinquants mineurs, que ce stage a pour objet de faire prendre conscience au condamné des «devoirs qu'implique la vie en société» (Article R131-35 du code pénal, nous soulignons). Le législateur rapproche donc «citoyenneté» et «vie en société». La loi du 11 octobre 2010 relative à l'interdiction de dissimuler son visage dans l'espace public envisage le recours à ce «stage de citoyenneté» (art. 3), comme mesure complémentaire à la peine d'amende prévue.

L'espace public, lieu de la civilité, de la concitoyenneté perd aujourd'hui cette autonomie qui est une garantie essentielle de la liberté. Et les citoyens attendent de l'État qu'il cherche à «policer» à nouveau les comportements sociaux dans l'espace public. Montesquieu faisait dire au vénérable vieillard troglodyte: «Votre vertu commence à vous peser.[…] Il faut que vous soyez vertueux malgré vous»[15]. On serait tenté de dire: «Votre liberté commence à vous peser.[…] Il faut que vous soyez libres malgré vous».

[14] La citoyenneté «est la jouissance et l'exercice des droits de vote et d'éligibilité exercés lors d'élections politiques dans le cadre d'une communauté politique» écrit Anne-Sophie Michon-Traversac, *La citoyenneté en droit public français*, Paris, LGDJ, 2009, p. 601.
[15] *Lettres persanes*, Lettre XIV, «Usbek au même».

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Testi/1

I Discorsi *di Machiavelli*

La nascita del neo-epicureismo[*]

di Robert J. Roecklein

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/09/2013, accettato 1l 05/10/2013.

The Epicurean worldview asserts a purposeless nature: one in which natural objects have no forms, no excellence towards which they strive. In Machiavelli's hands, this physics constitutes 'fortuna': an opportunity to impose artificial forms on the human race. The result is brutality across the board. Existing interpretations of Machiavelli, such as those initiated by Quentin Skinner and Leo Strauss, flatter Machiavelli's boldness by acquiescing in it. A new interpretation is necessary.

***

Il Machiavelli di Skinner e la filosofia atomistica

Quentin Skinner ha avanzato una teoria per l'interpretazione degli scritti di Machiavelli, e di altri filosofi moderni, che è enormemente influente. Nella prospettiva di Skinner, quegli interpreti di Machiavelli che, attraverso i secoli, hanno visto i suoi argomenti come uno stacco radicale rispetto al tradizionale pensiero occidentale sul governo e la politica hanno male interpretato il nocciolo dell'opera del Fiorentino. Machiavelli, nella concezione dei Professori Pocock e Skinner, mantiene la prospettiva di un "tradizionalista". Siamo esortati a collocare Machiavelli in quella che, in senso lato, è definita come la tradizione repubblicana, tradizione che enfatizza le virtù del cittadino e la soppressione di ambizioni e desideri puramente personali.

Skinner ha tuttavia una assai elaborata metodologia per leggere i testi. Questa metodologia è lasciata a parte nei suoi scritti. Ne *Le origini del pensiero politico moderno*, così come nei saggi pubblicati sui *Discorsi*, sulla libertà repubblicana, e Machiavelli considerato più in generale, non si fa menzione alcuna dell'apparato metodologico cui Skinner si appoggia. I saggi metodologici sono discussi in separata sede, e mi azzardo a dire che un discreto numero dei lettori di Skinner non ha mai tentato di penetrare

[*] Si presenta qui un estratto (pp. 144-154, 162-165) del quarto capitolo di Robert J. Roecklein, *Machiavelli and Epicureanism: An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thought*, Lexington Books 2012. Si ringrazia l'autore per la gentile concessione. Traduzione a cura di Marco Storni.

al di sotto delle più superficiali asserzioni dei sopracitati testi, verso la spiegazione di come interpretare un testo.

La scuola di Skinner è solita satireggiare i filosofi politici che investono una considerevole quantità di tempo nello studio dei grandi testi. Skinner ostenta persino un democratico sdegno per una simile impresa, insistendo che anche i filosofi politici dipendono dalle comunità linguistiche in cui sono nati. Ciò che Skinner è reticente a render noto, tuttavia, è che lo schema della filosofia linguistica da cui il suo metodo dipende è esso stesso uno di quei linguaggi filosofici che il lettore inesperto non può in alcun modo cominciare a percorrere. Al fondamento del metodo epistemologico dell'analisi testuale skinneriana sta una filosofia linguistica radicata nella fede atomistica.

Nella prospettiva di Skinner, quando approcciamo un testo, siamo originariamente costretti da un certo vincolo. Tale vincolo consiste nel fatto che due individui non percepiranno mai un testo allo stesso modo. In altre parole, le nostre modalità individuali di interpretare renderanno a noi impossibile avere un punto di partenza comune. Ciascuno di noi in quanto individui, afferma Skinner, non può nemmeno percepire un oggetto, un testo o qualcosa d'altro, senza in quel mentre applicare un qualche schema classificatorio al nostro oggetto; e questo schema classificatorio differirà da un individuo all'altro.[1] In sostanza, questa non è altro che l'idea di Epicuro secondo la quale ogni individuo ha percezioni del tutto private, nella misura in cui gli oggetti comuni sono banalmente rimossi dal centro del discorso.

Il metodo interpretativo di Skinner si appoggia su due correnti filosofiche del pensiero britannico del XX secolo: la teoria dei giochi linguistici di Ludwig Wittgenstein, e la teoria degli atti linguistici sviluppata da J.L. Austin. Skinner non fa menzione del fatto che Wittgenstein e le sue teorie sono ancorate ad una filosofia atomistica.[2] Wittgenstein, il pupillo di Bertrand Russell, esordisce con l'insistenza dell'atomista sul fatto che ogni individuo ha un'esperienza privata dei fatti. Wittgenstein, a sua volta, non ci consentirebbe di indagare nel "che cos'è" di un fatto o di una serie di fatti. Ci viene chiesto di spostare l'attenzione, per così dire, su cosa un parlante individuale sta "facendo" mentre egli o ella starebbe parlando dei fatti. Invece di lasciarci focalizzare sul "che cos'è" di un fatto, Wittgenstein ci chiede di vedere il nostro sforzo di comunicare come una manifestazione di un potere puramente individuale, di un "uso" del linguaggio.[3]

La filosofia di Wittgenstein ci obbliga a porre questioni sul linguaggio che sono davvero fondamentali. Che cos'è un nome? Quando proferiamo nomi, e facciamo asserzioni sui nomi, cos'è che stiamo facendo? Se vedo

[1] Q. Skinner, *Dell'interpretazione*, Il mulino 2001.
[2] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi 2009, 2.027, 2.0272. Id., *Ricerche filosofiche*, Einaudi 2009, 1.47. Skinner cita frequentemente il lavoro di W. V. O. Quine come prova a sostegno. Cfr. W. V. O. Quine, *Il mito degli oggetti fisici*, in *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Raffaello Cortina 2004. Anche Bertrand Russell, il maestro di Wittgenstein, può essere utilmente interrogato. B. Russell, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli 1991. Si veda anche Id., *Misticismo, logica e altri saggi*, TEA 2010.
[3] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, ed. cit., 1.23, 1.27, 1.36. Wittgenstein sta effettivamente descrivendo una situazione in cui il potere di riferirsi del linguaggio viene soppresso.

il mio amico in procinto di pattinare sulla superficie di un certo stagno, e se so che il ghiaccio è molto fine e pericoloso sulla superficie di quello stesso stagno, dirò al mio amico "stai attento, quel ghiaccio non è sicuro per pattinare".

Se Platone è la nostra guida rispetto ciò che è il linguaggio, il soggetto del mio discorso, o piuttosto il soggetto sul quale cerco di richiamare l'attenzione, è lo stagno e il ghiaccio che lo ricopre. Questo, nella prospettiva platonica, è un oggetto comune che esiste per entrambi noi due. Nel trasmettere certe informazioni all'individuo, trasmetto quelle informazioni a proposito dell'oggetto comune, lo stagno. La teoria degli atti linguistici, d'altra parte, nonostante le sue affermazioni sul risultato, che è semplicemente il riferimento ad un'ordinaria funzione umana del linguaggio, non ci concederebbe questa affermazione. Poiché nella prospettiva della teoria degli atti linguistici siamo separati, da tre "ondate", dal medesimo oggetto di percezione. C'è il "senso", c'è la "denotazione", e dopo e solo dopo c'è un "atto linguistico".[4]

"Senso" è il linguaggio di Bertrand Russell e della filosofia analitica per sviluppare la quale egli ha fatto molto. Il senso rappresenta la mia propria esperienza, diretta e personale, dello stagno. In quanto tale, secondo la filosofia atomista, questa è per me un'esperienza puramente individuale. Posso anche dire che quest'esperienza del "senso" è "vera"; ma tutto ciò che questo indica, per Russell e Skinner, è che le mie proprie sensazioni devono essere una registrazione accurata di ciò che sento e di cui ho esperienza. L'autorità del "senso", per raggiungere effettivamente un oggetto esterno, è messa a tacere nel libro delle regole della filosofia analitica. Siamo obbligati a rivolgerci alla "denotazione".

La "denotazione" è ciò che dobbiamo assumere al fine di provare a parlare di un oggetto esterno che esiste separatamente dalla percezione che ne abbiamo. Tale "denotazione", tuttavia, non può essere nulla più che una "ipotesi". Non posso provare, entro questa filosofia, che il mondo a me esterno esiste effettivamente. Non posso provare, e ciò non dovrà essere assunto quale evidenza, che ho percepito i fatti essere in un certo modo, che c'è veramente uno stagno e che esso è inadatto per pattinare. Anche la "denotazione", quindi, nel manuale della filosofia linguistica, ci nega il nostro oggetto comune; perlomeno ce lo nega per lo scopo di avere un solido punto di partenza nell'indagine sul "che cos'è".

La teoria degli atti linguistici, quando raggiunge il terzo gradino delle sue categorie, allenta notevolmente i suoi severi sospetti nei confronti della percezione. Quando viene il momento di rinunciare al tentativo di cominciare la conversazione con l'indirizzarsi al "che cos'è?", possiamo dunque provare a capire cosa un individuo sta "facendo", che sorta di comportamento un

[4] La distinzione tra "senso" e "denotazione", per i propositi del circolo di Wittgenstein, ci riconduce a Gottlob Frege. P. Geach, M. Black (a cura di), *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*, Blackwell 1952. La distinzione di Russell tra "conoscenza diretta" e "conoscenza per descrizione" è grossomodo parallela a quella di Frege tra "senso" e "denotazione".

individuo sta adottando, col pronunciare tali e tali parole. Questo sposta l'attenzione via dallo stagno; si confina l'attenzione a me che parlo, a cosa io sto tentando, o intendendo, di fare.

È importante evitare qui ogni equivoco. In alcune aree della pratica linguistica, cose simili ad atti linguistici occorrono chiaramente in ogni istante. Talvolta quando parliamo, *facciamo* cose. Esprimiamo dolore, o strilliamo un avvertimento, o diamo comandi, od obbediamo a comandi. È l'attacco della teoria degli atti linguistici all'autorità della percezione che la rende opinabile; per una corretta organizzazione del tempo, noi non "agiamo", ma pensiamo. Il che significa che c'è una differenza fra osservare e "comportarsi": la differenza è il focalizzarsi, la nostra abilità di focalizzarci su un soggetto che non siamo *noi stessi*.[5]

[5] La discussione del concetto di valore o "virtù" nella letteratura secondaria fa purtroppo largo uso del metodo linguistico analitico. La moderna analisi linguistica, per le ragioni discusse sopra, è senza dubbio un metodo equivoco per indagare le affermazioni che i filosofi politici fanno. Come vedremo nelle successive note a proposito di Pocock e Skinner, tale filosofia linguistica sovrappone ai testi la sua propria costellazione di significati. Così Russell Price (*The Senses of Virtu in Machiavelli*, in «European Studies Review», IX, 1973, pp. 315-345), apostolo del credo che il significato dei nomi abbia origine in un "uso", ci fornisce molti sensi in cui Machiavelli impiega il nome di valore o "virtù". C'è una qualche differenza tra i nomi? Se l'evidenza per ciò che un nome indica è l'uso *ordinario*, com'è per Platone e Aristotele (cfr. *Menone, Lachete, Eutifrone, Repubblica*), allora non c'è dubbio che il nome indichi un oggetto, e che il detto oggetto esista indipendentemente dai nostri "usi". Neal Wood (*Machiavelli's Concept of Virtu Reconsidered*, «Political Studies», XV, 1967, pp. 159-172) e I. Hannaford (*Machiavelli's Concept of Virtu in* The Prince *and* the Discourses *Reconsidered*, «Political Studies», XX, 1972, pp. 185-189) non prendono in considerazione la possibilità che la teoria di Machiavelli sia sistematica, nella quale il significato dei termini chiave dipenda dalla penetrazione del sistema teoretico. Discuterò gli aspetti sistematici della scienza politica di Machiavelli a lungo nel quinto capitolo. In questa sede è sufficiente notare che l'applicazione della teoria degli "usi" linguistici all'uso machiavelliano dei termini chiave inibisce la nostra abilità di pervenire al suo intendimento. Machiavelli tratteggia in questo modo la radice stessa del valore (o "virtù") per l'individuo che è responsabile della fondazione. La condizione delle persone in questo fondare è atroce, disperata, proprio come la scena della peste nel sesto libro di Lucrezio. Nella disperazione, la gente è una materia, una materia "virtuosa", poiché indifesa, e disposta a tollerare l'imposizione di un "salvatore", dal quale in realtà non verrà mai liberata. «Sono liberi gli edificatori delle cittadi, quando alcuni popoli, o sotto un principe o da per sé, sono constretti, o per morbo o per fame o per guerra, a abbandonare il paese patrio, e cercarsi nuova sede: questi tali, o egli abitano le cittadi che e' truovono ne' paesi ch' egli acquistano, come fe' Moises; o e' ne edificano di nuovo, come fe' Enea. In questo caso è dove si conosce la virtù dello edificatore, e la fortuna dello edificato: la quale è più o meno maravigliosa, secondo che più o meno è virtuoso colui che ne è stato principio. La virtù del quale si conosce in duo modi: il primo è nella elezione del sito; l'altro nella ordinazione delle leggi» (D I, 1.4). «E si può fare questa conclusione: che, dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nuocono; dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano, se già le non sono mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare, tanto che la materia diventi buona. Il che non so se si è mai intervenuto o se fusse possibile ch'egli intervenisse: perché e' si vede, come poco di sopra dissi, che una città venuta in declinazione per corruzione di materia, se mai occorre che la si rilievi, occorre per la virtù d'uno uomo che è vivo allora, non per la virtù dello universale che sostenga gli ordini buoni» (D I, 17.3). Un punto centrale della virtù, nel sistema di Machiavelli, è la determinazione ferrea del futuro fondatore nell'avvalersi o di una crisi naturale oppure, anche più virtuosamente, di *indurre* una crisi di cui egli può in seguito prendersi cura per i suoi propri fini. Quanto più la *mente* del fondatore è operante

Se sono limitato a riferirmi a me stesso, ossia se sono limitato, nella pratica linguistica, dal non fare nient'altro che adottare comportamenti *vis a vis* altre persone, allora non posso fare ciò che sta all'opposto di agire: domandare, studiare, deliberare. Ma è possibile parlare ancora più chiaramente. Nella pratica linguistica ordinaria, possiamo comunicare, in un modo che non è un esercizio di forza personale in quanto applicato a qualche altro essere umano come fosse un oggetto esterno, predisposto per la ricezione di uno stimolo. Nella pratica linguistica ordinaria, deliberiamo su "che cos'è" prima di giudicarlo o di "agire". Nel "comportamento", tutto ciò che faccio può essere condotto d'innanzi alla tribuna della lode e del biasimo. Platone, nel *Gorgia* (448e), impiega tutti i suoi sforzi per sospendere le attività del lodare e biasimare al fine di porre la domanda su "che cos'è" il soggetto in questione. Le teorie wittgensteiniana e austiniana del comportamento linguistico e dei giochi linguistici ci confinano all'esercizio un certo tipo di forza nel proferire le parole, ed esercitare una forza non è compatibile coll'indicare che cosa un oggetto *sia*.

---

come una *causa* (la causa prima) in questa situazione di crisi, più grande è, nei termini di Machiavelli, la sua eccellenza, la sua "virtù". I commentatori, così sembra, non riescono a dar ragione delle passioni evocate dalla presunta politica non filosofica di Machiavelli, per ottenere una certa immagine della "discordia" tra nobili e plebei, che Machiavelli ha stabilito come un principio basilare per la sua repubblica libera. Si *potrebbe* notare che Machiavelli ha *definito* gli elementi della politica, così da *renderli* incapaci di essere parti di un tutto naturale. Ma i commentatori non vedono come la stessa formula o equazione della politica di Machiavelli *indurrebbe* la paralisi, la situazione critica del fondare; quella meschinità e slealtà, sia naturale che indotta, fa il suo ingresso per spartire la virtù che il fondatore invocherà per se stesso, una volta che la crisi indurrà le persone a separarsi dalla loro sede "ancestrale" (l'autorità del medesimo significato ordinario dei nomi). Harvey C. Mansfield (*Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press 1996) sostiene che Machiavelli sta solamente, e forse innocentemente, osservando che i condottieri sono obbligati a compiere azioni malvagie da ciò che questi scritto chiamano "necessità" (p. 8). Secondo Mansfield, Machiavelli è convinto che, al fine di praticare ciò che è chiamato virtù, come la liberalità, si deve innanzitutto aver qualcosa da poter distribuire, e che questo non può essere il frutto del lavoro onesto, ma solo di una "acquisizione", l'impossessarsi di cose prodotte dal lavoro onesto di altra gente (p. 14). «Così la virtù non è un fine in se stessa, né la sua propria ricompensa, né è di per sé sufficiente. La virtù è il bisogno del suo contrario; non brilla di per sé, o almeno non abbastanza; necessita dello splendore aggiunto che viene dal contrasto con il vizio. La virtù ha bisogno del vizio come una costante possibilità, e al fine di mantenere il vizio possibile, la virtù deve occasionalmente praticarlo» (p. 18). Per Platone, la virtù è un'unità allo stesso modo in cui le parti di uno stesso viso sono un'unità. Il coraggio non può esistere senza saggezza, né la saggezza senza la temperanza, né la temperanza senza la giustizia. Nel romanzo del vizio e della virtù che Mansfield attribuisce a Machiavelli, e io credo a ragione, noi scorgiamo un volto ch'è senza orecchie, naso, occhi o bocca. Nella migliore delle ipotesi, ciò che abbiamo sono parole svuotate di contenuto, abbassate o riplasmate; simboli contorti il cui scopo è eliminare le passioni, qualora neghino l'accesso ai cervelli degli interlocutori. Naturalmente, è sempre possibile che gli studiosi di oggi riscoprano Platone. Dovrebbero in primo luogo, come ovvio, sbarazzarsi dei devianti guardiani-filologi che al momento supervisionano l'insegnamento dei testi platonici. Non dico che ciò sia inevitabile, ma solo che è possibile; e se ciò accadesse, non sarà molto prima che la presunta affezione di Strauss per la sua opera sia scoperta essere qualcosa di molto differente. Nessuna scuola filosofica è più abile nell'avanzare accuse contro il Socrate platonico che quella straussiana. Una sola persecuzione non è sufficiente per loro. Sono "amici" come gli straussiani che hanno determinato il destino di Socrate.

Si dovrebbe anche rilevare che la concezione del linguaggio come "uso", come esercizio individuale di potere o espressione di potere, è parte della tradizione epicurea, come discusso nei due capitoli precedenti. Sopra ogni altra cosa, l'epicureo deve negare di condividere un comune punto di partenza quando si viene all'assegnazione di un nome all'oggetto. Il linguaggio, subordinato al potere individuale, cessa di avere la funzione di riferirsi che, nella filosofia di Platone, era vista come suo principale scopo. La teoria wittgensteiniana del senso e della denotazione è un attacco diretto alla funzione di riferirsi del linguaggio, ed è in questo preciso senso che una tale spiegazione del linguaggio come comportamento è fuorviante e anzi oppressiva. Se si facesse a meno dell'insistenza di Skinner sugli "schemi classificatori" individuali quale fondamento della teoria comportamentale del linguaggio, quella pratica linguistica ordinaria potrebbe anzi facilmente conciliarsi con questa spiegazione del linguaggio come comportamento, la quale occupa una certa qualche, ma niente affatto la principale, funzione del discorso e del linguaggio. Per la gran parte del tempo, noi non ci "comportiamo" nella pratica linguistica, ma semplicemente indichiamo ad un altro variegati aspetti di comuni oggetti di percezione.

Wittgenstein e Austin, nelle loro rispettive imprese, hanno applicato le proprie teorie sul linguaggio come "comportamento" alla schiera degli esseri umani. Questo è controverso e abbastanza oltraggioso, nei rispetti indicati. Ad astrarre in tal modo la rappresentazione dell'essere umano dalle circostanze attuali dei suoi proferimenti significa sottomettere i parlanti non filosofi ad un eccentrico regime di igiene linguistica. Tuttavia Skinner e Pocock hanno tentato di applicare questa teoria dell'interpretazione linguistica ai testi stessi dei più potenti autori filosofici che la tradizione occidentale abbia prodotto.

È ben noto, naturalmente, come Skinner e Pocock non acconsentano alla proposizione che Machiavelli pure *sia* un filosofo. Su ciò si tornerà nel capitolo seguente. Ma interpretare un testo letterario, attraverso il modello di un grezzo paradigma comportamentale il quale era in origine forse ideato per sovrintendere l'amministrazione delle ordinarie opinioni pubbliche, è davvero un'impresa mozzafiato. Questo è però esattamente ciò a cui gli argomenti di Skinner e Pocock equivalgono. Gli scrittori vissuti nel Rinascimento, nelle teorie di questi studiosi, sono presi per servire come comunità referenziali, all'interno delle quali il "comportamento" di uno scrittore come Machiavelli può essere determinato. Non fa meraviglia che essi non siano amanti dell'analisi testuale come impresa di studio. Viene deliberato da Skinner, e da Pocock, che ci dev'essere un qualche insieme preesistente di tradizioni linguistiche o "discorsi", nella cui cornice uno scrittore deve comunicare.[6] Cosicché lo scrittore non può esprimere idee

[6] Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge University Press 2002. «Come ho già suggerito, il nervo del mio argomento è che, se vogliamo una storia della filosofia scritta in uno spirito genuinamente storico, abbiamo bisogno di rendere uno dei nostri scopi principali il collocare i testi che studiamo entro contesti intellettuali tali che ci consentano di venire a capo di ciò che i loro autori stavano facendo mentre li scri-

eccetto nella misura in cui esse sono azioni e comportamenti nel quadro di una qualche tradizione esistente di discorso. E questa è la maniera in cui sia Skinner che Pocock[7] riescono a collocare Machiavelli in quei contesti della teorizzazione aristotelica o romana classica, che un esame spregiudicato del suo testo potrebbe difficilmente giustificare.

In questa direzione, si dovrebbe notare che Skinner ha persino difficilmente identificato la tradizione epicurea come uno dei linguaggi disponibili a Machiavelli per esprimersi. Abbiamo fatto riferimento alla considerevole letteratura la quale attesta l'esistenza di questa tradizione filosofica nel Rinascimento, così come l'accesso di Machiavelli ad essa e il suo diretto coinvolgimento nella stessa. Misteriosamente, per qualche ragione, la filosofia epicurea e atomista non appare come uno dei discorsi di cui Skinner e Pocock hanno trovato che Machiavelli potrebbe essersi avvalso.

---

vevano» (p. 3). «Le credenze che ci formiamo, i giudizi che pronunciamo, saranno sempre mediati dai concetti che abbiamo disponibili per descrivere ciò che abbiamo osservato. Ma impiegare un concetto significa sempre valutare e classificare la nostra esperienza da una particolare prospettiva, e in una particolare modalità» (p. 44). «È solo per insistere sul fatto che, ogni qualvolta riportiamo le nostre credenze, impieghiamo inevitabilmente un qualche particolare schema classificatorio; e che, come Thomas Kuhn ha messo in evidenza, il fatto che differenti schemi sezionino il mondo in modi differenti significa che nessuno di loro può mai essere incontestabilmente impiegato per riportare fatti dal carattere indisputabile» (p. 45). «Un termine come virtù acquista il suo "significato" dalla sua posizione entro una rete estensiva di credenze, le cui filiazioni devono essere tracciate per intero se il posto di un qualche elemento della struttura deve essere compreso propriamente» (p. 49). «La rilevanza di questo dilemma per la storia delle idee – e specialmente per l'idea che gli storici dovrebbero concentrarsi su ciò che i testi classici dicono a proposito dei problemi canonici – sarà ora chiara. Non sarà mai possibile semplicemente studiare ciò che un qualche scrittore ha detto [...] senza arrivare a generare le nostre proprie aspettative e pregiudizi su ciò che essi devono aver detto» (p. 58). «Studiare cosa i pensatori del passato abbiano detto sugli argomenti canonici nella storia delle idee significa, in breve, realizzare solo il primo di due compiti ermeneutici, ciascuno dei quali è indispensabile se il nostro obiettivo è conseguire una comprensione storica di ciò che essi hanno scritto. Oltre a cogliere il significato di ciò che hanno detto, dobbiamo comprendere allo stesso tempo cosa intendessero nel dire ciò» (p. 82). «La critica da fare a tali storie non è solamente che esse sembrano perpetuamente soggette a mancare il punto. È piuttosto che, non appena ci accorgiamo che non c'è alcuna idea determinata a cui vari scrittori contribuiscano, ma solo una varietà di affermazioni fatte sulla base di una varietà di differenti opinioni, ciò che vediamo è che non c'è alcuna storia dell'idea che vada scritta» (p. 85). «È certamente un'implicazione del mio approccio che la nostra principale attenzione dovrebbe cadere non sugli autori individuali ma sul discorso più generale dei loro tempi» (p. 118). Cfr. Id., *Motives, Intentions and the Interpretation of Texts*, in «New Literary History», III, 1972, pp. 393-408; Id., *Some Problems of Analysis of Political Thought and Action*, in «Political Theory», II, 1974, pp. 289.

[7] J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il mulino 1980 (ed. or. Id., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press 1975, p. 183): «Il momento machiavelliano implica meno una storia di Machiavelli che una presentazione storica di Machiavelli [...] La prova di questo metodo è la sua abilità di narrare un processo che effettivamente ha luogo nella storia delle idee, e di mostrare che Machiavelli e Guicciardini erano, e sono da comprendere come i maggiori attori in esso». Cfr. Id., *The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology*, in «Journal of Modern History», LIII, 1981, p. 50; Id., *The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought*, in «MLN», LXLVI, 1981, pp. 972, 974, 975, 977.

L'equazione di Machiavelli riguardo i nobili e la plebe

È significativo procedere direttamente a considerare l'analisi skinneriana della rivendicazione centrale di Machiavelli nei *Discorsi*: che «coloro che dannono i tumulti intra i nobili e la plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma» (D I, 4.1). Nell'analisi di Skinner, Machiavelli sta solo svolgendo un'osservazione che farebbe un cocciuto devoto del repubblicanesimo: cioè che talvolta il perseguimento dell'interesse comune implica che si debbano trattare bruscamente le richieste individuali fatte da questa o quella parte del corpo politico.[8] Infatti, argomenta Skinner, le leggi che promuovono la tensione tra la plebe e i grandi possono effettivamente servire come un utile strumento per stemperare le richieste egoistiche dell'uno o dell'altro partito.

[8] Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno. Vol. 1: Il Rinascimento*, Il mulino 1989 (ed. or. Id., *The Foundations of Modern Political Thought, volume 1. The Reinassance*, Cambridge University Press 2000). «Rispondendo a questo attacco, Machiavelli si stacca dall'assunzione politica ortodossa secondo cui uno dei principali scopi di una repubblica che da valore alla sua libertà dev'essere di prevenire qualunque parte della popolazione dal tentativo di legiferare per i propri interessi egoistici. Egli suggerisce inoltre che, se accettiamo sinceramente questo argomento, non possiamo allo stesso tempo difendere la visione convenzionale che i "tumulti" e le discordie civili siano inevitabilmente dannose per la libertà di una repubblica [...] Sottostante alla linea di ragionamento machiavelliana è la suggestione che, enfatizzando i pericoli della discordia civile, molti dei suoi contemporanei non sono banalmente riusciti a seguire fino in fondo le implicazioni dei loro propri argomenti. Come abbiamo visto, essi concordano che questa libertà può solamente essere mantenuta se la virtù è promossa, e la virtù viene promossa, e la virtù può solo essere promossa se i cittadini restano pienamente coinvolti negli affari politici. Ma essi non riescono, nella prospettiva di Machiavelli, ad apprezzare che i "tumulti" della Roma antica erano una conseguenza di un intenso coinvolgimento politico, e perciò erano manifestazioni della più elevata virtù civile» (p. 181). Cfr. Id., *Machiavelli's Discorsi and the prehumanist origins of republican ideas*, in G. Bock, Q, Skinner, M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press 1990. «Mi rivolgo ora alla discussione della libertà repubblicana fatta da Machiavelli nei *Discorsi*. I recenti commentatori hanno generalmente posto la maggiore enfasi sull'originalità della spiegazione di Machiavelli, e sul grado in cui essa differisce dalle opinioni accolte [...] Il mio scopo principale in ciò che segue sarà di mostrare che, anche quando avanza le sue più coscientemente nuove rivendicazioni, Machiavelli resta in stretto contatto individuale con le assunzioni degli scrittori che ho già ampiamente esaminato, e soprattutto con le loro autorità romane» (p. 123). «Mi rivolgo infine a considerare le somiglianze positive fra gli argomenti dei *Discorsi* e le più antiche tradizioni del repubblicanesimo italiano. Le continuità sono molto più fondamentali di quanto è stato solitamente considerato» (p. 137). «In tutta la novità della sua analisi, Machiavelli si contenta di adattare le sue idee in un contesto tradizionale» (*ibid.*). «Machiavelli avalla anche la credenza tradizionale nell'importanza del bene comune» (p. 138). «Con questo resoconto della situazione, Machiavelli non solo presenta una difesa accorata dei tradizionali valori repubblicani; egli presenta anche questa difesa in una maniera accoratamente tradizionale» (p. 141). Cfr. Id., *Machiavelli*, Sterling 2010, pp. 105-106.

C'è una bella differenza tra fronteggiare le tensioni che esistono fra i diversi elementi di una società politica, e dall'altra parte promuovere attivamente e anzi ricercare tali scontri. Non solo Machiavelli può essere considerato aderire a quest'ultima causa; ma egli addirittura spinge affinché gli scontri tra la plebe e i nobili, i democratici e gli aristocratici, siano zeppi di animosità e risentimento, donando alla politica un'eccedenza di cieca frustrazione e pressoché insormontabile paralisi – fattori che riescono certamente a confinare il suddetto stato nel tipo di politica che esso è in definitiva capace di praticare.

Ciò che viene alla mente, per chi ha meditato sulla fondazione epicurea della scienza politica di Machiavelli, è quella vecchia anticipazione epicurea, la "*prolepsis*". Questa è la modalità epicurea di definizione, il che significa, per il filosofo epicureo, lo stabilire il significato delle parole. Come analizzato nel secondo capitolo, Epicuro incontra grande difficoltà nello spiegare l'origine dei nomi, che egli concepisce come fonti autoevidenti di significato. Nel modello presentato da Platone nel *Cratilo* (388 b-c), i nomi sono strumenti comuni per l'indicazione di oggetti comuni. E dunque, se si vuole nominare correttamente un oggetto, gli elementi coinvolti sono memoria, basata su quello di cui si è già fatto esperienza, e ciò che la percezione sensibile attualmente comunica. Nominare, nella valutazione platonica, è una questione di combinare la percezione con ciò che è archiviato nella memoria. D'altra parte, Epicuro ha eliminato l'aspetto "modulare" o "razionale" o intelligibile dalla percezione, rompendo la connessione tra il riferimento di un nome e ciò che è effettivamente e finalmente percepito. Nel secondo capitolo, l'argomento era costruito al fine di mostrare che Epicuro si appoggia alla fine sull'autorità della "*prolepsis*", ossia della liberazione epicurea dall'autorità dei fatti comunemente percepiti e da quell'uso dei nomi, per applicarli secondo il suo modello utilitaristico: egli applicherà i nomi come gli va di applicare nomi, e lo stesso può essere detto di Machiavelli qui.

L'accusa verso l'aspetto ambizioso della fazione aristocratica non è per Machiavelli quell'osservazione di senso comune così come Skinner vorrebbe raffigurarcela. Né è il prodotto della prudenza o della lungimiranza, giacché può difficilmente essere lungimirante concepire le relazioni tra le classi nella società politica come tinte di malanimo, disprezzo, diffidenza, e altri sentimenti negativi. La definizione data da Machiavelli degli aristocratici come la classe che cerca di dominare è una definizione permanente, progettata per applicarsi a tutti i periodi, senza riguardo per l'attuale condotta esibita dai funzionari al governo. È una *prolepsis*, la definizione machiavelliana dei nobili: «Pareva che fusse in Roma intra la lebe ed il senato, cacciati i Tarquinii, una unione grandissima; e che i nobili avessono disposto quella loro superbia, e fossero diventati d'animo popolare, e sopportabili da qualunque ancora che infimo. Stette nascoso questo inganno, né se ne vide la cagione, infino che i Tarquinii vissero; dei quali temendo la nobiltà, ed avendo paura che la plebe male trattata non si accostasse loro, si portava umanamente con quella: ma, come prima ei furono morti i Tarquinii, e che

ai nobili fu la paura fuggita, cominciarono a sputare contro alla plebe quel veleno che si avevano tenuto nel petto, ed in tutti i modi che potevano la offendevano. La quale cosa fa testimonianza a quello che di sopra ho detto, che gli uomini non operono mai nulla bene, se non per necessità, ma, dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni. E dove una cosa per se medesima sanza la legge opera bene, non è necessaria la legge; ma quando quella buona consuetudine manca, è subito la legge necessaria» (D I, 3.2).

Non capisco quale possa essere veramente il senso, di desiderare un governo repubblicano, o di riconoscere una distinzione tra un governo soggetto al volere popolare e uno che non obbedisce al volere del popolo, se la capacità degli uomini coinvolti di tenere un comportamento onesto e probo è fuori discussione sin dall'inizio. «Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempli ogni istoria, è necessario a chi dispone una repubblica ed ordina leggi in quella presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione; e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che, per non si essere veduta esperienza del contrario, non si conosce; ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d'ogni verità» (D I, 3.1).

Le definizioni di Machiavelli in *Discorsi* I, 3 e I, 4, infatti, ci riportano direttamente al momento della fondazione descritto in *Discorsi* I, 1 e al vangelo del condurre una repubblica "indietro fino alle sue origini" in *Discorsi* III, 1. Questo ci dà anche accesso a ciò che Machiavelli, nella sua scienza politica, intende per "corruzione", e come ciò si rapporta alla sua concezione unica della "forma" nel corpo politico.

"Corrotte", per Machiavelli, sono quelle persone, siano essi nobili o plebei, che hanno la tranquillità e il comodo di pensare, deliberare, formarsi da sé giudizi ed opinioni. Questo tipo di sviluppo specialmente presso i plebei, ma anche presso i *grandi*, consente il riemergere dell'uomo quale "animale politico": in altri termini, dove paura e punizione sono alleviate per un lasso di tempo sufficientemente lungo, le qualità umane dell'autodeterminazione andranno a ristabilirsi, non importa quanto terribili siano state le vecchie punizioni. Dovunque lo *zoon politikon* rialza il capo, questo per Machiavelli è sintomo di "corruzione": significa che il popolo non accetterà più la sua regola come mero "fatto"; piuttosto, le persone affermeranno la loro propria realtà come materia in-formata, proprio come esseri umani con pensieri, giudizi, e diritti politici, separatamente dalla forma che le fondazioni di Machiavelli imporrebbero su di loro.

Si dovrebbe anche notare, che la definizione data da Machiavelli dei nobili è il vero cardine della sua intera scienza politica. La classe dei nobili non indica meramente coloro che, come li descriverebbe Aristotele, sono stati scelti per i loro alti natali, la ricchezza, la cultura, il talento nell'arte della guerra, o altre eccellenze. Essa si estende anche ai capofila dei plebei, come i tribuni romani, che raggiungono posizioni di governo. Poiché non

appena un individuo assume alcune redini del comando, egli o ella per Machiavelli non è più solamente uno o una del popolo. Chiunque comandi è in certo grado principe; e ciò che Machiavelli è deciso a evidenziare è come le redini del comando siano in ultima analisi utilizzate. È una massima di Machiavelli che le redini del comando siano limitate a coloro che cercano di dare regole per se stessi. Questa è in ultima analisi la funzione della *prolepsis* per quanto attiene i nobili e gli aristocratici, poiché essa nega che sia possibile, per chiunque comandi, di comandare per altro che il guadagno e il vantaggio personale. Ciò che la *prolepsis* machiavelliana in definitiva fa, è escludere dalla considerazione l'aspirazione di qualsivoglia potenziale governante di condurre gli affari del suo ufficio con onore e genuina uguaglianza repubblicana. Indirettamente, è un limite inscindibile dalle stesse vie del potere, che chiunque tentasse direttamente di amministrare la carica per l'uguale bene delle diverse classi, sarebbe accusato di frode. Dall'altro lato, i veri furfanti, coloro per i quali l'amministrazione della cosa pubblica è solo un'opportunità di autoarricchimento, e che correlativamente non resterebbero offesi dalla definizione della rigida forma machiavelliana per gli incarichi di governo, sarebbero proprio i beneficiari della legge. Questa situazione andrebbe liscia liscia a coloro che stabiliscono regole nel loro proprio interesse; poiché le definizioni di governo inclinano in loro favore.

Si dovrebbe tenere a mente, nel leggere Machiavelli, la descrizione lucreziana del popolo di Atene durante la peste, nel sesto libro del *De rerum natura*. Nel sesto libro, la peste della descrizione tucididea è presentata nei dettagli persino i più scabrosi. Ho scritto, nel capitolo precedente, che questo caso esemplare, proprio come il caso del violento amore romantico, costituisce la più vicina approssimazione alla familiarità epicurea con tutto ciò di cui i più comuni essere umani sono capaci. Al capitolo quarto del primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli illustra come la scienza politica neo-epicurea può portare questa teoria al prossimo passo nel cammino. Il che significa che giovandosi della scienza politica machiavelliana e delle sue definizioni, il caos può essere indotto, in ogni momento, semplicemente intensificando e promuovendo le accuse latenti contenute in quelle definizioni. Come si può vedere, nella caratterizzazione di Machiavelli, l'inequivocabile sereno contegno dell'epicureo, nel mezzo della disperazione che è prevista essere il destino del *demos*.

> «Perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà. E se alcuno dicessi: i modi erano straordinarii e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al senato, il senato contro al popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo» (D I, 4.1).

Una nota sul Machiavelli di Strauss

Nella filosofia politica contemporanea, e in particolare per quanto attiene lo studio di Machiavelli, la rivalità che frequentemente sfila di fronte ai nostri occhi è quella fra l'interpretazione degli atti linguistici di Skinner e Pocock da un lato, e la cerchia filosofica di Leo Strauss dall'altro.[9] È stato notato che la metodologia di Skinner deve molto alla stessa filosofia atomistica che è scopo di questo capitolo mettere in luce negli scritti di Machiavelli. La medesima prossimità di Strauss alla filosofia atomistica può essere accertata da un'analisi del suo studio su Spinoza: in esso vediamo che Strauss abbozza una scienza epicurea e sembra abbracciarla come fosse la retta via.[10] E, dal momento che Strauss fa un tale trambusto riguardo i "silenzi" dei filosofi politici, ossia riguardo le cose che essi hanno taciuto, si può giustamente osservare che una critica seria dell'atomismo non è in nessun luogo rintracciabile negli scritti di Strauss.

Nel caso dei suoi *Pensieri su Machiavelli*, Strauss è infatti molto cauto quando si tratta di stabilire un legame tra il Fiorentino ed Epicuro, o l'atomismo democriteo. Ma Strauss conduce invero il lettore a quella posizione, benché rifiuti o piuttosto ometta di investigare la connessione a un qualche livello di profondità.[11] La spiegazione dell'epicureismo di Machiavelli data da Paul Rahe segue questa falsariga: Rahe imbandisce l'argomento che Lucrezio è il filosofo classico con cui Machiavelli è effettivamente in debito. Ma l'analisi di Rahe non offre una disamina concettuale della stessa filosofia atomistica, assenza che il lettore è piuttosto impossibilitato ad anticipare in un'analisi dei testi di Machiavelli. Nel caso di Rahe, si può dubitare del fatto che egli possieda una tale comprensione. Nel caso di Strauss, tuttavia, ciò dovrebbe essere fuori questione.

Machiavelli, nel capitolo 56 del primo libro dei *Discorsi*, si riferisce a come "Innanzi che seguino i grandi accidenti in una città o in una provincia, vengono segni che gli pronosticono, o uomini che gli predicano." "Accidente", nella terminologia epicurea, si riferisce facilmente alle azioni più deliberate che gli esseri umani sono in grado di compiere, dal momento che è la loro costituzione di presunti "corpi misti" che rende loro stessi, e dunque ciò che fanno, "accidenti". Scrive Machiavelli: «Donde ei si nasca io non so, ma ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempli, che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia, che non sia stato, o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti, predetto» (D I, 56.1). Il linguaggio dell'atomismo, come precedentemente notato, era

[9] Alcuni lavori straussiani sono H. C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, University of Chicago Press 2001. P. Rahe (a cura di), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press 2006. V. Sullivan (a cura di), *The Comedy and Tragedy of Machiavelli*, Yale University Press 2000. N. Tarcov, *Quentin Skinner's Method and Machiavelli's* Prince, in «Ethics», 1982, pp. 692-709. C. Orwin, *Machiavelli's Unchristian Charity*, in «APSR», LXXII, 1978, pp. 1217-1228.
[10] L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza 2003.
[11] L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè 1970 (ed. or. Id., *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press 1995, p. 218).

assai notevole nei circoli fiorentini durante il periodo precedente la caduta del regime di Soderini. Lo stesso Savonarola, nel suo breve governo tra il 1494 e il 1496, è noto aver pubblicamente inveito nei suoi sermoni contro la filosofia atomistica. «Ascolta, donna, dicono che questo mondo è fatto di atomi, ossia di quelle sottilissime particelle che volano nell'aria».[12]

Per di più, la presentazione lucreziana degli "*eidola*" o immagini che sono considerate essere gli oggetti dell'umana percezione offre un utile riscontro rispetto alla discussione fatta da Machiavelli in *Discorsi*, I 56. «Ora comincerò a dirti ciò che con queste cose strettamente / è connesso: esistono quelli che chiamiamo simulacri delle cose, / i quali, come membrane strappate dalla superficie degli oggetti, / volteggiano qua e là per l'aria» (4.28). Lucrezio segue fedelmente la discussione di Epicuro: «A queste immagini diamo il nome di simulacri. In più, poiché il loro movimento attraverso il vuoto occorre senza l'ostacolo dato dagli atomi che possono resistergli, esso compie ogni percorso immaginabile in un tempo inconcepibilmente breve» (*Lettera a Erodoto*, 46).

Machiavelli ci offre alcuni esempi convenzionali di tali simboli, così come erano comunemente presentati; ma la sua descrizione dell'"aere" «pieno di intelligenze, le quali per naturali virtù preveggendo le cose future [naturali e soprannaturali]», richiama alla nostra mente le velleità esplicative della filosofia epicurea. L'obiettivo davvero originale della filosofia epicurea, in contrasto con l'antenato democriteo, non era investigare il "che cos'è", quanto piuttosto toglier via l'angoscia del filosofo. Nella filosofia di Machiavelli, l'angoscia può essere vista emergere dovunque è contemplato che il popolo possa avere lo spazio e la calma di formarsi opinioni, e formulare pacati giudizi, di propria iniziativa. Ciò significherebbe l'emergere della materia "corrotta" che la scienza politica di Machiavelli ha giurato di combattere; e un riformatore che cerchi di eliminare una tale "corruzione", secondo quanto è descritto nei *Discorsi* III capitolo 1, deve "prevedere" i generi di "accidenti" che possono completare l'opera.

Machiavelli in questo capitolo insiste che "noi non abbiamo" questa conoscenza delle cose naturali e sovrannaturali. Strauss, nei suoi *Pensieri su Machiavelli*, quando in prima battuta descrive questo passaggio, indica che dobbiamo prendere Machiavelli in parola. Tuttavia, più avanti nel libro, Strauss si corregge. Machiavelli aveva accesso a una simile conoscenza, concede Strauss.[13]

La discussione straussiana di Machiavelli sembra essersi fermata, nei suoi riflessi pubblici, dopo le prime poche pagine del suo lavoro. Strauss in quel luogo indica notoriamente che Machiavelli è un "maestro del male", e i commentatori non sono andati oltre questo primo nodo nella lettura straussiana di Machiavelli. Essi non raggiungono il luogo, più avanti nel testo, in cui Strauss indica Machiavelli come un qualcuno che lo ha "smosso", come un grande fondatore del "giovane movimento" della filosofia moderna;

[12] Citato in Brown, *Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press 2010, p. 49.
[13] L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, ed. cit., p. 218.

il declino del quale movimento, nella prospettiva di Strauss, è evidente nella nostra società moderna. «Machiavelli indirizza la sua appassionata e tacita chiamata ai giovani – uomini la cui prudenza non ha affievolito il loro vigore giovanile di mente, sveltezza, militanza, impetuosità, e audacia. Ragione e gioventù e modernità si ergono contro autorità, vecchiaia, e antichità. Studiando i *Discorsi*, diventiamo i testimoni, e non possiamo fare a meno di diventare i testimoni partecipati, della nascita di questo grandissimo fra i movimenti della gioventù: la filosofia moderna, un fenomeno che conosciamo tramite il vederlo, inteso in senso diverso dal leggerlo, solo nella sua decadenza, nel suo stato di privazione, e nel suo rimbambimento».[14]

Un grande mito che Strauss è riuscito a perpetrare con maggior forza presso i giovani studenti di Machiavelli, è che questi ha "abbassato gli obiettivi" della civiltà.[15] Il che significa che presumibilmente, Machiavelli ha ristretto il divario tra i modelli a cui i privati cittadini devono guardare nella politica, e ciò di cui essi stessi sono in grado, rendendo così più agevole per la civiltà raggiungere gli obiettivi che essa stabilisce per se stessa.

In realtà, riguardo la famosa affermazione di Machiavelli nel *Principe* XV, che egli non prende consigli da coloro i quali hanno scritto di principati e repubbliche che non sono mai stati visti in realtà, ma piuttosto considera gli esseri umani "così come sono", basta solo essere in grado di opporre a quella interpretazione l'essenza lucreziana della dottrina di Machiavelli. Nella spiegazione lucreziana, l'uomo stesso non è altro che un agglomerato di atomi, un "corpo misto" casualmente e solo parzialmente o neanche veramente generato, per il modo in cui questi corpi invisibili rimbalzano dall'uno all'altro. Benché sia vero che tali corpi indivisibili non sarebbero molto disturbati dalla ventura di essere forzati a scontrarsi gli uni con gli altri nella formulazione machiavelliana dell'origine degli stati, lo stesso non si può dire per gli esseri umani attuali, dei "corpi semplici" che essi stessi sono. Per gli esseri umani in carne ed ossa, il livello a cui la scienza politica di Machiavelli li colloca, sebbene un po' più basso rispetto a quello della scuola platonica, è assai, assai diverso dalla natura attuale dell'uomo e dai comportamenti che è in suo potere di osservare. Ridurre un essere umano a "materia" significa cercare di spezzare la natura stessa dell'individuo; e se ciò è "realistico", dobbiamo allora aspirare all'irreale con ogni oncia della nostra forza e coscienza.

[14] *Ivi*, pp. 126-127.
[15] *Ivi*, p. 296.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/2

Conflitto e potere.

L'inquieta persistenza del classico: Machiavelli tra filosofia e politica

di Antonio De Simone

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 15/09/2013, accettato il 30/09/2013.

Reflecting on the relationship between conflict and power from Machiavelli means understanding why the conflict cannot prescind from an order, and that the unity of politics is in some sense immanent to the conflict. There is no human community that historically can neutralize the ambivalence of the conflict. From the point of view of political philosophy, the "revolutionary gesture" of Machiavelli consists in the fact that he does not deplore the division, tumults, conflicts, does not see in them a split destined to be overcome, but also conceives of them as the principle and the engine of freedom. The tumultuous conflict is the condition of possibility of freedom, because the negativity of the people, of many, is the only one to be able to curb the desire for domination of the greats. Thinker of the human condition and politics, Machiavelli, in his persistence, today, is still a "classic" that disturbs, with the "oblique glance" of his political anthropology, our contemporaneity.

***

Perché Machiavelli?

Perché quando tutto cambia, quando «solo la continuità consente, per contrasto, di misurare la discontinuità»[1], come nelle epoche di crisi schiacciate e oscurate dalle urgenze del presente, i classici registrano una loro straordinaria *persistenza*? Quale legame sussiste tra i classici, la crisi e il mutamento sociale e politico? Per potersi affermare, ogni classico non può che scompaginare i canoni della vecchia tradizione e decostruire l'ordine del discorso che lo precede. Il classico autentico è colui che «avverte e traduce nella propria scrittura» le contraddizioni del proprio tempo storico: egli

[1] Questo saggio nasce anche dalla risultante ricostruttiva di una serie di studi e di ricerche che ho svolto nel tempo (e che ancora proseguono) sul rapporto tra storia della filosofia e filosofia politica nel passaggio dal premoderno al moderno e che hanno avuto come focus principale l'analisi del nesso conflitto, ordine e potere nella riflessione di Machiavelli, Hobbes e Vico riletti come 'classici' da alcuni dei principali protagonisti del dibattito filosofico-politico contemporaneo. Per la 'genealogia' di queste pagine e per gli sviluppi problematici ricostruiti in esse mi permetto di rinviare, tra l'altro, ad alcuni dei miei lavori precedenti: Conflitto e socialità (2011) e Il soggetto e la sovranità (2012). Gli esercizi di pensiero qui svolti e anticipati solo parzialmente confluiranno organicamente compiuti in un volume di prossima pubblicazione. Cfr. R. Esposito, *I rivoluzionari Machiavelli e Leopardi per sconfiggere la crisi di oggi*, in «la Repubblica», 18.08.2013, p. 43.

è consapevole della «friabilità della propria costruzione», perché sa che essa «poggia su una faglia fragilissima, sempre sul punto di spezzarsi»[2]. Il classico, e non potrebbe essere altrimenti, «non è fuori dal tempo, al riparo dal vento della distruzione», egli sa che «la distruzione è più forte di ogni costruzione», poiché «eterna è solo la finitezza che scava dall'interno le nostre opere e i nostri giorni»[3].

Come ho già osservato altrove[4], ogni esercizio di lettura dei 'classici'[5] non è solo un esercizio di scrittura che ci sospinge a rileggerli ma anche a scrivere su quanto scritto da altri e, quindi, a riflettere (e scrivere) su scritti altrui per tentare di comprendere quanto di inalterato sia rimasto della loro «attualità» o meno e cercare di capire, nella scansione epocale che ci separa da loro, ciò che della loro luce o della loro ombra possa ancora riflettersi nella *condizione umana contemporanea*. Ogni interpretazione di un classico, in questo caso, filosofico-politico, non può pretendere di essere 'perfetta' in quanto non è mai in grado di presentarsi come il duplicato dell'autore e del testo interpretati: essa, pertanto, è sempre un'interpretazione *selettiva* e non ha mai alcuna ambizione 'olistica' rivolta a comprenderne la presunta 'verità'. Ma, allora, date queste premesse, la domanda sorge spontanea: *perché leggere i classici*? Come è noto, Italo Calvino[6] ha risposto a tale quesito sostenendo che «la sola ragione che si può addurre è che leggere i classici è meglio che non leggere i classici». Oggi, nel nostro inquieto presente, non solo la domanda torna a riproporsi e spesso viene riformulata, anche brutalmente, nella sua versione contemporanea: «a che servono i classici»? Non si tratta soltanto di un mutamento stilistico di forma ma anche di sostanza. La riformulazione della domanda coinvolge l'ambigua nozione di «attualità» che ricade sui classici qualora fossero proiettati, nel loro 'valore d'uso' descrittivo o normativo, sulle esigenze e le contraddizioni del presente. Detto, altrimenti, in che modo, ci si chiede, i classici possono ancora riguardare i problemi o le risposte ai-problemi-del-presente? Di un presente, che, tra l'altro, non è sempre e comunque il frutto lineare e inevitabile del passato. L'alterità e caducità storica dei classici come spiegano la loro eventuale eredità, persistenza e 'attualità' nell'era dei *new media*? Per i contemporanei i classici sono precari o imperituri? E, quanto più ci si allontana dagli *antichi* e ci si avvicina ai *moderni*, che significa leggere i classici? Sicuramente i 'classici' sono tali perché sporgendosi «oltre le barriere del loro tempo storico», possono contribuire «a chiarire e a illuminare situazioni anche assai distanti nel tempo e nello spazio, le quali, a loro volta, dimostrano la ricchezza e la varietà dei motivi che, come un tesoro, ogni 'classico' racchiude in sé»[7].

---

[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Cfr. A. De Simone, *Conflitto e socialità. La contingenza dell'antagonismo*, Napoli 2011, pp. 24-25.
[5] Cfr. G. Cambiano, *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, Bologna 2011.
[6] Cfr. I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano 1991.
[7] M. Ciliberto, *Prologo*, in Id., *La democrazia dispotica*, Roma-Bari 2011, p. XIII.

Ma, se per molti aspetti i 'classici' sono *ancora* «i nostri compagni di studio e di lavoro» che possono aiutarci a comprendere cosa significa 'orientarsi nel pensiero', allora *perché* Machiavelli? Perché, oltre ogni 'mito' machiavelliano[8], è impossibile occuparsi di storia della filosofia politica moderna senza riferirsi a Machiavelli e alla sua teoria politica. Nei suoi sviluppi problematici, tale filosofia non solo ha mostrato nel tempo una certa 'diffidenza' nei confronti del «carattere perturbante» e della «qualità costitutivamente antinomica»[9] del pensiero machiavelliano, ma non ha saputo altresì misurarsi adeguatamente con la «sfida radicale» che esso paradigmaticamente ha comportato e comporta per la comprensione della *natura conflittuale* e *contingente* dell'*agire umano*[10]: un agire per il quale la stessa politica, in continuo movimento, si palesa come competizione e conflitto e dove il conflitto stesso è il risvolto politico dell'esistenza umana, anche e soprattutto nei periodi di crisi[11]. Come si può «essere presenti *nel* passato»[12] riparlando *oggi* di Machiavelli? Perché, con lo 'sguardo obliquo' della sua antropologia politica, con cui osservava gli attori della *commedia umana*, egli può ancora essere considerato 'un classico nostro contemporaneo' che può servirci da orientamento nel nostro agire politico per governare il difficile equilibrio conflittuale che caratterizza gli antitetici condizionamenti della vita reale fatta di passioni, di dissidi, e, come diceva lo stesso Machiavelli, di «mala contentezza»? Può il 'sorriso di Niccolò'[13], speculare espressione di saggezza politica e di saggezza del vivere, aiutarci machiavellianamente a comprendere con originalità e spirito critico *anche* il nostro presente? Perché Machiavelli, nella sua declinazione e trasmissione nella modernità contemporanea[14], in tutta la sua complessità e contraddizione, è ancora 'attuale', quando il suo tempo è lontano dal nostro, anche se al nostro appartengono comunque alcuni di quelli che furono anche i suoi problemi?[15] Perché, soprattutto nei momenti di maggiore crisi politica

[8] Cfr. F. Bausi, *Machiavelli*, Roma 2005, pp. 13-26.
[9] Cfr. G.M. Barbuto, *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli 2007.
[10] Cfr. R. Esposito, *Origine e vita nel pensiero di Machiavelli*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano 2013, p. 73.
[11] R. Caporali, *L'uguale dismisura*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., pp. 56-59.
[12] Cfr. L. Villari, *Machiavelli. Un italiano del Rinascimento*, Milano 2013, p. 27.
[13] Cfr. M. Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari 2013.
[14] Cfr. AA.VV., *Machiavelli, il pensiero che ci ha fatto moderni*, in «Reset», n. 143, 2013.
[15] Eric Weil nel 1951 (in una riflessione su *Machiavel aujourd'hui*, in Id., *Essais et conférences. II: Politique*, Paris 1991, pp. 189-217), come ricorda Miguel Abensour, «invitava a distinguere due presenze possibili di Machiavelli nella nostra civiltà: fasi di erudizione, in cui gli studiosi e gli interpreti discutono la genesi dell'opera, il suo significato, etc.; e fasi pubbliche, in cui Machiavelli risorge improvvisamente sulla scena politica, e il suo nome è invocato come risposta possibile ai problemi dell'ora. In questa seconda ipotesi, avverrebbe un mutamento radicale nel modo di considerare Machiavelli, egli diverrebbe quasi un contemporaneo di coloro che si richiamano al suo nome, nonostante la differenza dei tempi e la diversa modalità di pensiero; perché non si tratterebbe più su Machiavelli, ma di pensare Machiavelli stesso o per meglio dire di pensare insieme a Machiavelli le questioni politiche del presente» (M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, a cura di M. Pezzella, Napoli 2008, p. 43).

e di grandi svolte, si ritorna, nelle «pinacoteche politiche» dei paesi del vecchio Continente[16], a scrutare la scrittura della pagina politica, storica e letteraria machiavelliana per poter meglio comprendere la contemporaneità, ritenendo appunto che il *conflitto*, nella vita e nella storia, non può che finire ineludibilmente col denotare la natura umana, e in modo precipuo quella del politico? Perché, infine, l'ermeneutica del *Principe*[17], cinque secoli dopo la sua pubblicazione, continua ancora ad arricchire le molte pagine della sua *Wirkungsgeschichte* critica[18] in un'epoca, come la nostra, di grandi *metamorfosi del potere* in cui, come ha scritto Moisés Naím in *The End of Power*[19], il potere è divenuto più facile da conquistare, ma più difficile da esercitare e più semplice da perdere? Oggi, non solo i «fatti del potere non sono immediatamente evidenti»[20], ma la stessa «complessità delle relazioni è, volontariamente o non, dissimulata e coperta, *anche* a causa della volontà di forma e di rappresentazione identificante che il potere vincente esprime»[21]: esso «è scarsamente visibile anche perché oggi più che mai si ha *displacement*, dislocazione dei rapporti, e i fatti del potere vanno cercati in luoghi inusitati non ufficiali»[22].

Soggetti e dialettiche del conflitto: attraverso Machiavelli

Questi interrogativi, retoricamente strategici e necessari per articolare la trama ricostruttiva svolta in questo saggio, come si vedrà, devono farci riflettere sulla peculiarità che assume la *filosofia politica* di Machiavelli, «tutta centrata a mettere in scena una forma della politica come composizione sempre mobile e aperta del conflitto, come sfruttamento dell'energia pulsionale e razionale del *Principe* per mantenere gli uomini all'interno di una artificiale socievolezza»[23]. Infatti, discutere qui di conflitto *a partire* da Machiavelli significa innanzitutto che abbiamo ancora bisogno di comprendere meglio come non solo il conflitto non possa prescindere da un ordine, ma la stessa unità della politica sia in un certo senso immanente al conflitto. Non c'è comunità umana in sé pacificata e conciliata di gruppi e di individui che storicamente vivendo insieme, con-

[16] Cfr. G.M. Barbuto, *Machiavelli*, Roma 2013, p. 11.
[17] Tra le diverse edizioni del *Principe*, cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino 1997, vol. I; Id., *Il Principe*, a cura di M. Martelli, corredo filologico a cura di N. Marcelli, Roma 2006; Id., *Il Principe*, testo originale e versione in italiano contemporaneo di P. Melograni, Milano 2013; Id., *Il Principe*, a cura di M. Di Febo, Milano 2013; Id., *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino 2013 (d'ora in poi *Principe*, da cui cito indicando il numero del cap.).
[18] Cfr. G. Tomasello, *Il Principe di Machiavelli e i cinque secoli della sua storia*, Venezia 2013.
[19] Cfr. M. Naím, *La fine del potere*, tr. it. di L. Santi e L. Tasso, Milano 2013.
[20] P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari 1999, p. 23.
[21] L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Roma 2013, p. 169.
[22] *Ibid.*
[23] U.M. Olivieri, *La servitù svelata*, in F. Ciaramelli-U.M. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Milano 2013, p. 11. Di Olivieri cfr. inoltre *Il dono della servitù. Étienne de La Boétie tra Machiavelli e Montaigne*, Milano 2012.

vivendo, possa neutralizzare l'*ambivalenza del conflitto*: nella scena della città, in condizioni di diversificazione sociale, che permea l'esperienza dell'agire pubblico e politico, la pluralità umana, nello spazio immanente della contingenza e della differenza, dell'evento e della finitezza, genera conflitti. Per il vivente umano, dunque, c'è tensione continua tra politica, unità, ordine e conflitto. Pertanto, la certezza che il conflitto pervada la realtà dell'umano è antropologicamente, politicamente e storicamente evidente. Ciò che occorre dirimere è il rapporto tra la *politica come conflitto* e la *politica come conoscenza di questo conflitto*. Se ci installiamo nel discorso filosofico-politico contemporaneo, che «identifica la politica con il 'conflitto'», allora, come ha osservato Sebastian Torres, la questione la si può anche intendere ritraducendola nel seguente interrogativo: «che cosa implica l'assunzione della politica essenzialmente come conflitto?»[24]. Tutto ciò ci riporta *inevitabilmente* a Machiavelli. Come è noto, la riflessione sul *conflitto* inteso come componente dell'azione politica appartiene di per sé alla tradizione della filosofia politica. Infatti, la nozione di conflitto, come osserva José Luiz Ames, era già presente «in negativo» nell'ideale di *omonoia* presso i Greci, o in quello di *concordia ordinum* della tradizione ciceroniana e medievale e anche nella 'dottrina della costituzione' mista, «conosciuta fin da Aristotele e ripresa da Polibio in un'opera nota (almeno in parte) a Machiavelli, la quale è elevata alla condizione di soluzione ideale per comporre gli interessi opposti dei differenti segmenti della società in conflitto fra loro»[25]. Il conflitto politico, dunque, appartiene come tema 'originario' ai pensatori che hanno preceduto Machiavelli. Diversamente da essi, però, l'«originalità» di Machiavelli su tale materia di riflessione «si manifesta nella rottura che essa promuove in rapporto a una tradizione, riconducibile alla filosofia greca, secondo la quale la comunità civile si fonda sulla socievolezza umana, sul desiderio del bene e dell'amore per la concordia»[26]. Machiavelli, come si vedrà, al posto di questo ideale, colloca invece il conflitto, perché «fondato sull'opposizione degli umori, che divide la società in due gruppi antagonistici – i grandi e il popolo – che non possono essere soddisfatti entrambi contemporaneamente»[27].

L'analisi del conflitto è complessa. In generale, nel pensare politicamente, 'dentro' la politica, il *conflitto* e per restituirne l'intrinseca complessità e ineffabilità entro la nebulosa aggregazione di differenziazioni rappresentata dalla processualità sociale, che già di per sé, appunto, è

[24] S. Torres, *La memoria del conflitto: Machiavelli e il ritorno ai principi*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., p. 200.
[25] J.L. Ames, *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, in «Filosofia politica», n. 2, 2013, pp. 227-228. Dello stesso autore, cfr. inoltre *Libertade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de libertade em Maquiavel*, in «Kriterion», n. 119, 2009, pp. 179-196 e *A lógica do heterogêneo e a libertade repubblicana em Maquiavel*, in *Republicanismo e Democracia*, a cura di J.A. Martins, Maringá 2010, pp. 35-57.
[26] J.L. Ames, *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, cit., p. 228.
[27] *Ibid.*

conflittuale e che dà forma alle logiche e alle interdipendenze dell'agire e ai *differenziali di potere* che di-segnano la direzione e la finalità del flusso figurazionale dello stesso, ci si trova criticamente posti di fronte al rapporto che si stabilisce tra *politica* e *filosofia politica*, un legame strettissimo e sempre complicato, nel quale alla politica, a titolo d'esempio, si può attribuire quella possibile dislocazione che la vede e la pensa come un'esperienza molto differenziata, come supplemento 'costruito', 'artificiale' alle reti di vita sociale: «un supplemento di identità comune, di senso, di rappresentazione», che coincide «con le modalità con cui una popolazione si rappresenta in quanto 'popolo', in quanto gruppo unitario, contrassegnato da una comunità di destino» e che pertanto non è solo «una questione di procedure e di regole, ma soprattutto il risultato di come viene pensato il *popolo*»[28]. Mentre alla filosofia politica non soltanto è attribuito il compito di problematizzare il senso comune, ma anche quello di essere non solo un *sapere*, ma soprattutto «un *pensiero* che dubita ed erode l'immagine dominante, un pensiero che solleva problemi», un pensiero che non può che «urtare contro la realtà» e che provoca dall'esterno tutto ciò che disturba, per provocare la «problematizzazione»: una filosofia, dunque, «che non è antagonista della politica, ma è, di per sé, politica»[29]. Una politica, quindi, che consustanzialmente implica il conflitto e una filosofia che diventa 'politica' quando accoglie le difficoltà, le aporie o il disagio della stessa politica nella scena comune dell'esistenza dell'umano e della convivenza sociale, allo scopo di produrre il necessario smascheramento delle situazioni che, nel perpetuare il conflitto, appartengono comunque all'agire umano e dunque al potere, ovvero al soggetto e alla sovranità. Quella tra filosofia e politica è una relazione che della contraddizione 'ossimorica' che pervade la realtà umana assume tutta la valenza dialettica capace di configurarne criticamente le possibili cartografie e posizioni teoriche e pratiche, che sappiano tradurre il 'fatto', la 'materia' e la 'forma' del conflitto come espressione della *contingenza dell'umano* nella continua ricerca di un possibile *ordine*.

Tutto ciò ci consente oggi di *ri-presentare* anche Machiavelli, senza demonizzarlo e senza banalizzarlo, oltre il semplice 'ritorno ai testi', ma sempre e comunque entro le relazioni tra le categorie della politica e della filosofia politica. Il pensiero di Machiavelli, come ha osservato Beatrice Magni, è solcato in ogni momento «da un senso fortissimo di contraddizione, da una continua spinta alla difesa e all'attacco, che non si pone come dato esteriore o marginale dell'opera, ma ne costituisce la struttura profonda»[30]. Tra *necessità* e *contingenza*, l'enigma-Machiavelli spinge gli interpreti contemporanei a considerarlo «un pensatore di parte», nel senso che egli «prende partito e rivendica un punto di vista di partito», ovvero egli «conosce e riconosce lo spazio politico come diviso in campi antagonistici, che possono essere contenuti per più o meno tempo entro certi limiti, le cui forze posso essere equilibrate, ma mai ridotte all'unità di una pace civile, perpetua,

[28] L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, cit., p. 12.
[29] *Ivi*, p. 18.
[30] Cfr. B. Magni, *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, Pisa 2012, p. 14.

razionale o naturale»: l'ordine politico, per Machiavelli, «non può essere che imposto da una parte sull'altra, e sempre per un tempo circoscritto»[31]. Nella 'particolarità' di Machiavelli, secondo Magni, è possibile individuare due dimensioni rilevanti che contraddistinguono la sua riflessione.

(1). Una dimensione descrittiva che, appunto, descrive, con il ricorso all'uso evidente di metafore *mediche* classiche, gli 'umori' della città come corpo politico[32]. Una descrizione che gli consente di «dare forma a categorie suscettibili di permettere la concettualizzazione della dinamica politica di una città che ha confini mobili, instabili, in costante evoluzione». Una descrizione che, «nel passaggio da una città all'altra, o nel passaggio da un'epoca all'altra della storia della medesima città», sappia cogliere tutta la complessità della dialettica tra i 'grandi' e il 'popolo' (i *più*)[33].

(2). Una dimensione normativa, connessa con la prima e implicante un'analisi delle «condizioni della libertà della città (o libertà *politica*)», che, analizzando il rapporto sussistente «tra *i più* e *i grandi*», si concentra prevalentemente sull'esame delle molteplici e differenziate «lotte per il potere» che si determinano nel cuore della città. In queste due dimensioni vengono così a rimarcarsi sia la diversa e comunque mutevole intensità della 'tensione' tra le due parti (*i grandi* e *i più*), sia il 'dissidio' *grandi/più* che denota la presenza dell'ineludibile e irriducibile *conflitto* esistente, in varie forme, nella città[34]. Questo in-componibile 'dissidio', per Machiavelli, si traduce nell'impossibilità di soddisfare e di conciliare insieme tanto l'*umore* dei *grandi* quanto quello dei *più*, perché «i primi vogliono dominare, i secondi non vogliono essere dominati»[35]. La complessa e conflittuale relazionalità delle due 'parti', comprendente la loro specifica identità, comporta di fatto un'«esclusione reciproca» che riflette specularmente la loro intrinseca differenza. La pluralità morfologica assunta dal conflitto, inoltre, dipende dalle modalità particolari attraverso cui, all'interno dei rapporti di potere, possono essere continuamente modulati i «*desideri*» delle parti di dominare e di non essere dominate e che sono cointeressate nella dinamica fondativa della città attraverso l'espressione dell'antagonismo politico. Il

[31] *Ibid.*

[32] Nell'assumere la divisione 'umorale' della città e la politica come spazio del conflitto che trova nella libertà la sua ragion d'essere, Machiavelli, come precisa Magni, usa il termine ‚'umori', sulla scia dei paralleli con la medicina e dell'interpretazione 'medica' del ruolo del principe, in molteplici sensi: «gli umori politici si riferiscono ai desideri e agli appetiti naturali di un gruppo sociale; tali desideri sono prerazionali, nel senso che la loro soddisfazione è materia di necessità più che di scelta, ma costitutivi, in quanto principi universali caratteristici di una comunità politica, sempre e ovunque» (*ivi*, p. 90). Inoltre, un secondo significato degli umori «designa i gruppi sociali di un dato corpo politico (i grandi e i più), ma gli umori sono usati anche per descrivere le attività prodotte dall'interazione tra gruppi politici (anche i conflitti a Firenze sono gli umori di Firenze)» (*ibid.*). Dunque, il termine ‚'umore' è usato da Machiavelli per classificare i regimi politici: «i regimi sono gli effetti dei conflitti tra umori politici, e gli umori saranno soddisfatti differentemente in regimi diversi» (*ibid.*). Ovviamente c'è differenza tra gli umori dei grandi e quelli dei più: i primi desiderano dominare, i secondi cercano la libertà e resistono a ogni indebito dominio.

[33] *Ivi*, p. 15.

[34] Cfr. *ivi*, p. 16.

[35] *Ibid.*

'nodo delle parti' e il 'ruolo' che esse possono svolgere entro la dinamica cittadina costituiscono un punto centrale della riflessione di Machiavelli[36], il quale, come è noto, durante la sua personale attività politica, ebbe modo di porsi concretamente «il problema della pacificazione delle fazioni» (come nel caso di Pistoia, che nel 1500 si divise tra Panciatichi, filo medicei, e Cancellieri, popolari) [37]. Nel *Principe*, Machiavelli «sottolinea i rischi di un utilizzo strumentale della lotta tra fazioni e chiarisce, inoltre, come queste modalità d'azione non possano che palesare la 'debolezza del principe'»[38]. Nelle altre opere, però, l'ottica valutativa cambia, «non tanto perché le parti di Firenze vengano assolte dalla responsabilità della decadenza della repubblica», quanto perché Machiavelli «tende a rileggere il conflitto tra le fazioni contemporanee dalla prospettiva offerta dal modello della repubblica romana, un modello nel quale viene riconosciuto uno spazio potenzialmente positivo anche per le discordie intestine»[39]. La rilevanza assunta dall'esperienza romana contribuisce a chiarire perché la *concezione del conflitto* machiavelliana si dislochi in un orizzonte differente da quello che poi caratterizzerà, come è noto, il pensiero politico moderno[40].

Analizzando la peculiare dinamica assunta dal conflitto, Machiavelli cerca di porre il problema della «giustificazione del conflitto (politico)» che non si riduca unicamente ai «parametri strettamente socio-economici», ma che includa l'analisi fondamentale del ruolo e del significato 'politico' di alcuni «umori» (l'odio, la paura, l'ambizione, l'invidia e la collera)[41]. Secondo l'interpretazione datane da Magni, l'analisi machiavelliana del *conflitto* si

[36] Cfr. D. Palano, *La repubblica lacerata*, in Id., *Partito*, Bologna 2013, pp. 86-90.
[37] Cfr. *ivi*, p. 86; N. Machiavelli, *Ragguaglio delle cose fatte dalla repubblica fiorentina per quietare le parti di Pistoia (1502)*, in Id., *Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Montevecchi, Torino 2007, pp. 61-69.
[38] D. Palano, *La repubblica lacerata*, cit., p. 87.
[39] *Ibid.*
[40] Cfr. *ibid.*; Sulla questione del conflitto nella riflessione di Machiavelli teorico politico e storiografo, tra gli altri, cfr. G. Cadoni, *Machiavelli teorico dei conflitti sociali*, in «Storia e Politica», XVII, n. 2, 1978, pp. 197-220; R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli 1984 e *L'ordine del conflitto*, in Id., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010, pp. 47-60; G. Sasso, *Il conflitto sociale. Un intermezzo storico-teorico*, in Id., *Niccolò Machiavelli, II. La storiografia*, Bologna 1993, pp. 167-216; G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali*, Roma 1994; T. Ménisser, *Ordini e tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire*, in «Archives de philosophie», LXII, n. 2, 1999, pp. 221-239; F. Del Lucchese, *«Disputare» e «combattere». Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, in «Filosofia politica», XV, n. 1, 2001, pp. 71-95; Id., *Tumulti e «Indignatio». Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano 2004; Id., *La città divisa. Esperienza del conflitto e novità politica in Machiavelli*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa 2006, pp. 17-29; Id., *Crisis and Power: Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought*, in «History of Political Thought», XXX, n. 1, 2009, pp. 75-96; M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civile et liberté. La politique machiavéllienne entre histoire et médecine*, Paris 2004; G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009, pp. 27-64; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma 2011; R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit.
[41] Cfr. B. Magni, *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, cit., p. 16.

pone dunque al «centro» di un'indagine sulle «condizioni della libertà». Per Machiavelli, la politica è essenzialmente «una relazione di conflitto»[42] e questa relazione «non si iscrive né vincola ogni membro della città in una perpetua guerra civile»:

> Innanzitutto perché il conflitto degli umori non si traduce sistematicamente in una forma generalizzata della lotta in armi, ma si manifesta talvolta – anzi, auspicabilmente, sempre - semplicemente in disputa, ma soprattutto perché in questa particolare relazione si giocano le sorti della libertà politica – il suo avvento, il suo mantenimento, il suo declino e la sua scomparsa»[43].

Conflitto *e* libertà, libertà *nel* conflitto: questi sembrano essere i corni del dilemma che consentono di analizzare il *politico* e che permettono di pensare nel contempo le relazioni che sussistono tra «la differenza e la condivisione, il conflitto e l'ordine»[44]. Il 'cortocircuito' che si stabilisce tra le due dimensioni sopra richiamate può così essere assunto come paradigma indiziario di una riflessione sulla *politica* che s'incentra sulla prospettiva problematica del *conflitto*, il quale, per Machiavelli, come scrive Magni, «non è una scoria pericolosa da eliminare, ma il nucleo irriducibile della politica»[45]. Dunque, il conflitto «non è un residuo, o un rischio estremo, che la politica debba, o possa, rimuovere, ma esattamente il suo 'fatto', la sua 'materia', alla quale nessuna 'forma', nessun ordine, potrà mai rinunciare, pena l'esaurirsi del politico stesso»[46]. Se muoviamo da questa ermeneutica machiavelliana, la domanda che si pone in modo ineludibile è la seguente: la *filosofia politica* in che modo è attrezzata a pensare il *conflitto*? La posizione strategica di questa domanda rinvia specularmente altresì alle modalità con cui la stessa filosofia politica ri-pensa nelle condizioni della modernità il problema dell'ordine (e delle sue rappresentazioni), della persistenza della teologia politica, dei rapporti tra il potere, il soggetto e la libertà.

Una riflessione filosofico-politica, che ponga il *conflitto* come uno dei suoi elementi costitutivi che 'tramano' i principi e le pratiche della forma politica, non può che attraversare criticamente il pensiero di Machiavelli e il modo con cui questi, nel suo originalissimo 'gesto', affronta il tema del conflitto quale «istanza costitutiva e standard normativo del politico»[47] peculiare della condizione umana e della sua esperienza, pur sempre ineffabile, instabile e contraddittoria, in 'urto' con la realtà quotidiana, in cui la 'città' nasce, guarisce, muore, una realtà che riapre o consuma i rapporti con la tradizione, tra passato e presente, che si installa «non nel passaggio dal vecchio al nuovo, ma nella breccia che li separa»[48] e che cerca di rispondere alle sfide del tempo e di affrontare il dilemma della libertà, del potere, dell'«umore» del corpo politico, della sua crisi, della sua corruzione,

[42] *Ibid.*
[43] *Ivi*, p. 17.
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*
[47] *Ivi*, p. 19.
[48] *Ivi*, p. 35.

del suo destino e dell'imprevedibilità del suo agire tumultuoso e disputante come *corpo politico vivente* attanagliato nella *dialettica del desiderio* di dominio e/o di libertà: una dialettica che pervade tutte le forme che disegnano il legame conflittuale, senza tregua, rischioso, tra i *grandi* e i *più* nel mondo umano della città.

L'esperienza del conflitto individuale e sociale permea di sé il mondo della politica. *Attraverso* Machiavelli si comprende perché la politica non possa non misurarsi e rapportarsi con la molteplice e differenziata valenza dei conflitti che si dislocano all'*interno* e all'*esterno* della morfologia della città come *corpo politico* animato e vitale, organismo vivente e mortale, un misto composto di diversi umori, soggetto a patologie e crisi, attraversato dalla corruzione e segnato dalla finitudine temporale, dal conflitto[49]. In particolare, come osserva Marco Geuna, «con conflitti *interni* alla città, alla *res publica*, allo stato: conflitti fra parti diverse della città o, con altro linguaggio, fra gruppi politici e sociali differenti; e con conflitti *esterni* alla città, alla *res publica*: conflitti tra comunità politiche differenti, conflitti tra stati»[50]. Nell'esperienza del conflitto la politica impatta con la realtà della guerra, come Machiavelli mostra nel dialogo *L'arte della guerra*[51], l'ultima sua grande opera politica, in cui esplicita è l'asserzione del legame intrinseco fra arte militare e politica. Sia per il *teorico politico* che per lo *storiografo* Machiavelli la «questione del conflitto» acquista, dunque, una sua «indiscutibile centralità» che si dispiega lungo le sue opere: dal *Principe* ai *Discorsi*[52] e alle *Istorie fiorentine*[53]. Nella sua peculiare e plurivoca semantica, in particolare, il termine *conflitto* in Machiavelli, sia nei *Discorsi* che nelle *Istorie fiorentine*, assume alcune particolari connotazioni di significato. Geuna estrapola e sintetizza due tipologie principali che ricorrono nella pagina del Segretario fiorentino:

> Egli si serve, innanzitutto, dei termini 'disunioni' e 'tumulti' per riferirsi a quei conflitti fra le parti costitutive della città che trovano una sorta di composizione istituzionale e arricchiscono di leggi e ordini la vita politica della *res publica*, mantenendo viva la sua libertà; altre volte, per riferirsi a questo primo tipo di conflitti, usa le espressioni 'controversie', 'dissensioni', 'differenzie', 'romori'. Ricorre, invece, alle espressioni 'civili discordie', 'intrinseche inimicizie', 'guerre civili' per designare un altro tipo di conflitti, per riferirsi a quegli antagonismi che degenerano in scontro di 'fazioni' e di 'sette', e mettono a repentaglio la libertà stessa della *res publica*[54].

[49] *Ivi*, p. 71.
[50] M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in AA.VV., *Conflitti*, a cura di A. Arienzo e D. Caruso, Napoli 2005, p. 19. Dello stesso autore, cfr. inoltre *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., pp. 107-139.
[51] Cfr. N. Machiavelli, *L'Arte della guerra. Scritti politici minori*, a cura di J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Roma 2001.
[52] Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Roma 2001, 2 t..
[53] Cfr. N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, a cura di F. Gaeta, Milano 1962.
[54] M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 20.

Nell'uso specifico e mirato di questa differenziata terminologia che cerca di dare corpo e immagine all'esperienza dei conflitti, senz'altro Machiavelli non solo «riesce a veicolare una riflessione sui conflitti assolutamente nuova e peculiare, che lo colloca in posizione di marcata discontinuità rispetto alla tradizione antica e medievale del pensiero politico occidentale», ma altresì si colloca in una posizione altra rispetto al «progetto politico moderno» (da Bodin a Hobbes in poi) tutto incentrato «sul ruolo del potere sovrano e sulla neutralizzazione del conflitto da esso attuata»[55].

Le figurazioni individuate e ricostruite dall'interpretazione machiavelliana del conflitto intorno alle 'divisioni' e 'inimicizie' che delineano «la storia costituzionale delle città e dei corpi politici», come è noto, nell'ambito del racconto storico-politico (in particolare nelle pagine dei *Discorsi* e nei capitoli delle *Istorie fiorentine*) emergono in tutta la loro esemplarità nella comparazione topica tra la vicenda di Roma e quella di Firenze. Nel terzo libro delle *Istorie fiorentine* possiamo leggere infatti che:

> Le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini, causate da il volere questi comandare e quegli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascano nelle città; perché da questa diversità di umori tutte l'altre cose che perturbano le repubbliche prendono il nutrimento loro. Questo tenne disunita Roma; questo, se gli è lecito le cose piccole alle grandi agguagliare, ha tenuto diviso Firenze: avvenga che nell'una e nell'altra città diversi effetti partorissero; perché le inimicizie che furono nel principio di Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si difinivano; quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavono; quelle di Roma sempre la virtù militare accrebbono, quelle di Firenze al tutto la spensono; quelle di Roma da una ugualità di cittadini in una disagguaglianza grandissima quelle città condussono; quelle di Firenze da una disagguaglianza a una mirabile ugualità l'hanno ridutta. La quale diversità di effetti conviene sia dai diversi fini che hanno questi duoi popoli causata; perché il popolo di Roma godere i supremi onori insieme con i nobili desiderava, quello di Firenze per essere solo nel governo, sanza che i nobili ne partecipassero, combatteva[56].

Per Machiavelli, come osserva Magni, «ogni repubblica conosce una divisione interna che struttura la sua vita politica»; di fatto «il potere nasce e si sviluppa come 'terzo protagonista' del conflitto e della lotta che contrappongono i *grandi* ai *più*». Il potere è chiamato a regolare il conflitto, ma regolare un conflitto di per sé «non significa apportarvi una soluzione»[57]. Se il potere si installa «nel movimento del conflitto tra *i grandi* e *i più*»,

[55] (Mrc, p.20); Una riflessione critica approfondita meriterebbe anche la ricostruzione storiografica relativa alle analogie e differenze, continuità e discontinuità tra il pensiero politico di Machiavelli e quello di Rousseau. Tra gli studi recenti su tale rapporto, cfr. M. Geuna, *Rousseau interprete di Machiavelli*, in AA.VV., *Jean-Jacques Rousseau. Fra conflitto e ordine*, a cura di G. Silvestrini, in «Storia del pensiero politico», n. 1, 2013, pp. 61-87. Su Rousseau rinvio il lettore a A. De Simone, *Rousseau. Le metamorfosi del soggetto moderno*, Milano 2013.

[56] N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, III.1, cit., p. 212.

[57] B. Magni, *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, cit., p. 75.

ciò non comporta che la città sia ri-conciliata in sé: essa «potrà mantenersi unita solo se saprà mantenere la divisione che la costituisce: in tal senso, la divisione (conflitto) è costitutiva dello spazio politico»[58]. La dislocazione che viene ad assumere l'articolazione del potere e del conflitto diventa, dunque, decisiva per la città e per il suo «saper assumere la divisione fondamentale che la fonda».

> Se la divisione risulta irriducibile, nemmeno *i grandi* avranno il potere e la forza per sopprimerla: il dilemma politico fondamentale non sarà dunque tanto la realizzazione di una città riconciliata – impossibile per principio –, quanto piuttosto il rapporto con il conflitto, fondamento stesso della città[59].

L'irriducibilità del conflitto è il fatto che impedisce ogni assoluta appropriazione del potere. L'ordine muove a partire dalla divisione e lo spazio politico comincia ad essere pensato nella forma della sua disunione: questi sono i dilemmi che di-segnano la morfologia politica della città. La 'divisione' machiavelliana è originata dal «desiderio di libertà»: «desiderio dei *grandi* di comandare e di opprimere, desiderio dei *più* di non essere né comandati né oppressi»[60]. Questi due desideri antagonistici pervadono la condizione individuale e collettiva dell'*umano vincolo*, per il quale nella 'divisione' si appalesa il dispositivo del politico e che istruisce la sua 'arte'. La divisione indica la politica come spazio distintivo del conflitto, perimetra e rappresenta il desiderio-di-libertà, essa dice che «nessuna società è Una, ma sempre travagliata da almeno due desideri conflittuali e asimmetrici: dominare e non essere dominati»[61]. L'azione politica si traduce, quindi, in «intervento nel presente», cioè nella *contingenza*. Questa contingenza è «la contingenza del conflitto diviso», laddove la politica diventa «una presa di posizione nei confronti di questa divisione», cioè «un 'ordine' che costantemente [...] si confronta con ciò che lo eccede»[62]. Posto il carattere di 'visibilità' del potere, il dilemma che si pone, e che risulta difficile da risolvere, è: «come fare affinché il desiderio di non essere dominati non conduca a istituzioni di un nuovo ordine, ma identiche al vecchio»[63].

Le 'divisioni', le 'civili discordie' e le 'intrinseche inimicizie', ovvero i tumulti e i conflitti, nelle esperienze politiche (tra di loro differenti e opposte) di Roma e Firenze, rappresentano, per così dire, come scrive Geuna, due «tipi ideali»: nella loro differente specularità, il conflitto assume diverse modalità e ingenera radicali e differenti effetti[64]. In particolare, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, come rileva Palano, «la celebrazione del modello della repubblica è motivata proprio dalla sua capacità di tramutare i 'tumulti' che ciclicamente investono Roma nel suo principale elemento

[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*
[60] *Ivi*, p. 78.
[61] *Ivi*, p. 98.
[62] *Ivi*, p. 100.
[63] *Ibid.*
[64] Cfr. M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 21.

di forza»[65]. In questo senso, nonostante Machiavelli «tenga ben distinte le lotte della Roma repubblicana da quelle che hanno come teatro Firenze, si dirige contro la convinzione di quanti ritengono che le discordie intestine siano necessariamente destinate a indebolire la comunità politica»[66]. Diversamente, egli ritiene che i tumulti «intra i nobili e la plebe», ovvero i conflitti tra gli umori della città, tra i grandi e il popolo, non solo non siano da condannare, ma debbano altresì essere «interpretati positivamente, perché la presenza in ogni repubblica di 'due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi', si traduce in Roma in un elemento di forza e in una garanzia di libertà»[67].

La tesi che, secondo Geuna, il Segretario fiorentino avanza è sia radicale che articolata: «i tumulti hanno sì portato alla creazione di un nuovo ordine, all'istituzione del tribunato della plebe; ma, più in generale, hanno prodotto anche numerose leggi in favore della libertà»[68]. Dunque, nella storia di Roma, «i tumulti si mantennero produttivi ed ebbero 'buoni effetti'» perché, appunto, «furono all'origine di leggi 'in favore della libertà'»[69]. Vista in controluce, la tesi di Machiavelli «suggerisce indirettamente che i tumulti non possono essere risolti una volta per tutte nemmeno dalla forma *perfetta* della costituzione mista. I tumulti riemergono sempre di nuovo e sempre di nuovo devono essere gestiti da chi si occupa attivamente di politica nella *res publica*. Anche la forma costituzionale perfetta non può mettere loro fine»[70]. Ciò detto, occorre aggiungere però che Machiavelli, «mentre ritrova nel contrasto fra 'Plebe' e 'Nobili' il fattore in grado di spiegare la grandezza di Roma, non considera però le divisioni interne in termini positivi», perciò egli «non manca di esaminare una pluralità di casi in cui l'insorgere delle parti diventa causa di disordine politico»[71]. Per interpretare l'equilibrio proprio della repubblica romana, infatti, Machiavelli ritiene che l'elemento fondamentale sia rappresentato dal «quadro costituzionale, che consente che le richieste dei gruppi, e in particolare le proposte della Plebe, si incanalino in un alveo istituzionale»[72]. Di fatto, il conflitto Plebe/Nobili si può tradurre «in un fattore di forza e stabilità per la repubblica, principalmente perché risulta collocato all'interno di una solida dinamica costituzionale e in un contesto contrassegnato da una marcata coesione attorno alla salvaguardia della patria»[73]. Diversamente, come nel caso di Firenze, «lo spirito partigiano» emerge quando questi elementi risultano deboli, in questo caso vengono a mancare «gli strumenti istituzionali in grado di consentire che le richieste dei diversi 'umori' possano ottenere una soddisfazione»[74].

[65] D. Palano, *La repubblica lacerata*, cit., p. 87.
[66] *Ibid.*
[67] *Ivi*, pp. 87-88.
[68] M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 22.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*
[71] D. Palano, *La repubblica lacerata*, cit., p. 88.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*

In mancanza di ciò, non possono che scatenarsi le inevitabili vendette tra i gruppi di cittadini, oltre che la stessa «contrapposizione fra le 'parti'»[75]. Machiavelli, come è noto, non distingue soltanto il conflitto virtuoso della repubblica romana dalle discordie perniciose fra le parti delle città italiane, ma sottolinea altresì i rischi negativi che provengono dalla lotta tra fazioni: «mentre a Roma i 'tumulti' sono inseriti in un quadro legislativo che li rende funzionali al bene pubblico, a Firenze le lotte tra fazioni rimangono soltanto espressione di interessi parziali, e risultano irrimediabilmente nocive per l'intera città»[76]. Le lacerazioni fra le parti sono così destinate a procrastinarsi nel tempo.

Machiavelli sottolinea la dimensione del *conflitto* nella vita politica di «ogni città» o di «ogni *res publica*» perché la ritiene una loro caratteristica costitutiva e intrascendibile: il conflitto incarna, nell'esistenza di ogni corpo politico, i due gruppi (il popolo e i grandi) che perseguono «fini radicalmente diversi»[77]. Nel corpo politico, dunque, c'è in modo originario e consustanziale, scissione e differenziazione: queste non sopravvengono dall'esterno. Il conflitto è «intrascendibile» perché, come scrive Geuna, Machiavelli muove dalla «*pluralità costitutiva* del corpo sociale e politico»: i soggetti della vita politica non sono esclusivamente soggetti individuali, ma soprattutto soggetti collettivi. Una costellazione vivente è agita antropologicamente dagli *umori*, da cui scaturiscono, in diverse condizioni economico-sociali, le possibilità che i corpi politici siano dei *corpi misti* delineanti le parti della città.

Fisiologia, patologia e dialettica dei conflitti. La riflessione sulla vicenda romana spinge Machiavelli –nel libro I dei *Discorsi* – a interrogarsi sulla possibile produttività dei conflitti e a ricercarne una loro fisiologia in modo da valutarne gli effetti che, nel beneficio della pubblica libertà, possano ingenerare leggi, ordini (magistrature e organi di tipo costituzionale). I tumulti «non generano leggi e ordini qualsiasi, ma leggi e ordini in grado di mantenere la libertà» [78]. La relazione tumulti/libertà disvela il fatto che, secondo Machiavelli, «la libertà è il risultato delle leggi e degli ordini scaturiti dai tumulti»[79]. I 'tumulti', le 'inimicizie', le 'disunioni', nel caso della repubblica romana, contribuirono a creare e a garantire il mantenimento della libertà, consentendo la creazione di una «forma di ordine»[80]. Tra i «*buoni effetti*» sortiti dai tumulti si collocano quei conflitti che, nella 'disunione', hanno prodotto una «potente» repubblica politico-militare libera, che sa *ampliarsi* perché non esclude il popolo dal governo (ma ne riconosce il ruolo politico), accetta i tumulti che derivano dal «confronto fra gli *umori* della città» e sa governare e trasformare positivamente le *disunioni*, creando

[75] *Ibid.*
[76] *Ivi*, p. 89.
[77] M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 23.
[78] *Ivi*, p. 25.
[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*

appunto l'*ordine romano*[81]. Machiavelli si proietta oltre l'idea ciceroniana di *concordia ordinum* perché valorizza positivamente, sulla base del modello romano, i «buoni effetti» sortiti dai tumulti, dalle disunioni e dai conflitti, una valutazione che, secondo gli interpreti, lascia intravedere «una presa di posizione filo-popolare e anti-aristocratica»[82]. A Roma nessun soggetto (individuale o collettivo) è escluso dal conflitto politico «intra i nobili e la plebe»; a Roma non c'è «alcun esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà»[83] come a Firenze. Nell'esperienza politica romana, nel «*corpo misto* della repubblica», «disputando o combattendo» dinamicamente e in continua tensione tra grandi e popolo vi sono «modalità diverse di praticare il conflitto»: «esiste un crinale per il quale il conflitto rimane nella fisiologia della vita politica, si organizza quasi fosse una *disputa*, e non degenera nell'esperienza della *stasis*, della guerra civile»[84]. Ciononostante, Machiavelli è consapevole che le 'disunioni' possono degenerare, creando le condizioni tragiche della guerra civile. Di fatto, «la vicenda della degenerazione e della fine della repubblica romana e la travagliata storia della repubblica fiorentina stanno continuamente a ricordarglielo»[85]. Sono soltanto due, secondo il Segretario fiorentino, le condizioni che non trasformano i conflitti da produttivi in patologici. La prima è tale «se la lotta politica non assume una dimensione personalistica»; la seconda implica di fatto il caso in cui i conflitti non hanno un peculiare carattere privatistico ed economicistico (latore di violenze e di illibertà). Soltanto a queste condizioni sia le 'disunioni' che i 'tumulti' non si traducono in tragiche «*discordie civili*», portato inevitabile delle divisioni tra *partigiani* e *fazioni* [86].

Muovendosi attraverso le pagine dei *Discorsi* e delle *Istorie* sorge la domanda: «è possibile evitare che i conflitti da fisiologici diventino patologici?»[87]. Secondo Geuna questo interrogativo sottintende la radice antropologica che connota la metamorfosi implicita alla natura e alla dinamica dei conflitti che coinvolgono, *erga omnes,* nella forma politica e nella storia, sia i grandi che il popolo. Secondo Machiavelli (nei *Discorsi*), tutte le possibili soluzioni individuate di intervento politico per evitare che i conflitti da produttivi si trasformino in distruttivi indicano, come nel caso di Roma, che l'austerità, la virtù dei singoli, la ricchezza dell'erario pubblico, contro gli *scandoli*, la religione (romana), possono contribuire a frenare le tendenze personalistiche e dissociative e la creazione di sette e di partigiani, al fine di bloccare «la possibile degenerazione dei tumulti», anche se la possibile trasformazione della natura dei conflitti non sembra possedere un'efficacia di «lungo periodo»[88]. Virtù civile e virtù militare,

[81] Cfr. *ivi*, p. 26.
[82] *Ivi*, p. 28.
[83] N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima decade di Tito Livio*, cit., I 4, pp. 33-35.
[84] M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 29.
[85] *Ivi*, p. 30.
[86] Cfr. *ivi*, pp. 30-31.
[87] *Ivi*, p. 32.
[88] Cfr. *ivi*, p. 33.

conflitti interni e conflitti esterni, politica e guerra, stanno a dimostrare, a partire dal caso romano, un'antinomia che ineludibilmente si crea nel cuore del politico che per espandersi rischia di fatto un destino di autodistruzione. Come scrive Sasso: «La libertà rende possibile la conquista: ma la conquista distrugge la libertà»[89].

Come è noto, nel pensiero politico di Machiavelli il tema della *libertà* è strettamente correlato a quello dei *tumulti* e della *sicurezza*[90]. Nella sua riflessione teorica (dal *Principe* ai *Discorsi* e oltre) come nel suo impegno pratico, Machiavelli è stato sempre assillato dal problema politico della libertà. Quest'ultima, per lui, «non è una caratteristica naturale dell'umano, ma è una pratica, un agire specifico che può darsi o meno»[91].

Nel lessico politico machiavelliano, non 'vivere libero' o 'vivere civile' denotano un modo di vivere secondo le leggi nella possibilità di emanarle e modificarle, ma la stessa libertà (nel *Principe*) indica la «forma politica repubblicana» ed è dichiarata incompatibile con la corruzione, mentre è accostata con la sicurezza[92]. Le cause prime della libertà sono invece individuate nei tumulti, come si legge nei *Discorsi*, «intra i nobili e la plebe». Perché i tumulti svolgono una funzione anticorruttiva e costituiscono la fonte della sicurezza? Anche se non in senso assoluto, come rileva Raimondi, i tumulti rappresentano «l'unica garanzia possibile contro la corruzione», perché sono il frutto della relazione tra i differenti umori presenti in ogni repubblica: quello del popolo e quello dei grandi. Il primo desidera non essere né comandato né oppresso, i secondi agognano il contrario, cioè comandare e opprimere il popolo. La genesi della libertà dai tumulti disvela la semantica del dominare (*dominus*/*servus*) quale «sintesi di 'comandare e opprimere'» da parte dei 'grandi'; mentre il 'popolo' - che non volendo essere dominato, agisce politicamente come «guardia della libertà» - vuole ricevere riconoscimento da parte dei 'grandi' perché svolge il ruolo fondamentale per la condizione stessa di libertà della repubblica o della città. Come nel caso di Roma, «i tumulti del popolo contro i grandi, hanno la funzione specifica di impedire il dominio dei grandi sul popolo, il suo asservimento, perché solo i tumulti possono costringere i grandi a fare 'buone leggi', dalle quali nascono poi la 'buona educazione' e i 'buoni esempi'»[93]. Nel lessico machiavelliano, i tumulti del popolo si distinguono dalle 'discordie' o dalle 'divisioni' perché traducono «la volontà di non essere dominati ossia di essere liberi», parimenti queste sono peculiari dei nobili in quanto «sono indice di lotta per il dominio e, dunque, per l'asservimento del

[89] G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, Bologna 1993, p. 528. Dello stesso autore cfr. inoltre A. Gnoli, G. Sasso, *Machiavelli e il male italiano*, Milano 2013.
[90] Cfr. M. Viroli, *Machiavelli. Filosofo della libertà*, tr. it. di S. Righini, Roma 2013. Cfr. F. Raimondi, *Libertà, sicurezza e tumulti: Machiavelli e la 'corruzione' di Firenze*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., pp. 185-197.
[91] F. Raimondi, *Libertà, sicurezza e tumulti: Machiavelli e la 'corruzione' di Firenze*, cit., p.186.
[92] Cfr. *ibid.*
[93] *Ivi*, p. 187.

popolo»[94]. In generale, come nel caso della forma repubblicana di Firenze, per Machiavelli, come sintetizza Raimondi, la libertà si identifica con lo 'stato popolare' «non perché in essa governi solo il popolo, ma perché solo in una repubblica è possibile per il popolo regolare da sé il rapporto coi grandi provando a rendere impossibile la trasformazione del rapporto gerarchico in rapporto padrone/servo»[95]. Non solo la corruzione è il contrario di ogni vita libera, ma essere liberi, per Machiavelli, «non coincide col comandare né la libertà è assicurata dal dominio»: il vivere libero è sempre il risultato dinamico di un paradossale «*equilibre conflictuel*» (E. Terray) che si instaura appunto tra libertà, sicurezza e tumulti. Dunque, essere liberi vuol dire principalmente «lottare per la libertà», dal momento che «l'incapacità di lottare coincide con l'assenza di virtù e questa con la presenza della corruzione»: nella città corrotta comandano non quelli che hanno virtù, ma quelli che hanno 'più potenza'. Inoltre, «se comandano quelli che hanno 'più potenza' (i grandi) c'è la lotta, ma non per questo c'è la virtù: non tutti i conflitti sono uguali, perché alcuni non sono virtuosi affatto»[96]. Tutto ciò sta a indicare che c'è «un'asimmetria profonda» tra i *tumulti* (lotte virtuose) del popolo, che traducono la volontà di non essere dominati e di mantenere aperto lo spazio della libertà, spazio in cui si dà «la lotta politica per il 'bene comune'», e le *discordie* (lotte viziose) dei grandi, che invece riflettono la loro volontà di dominio e di restringere lo spazio della libertà, «cioè della politica»[97]. In una «città corrotta», dove le disunioni sociali sono inquinate dalla brama delle ricchezze come esclusivo valore politico, non si vive «politicamente»[98]. Per Machiavelli, dunque, la condizione del 'vivere libero e sicuro' non è data soltanto dal 'non voler essere dominati', ma anche «dall'edificare ordini capaci di arginare e contrastare la 'corruzione' ovunque essa si annidi: nei grandi come nel popolo»[99]. La preoccupazione di Machiavelli per la corruzione politica e morale che distrugge la città e la vita pubblica è tutta evidente a fronte della dissolutezza dei costumi, degli abitanti, dei cittadini e della loro «riluttanza a porre il bene comune davanti agli interessi privati o di fazione»[100]. La corruzione, in quanto tale, «è anche assenza di virtù, un genere di pigrizia, di inettitudine nell'attività politica, o di mancanza di forza fisica o morale nel resistere alla tirannia e fermare gli uomini ambiziosi che tentano di dominare. Mentre in una repubblica libera le leggi governano gli uomini, in una corrotta esse vengono disobbedite»[101]. In una città «corrottissima», dove le leggi «bene ordinate» non giovano, la corruzione si palesa come una malattia che «penetra nei tessuti più profondi della vita collettiva e deprava i modi e il giudizio del cittadino». Di fatto, in tale situazione, «non vi è fiducia reciproca, poiché i giuramenti

[94] *Ivi*, p. 188.
[95] *Ibid.*
[96] *Ivi*, p. 191.
[97] *Ibid.*
[98] *Ibid.*
[99] *Ivi*, p. 197.
[100] M. Viroli, *Machiavelli. Filosofo della libertà*, cit., p. 105.
[101] *Ibid.*

e le promesse sono rispettati solo finché sono vantaggiosi o utilizzati per ingannare. Linguaggio e giudizio dei cittadini sulle persone e sulle azioni sono corrotti: gli uomini dannosi sono elogiati mentre gli industriosi e i giusti sono tacciati di follia»[102]. Secondo Machiavelli, come si evince dalla sua attenta diagnosi della corruzione svolta in larghe sezioni dei *Discorsi*, la corruzione causata dal governo dei principi «erode la forza fisica e morale dei cittadini: invece di imparare a servire il bene comune, essi imparano a servire gli uomini potenti e si abituano a dipendere dal volere di altri». Dipendenza personale e corruzione sono la causa esplicita di un'autorità assoluta e di ricchezze esagerate.

> Il potere assoluto in poco tempo riesce a corrompere anche le città più virtuose, perché l'uomo che ne dispone può avere amici e alleati, cioè cittadini leali alla sua persona e non alla costituzione. La ricchezza eccessiva è fonte di corruzione per una ragione simile. I cittadini facoltosi possono facilmente raggiungere un potere incompatibile con l'uguaglianza civile, dispensando favori privati come prestiti di denaro, pagamento delle doti e protezione dei criminali dai magistrati; in questo modo vanno formando potenti gruppi di sostenitori e amici che si sentono ancor più incoraggiati a 'corrompere il pubblico e sforzare le leggi'[103].

Ora, se volessimo sintetizzare, infine, la complessa *morfologia* che assume il *problema del conflitto* come messa in scena della *forma del politico* in Machiavelli potremmo dire, con Barbuto, che «il *pólemos*, il 'conflitto', era secondo Machiavelli, ciò che denotava qualsiasi realtà umana: dalle relazioni fra gli Stati alla vita civile all'interno degli stessi Stati fino alla costituzione antropologica»[104]. Per Machiavelli, infatti, la vita civile era profondamente caratterizzata dal contrasto fra gli 'umori', cioè tra i 'grandi' e il popolo. In particolare, l'esemplarità romana «riguardava appunto il conflitto virtuoso, che aveva contrassegnato i primi secoli della sua repubblica, quando i tumulti fra patrizi e plebei non erano stati soffocati nel sangue e con il prevalere di una fazione (proprio quello che, al contrario, sarebbe accaduto nella Firenze medievale e rinascimentale), ma si erano risolti con formulazioni di leggi per il 'bene comune'. Un bene comune non più assicurato da egide trascendenti o metafisiche o naturali, ma che doveva appunto nascere dai conflitti ineludibili della storia e della politica»[105]. Il conflitto civile, dunque, aveva reso «virtuosa» la politica di Roma antica: una politica «'inclusiva' anche verso gli stranieri», diversamente dalle politiche *ad excludendum* che invece avevano praticato Venezia e Sparta (considerate spesso come «repubbliche esemplari»)[106]. Per Barbuto, quindi, non solo il pensiero politico di Machiavelli non può essere considerato retto «dalla logica escludente di Carl Schmitt, amico-nemico», ma lo stesso Machiavelli non può a sua volta essere considerato un «apologeta del conflitto fine a se stesso», ovvero il «precursore teorico di un movimentismo inconcludente»,

[102] *Ibid.*
[103] Cfr. *ivi*, p. 107.
[104] G.M. Barbuto, *Machiavelli*, cit., p. 14.
[105] *Ibid.*
[106] Cfr. *ibid.*

perché per l'autore del *Principe* «il conflitto, da non sopprimere ma da tesaurizzare e valorizzare, andava governato e inserito in 'ordini', vale a dire in istituzioni, che ne garantissero l'esprimersi in forme corrette a beneficio della *res publica*»[107]. Nella prospettiva di Machiavelli, dunque, occorreva «conferire durata istituzionale alla *virtus* civile», e le tre forze unitarie capaci di evitare che i conflitti esondassero e alluvionassero il vivere civile erano «la legge, interpretata quale esito storico delle contese politiche, che non si traduceva in una norma a favore di una parte contro le altre; la religione, intesa come *timor Dei* ed etica civile (Machiavelli, politicamente, non era interessato alla religione come fede, come vita interiore, ma in quanto espressione sociale); e le armi. Armi proprie, e qui era la profonda ragione della sua polemica verso quelle mercenarie e ausiliarie, perché le milizie civiche erano la manifestazione delle virtù civili di un popolo e della sua partecipazione ai destini nazionali»[108]. Nella scena della politica come «azione tragica, ai limiti dell'impossibile», il «conflitto», per Machiavelli, incarna «la stessa natura umana», compresa quella connotata da forze contrastanti del «politico»[109]. Tutto il repubblicanesimo machiavelliano è «imperniato sulla categoria politica del conflitto»[110].

L'analisi del conflitto e la sua funzione in una repubblica, sappiamo, è nota agli interpreti. Di fatto, come osserva Ames, per Machiavelli «in una repubblica il conflitto promuove l'impegno civico e salvaguarda la libertà, nella misura in cui la tensione che contrappone i gruppi in lotta tra loro li colloca anche in una relazione di equilibrio, tale per cui l'uno non riesce a prevalere sull'altro»[111]. Quindi, il conflitto, «non potendo essere risolto in maniera definitiva, può soltanto essere regolato dalle strutture istituzionali che gli offrono una valvola di sfogo»[112]. Ancora. In una repubblica «l'esercizio delle cariche e delle funzioni è per principio aperto ai cittadini, cosicché la tensione che si stabilisce tra i grandi e il popolo si indirizza nella direzione di impedire la supremazia di una parte sulla totalità della collettività»[113]. Di fronte alla distinzione fondamentale «tra gli appetiti» che Machiavelli compie nel *Principe* (i grandi portatori del desiderio di comandare e il popolo di non essere comandato), e nei *Discorsi*, dove egli ribadisce che il ruolo del popolo è quello di «guardiano della libertà», per Ames, c'è comunque da chiedersi: «come può il popolo essere un guardiano attivo della libertà repubblicana, se esso non manifesta attivamente un desiderio di dominare, che invece è presumibilmente una disposizione esclusiva dei grandi?»[114]. Secondo l'interprete, l'analisi sviluppata da Machiavelli mira a dimostrare che «la nobiltà, abbandonata esclusivamente ai propri stratagemmi, risulta

[107] *Ibid.*
[108] *Ivi*, p. 15.
[109] *Ibid.*
[110] *Ivi*, p. 164.
[111] J.L. Ames, *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, cit., p. 228.
[112] *Ibid.*
[113] *Ivi*, p. 246.
[114] *Ibid.*

incapace di amministrare anche se stessa, e di conseguenza è un pericolo per sé e per il regime»[115]. L'intenzione del Segretario è così quella di evidenziare il fatto che «il popolo è più consapevole dei suoi limiti di quanto lo siano i nobili, ed è più orientato verso il bene comune della città di quanto lo siano i primi». Dunque, la rivendicazione popolare alla partecipazione al governo non sortirebbe «da un desiderio insaziabile di potere», bensì sarebbe «una forma di vigilanza e di controllo nei confronti dei grandi»[116]. In estrema sintesi: in una repubblica il conflitto «è la matrice della vitalità della repubblica, poiché coinvolge entrambe le parti nella conservazione della *res publica*»[117].

Cosa accade, però, nel caso di un principato: qui, può valere l'idea secondo la quale «il conflitto non può essere neutralizzato, ma soltanto 'canalizzato' dal principe?»[118]. L'interrogativo solleva un dubbio. Tale dubbio, osserva Ames, «è rafforzato dal fatto che in una simile forma politica, almeno a un primo sguardo, la sicurezza e la stabilità dipendono esclusivamente dalla *virtù* del principe: il principe controlla i conflitti attraverso l'uso della forza e/o la distribuzione dei favori»[119], ovvero, come dice Machiavelli – nel capitolo XV del *Principe* – mediante «e' modi e governi di uno principe». Tutto lascia pensare, per Ames, che «non sia possibile effettuare una regolazione del conflitto attraverso la medesima via percorsa da una repubblica, ovvero attraverso il travaso istituzionale (cioè per mezzo dei *modi et ordini*) dei desideri dei grandi e del popolo»[120]. Nella sua ermeneutica machiavelliana Ames intende provare non solo se questa ipotesi possa trovare conferma, ma anche se, al contrario, «un principato necessiti di prevedere delle strutture istituzionali di regolazione del conflitto»[121]. Qui di seguito, in particolare, ricostruisco, glossandola, questa interpretazione perché è congeniale ad una più generale disamina ulteriore del tema del *conflitto* nel pensiero di Machiavelli.

Muovendosi tra i noti riferimenti testuali del *Principe* (capp. IX e XIX), dei *Discorsi* e delle *Istorie fiorentine* e considerando soprattutto i conflitti interni (variabili nella diversità dei regimi politici e delle circostanze

[115] *Ibid.*
[116] *Ivi*, pp. 246-247.
[117] *Ivi*, p. 247.
[118] Cfr. *ivi*, p. 229. In generale, vi sono alcune differenze significative che contraddistinguono il ruolo svolto dal conflitto in una repubblica rispetto a quello svolto in un principato. Come osserva Ames: «Per Machiavelli, repubblica e principato sono ordinamenti che assicurano il vivere civile, ovvero una convivenza fondata sulla legge, tuttavia solo in una repubblica è possibile un vivere libero, generato dalla partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche. L'esercizio delle funzioni pubbliche in un principato non dà luogo a un vivere libero, poiché queste non derivano dalla struttura della forma di governo in quanto tale, bensì dalla necessità nella quale si trova il principe di conservare il potere. Coloro i quali assumono degli incarichi pubblici permangono nella condizione di sudditi, quindi di subordinati all'autorità del principe; invece la situazione in una repubblica è differente, in quanto il cittadino è un uguale tra gli uguali e non si subordina a nessuno, ma solo alla legge» (*ivi*, p. 246).
[119] *Ivi*, p. 229.
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*

storiche concrete) che contrappongono tra di loro quelle che Machiavelli designa col termine di *università* nelle loro diverse tipologie – «i nobili tra loro e il popolo tra le sue parti, il popolo e l'esercito (*Principe*, cap. XIX) e i grandi e il popolo (*Principe*, cap. IX)» – Ames concentra le sue ricostruzioni ermeneutiche in particolare sulle ultime due tipologie: i conflitti tra i grandi e il popolo e quelli tra l'esercito e il popolo, il tutto allo scopo di spiegare cosa accade nel caso del conflitto sotto un principato civile[122]. Come è noto, Machiavelli, dopo aver analizzato nel *Principe* le tre modalità attraverso cui si perviene alla conquista del potere – la virtù (cap. VI), la fortuna (cap. VII) e il crimine (cap. VIII) – nel cap. IX descrive così la genesi del principato civile:

> Quando uno privato cittadino, non per sceleratezza o altra intollerabile violenzia, ma con il favore delli altrui sua cittadini diventa principe della sua patria, – il quale si può chiamare principato civile: né a pervenirvi è necessario o tutta virtù o tutta fortuna, ma più tosto una astuzia fortunata, – dico che si ascende a questo principato o con il favore del populo o con quello de' grandi. Perché in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi ed e' grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenza (*Principe*, cap. IX).

Se si considerano le «relazioni di posizione» tra le forze sociali degli umori (storicamente variabili), che come tali appartengono alla «relazione politica» *tout-court* che si stabilisce tra gli attori, secondo Ames, da questa visuale emerge in tutta evidenza l'*asimmetria* che regna tra le relazioni di posizione tra i grandi e il popolo: i primi desiderosi di comandare e opprimere, il secondo di non essere comandato e oppresso[123]. Il problema che si pone all'interprete è allora: come dobbiamo intendere tale *asimmetria*? Per rispondere a tale quesito si possono predisporre due strategie e alternative teoriche possibili, che Ames sintetizza.

> La prima è che il popolo non desideri essere comandato perché i grandi cercano di trarre vantaggio dal loro comando e dalla loro oppressione; la seconda è che il comando dei grandi sia considerato in se stesso come una forma di oppressione da parte del popolo, il quale pertanto non desidera essere comandato in alcun modo[124].

Queste due possibili alternative teoriche possono a loro volta essere ulteriormente spiegate e precisate. Se consideriamo la prima alternativa intesa come «l'espressione della volontà popolare implicita nella resistenza al dominio dei grandi, ne consegue che un ordinamento politico è senza dubbio possibile»; tuttavia, se la verità dovesse risiedere nella seconda opzione, «allora il desiderio del popolo semplicemente non è conciliabile

[122] Cfr. *ivi*, p. 230.
[123] Cfr. *ibidem*.
[124] *Ivi*, p. 231.

con nessuna forma politica»[125]. Per Ames questa seconda alternativa appare poco 'congruente' con lo spirito del capitolo IX del *Principe*, dal momento che il popolo, pur cercando di resistere al dominio dei grandi, comunque «si sottomette volontariamente a quello del principe». Occorre dunque spiegare da due prospettive differenti perché e come si costituisce il principato civile quale risultante della conseguente dialettica conflittuale tra i desideri antagonistici dei grandi e quelli del popolo.

La prima prospettiva, che Ames richiama, si evince da quanto scrive lo stesso Machiavelli: «vedendo e' grandi non potere resistere al populo, cominciano a voltare la reputazione a uno di loro e fannolo principe per potere sotto la sua ombra sfogare il loro appetito» (*Principe*, cap. IX). Il commento è conseguente: «La motivazione per la quale i grandi istituiscono un principe è, in fondo, un sottile stratagemma per legittimare il loro desiderio di potere e di accumulazione, attraverso il quale essi dislocano la resistenza dei loro oppositori di classe nei confronti di un terzo»[126]. Ciononostante, occorre ribadire che il principe non solo è, ma continua ad essere, «uno di loro», vale a dire «risulta uguale a loro e non è invece un arbitro tra le due parti in conflitto»: tutto ciò comporta, di fatto, la non rinuncia effettiva dei grandi al potere, né tantomeno «una loro sottomissione a un'autorità superiore»[127]. La seconda prospettiva s'incentra sul fatto che il popolo «vedendo non potere resistere a' grandi, volta la reputazione a uno e lo fa principe per essere con la sua autorità difeso» (*Principe*, cap. IX). Anche qui interviene di conseguenza il commento di Ames, per il quale la motivazione del popolo in relazione all'esercizio del potere in questo caso è «negativa», perché «è dettata unicamente dalla volontà di non essere oppresso»: «il fatto di collocarsi sotto la protezione del principe implica una nuova sottomissione, ma questo dettaglio sfugge al popolo»[128]. Come si può notare, la ragione per cui sia i grandi che il popolo decidono di avere un principe è divergente: i grandi nominano un principe «perché riconoscono di non riuscire a opprimere il popolo soltanto con le proprie forze», mentre il popolo nomina un principe «perché si rende conto di essere incapace, con le sue sole forze, di resistere all'oppressione dei grandi»[129]. Detto altrimenti, nel primo caso «il principe viene incaricato di nascondere l'oppressione, e in tal modo di garantirla»; nel secondo, egli ha da «difendere e assicurare la resistenza all'oppressione stessa»[130]. Da queste distinzioni emerge non solo la disuguale funzione esercitata dal principato civile, ma anche il suo variare «in funzione dell'investitura ricevuta dal principe», quest'ultimo, infatti, «non è eletto per neutralizzare il conflitto che lacera lo spazio civile, quanto piuttosto perché la sua azione prolunghi la lotta preesistente, piegandola

[125] *Ibid.*
[126] *Ibid.*
[127] *Ibid.*
[128] *Ivi*, p. 232.
[129] *Ibid.*
[130] *Ibid.*

in un senso o nell'altro, cioè a favore del popolo o dei grandi»[131]. Dunque, non solo il principato civile può rappresentare due cose distinte, ma può condurre addirittura a «due risultati politici opposti», che così Ames sintetizza: «Il principe civile *ottimatizio* apre la strada alla possibilità di una distruzione definitiva dell'equilibrio tra gli umori, e conseguentemente all'annichilimento della vita politica, che Machiavelli al capitolo IX del *Principe* definisce come 'licenza'; il principe civile *popolare* (di estrazione popolare o meno) è invece uno strumento per equilibrare gli umori, e quindi apre la strada a quella che nello stesso capitolo Machiavelli definisce 'libertà', ovvero a una composizione degli appetiti in conflitto, tale per cui lo spazio comune sul quale poggia lo Stato risulta ampliato»[132].

Sappiamo che l'interpretazione del capitolo IX del *Principe* non solo «non è pacifica», ma, addirittura, come ha osservato Bausi, «c'è disaccordo fra gli studiosi intorno al significato dell'espressione 'principato civile'», una formula, peraltro, «eloquentemente ossimorica»[133]. Le pagine di questo capitolo, come a sua volta rileva Barbuto, «sono pagine non del tutto chiare e di facile scioglimento esegetico, soprattutto in relazione al passaggio dal principato civile a quello assoluto». Nella visione duale della società esemplata dall'opposizione 'popolo/grandi', il ragionamento politico di Machiavelli potrebbe averlo indotto «a promuovere un principato civile-popolare». In effetti, «corroborato dalla sua lunga esperienza, [egli] osservava giustamente che i grandi, anche se avessero aiutato qualcuno ad ascendere al potere, l'avrebbero sempre considerato un *'primus inter pares'*. Inoltre, il neo-principe non avrebbe avuto vita tranquilla, perché sarebbe stato sempre insidiato dalle manovre di qualche ambizioso ottimate per prendere il suo posto, essendo l'ambizione peculiare a quel ceto civile. Invece, il popolo aveva una sola ambizione, di non essere oppresso, di non subire soprusi. L'onestà politica, dunque, era dalla parte del popolo e non dei grandi»[134]. Ciononostante, le situazioni 'asimmetriche' che spingono le scelte dei grandi e del popolo nel decidere a «eleggere» un «principato civile», che, va ricordato, è per Machiavelli, soltanto «*uno*» degli esiti possibili del conflitto tra gli 'appetiti' specifici dei due umori nei quali ogni città è sempre divisa (grandi e popolo), comportano, come si è detto, singolari aporie, situazioni paradossali e non poche questioni interpretative (ancora aperte) circa la natura «*strutturalmente instabile*» del principato civile-popolare, soprattutto per il fatto che esso possa e/o debba (non) essere inteso e definito un «principato col consenso del popolo», bensì un «principato elettivo»[135].

---

[131] *Ibid.*
[132] *Ivi*, pp. 232-233.
[133] Cfr. F. Bausi, *Machiavelli*, cit., pp. 203-205.
[134] G.M. Barbuto, *Machiavelli*, cit., pp. 139-140.
[135] Al riguardo, cfr. F. Frosini, *L'aporia del «principato civile». Il problema politico del «forzare» in Principe*, IX, in «Filosofia politica», XIX, n. 2, 2005, pp. 199-218. Dello stesso autore su Machiavelli, cfr. inoltre *Contingenza e verità nella politica. Due studi su Machiavelli*, Roma 2001.

Il problema che si pone allorquando i grandi o il popolo hanno fatto assurgere al potere il principe è non solo se questi sia in grado di esercitarlo, ma anche con che forze amiche e fedeli egli debba stabilire le necessarie *alleanze* e il relativo *consenso*, dal momento che, come osserva Ames, «nessuno conserva il potere senza stabilire delle *alleanze*», anche se, è bene ribadirlo, «ogni alleanza è uno scambio», in quanto, «in cambio del sostegno che gli prestano i suoi alleati, il principe si trova 'legato' ad essi», non da una «semplice obbligazione morale», ma per corrispondere al loro beneficio[136]. Il carattere 'drammatico' dell'agire politico risiede proprio qui: «per il fatto di dipendere dall'appoggio degli alleati, sia per la conquista, sia per la conservazione del potere, nulla potrebbe essere peggio che venire abbandonati da essi»[137]. Potere e alleanze. Un rapporto ambiguo e ambivalente. Infatti, «da un lato, senza l'appoggio degli alleati il principe non riesce a ottenere il potere, né a conservarlo; dall'altro, però, le esigenze degli alleati rischiano di rendere inefficiente l'esercizio del potere»[138]. Opportunamente, Ames 'attualizza' ai giorni nostri il problema dell'esercizio del potere mediato dalle alleanze:

> La conquista e la conservazione del potere esige che si stabiliscano delle alleanze non necessariamente coordinate tra loro sulla base di principi ideologici o programmatici comuni, ma più in generale per il puro desiderio di compartecipazione al potere e ai benefici a esso inerenti. Se chi governa non condivide il proprio potere con queste forze, indebolisce la sua azione di governo; d'altra parte, se si identifica totalmente con esse (con la loro totalità o con una parte soltanto, non fa differenza) finisce per essere ostaggio delle loro richieste[139].

Ma, che differenza c'è se, nell'esercizio del potere, il principe contrae alleanze con i grandi, con l'esercito o con il popolo? Inoltre, in che modo il principe può realmente soddisfare in parte quelle forze con le quali, alleandosi, rimane debitore del suo potere? Rispondere a tali interrogativi significa, per Machiavelli, individuare due alternative per il principe che riguardano il rapporto potere/alleanze: «una che segue dal *modo di governare* in termini di reputazione agli occhi dei suoi sudditi e dei suoi alleati; e un'altra che deriva dalle *scelte strategiche* in vista delle forze che si confrontano»[140]. Come è noto, la disamina di queste alternative è affidata da Machiavelli ai capitoli XV e XIX del *Principe*. In essi si pone il problema di come sia possibile risolvere il *conflitto* mediante il «modo di governare» che, di fatto, traduce le «qualità» *a priori* [associate all'«immagine» (buona o cattiva)] e *a posteriori* (relative ai risultati che producono) che il principe possiede e/o che sembra possedere[141]. Questo plesso problematico disvela implicitamente la concezione machiavelliana della politica. Scrive Ames:

---

[136] Cfr. J.L. Ames, *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, cit., pp. 234-235.
[137] *Ivi*, p. 235.
[138] *Ibid*.
[139] *Ibid*.
[140] *Ivi*, pp. 235-236.
[141] Cfr. *ivi*, p. 236.

Machiavelli ci avverte che la politica è il luogo della trasformazione costante dei mezzi in fini e dei fini in mezzi. Mezzo e fine non si distinguono, a rigore, come si distingue uno strumento dello scultore dalla statua; se la politica è un mezzo, il fine al quale essa conduce non è radicalmente diverso dal mezzo stesso, dal momento che anche il fine è politico[142].

Tutto ciò sta a significare che, per Machiavelli, non si dà «alcun equivalente di un ideale etico autonomo e distinto dalla politica, che quest'ultima (intesa come mezzo) mira a realizzare»[143]. Dunque, non è il suo valore morale che definisce una forma politica, ma la sua «capacità di resistere alle avversità della *fortuna*, di resistere al tempo»[144]: tale forma può identificarsi con lo Stato perché esso si fa garante del benessere e della sicurezza dei suoi sudditi.

Pur nel gioco complesso di *virtù* e *vizi*, in cui si consuma anche l'«essere» del principe, il suo apparire, la sua immagine, i suoi effetti e la sua azione nel tempo, tutti sottoposti al giudizio della storia, comunque, secondo Ames, nella visione machiavelliana, il principe è saggio e potente soltanto se «è in grado di compiere azioni buone e cattive», cioè se è capace di «fare un uso politico utile (ovvero produrre i risultati desiderati) tanto di quelle azioni considerate buone dalla morale corrente, quanto da quelle considerate malvagie»[145]. Virtù e vizio, crudeltà e clemenza, buona e cattiva immagine di sé, pervadono l'*azione politica* del principe sempre sottomessa ai capricci della *fortuna* e alle esigenze mutevoli del tempo: esse, però, «non devono costituire delle limitazioni alla sua libertà di azione», al suo «potere di azione», che invece richiede «flessibilità» in modo da potersi districare indistintamente tra atti di pietà e crudeltà, di fedeltà e infedeltà, di umanità e disumanità, di onestà e falsità, di religiosità ed empietà[146].

Se dal modo di governare si passa alle scelte strategiche possibili per la soluzione del conflitto, allora si possono considerare, nella *politica delle alleanze* (con i grandi, con l'esercito o con il popolo), le due opzioni strategiche tra le posizioni antagonistiche di fronte alle quali si viene a trovare il principe nella propria scelta tra distanza, indipendenza e autorità del proprio agire: «1) o si allea alla forza potente che ha la pretesa di esercitare il domino; 2) o si allea alla forza potente che non ha tale pretesa»[147]. In tale situazione «paradossale» di alleanza con i grandi e/o con il popolo, certamente una condizione di diseguaglianza, ma anche di garanzia per l'instaurazione e la sopravvivenza di un principato[148], la strategia del principe suggerisce che egli, non potendo prescindere dall'aiuto dei grandi, «deve contrapporsi al loro desiderio di potere», e per far ciò egli non può non far ricorso alla forza

[142] *Ivi*, p. 237.
[143] *Ibid.*
[144] *Ibid.*
[145] *Ivi*, p. 238.
[146] Cfr. *ivi*, pp. 238-239.
[147] *Ivi*, p. 240.
[148] Cfr. *ivi*, p. 245.

maggiore che proprio il popolo rappresenta: alleandosi con quest'ultimo, «il principe riesce a controllare i grandi, mentre da solo diventa ostaggio delle loro esigenze»[149]. Secondo Ames, interprete di Machiavelli, è solo attraverso l'alleanza strategica con il popolo che il principe è capace di mantenere la distanza e l'indipendenza. Mentre, attraverso il modo di governare, «egli ottiene nel contempo di attrarre a sé e/o di neutralizzare i grandi, e di conservare l'appoggio popolare tanto nella buona, quanto nella cattiva sorte»[150].

Nelle condizioni di un principato, dunque, secondo Machiavelli, non solo il potenziale distruttivo del conflitto non può essere ignorato dal principe nella conduzione dello Stato, ma anche il gioco delle alleanze e le modalità e gli atti di governo dimostrano di essere la forma politica e la condizione necessaria per produrre consenso, ovvero «un'obbedienza consensuale nei confronti del potere sovrano», dove l'impiego della forza diviene una condizione di «ultima istanza»[151]. Stando alla lettura del *Principe*, nei conflitti fra differenti *università*, comunque il principe, nell'abile gioco di alleanze, deve scegliere una delle parti in lotta, anche se «il legame con una delle forze in gioco non implica l'esclusione assoluta dell'altra, ma al contrario richiede di impiegare *modi e governi* per neutralizzare l'opposizione della forza contraria»[152]. Per non fallire, il principe, «se si allea con il popolo, deve attrarre i grandi nel cuore del potere, in modo da evitare che la loro maggiore astuzia comprometta il suo governo»; mentre, «se invece decide di allearsi con i grandi, deve conquistare l'affetto del popolo per non guadagnarsi invece il disprezzo o l'odio di una forza così potente»[153]. Conflitto e potere, ordine e disordine; tutto implica rischio e contingenza: l'ordine, sempre provvisorio, non elimina il disordine. Il carattere intrinseco della forma politica è il suo *autofondamento*[154].

Vita e potere: bestiari politici e figure della sovranità

Quella di Machiavelli – inteso come pensatore universale che muovendo dalla drammaticità della crisi dell'umanesimo del suo tempo (epoca di passaggio epocale) si protende alla nostra contemporaneità – è, come sostiene Massimo Cacciari, una *filosofia politica* vera anche se dolorosa (come diceva Leopardi), soprattutto perché intende cogliere la verità effettuale, reale, dell'umano[155]. La sua filosofia «non si basa su assiomi universali e astratti, ma parte dall'osservazione diretta della realtà,

[149] *Ivi*, p. 246.
[150] *Ibid.*
[151] *Ivi*, p. 247.
[152] *Ivi*, p. 249.
[153] *Ibid.*
[154] Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto*, cit., p. 198.
[155] Cfr. M. Cacciari, *Machiavelli e la filosofia politica*, in «Il caffè filosofico», n. 1, Roma 2013 (DVD e Opuscolo, pp. 6-11). Tutti i riferimenti a Cacciari 'interprete' di Machiavelli, compresi quelli virgolettati (relativi all'opuscolo cartaceo), sono qui di seguito da me liberamente chiosati.

dai dati empirici offerti dall'esperienza»[156]. Per cogliere la natura umana e comprenderla nei suoi più intimi e complessi recessi, secondo Machiavelli, «il principio di adesione alla realtà effettuale dev'essere innanzitutto applicato nei confronti dell'uomo in generale: è necessario infatti che la filosofia politica abbia una visione realistica e disincantata della natura umana»[157]. Nella sua antropologia politica, Machiavelli disvela (ne *Il Principe*) come gli uomini sono «ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi del guadagno». Gli uomini sono tali perché cercano la sicurezza e l'ordine. Qui c'è la «contraddizione antropologica», l'uomo-animale che ricerca *securitas* e nel contempo, invidioso, cupido e volubile ricerca ordine. Nel conflitto e attraverso il conflitto e i tumulti c'è l'intenzione di pro-gredire, pro-cedere, andare oltre, ricercare nuovi ordini. Siamo qui, secondo Cacciari, nel 'cuore' della tragicità della visione antropologica, filosofica e politica di Machiavelli. L'uomo è produttore di inquietudine, perché è vicissitudine del mutamento. L'uomo come *vicissitudo* è protagonista dell'inquieto conflitto. Cattivo, invidioso, simulatore e dissimulatore, cupido di guadagni, l'uomo è capace di «approfittare del male»: fa il male e vi si adatta. Tuttavia, l'uomo ha anche delle virtù, ha idee e fa progetti. L'uomo che governa la cupidigia guidandola ai fini è il politico: colui che realizza idee e progetti. Il politico non immagina il mondo come dovrebbe essere, ma come è per il progetto. Tra gli uomini c'è anche il politico come virtuoso che governa con ogni mezzo. Il fine, concretamente possibile, dovrà per lui creare un nuovo ordine. Il politico, in quanto necessitato, è proprio colui che ordina «di nuovo» e non colui che fa ordine rispetto a ciò che è già stato. Il politico è *in re*, è sempre *reus*, commercia con il demoniaco poiché «non c'è politica innocente». A fronte del «male necessitato», nella sua azione il politico non è solo 'bestia', ma è *anche* bestia, animale (centauro, leone e volpe): egli, tra forza, astuzia e virtù, dovrà servirsi della bestia per raggiungere un «fine razionale», attraverso «l'arte politica» e «l'arte della guerra». Leone o volpe, il politico è sempre *centauro* (mezzo uomo e mezzo bestia) perché possiede il monopolio della violenza.

Come è noto, tra i filosofi del politico, o meglio, tra tutti coloro che si sono appassionatamente interessati alla conduzione di un discorso sul potere, e sul potere politico e sulla sovranità politica in particolare, l'abbondanza di figure animali e di visioni zoomorfiche non manca. Esemplare, per l'eco che ancora oggi produce nel campo della filosofia politica contemporanea, è l'ineludibile richiamo al pensiero politico di Machiavelli che compie Jacques Derrida nei suoi ultimi seminari parigini tenuti tra il 2001 e il 2003 all'*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, i cui protocolli delle lezioni sono confluiti nei due volumi pubblicati postumi tra il 2008 e il 2010 con il titolo *La Bestia e il Sovrano*, su cui si è sviluppato un considerevole dibattito critico di livello internazionale, che ancora continua a offrire i suoi più

[156] *Ivi*, p. 8.
[157] *Ivi*, p. 9.

interessanti risultati nell'ambito della teoresi e della storiografia filosofico-politica critica[158].

Con Machiavelli, Derrida muove dalle pagine famose del *Principe* dedicate al centauro nel capitolo XVIII (*Quomodo fides a principibus sit servanda*), incardinate nella figura di Chirone, precettore di Achille[159]. In questo capitolo, «uno dei più machiavellici e non solo machiavelliani di Machiavelli»[160], che affronta il tema della parola che i principi devono mantenere e su come essi debbano essere fedeli ai loro impegni, Derrida sottolinea come la «questione della fedeltà del principe alla parola data o alla fede giurata» sia inseparabile dalla questione del «proprio dell'uomo», questione che rinvia esplicitamente alla relazione tra la *forza* e la *legge*. Secondo Machiavelli, «la fedeltà del principe alla parola data è un fatto che tutti giudicano lodevole ma di fatto, pochi principi sono fedeli, pochi principi rispettano gli impegni e la maggior parte usa l'astuzia; agiscono con astuzia praticamente sempre con i loro impegni. Perché, di fatto, sono costretti a farlo» [161]. Il non rispetto del giuramento, lo spergiuro che *de facto* vince e il prevalere dell'astuzia sulla fedeltà evidenziano, nella retorica e nella logica constativa e realista di Machiavelli, che la ragione-del-politico non può che «*tenere conto* e *rendere conto* di questo fatto»[162]. Sul piano fattuale la ragione politica calcola e sa ciò che bisogna sapere di fatto, ovvero che per il principe ci sono «due modi di combattere» (con le leggi o con la forza): «con il diritto, la giustizia, la fedeltà, il rispetto delle leggi, dei contratti degli impegni, degli accordi, delle istituzioni, con la fede giurata, <altre volte> con il tradimento degli impegni, il mancato mantenimento delle promesse, l'uso brutale e semplice della forza ('la ragione del più forte')»[163].

Si può combattere con le leggi o con la forza. La situazione di guerra e non di gestione pacifica della città di-segnano la scena politica da cui muove Machiavelli. Egli, come osserva Derrida, «non parla dell'esercizio ordinario del potere da parte del principe ma di una situazione di guerra, che gli pareva più rivelatrice, esemplare, più paradigmatica dell'essenza e della vocazione del principe, ossia la risposta o la replica nei confronti del nemico»[164]. Il fatto che si possa combattere in due modi (con le leggi o con la forza) per

[158] Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. I (2001-2002) e vol. 2 (2002-2003), tr. it. di G. Carbonelli, Milano 2009 e 2010. Sull'argomento, cfr. A. De Simone, *Il soggetto e la sovranità. La contingenza del vivente tra Vico e Agamben*, Napoli 2012, pp. 189-241.
[159] Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, I, cit., p. 115. Sulla figura e natura del centauro machiavelliano, tra gli altri, cfr. R. Esposito, *La figura del 'doppio' nell'immagine machiavelliana del centauro*, in Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 13-39; G. Sasso, *Centauri, leoni, volpi. Su alcune 'fonti' del diciottesimo capitolo del Principe*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli 1997, vol. IV, pp. 153-188; E. Raimondi, *Il politico e il centauro*, in Id., *La politica e la commedia*, Bologna 1998, pp. 125-143; G.M. Barbuto, *Il principe centauro*, in Id., *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, cit., pp. 69-93.
[160] J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, I, cit., p. 116.
[161] *Ibid.*
[162] *Ivi*, p. 117.
[163] *Ibid.*
[164] *Ibid.*

Machiavelli comporta in primo luogo – quasi procedendo con «argomento kantiano» nel suo principio – che è «proprio dell'uomo» combattere con le leggi, cioè secondo la fedeltà agli impegni, con sincerità e rispetto delle leggi, senza mentire o dover mentire, ovvero secondo «il proprio dell'uomo»[165]. Al contrario, quando si mente, si tradisce, di fatto, «non ci si rivolge all'altro come uomo, come altro uomo». Si badi. Qui, secondo Derrida, Machiavelli non parla da un punto di vista etico, bensì politico proprio perché intende misurare «la possibilità del politico, la legge del politico messa alla prova della *guerra*»[166]. Diversamente, nel secondo modo di combattere (con la forza) ci si attesta al livello delle bestie. Dunque, non più l'uomo, ma la bestia: «la forza e non la legge, la ragione del più forte, è propria della bestia»[167]. A fronte di questi due modi di combattere, Machiavelli prende atto che il primo (combattere con la legge) non è sufficiente: occorre dunque ricorrere all'altro, cioè il principe deve combattere «con le due armi, la legge e la forza»: occorre che egli si comporti, a seconda delle circostanze, «*sia* da uomo *sia* da bestia»[168]. Detto altrimenti, quando non basta la legge, allora il principe deve comportarsi «*come se fosse una bestia*»[169]. Fermo restando, come precisa Derrida, che Machiavelli «non dice che il principe sia uomo e bestia allo stesso tempo, che abbia una doppia natura sotto l'autorità di un 'bisogna'»[170]. Il fatto che il principe non sia nel contempo uomo e bestia, ciononostante egli deve potersi comportare «*come se*» così fosse. Ciò implica due «portate» del discorso di Machiavelli: la portata pedagogica e la portata retorica. Dalla prima, in particolare, secondo cui «il principe deve comportarsi come se fosse al tempo stesso uomo e bestia», emerge con tutta evidenza, e in forma *allegorica*, la fabulazione «animalesca» rappresentata dalla figura del centauro Chirone, della figura ibrida del *Kentauros*. La composizione allegorica di questa figura ci dice che in quanto creature mitologiche i centauri sono spesso rappresentati, nella loro doppia natura (umana e animale), come composti da una doppia articolazione che risulta da «un davanti umano (busto e volto umani) e un posteriore equino, in un ordine orizzontale e non verticale, davanti e dietro e non alto e basso»[171]. Questa doppiezza (per metà umani e per metà animali), però, non è l'unica ambiguità dei centauri. Essi sono altresì, e al tempo stesso, «da un lato, selvaggi, bestie selvatiche, barbari, terribilmente naturali, e dall'altro lato, eroi civilizzatori, maestri, pedagoghi, iniziatori nei campi più svariati, con mani abili (il nome Chirone deriverebbe da *cheir*: mano, da cui chirurgia, e i centauri hanno busto e volto umani ma anche braccia e mani da uomo), iniziatori, dunque, nell'arte della caccia e quindi della cinegetica, della musica, della medicina»[172]. Se i centauri rappresentano «la

[165] Cfr. *ivi*, p. 118.
[166] *Ibid.*
[167] *Ibid.*
[168] *Ibid.*
[169] *Ibid.*
[170] *Ibid.*
[171] *Ivi*, p. 119.
[172] *Ibid.*

selvatichezza più asociale», tuttavia essi insegnano. Cosa? Essi insegnano, al pari dell'insegnamento sull'insegnamento degli antichi, che «bisogna essere doppi, bisogna saper essere doppi, saper dividersi o moltiplicarsi: animale e uomo, metà uomo e metà bestia»[173]. Il centauro machiavelliano rappresenta quindi, come scrive Barbuto, una «mutazione antropologica»: «non può non essere animale e, insieme, 'escellentissimo uomo', se vuole 'effettualmente' fare azione politica»[174]. La duplicità etica che evoca l'ibrido che specularmente riflette l'immagine del centauro, spinge Machiavelli, come osserva ancora Derrida, ad allestire allegoricamente un altro «teatro zooantropolitico». Affinché il principe-centauro risulti vincente nel campo dell'azione politica, la sua parte bestiale necessita di un'ulteriore ibridazione con altri due animali: il leone e la volpe. Dunque, «non solo una bestia, ma due in una: il principe come bestia, la bestia che è anche principe – o la metà del principe – la bestia principesca deve essere essa stessa doppia, leone e volpe»[175]. Nello stesso tempo, il principe come uomo, volpe e leone è un principe «diviso o moltiplicato per tre». L'astuzia della volpe serve per convincere il nemico; ma l'astuzia non basta, occorre la forza, ovvero «un sovrappiù di animalità», che è data dalla forza del leone: il che significa che il leone, più forte, «è anche più bestia della volpe, che è più intelligente, più astuta, ma più debole, e quindi più umana del leone»[176]. Per Machiavelli c'è dunque una gerarchia uomo-volpe-leone. Essa «va dal più umano, dal più razionale e intelligente al più animale, ossia al più bestiale, se non al più stupido (*bête*)»[177]. La figurazione allegorica ci dice: «proprio perché sa giocare d'astuzia, mentire, spergiurare, perché ha il senso e la cultura della trappola, la volpe è più vicina alla verità dell'uomo e alla sua lealtà che sa che è abile a rovesciare»[178]. Dunque, la volpe «può essere astuta e infedele, sa tradire, mentre il leone ignora addirittura l'opposizione tra fedeltà e infedeltà, tra veridicità e menzogna: la volpe è più umana del leone»[179]. La forza della volpe, la potenza sovrana del principe astuto *come* una volpe. Il principe-volpe. In un gioco prismatico di immagini speculari la volpe significa «l'astuzia dell'astuzia», l'astuzia che sa dissimulare, simulare, mentire, spergiurare, cioè «fingere di essere ciò che non è». L'astuzia della volpe «permette di fare ciò che il leone non può fare, ossia dissimulare il proprio essere volpe e fingere di non essere ciò che è»[180]. Mentire. La volpe è l'animale che mente. È proprio questa attitudine metamorfica a fingere, questo «potere del simulacro» che il principe deve acquisire per simulare le qualità della volpe e del leone. La sua metamorfosi traduce l'astuzia umana, un'astuzia che finge di non essere un'astuzia, perché deve sapersi presentare

[173] *Ivi*, p. 121.
[174] G.M. Barbuto, *Machiavelli*, cit., p. 146.
[175] J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, I, cit., p. 122.
[176] *Ivi*, p. 124.
[177] *Ibid.*
[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*
[180] *Ivi*, p. 125.

come la verità, la veridicità, capace di giurare fedeltà (come condizione di in-fedeltà): potenza della menzogna! Come scrive Derrida:

> Il principe deve essere una volpe non solo per essere astuto come la volpe ma per fingere di essere ciò che non è e di non essere ciò che è. Quindi per fingere di non essere volpe, mentre in realtà è una volpe. È a condizione di essere una volpe o diventare una volpe o come una volpe che il principe potrà essere al tempo stesso uomo e bestia, leone e volpe. Solo una volpe può trasformarsi così, può assomigliare a un leone. Un leone non può farlo[181].

Adoperando arti volpine, nel gioco di specchi fra essere e parere, simulando e dissimulando con astuzia e frode – come osserva Barbuto – il principe, con abilità politica, deve dunque essere, come dice Machiavelli, «gran simulatore e dissimulatore», perché la politica «non è il regno del bene, in nessun senso, ma è un campo di tensioni fra le quali è ineludibile la compresenza di bene e male»[182]. Nella prospettiva machiavelliana, la politica è conflitto, un conflitto che però non prescinde da un ordine, dall'unità, «pena la ineffettualità di ogni proposta politica»: la politica è «tensione fra unità, quindi ordine, e conflitto»[183]. La storia e la politica sono segnate dal conflitto. Anche il principe ne mutua tutte le lacerazioni e contraddizioni: egli stesso, come principe-centauro, nella sua azione politica effettuale «è ferito dalle stesse antinomie della realtà»[184]. Lucio Villari, scrivendo del *Principe* di Machiavelli, ha potuto osservare che «la politica non è immobile, ma variabile e mutevole; lo è stata nella storia, lo sarà sempre». Tuttavia, «gli uomini che fanno politica obbediscono nei loro comportamenti alla naturalità del loro essere e quindi alla immutabilità delle passioni, costruttive e distruttive, alle ambizioni al dominio e all'uso della forza per ottenerlo e conservarlo». Dunque, «sono queste le leggi della politica e del potere e sono queste leggi a informare l'azione del principe; tanto più efficace quanto funzionale ai fini da raggiungere»: la *naturalità* della politica (ovvero, la violenza, l'astuzia animalesca, gli agguati) sono alcuni «tra gli ingredienti utili al raggiungimento dei fini e al *mantenimento* del potere, qualunque sia stato il modo usato per acquisirlo»; al suo *mantenimento*, con esito virtuoso, ci deve pensare l'intelligenza politica e la cultura del principe, perché solo la virtù come forza positiva può «sottomettere la negatività e naturalità della violenza»[185].

Dopo e oltre Derrida, tra gli interpreti contemporanei, è stato Roberto Esposito, in *Pensiero vivente*, a considerare il pensiero di Machiavelli come «un pensiero radicale dell'esistenza nella sua inevitabile dimensione contrastiva» [186]. Il che significa dire che «non esiste zona della vita umana sottratta alla necessità della politica». Senza la politica (senza i suoi strumenti,

[181] *Ivi*, p. 126.
[182] G.M. Barbuto, *Machiavelli*, cit., p. 148.
[183] *Ivi*, p. 307.
[184] G.M. Barbuto, *Il principe centauro*, cit., p. 70.
[185] Cfr. L. Villari, *Machiavelli*, cit., pp. 135-136.
[186] Cfr. R. Esposito, *Potenza dell'origine*, in Id., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, cit., pp. 47-60, p. 50. Tutte le altre frasi di Esposito tra virgolette sono

le sue logiche e i suoi ordinamenti), «né gli individui né gli aggregati collettivi resisterebbero al turbine di accidenti che ininterrottamente li percuotono»[187]. Tuttavia, secondo Esposito interprete di Machiavelli, la relazione tra *vita* e *politica* (e, dunque una possibilità di lettura di Machiavelli in senso biopolitico) non può limitarsi «alla protezione che la seconda fornisce alla prima». Il motivo risiede nella loro complementarità: «la politica è la forma necessaria della vita, la vita è a sua volta la materia esclusiva della politica»[188]. Tutto ciò pervade sia la costituzione del sapere che la fenomenologia del potere, poiché entrambi non possono non entrare «in un rapporto biunivoco» con il «mondo della vita». C'è dunque un intreccio vitale che spiega il perché nella politica machiavelliana ci sia un *plus* rispetto alla mera tecnica di conservazione del potere. Come dice Esposito, tra *potere* e *vita* «non si dà mai distanza assoluta, scarto radicale»[189]. Al riguardo, è proprio l'immagine del Centauro e la definizione del principe a metà tra la volpe e il leone che ci restituiscono «in maniera plastica l'insolubilità di questo viluppo»[190]:

> La bestia non è né il grado più basso cui l'essere umano regredisce quando si allontana dalla propria condizione divina, come nell'antropologia umanistica, né il suo stato provvisorio e primitivo, destinato a essere definitivamente superato dall'ordine politico, come in quella moderna[191].

Tra umanità e animalità non c'è l'abisso visto da Hobbes, che separa lo stato di natura (i 'lupi') da quello civile: «il lupo fa parte dell'uomo, come la natura della civiltà»[192]. Pertanto, osserva Esposito, per comprendere la «punta acuminata» del pensiero di Machiavelli occorre cogliere «il nesso ontologico tra origine, vita e mutamento». Muovendo da ciò è possibile allora – questa è la tesi di Esposito – intendere nel suo strato più profondo, il tratto «biopolitico» di Machiavelli che ci consente di arrivare a dire che in lui «la vita non può essere ancora oggetto di governo da parte della politica perché la politica è essa stessa già pensata nei termini della vita»[193]. Ci si può chiedere: *perché* questa caratterizzazione immediatamente biologica dell'ordine politico? Attraverso l'uso della metafora organicistica declinata sulla metamorfosi del funzionamento degli organi corporei, Esposito risponde che «diversamente dalla letteratura umanistica sul principe, ma anche da quella moderna sullo Stato sovrano, il corpo politico machiavelliano non presenta rilevanti distinzioni gerarchiche tra il capo – o l'anima, come preferisce Hobbes – e le altre membra»[194]. In Hobbes il corpo «non soltanto è nettamente separato dall'anima che lo bonifica e governa», in Machiavelli

tratte da quest'opera. Dello stesso Esposito, sulla fortuna di Machiavelli, cfr. *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento*, cit.

[187] R. Esposito, *Potenza dell'origine*, cit., p. 51.
[188] *Ibid.*
[189] *Ibid.*
[190] *Ibid.*
[191] *Ivi*, p. 52.
[192] *Ibid.*
[193] *Ivi*, p. 53.
[194] *Ivi*, p. 54.

«esso è un insieme unitario la cui salute deriva dalla relazione tra le sue differenti parti, cosicché quel corpo ha 'più vita' che ha 'più parti'»[195]. Ma la vera differenza tra Hobbes e Machiavelli si gioca tutta su come è pensato il *conflitto*. Scrive Esposito:

> Mentre la metafora organicistica dello Stato-corpo, già dalla sua formula iniziale e lungo tutta la sua storia, è adoperata per esaltare la concordia tra le parti, legittimando il regime che meglio la garantisce, Machiavelli ne capovolge il significato: come nella teoria galenica degli umori, anche nella città la salute del corpo politico non scaturisce dalla prevalenza di un umore sull'altro, ma dal loro contrasto bilanciato[196].

Secondo Machiavelli, letto e interpretato da Esposito, il ruolo della politica consiste proprio nel governare il conflitto che naturalmente deriva dai diversi interessi in gioco: non solo senza conflitto non c'è politica, ma «il numero della politica – quando è in gioco la vita – non è l'Uno, ma il Due»[197]. In questa inedita *teoria del conflitto* come «forma dell'ordine», Machiavelli discopre un nuovo orizzonte al pensiero politico. Nel rapporto problematico e antinomico tra «antagonismo e immanenza», il conflitto qui non viene concepito né come precedente né come succedente l'ordine, e neppure come un punto ad esso trascendente: al contrario «gli è inerente come il suo medesimo modo di essere»[198]. Da ciò deriva «l'immanenza dell'uno rispetto all'altro». Per Machiavelli – secondo Esposito – l'ordine è «di per sé conflittuale», così come (quando non è degenerato), il conflitto «è ordinato da meccanismi istituzionali a ciò predisposti»[199]. Pur con tutte le differenze del caso, Machiavelli può essere assimilato soltanto a Spinoza, per il quale «il contrasto tra le parti sociali è ineliminabile perché immanente all'ordine costituito»[200]. Sia per Machiavelli che per Spinoza c'è sempre un punto *oltre* il quale «la logica dell'antagonismo» entra in potenziale attrito «con il piano di immanenza in cui pure è iscritta»[201]. Questo è il momento in cui il *conflitto* scivola nella guerra civile, che si situa al margine esterno del sistema, e in cui la politica tracima in guerra permanente[202]. Per Machiavelli

[195] *Ibid.*
[196] *Ibid.*
[197] *Ivi*, p. 55.
[198] *Ibid.*
[199] *Ibid.*
[200] *Ibid.*
[201] *Ivi*, p. 56.
[202] Al riguardo, cfr. C. Galli, *Il volto demoniaco del potere? Momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli*, in Id., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari 2009, p. V. Qui l'autore ci ha invitato a non trascurare il fatto che una riflessione su Machiavelli oggi non può «non estendersi a un discorso sull'origine della politica, sul Moderno, sullo Stato, sul 'politico'», ed è forse per questo motivo che Machiavelli continua ancora a spingerci a pensare la contingenza, il disordine storico e il conflitto come «il cuore della questione politica»: una contingenza che in Machiavelli ha in sé «la necessità, e che è occasione della potenza, dell'azione virtuosa». Per il Fiorentino, la contingenza necessaria «è la molla della trasformazione politica». Ciò che conta – questa è la tesi di Galli – è che leggendo Machiavelli *iuxta propria principia* si scoprirà che il cuore del suo pensiero politico si traduce nel tema della contingenza, ovvero dell'«immediatezza precedente ogni mediazione», che in quanto tale esclude «qualsiasi compimento, qualun-

l'organismo politico, sin dalla sua origine mostra «uno scontro inesausto tra potenze contrapposte», proprio perché «la società, nella sua configurazione normale, ha la forma di un dissidio – non tra singoli individui, come nello stato di natura hobbesiano, ma tra aggregati di uomini mossi da desideri diversi e contrastanti»: nello scontro politico, come lotta ineluttabile, non bisogna «immaginare alcuna rifondazione artificiale perché non c'è modo di sfuggire alla ricorrenza dell'origine, vale a dire della nostra stessa natura conflittuale»[203]. Nella relazione antinomica tra antagonismo e immanenza, tra ordine e conflitto si consuma l'attitudine reciprocamente oppositiva delle parti tra volontà di dominare dell'una e volontà di non lasciarsi dominare dell'altra. Dunque, in termini machiavelliani, «è solo il contrasto a consentire quel ricambio senza il quale l'organismo politico si cristallizza nel dominio di una parte sull'altra provocandone prima la corruzione e poi la deflagrazione»[204]. Per Machiavelli, la politica occupa «l'intero orizzonte del reale» proprio perché «non esiste, rispetto ad essa, né un prima né un dopo, né un inizio preordinato né un fine prevedibile»: ciò vuol dire che «non esiste zona della vita umana sottratta alla necessità della politica». Origine, vita e politica: «se è vero che la politica è la forma necessaria della vita, la vita è a sua volta la materia esclusiva della politica»[205]. Se si vuole cogliere la «punta più acuminata» del pensiero di Machiavelli, «un pensiero radicale dell'esistenza nella sua inevitabile dimensione contrastiva»[206], allora non bisogna mai perdere di vista il nesso ontologico tra origine, vita e mutamento, tra conflitto, politica e potere.

Considerazioni conclusive

Secondo Machiavelli, l'ordine nasce dal tumulto, dal conflitto: i tumulti tengono vivo l'ordine e la virtù (come nel caso di Roma). Il conflitto svolge un ruolo 'positivo': esso non è separazione ma anche condizione del convergere per raggiungere la libertà attraverso un ordine nuovo, superiore. Ne consegue che le forme (e i mezzi) degli ordini variano nel tempo, nelle epoche. In tutto ciò, secondo Cacciari, non c'è contraddizione, perché a Machiavelli interessa l'*auctoritas*, il potere che costituisce l'ordine da custodire e trasformare per crescere. Però, per il principe, avere *auctoritas* significa essere leone e volpe, ragione e forza: custodire e trasformare. Qui risiede appunto un

que formatività» (*ivi*, p. 16). Alla base del pensiero di Machiavelli c'è «la concretezza e non l'astrazione», per cui non c'è «la politica come sicurezza e forma ma come potenza e gloria, e quindi come polimorfismo»: non solo l'attore della politica «non è il Leviatano ma il Centauro», ma il suo fine «non è la neutralizzazione ma il conflitto dei differenti 'umori' della città» (*ivi*, p. 17). L'enigma dell'inquietante solitudine di Machiavelli non può allora che proiettarsi ancora come un'ombra attuale in una fase storica in cui anche la tarda modernità pare non sapersi sottrarre alle nuove forme di 'oscurità. Sul confronto classico tra Machiavelli e Hobbes, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, cit.

[203] R. Esposito, *Origine e vita nel pensiero di Machiavelli*, cit., p. 83.

[204] *Ibid.*

[205] *Ivi*, p. 76.

[206] *Ibid.*

«paradosso vitale». Se la scena politica è questa, allora come si fa *filosofia politica*? Come si creano nuovi ordini con mezzi e fini vari, diversi. L'ordine non è mai stato (come participio passato). Lo Stato si trasforma. Dunque, come si fa scienza della variabilità politica? Per Machiavelli, la politica è *téchne*, arte della politica e della guerra, e non *epistème*. Per il principe non si dà una metafisica della politica, ma solo la regolarità della sua prassi, per questo non ci sono leggi universali della politica. Dal conflitto deve poter emergere l'*auctoritas*, anche attraverso una nuova forza (la milizia propria e non mercenaria), come servizio dell'ordine e dell'idea politica da realizzare per conseguire l'utile della comunità. Per il grande centauro, ragione e forza, in politica, commerciano con il male, volgendolo al proprio fine per la realizzazione della libertà nello e dello Stato, che in quanto tale deve essere capace di dare ordine al conflitto. L'uomo è avido, bramoso, cupido di denaro ma anche di sapere. L'ordine che il principe deve saper governare non fagocita la libertà poiché *cupiditas* e ordine sono elementi dello Stato, danno mobilità viva all'ordine statale tale che garantisca la sicurezza dei cittadini. Solo un principe virtuoso, il politico-centauro, saprà governare le metamorfosi mutevoli della 'fortuna', arbitra ineffabile delle azioni umane, piegandola, nel mutare degli eventi, ai fini della sua azione politica[207].

In generale, *a partire da* Machiavelli, anche sulla politica come pratica che deve pur sempre misurarsi con la contingenza, nessuno in assoluto può stabilire in linea di principio cosa sia la realtà e quali siano le narrazioni che la possono elaborare, indagare e rivelare. Ogni approccio di lettura pretende di disporre del suo principio di realtà, ha i suoi linguaggi e il suo metodo. La realtà è rappresentata. Molto più difficile è rappresentarla quando la vita sociale, la vita mentale e l'esperienza umana e sociale conoscono periodi di disgregazione e di crisi economica, politica e culturale. Il *conflitto delle interpretazioni* c'è come pure c'è la continua tentazione di scivolare nella rete della precettistica decadente o di essere catturati dai dogmi, dalla mediazione e dai compromessi. Nella contemporaneità tutto è in un perenne *confliggere*, in un tempo come il nostro in cui pare dominare l'*insecuritas* delle condizioni materiali e spirituali di vita: un tempo difficile, strano, ma molto interessante in cui è in crisi una volontà nomotetica, cioè l'aver coscienza di dover opporre un *nomos* all'anomia. Nello spasmo di questo tempo, in cui pare non ci sia vera *novitas* ancora da scoprire[208], a fronte della confusione tra *potestas* e *auctoritas*, della crisi morfologica della sovranità politica, in cui il potere mondano non può pretendere autentica *auctoritas*, in cui cambia la relazione rappresentante-rappresentato, tra chi difende o impone la legge, i fronti del conflitto sociale si differenziano per potersi ri-definire nei confronti delle forme 'imperiali' di potere che presumono di avanzare la pretesa di costituire il destino di un'epoca e per assumere il sigillo dell'essere. C'è crisi della rappresentanza, dilagare del populismo ed

[207] Cfr. M. Cacciari, *Machiavelli e la filosofia politica*, cit., p. 11.
[208] Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013, pp. 12 sgg.

implosione della *servitù volontaria* in una società sempre più 'depressa'[209]. Il rapporto tra politica e verità sembra cristallizzarsi. La giustizia, l'eguaglianza e la stessa logica del singolare sono da più parti mortificate nelle loro espressioni storiche. Nell'esperienza del tempo, nella storia, per chi pretende di rappresentare l'epoca e per chi lotta per il riconoscimento non c'è fine del conflitto. Come sempre nella storia il conflitto, in diverse forme, non declina, non si distrae, non dilegua, ritorna sempre e comunque.

[209] Cfr. F. Ciaramelli-U.M. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, cit.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/3

¿Son la potestad suprema y la independencia notas intrínsecas a la república en Vitoria y Suárez?

di Sergio Raúl Castaño

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 10/09/2013, accettato il 23/09/2013.

The article deals with the position of Francisco de Vitoria and Francisco Suárez concerning the political power as superiorem non recognoscens. The author's aims are to prove that that principle belongs in fact to their political philosophy, and to understand the sense and foundations of their political independence's notion.

***

La cuestión

Vitoria y Suárez – en tanto grandes paradigmas del pensamiento político-jurídico de la segunda escolástica –, ¿afirman como tesis de alcance universal que la com unidad política en sentido estricto posee una potestad suprema en su orden y que es independiente respecto de toda otra comunidad y poder temporales? Tanto los claroscuros y matices –manifestados ayer como hoy– de la realidad política misma, a la cual ambos autores trataron de ser fieles en el espíritu realista de la tradición aristotélica; cuanto algunas modulaciones que los propios Vitoria y Suárez plantearon a los mencionados principios, podrían hacer pensar que – contrariamente a la tesis formulada – para ellos la noción de comunidad *política* (i.e., *perfecta*) sí puede ser compatible con la condición de *parte* integrada en un todo social mayor, a cuya potestad, en última instancia, esa parte quedará subordinada. Tal género de interpretaciones aparecen en algunos exégetas de la segunda escolástica, así como en algunos teóricos de la política y del derecho internacional público, cuando se refieren a nuestros autores [1].

[1] Vide, por ejemplo, A. Niederberger, *Recht als Grund der respublica und respublica als Grund des Rechts - Zur Theorie legitimer Herrschaft und des ius gentium bei Francisco de Vitoria*, in K. Bunge, A. Spindler, A. Wagner (ed.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart, 2011, pp. 190 y ss.., aquí pp. 195-196. El ilustre internacionalista Alfred Verdross había ya planteado la misma idea, tanto en el plano sistemático cuanto en la interpretación de los escolásticos de los ss. XVI y XVII (cfr. *Les fondements du droit international*, «Recueil des Cours - Académie de Droit International», 1927, t. 16, pp. 247-323; nos ocupamos críticamente de las tesis de Verdross en *El Estado como reali-*

En lo que sigue intentaremos dilucidar la posición de Vitoria y de Suárez sobre este problema axial de la filosofía política, de trascendentes derivaciones sistemáticas en el ámbito del derecho público interno e internacional [2].

La comunidad política y su potestad suprema en Francisco de Vitoria

Los principios (aristotélicos) de la política en Vitoria

Vitoria identifica la noción aristotélica de *autárkeia* (correspondiente a la locución latina *sibi sufficiens*) con la de perfección [3]. Por ello a la sociedad política (*respublica*), en tanto autosuficiente, se la llama con propiedad comunidad *perfecta*. Ahora bien, la noción de perfecto se identifica con la de todo, en la medida en que se le dice imperfecto a aquello a lo que le falta algo; y, por el contrario, se le dice perfecto a lo que no le falta nada. Luego, define Vitoria, perfecta es aquella comunidad que no es parte de otra república, sino que posee ordenamiento jurídico y órganos de gobierno propios [4]. En esa línea, nuestro autor precisa que la entidad y unicidad de la república – formal y principalmente vinculada a la nota de perfecto de

dad permanente, Buenos Aires, 2003 y 2005, pp. 175-182). Finalmente, en Argentina cabe señalar la última postura de F. A. Lamas - en referencia a Suárez: *Autarquía y soberanía en el pensamiento clásico*, in D. Castellano (ed.), *Quale costituzione per quale Europa?*, Nápoles, 2004, esp. p. 126; Lamas hace allí un giro radical respecto de su anterior posición acerca del problema teórico en sí mismo (cfr. *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, 1985, p. 250).

[2] El tema de la "soberanía del Estado" como fundamento del derecho internacional público fue reafirmado significativamente por uno de los teóricos del Estado más relevantes del s. XX, Hermann Heller. Son de notar las coincidencias – no en los respectivos puntos de partida doctrinales, mas sí en las conclusiones - entre Heller y los autores por nosotros aquí tratados; sobre el tópico cfr. S. R. Castaño, *Souveräne Staatsgewalt nach der Lehre Hermann Hellers und potestas superiorem non recognoscens bei Vitoria und Suárez im Vergleich*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 2014, n 1, en prensa.

[3] Sobre las fuentes aristotélicas de Vitoria y Suárez, a quienes estudiaremos en las próximas páginas, cfr. A. Truyol y Serra, *Vitoria et la tradition scolastique*, in Y. Ch. Zarka (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne*, Paris, 1999, esp. p. 73; M. Pécharman, *Les fondements de la notion de l'unité du peuple selon Suárez*, in Y. Zarka (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne*, esp. pp. 115-120; S. R. Castaño, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona, 2011, passim. Respecto de la específica cuestión de la perspectiva aristotélica en la concepción vitoriana de la comunidad política cfr. D. Janssen, *Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des Francisco de Vitoria*, in *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanichen Spätscholastik*, Tübingen, 2001, esp. pp. 217-218; P. Haggenmacher, *La place de Vitoria parmi les fondateurs du droit international*, in AAVV, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, Bruselas, 1988, esp. p. 49. La noción de *autárkeia* política en Aristóteles aparece, entre otros pasos, en *Politica*, 1252 b 28 ff; 1280 b 5 ff.; 1291 a 8-10; 1326 b 2 ff. (ed. D. Ross, Oxford, 1992).

[4] «Est ergo perfecta respublica aut communitas quae est per se totum; id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratos», afirma en *De Indis II*, 7; se utiliza la edición de las *Relecciones* de L. Alonso Getino (*Obras de Francisco de Vitoria,* Madrid, 1934). Las *Relecciones* aquí citadas fueron compuestas entre 1528 (*De potestate civili*) y 1539 (*De Indis I* y *II*).

ese cuerpo social – no consiste en poseer un gobierno, sino en no conducir sus propios asuntos en dependencia de otra entidad política, en la cual se integre como parte [5].

Así pues, la autosuficiencia de la república implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma [6]. Este derecho, que le asiste a partir de la obligación que la ha fundado, o sea, la de perseguir el bien común, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría dirigirse por sí misma hacia su fin [7]. El bastarse a sí misma implica bastarse en la tarea de conducirse al bien común y, por consiguiente, en establecer su propio orden de justicia [8]. En Vitoria, la potestad política, como «capacidad, autoridad y derecho para gobernar la sociedad civil» [9], es *suprema* en su orden, y aparece formalmente basada en la realidad de la comunidad *perfecta*. Esta última afirmación debe ser especialmente retenida. Por un lado, la supremacía del poder político se desprende con necesidad de los principios mismos sobre los cuales nuestro autor elabora su doctrina: existe la potestad (suprema) *porque* hay comunidad autosuficiente (i.e., perfecta). Por otro lado, tal principio se respalda en la explícita mención de Vitoria sobre el punto: «[*E*]*t si hoc potest [scl., bellum gerere] respublica, potest etiam princeps qui habet potestatem a respublica*» [10]. Hay que aclarar que

[5] Cfr. F. de Vitoria, *In II-IIae*., cuestión 40, art. 1º, 4 (obra compuesta hacia 1534/37; se consulta en la edición de V. Beltrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca, 1932, t. II). Respecto de la naturaleza de la *respublica* según Vitoria y la pertinencia de designarla con el término "Estado" (entendido como "comunidad política") cfr. M. Barbier, *La notion de respublica chez Vitoria*, in Y. Ch. Zarka (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne,* cit., esp. p. 85; J. Verhoeven, *Vitoria ou la matrice du droit international*, in AA VV, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria,* cit., esp. pp. 115-116 y 122.

[6] Cfr. F. de Vitoria, *De potestate civile*, 7.

[7] Vitoria reitera explícitamente la axial tesis aristotélica y tomista de la primacía del bien común sobre el bien particular (cfr. *De potestate papae et concilii*, 12). Sobre el bien común como fundamento objetivo tanto del peraltado rango axiológico de la sociedad política cuanto de la necesidad y los límites de la autoridad en Vitoria véase J.-T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, París, 1950, esp. pp. 205-228. Se trata de un bien que implica la vida virtuosa de los ciudadanos (cfr. D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Friburgo (Suiza), esp. pp. 300 y ss. Respecto de la distinción entre el *effectus* de la ley (la virtud de los ciudadanos) y el *finis* de la ley (el bien común político) cfr. A. Wagner, *Zum Verhältnis vom Völkerrechts und Rechtsbegriff bei Francisco de Vitoria*, in K. Bunge, A. Spindler, A. Wagner (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, cit., esp. pp. 259-260.

[8] No dejan de aparecer en nuestro autor elementos para el encuadre de la tensión jurídica entre normalidad y excepción. En efecto, el deber de preservar el bien común puede imponer la necesidad (deóntica), en una circunstancia excepcional, de suspender o derogar la constitución jurídica vigente. Encontramos mencionado en Vitoria, como ejemplo de lo dicho, el caso del destronamiento de los "rois fainéants" (merovingios) por Pipino el Breve. Se trataría, en la terminología de la teoría del Estado del s. XX, de una medida política *contra legem (positivam)* – sobre el tema cfr. S. Luppi, *Vis et auctoritas. I paradossi del potere nella filosofia politica di Francisco de Vitoria*, in *Il diritti dell'uomo e la pace nel pensiero de Francisco di Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Milán, 1985, esp. p. 482.

[9] F. de Vitoria, *De potestate civile*, 10.

[10] Id., *In II-IIae*., cuestión 40, art. 1º, 3. Puede leerse una remarcable exposición de la noción de potestad política en Vitoria, en el contexto de su pensamiento político general, en

esta afirmación no debe ser referida a la teoría de la llamada «traslación del poder», sino a la más fontal cuestión de la categoría de propiedad (en sentido metafísico) que inviste la potestad política respecto de la naturaleza de la comunidad política. Por lo demás, la teoría traslacionista –harto difundida en el campo escolástico en el s. XVI – tuvo sus principales exponentes, en ese tiempo, ante todo en Bellarmino y Suárez – y previamente en Cayetano y Soto, y luego en la escolástica católica hasta bien entrado el s. XIX; mas no en Vitoria mismo [11].

La república y su príncipe, ¿tienen superior en lo temporal?

Una dificultad suscitada por la práxis política empírica

La interpretación de la doctrina de nuestro autor parece ofrecer en este tema una dificultad. En efecto, Vitoria caracteriza a la comunidad política como aquélla que no es parte de otra; no obstante, a renglón seguido agrega que diversas repúblicas pueden hallarse bajo un mismo príncipe[12]. El problema consiste en lo siguiente: ¿cabe hablar de una comunidad perfecta cuya potestad suprema no le corresponda en exclusividad? Si así fuera, ¿podría seguir afirmándose que a la república le pertenece su propio órgano de conducción en el plano mundanal? Creemos que los principios fundamentales de Vitoria solventan la dificultad sin dejar de hacerse cargo de la explicación de circunstancias histórico-empíricas peculiares.

Su solución

Un príncipe común a dos o más repúblicas sintetiza la naturaleza de la *unión personal*. Según Manuel García-Pelayo,

> existe la unión personal cuando las coronas de dos reinos coinciden en un mismo titular de manera casual, por aplicación de leyes sucesorias distintas; de suerte que las dos coronas son instituciones distintas, pertenecientes a dos órdenes jurídico-políticos completamente independientes. La misma persona física del rey tiene personalidades distintas como soberano, y sus actos jurídicos se refieren a cada comunidad por separado. No hay, pues, unidad entre los Estados[13].

N. Campagna, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juridischen Fragen*, Münster, 2010, cap. "Die weltliche Gewalt" (esp. pp. 83 ss.).

[11] Sobre la originalidad de Vitoria en este tema axial, y para un análisis histórico-sistemático del mencionado problema, cfr. S. R. Castaño, *Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder*, in *Revista de Derecho Público Iberoamericano*, octubre 2013, nº 3.

[12] F. de Vitoria, *De Indis* II, 7 y 8.

[13] M. García-Pelayo, *Derecho constitucional comparado*, Madrid, 1993, esp. pp. 205-206.

Justamente, esa dualidad de funciones de un mismo príncipe, que no comporta conformación de otra entidad política que las abarque, era la que se daba, en el momento en que Vitoria escribía, en cabeza de Carlos I, rey de Castilla y Aragón, y Emperador a la sazón del Sacro Imperio Romano Germánico – dualidad que se disolvería tras su abdicación en 1556. En conclusión, puede afirmarse que también en estos casos se trata de comunidades políticas con órganos de gobierno propios. Sólo que el titular de los órganos supremos de esas comunidades distintas resulta ser la misma persona.

¿Es posible que comunidades *políticas* se hallen sujetas a un poder *político* superior?

Tras plantear el caso de varias repúblicas perfectas gobernadas por un mismo príncipe, Vitoria se ocupa de la sujeción de varios príncipes de repúblicas perfectas al Emperador del Sacro Imperio[14].

Examinemos este caso, de especial interés. La figura del Emperador germano de Occidente se hallaba investida de una cierta prelación por sobre los demás soberanos de su tiempo[15]. En favor de la conciencia de esta cierta prelación cabe aducir nada menos que el testimonio del teórico de la idea moderna de soberanía. Pues es precisamente el propio Jean Bodin quien reconoce con aprobación (no exenta de un sesgo normativo) que, en un encuentro personal, el rey de Francia se ubica detrás del Emperador (y éste detrás del Papa)[16]. Semejante afirmación en Bodino es tanto más manifestativa de la conciencia de la prelación del Emperador cuanto que, por un lado, proviene de quien sentó las bases filosófico-políticas del «Estado soberano» moderno, centralizado y absolutista; y, por otro, se estampa ya casi en el año 1600, cuando la cosmovisión que había sustentado la misión del Imperio se hallaba en crisis.

Ahora bien, esta objeción de la prelación del Imperio tampoco desmiente los principios de Vitoria respecto de la potestad suprema como *propiedad* (en sentido metafísico) de la comunidad perfecta, y de ésta como un todo jurídico independiente. En efecto, el Emperador, cualquiera fuere la reverencia que haya recibido, no era soberano (en su legítimo, indiscutible y perdurable sentido etimológico y nocional de "superior – en su orden –"[17])

[14] Cfr. F. de Vitoria, *De Indis* II, 8. Sobre el tópico vide la clásica obra de G. Jellinek, *Die Lehre von den Staatenverbindungen*, W. Pauly (ed.), Gladbach, 1996, esp. pp. 197-253.

[15] En otros lugares de sus obras Vitoria alude explícitamente a tal superioridad *sui generis* del Emperador sobre algunos reyes (cfr. *De potestate ecclesiastica* I, V, 4; y también *In II-IIae.*, cuestión 40, art. 1º, 3).

[16] Cfr. J. Bodin, *Les six livres de la république*, París, ed. Fayard, 1986, libro I, cap. IX: hablando de los «degrés d'honneur entre les Princes souverains egaux» dice Bodino que al Emperador «tous les princes Chrestiens lui cedent la prerogative d'honneur apres le pape, comme chef de l'empire» (la edición de Fayard conserva la grafía original de la edición de Lyon de 1593).

[17] Sobre la validez universal y objetiva del contenido nocional que encierra el término "soberanía" (en tanto se lo entienda como la "*suprema potestas*" de los escolásticos aristotéli-

frente a los monarcas de los reinos particulares. A propósito de lo cual Emilio Komar ofrece una clave importante para la interpretación del problema, porque, dice, «Vitoria – si bien tácita e implícitamente – distingue entre la soberanía meramente nominal y la soberanía efectiva». Y si se trata de una supremacía no efectiva, «como sería el caso de los príncipes súbditos del Emperador», agrega Komar, no hay dificultad alguna, desde un punto de vista normativo, para reconocer al príncipe nominalmente subordinado la facultad de declarar la guerra [18]. Pues tal príncipe, en realidad, ejercería soberanía efectiva sobre una república auténticamente autosuficiente. Como explicamos en otra parte, ésa había sido ya, precisamente, la posición de Cayetano sobre esta cuestión [19].

Entonces ¿en qué consistirá la superioridad del Emperador, si ella no estriba en la facultad, entre otras, de constituir el último tribunal con legítima jurisdicción sobre la órbita social inferior? Vitoria no se explaya sobre el punto. Pero podemos acudir a Jean Quidort, dominico una generación posterior a Tomás de Aquino -cuando explicaba la relación entre la esfera espiritual y la temporal –, y aplicar analógicamente su doctrina a la relación entre los reyes y el Emperador en la época tardomedieval y moderna. Según ella ambas potestades «se ordenan según la dignidad [...], pero no según la causalidad, pues la una no procede de la otra» [20]. Cabría sostener que, en el caso de las relaciones entre el Emperador y los reinos y ciudades libres, tal supraordenación fundada en la dignidad – y que excluye la causalidad del superior sobre el inferior – consistiría en la reverencia debida al *primus inter pares* entre todos los príncipes cristianos (ésta será, como veremos, la solución de Suárez al problema de la supraordenación imperial). Pero ese reconocimiento no es obstáculo para que Vitoria afirme taxativamente:

> La república temporal es una república perfecta e íntegra; luego no está sujeta a nada exterior a ella, porque si así fuera no sería íntegra. Por eso puede instituir para sí un príncipe que en modo alguno está sujeto a otro en materia temporal[21].

Así pues, la *sui generis* prelación del Emperador, sostiene Vitoria, no comporta un obstáculo jurídico para que las comunidades perfectas

cos) cfr. el juicio de A. Truyol y Serra, en *La conception de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du droit des gens*, in Antonio Truyol - Paul Foriers, *Vitoria et Grotius*, París, 1987, esp. pp. 265-267.

[18] M. Komar, *Il concetto della guerra giusta ed il suo sviluppo negli scolastici del cinquecento, pro manuscripto*, p. 58 (tesis *de laurea* inédita, 1943; original en el Archivo Histórico de la Universidad de Turín; copia en poder del suscripto). Por su parte, G. Tosi (*La teoria della guerra giusta in Francisco di Vitoria*, in M. Scattola, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflicto e giustizia tra medioevo e prima età moderna*, Milán, 2007, p. 75) juzga «más moral que política» la superioridad del Emperador sobre los monarcas de los reinos particulares.

[19] Cfr. S. R. Castaño, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, cit., pp. 25-27.

[20] Véase J. Parisiensis, *De potestate regia et papali*, XVIII ad 28 (*apud* Elvio Ancona, *All'origine della sovranità*, Turín, 2004, esp. pp. 118-123).

[21] Francisco de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, V, 4.

tengan derecho a hacer la guerra sin la autorización del Imperio. Pues sin tal facultad las repúblicas no serían plenamente suficientes.

Por último y como conclusión, adviértase que la independencia de la comunidad política no implica obstáculo para su inserción en el orden jurídico internacional, pues tanto éste como aquélla se constituyen como positivizaciones del mismo derecho natural[22]. No en vano Francisco de Vitoria es considerado el fundador del derecho internacional público moderno [23].

La noción de perfección comunitaria como clave de la supremacía temporal de la potestad política. El principio en Suárez

La comunidad política

En la obra de Francisco Suárez, la comunidad política es *perfecta* por definición. La comunidad política es *perfecta* porque ella basta para alcanzar la felicidad humana en el plano temporal, y por ser perfecta no forma parte de otra comunidad superior del mismo orden[24]. Ahora bien, el *signo* por excelencia del carácter de perfecta de esa sociedad reside en el hecho de que su autoridad posee la nota específica de *suprema*. En efecto, la *potestas jurisdictionis*, que es la propia de la sociedad política, es *superiorem non recognoscens (in suo ordine – temporali)*. Así lo explica Suárez:

> en su orden y respecto de su fin constituye la última instancia de resolución en su esfera, es decir, sobre toda la comunidad que le está sujeta; de modo que todos los magistrados inferiores que ejercen potestad en esa comunidad o en una de sus partes están sujetos a tal príncipe supremo, mientras que el príncipe supremo no se subordina a superior alguno respecto del mismo fin político[25].

---

[22] Principio bien expresado por I. Trujillo Pérez (cfr. *Francisco de Vitoria. Il diritto alla communicazione e i confini della socialità umana*, Turín, 1997, esp. p. 88).

[23] Tal ha sido la paradigmática posición de J. Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations* (Oxford, 1934; nueva edición, New Jersey, 2000, passim y esp. p. 288. En contra se pronuncia H. Mechoulan (*Vitoria, père du droit international?*, in AA.VV., *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, cit., esp. pp. 12 y ss.), mediante una cuestionable lectura de la doctrina de Vitoria: según el intérprete, ella sería una justificación del derecho del más fuerte [¡!]. Las tesis de Vitoria ejercieron influjo en otros grandes jalones del derecho internacional, como Grocio y Alberico Gentili (cfr. Ramón Hernández, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, 1995, esp. pp. 213-235). Para una discusión del lugar de Vitoria en la historia del derecho de gentes, y su condición de autor "todavía medieval o ya moderno" vide G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco di Vitoria*, cit., esp. pp. 82-87.

[24] F. Suárez, *De legibus*, I, VI, 22 (la obra fue publicada en 1611; utilizamos la edición de L. Pereña *et al*, Madrid, C.S.I.C., 1975, t. I). Sobre el punto de partida aristotélico de la filosofía política de Suárez vide J. Biederlack, *Die Völkerrechtslehre des Franz Suárez. Eine rechtsphilosophische Skizze*, in *P. Franz Suárez. Beiträge zur Philosophie des P. Suárez*, Viena y Munich, 1917, esp. pp. 148-150.

[25] F. Suárez, *Defensio fidei*, III, V, 2; obra data de 1613, y se utiliza la ed. de ese libro III por Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy con el título de *Principatus politicus*, Madrid, 1965; *De legibus* III, II, 4; *ibid.*, III, VII, 11 (edición de L. Pereña *et al.*, Madrid, 1975, T. I). Como dice el Eximio – y esto debe retenerse –, la resolución de la órbita del imperio político está

El problema: comunidades "perfectas" subordinadas a otras

Sin embargo, todo lo dicho hasta aquí no impide que Suárez, en el mismo lugar citado de *De legibus*, formule una tesis a primera vista problemática[26]. Dice allí el Eximio que la comunidad es un agrupamiento de hombres asociados bajo cierto derecho, en vista de un fin común y con alguna forma de jefatura. Las hay perfectas e imperfectas. Perfecta es en general la comunidad capaz de gobernarse políticamente y autosuficiente en el orden temporal. Tal la *pólis* de Aristóteles y la *civitas* del Aquinate, ejemplifica Suárez, así como los reinos y otras comunidades de idéntico rango específico. Con todo, a continuación agrega que en la noción de otras formas de comunidad puede darse cierta latitud. Por un lado, la familia es acabado ejemplo de comunidad *per se* o a secas (*simpliciter*) imperfecta, pues no es congregación autosuficiente y no participa del régimen político. Pero por otro existen comunidades en sí mismas (*per se spectatae*) perfectas que sin embargo resultan imperfectas en referencia o por comparación a otras (*comparate seu respective*), de las cuales son partes. En los precisos términos del autor, se trata de comunidades que pueden poseer una unión moral y un régimen perfectos, *pero cuya razón de imperfección radica en ser parte de otra*. El problema, en este caso, consiste en que es directamente la propia noción de sociedad perfecta – y no la de la potestad que de ella se desprende – la que parecería admitir modos de subordinación en el orden temporal.

Una solución conteste con los principios

Cabe entonces la pregunta: la tesis de Suárez sobre la imperfección relativa (*secundum quid*) de algunas comunidades perfectas ¿contradice su doctrina permanente de la autosuficiencia de la comunidad política, a la que va intrínsecamente aneja la nota de la *suprema potestas* político-jurídica? La respuesta, según ese mismo texto, debe ser negativa. Suárez utiliza analógicamente la noción de comunidad imperfecta. En efecto, hay comunidades a secas (*simpliciter*) perfectas (la comunidad política) y a secas (*simpliciter*) imperfectas (la familia). Pero también hay comunidades imperfectas en sentido relativo (*secundum quid*), que son imperfectas por ser partes de un todo comunitario. Toda comunidad imperfecta es parte de otra porque en tanto imperfecta no puede alcanzar por sí misma el fin temporal humano. Y, en la medida en que es parte de un todo mayor al que se ordena, no posee un régimen al que corresponda llamar con propiedad *político* ni una potestad legislativa que constituya *jurisdictio* en sentido propio: porque la *jurisdictio* consiste en la facultad de preceptuar (como última instancia) lo justo legal y el medio obligatorio respecto de cualquier

anclada en las existencia y las exigencias del bien común político: sobre el tópico cfr., por todos, L. Cedroni *(La comunita perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma, esp. p. 96; sobre la primacía del bien común político vide allí mismo p. 109).

[26] Cfr. F. Suárez, *De legibus*, I, VI, 19.

materia práctica vinculada a la vida comunitaria. Por ello en sentido propio la ley sólo corresponde al ámbito de la sociedad perfecta. En lo que respecta a las comunidades que son «perfectas en sí mismas consideradas» pero sin embargo imperfectas en relación al todo que integran, debe repararse en que – en tanto son imperfectas – no dejan de ser partes: y por esa razón tampoco dejarán de reconocer la superioridad de los órganos de potestad del todo que las abarca. De allí que afirme taxativo Suárez: el estatuto producido por una comunidad imperfecta no es ley – en el sentido de una norma última, de validez general y ordenada al bien común del todo –, porque tal comunidad es parte de la comunidad política [27].

Luego, cuando Suárez defina nocionalmente la comunidad política lo hará a partir de la naturaleza de la sociedad perfecta a secas (*simpliciter*). En tanto todo, la comunidad política se halla investida del pleno derecho a la disposición sobre sus propios asuntos (es decir, en ella reside la *suprema potestas* político-jurídica y la plenitud de la *jurisdictio*) y por ende resulta auténtico sujeto del derecho internacional[28]. En Suárez, como en el caso de sus predecesores, la clave de bóveda de la noción de comunidad política estriba en su naturaleza de sociedad perfecta. Como ya se ha afirmado, esa noción significa – siempre en el orden temporal - la no integración de dicha comunidad como parte de un todo socio-institucional mayor. Tal completitud, fundada a su vez en la completitud y concretidad de su fin – el bien común político –, es la que da razón de la supremacía temporal de los órganos de potestad comunitarios [29]. Supremacía en la que se resuelven todas las órbitas de competencia subordinadas, pues, afirma Suárez,

> repugna a la razón natural que se dé una congregación humana unida al modo de un cuerpo político, y que no posea una potestad común a la cual deban obedecer los miembros de la comunidad[30];

en efecto, agrega, «en todo reino debe haber un príncipe supremo, sea emperador o rey»[31].

El texto de Suárez, asimismo, es pasible de una dilucidación lógico-metafísica, que confirma lo sostenido por nosotros. En efecto, el Eximio rescató y utilizó ampliamente la analogía de atribución intrínseca[32]. En ella, los analogados secundarios realizan propiamente la noción análoga. En efecto, el analogado principal es causa de que la perfección comunicada

[27] Id., *ibid.*, I, VI, 19, 21 y 23.
[28] Para una síntesis de la doctrina internacionalista de Suárez vide Biederlack, art. cit., esp. pp. 157 y ss.
[29] Sobre la superioridad de la *politica potestas,* última instancia temporal en el plano internacional, cfr. J. P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, V. M. Salas (ed.), Leuven, 2010, esp. pp. 328-330.
[30] F. Suárez, III, II, 4.
[31] Id., *ibid.*, III, VII, 11. Sobre el príncipe (en sentido genérico) como órgano más alto de la persona pública en que consiste la comunidad cfr. M. Kremer, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Stuttgart, 2008, esp. pp. 115 y ss.
[32] Cfr. C. Giacon, *Suarez*, Brescia, 1945, pp. 56-58; Jesús Iturrioz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Bilbao, 1948, esp. pp. 263 y ss..

se halle intrínseca y formalmente en los analogados menores. Pero, sin embargo, éstos sólo la realizan participativamente y en relación con el primer analogado, puesto que es en el analogado principal donde la perfección análoga se halla plenamente (*absolute*)[33]. Y así como, para Suárez, el *ens respectivum* es analogado secundario del *ens absolutum*, así también en lo incompleto se verifica secundaria y derivadamente lo completo [34]. Ahora bien – y pasando al texto de *De legibus* I, VI, 19 *supra* citado –, hay sociedades *simpliciter* perfectas y otras *secundum quid* imperfectas, que con todo son perfectas en algún sentido. Si esto es así no debe sorprender entonces que Suárez establezca la naturaleza y las propiedades de la sociedad perfecta (temporal) a partir de la realidad de la sociedad *simpliciter* tal. En efecto, así como en el nivel del ente creado tiene prioridad ontológica la substancia sobre el accidente (analogados principal y secundario, respectivamente)[35]; así también la sociedad política (i.e., sociedad perfecta) se realizará primariamente – y se conocerá más acabadamente – como *todo* socio-político-jurídico, que como *parte* integrada en un todo[36]. Y la potestad suprema, como su propiedad metafísica más distintivo, se dará plenamente – como *superiorem non recognoscens*- en la comunidad *perfecta*, que es política *simpliciter*.

Así pues, siendo tal la doctrina de Suárez, habrá que concluir que una sociedad que es imperfecta precisamente por ser parte de otra *no posee per se primo la nota específica y definitoria de sociedad política***.** A propósito de lo cual debe recordarse aquí el rechazo del Eximio a reconocer el *ius ad bellum* a una potestad que no fuese la última en su orden[37]. De tal manera, la mención a sociedades que, no obstante ser parte de otra, pueden llamarse

[33] Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXVIII, III, n. 16 y ss. (t. IV de la edición de Rábade Romeo, Caballero Sánchez y Puigcerver Zanón: *Disputaciones metafísicas*, Madrid, 1960).

[34] Cfr. *Disputationes Metaphysicae,* disp. XXXII, II, n 33, XXXIII, I, n. 26.

[35] Afirma Suárez al respecto: «ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendi prius ad substantiam quam ad acccidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam et per habitudinem ad illam» (*Disputaciones metafísicas*, disp. XXXII, II, n. 11; cfr. también XXXII, II, n. 32 y 34 y XXXIII, introd). «Consiguientemente, comenta Iturrioz, la razón formal del concepto análogo se realiza en uno de los miembros '*perfectissime*', y en el otro mediante este primero, para quedar además dependiendo de él, referido y subordinado a él [...] Hace falta aquella intrínseca exigencia en el concepto mismo, la cual le fuerce, por así decirlo, a realizarse primero y más perfectamente en uno, y sólo por medio de éste y con referencia a él, en otro [...]» (Iturrioz, *Estudios*, cit., p. 376).

[36] En la analogía de atribución, establece S. Ramírez, "al supremo analogado, o mejor analogante, le conviene toda la razón significada por el nombre, tanto según la cosa como según la intención o significación formal del nombre; a los otros analogados inferiores no les conviene toda la entidad (*res*) y la razón del nombre, sino sólo una cierta parte de inferior grado: sea según la cosa y según la intención de denominación al mismo tiempo, como en los analogados de la analogía de atribución intrínseca, sea sólo según la mera denominación, como en los analogados secundarios de atribución puramente extrínseca" (*De analogia*, Madrid, 1972, t. II, p. 985).

[37] Para el Eximio, la exigencia de que la decisión sobre las hostilidades debe provenir de la autoridad competente – so pena de tornar injusta la contienda – se identifica sin más con la tesis de que la única instancia facultada para la declaración de guerra es la autoridad de la sociedad perfecta, en la persona del titular de la *suprema potestas* (F. Suárez, *Disputatio*

en algún sentido perfectas, constituye un reconocimiento de la naturaleza plural, jerárquica, descentralizada y subsidiaria del orden socio-jurídico-político de la Cristiandad occidental – la cual, sin embargo, nótese, nunca integró un solo cuerpo político constituido en Imperio (como sí lo fue el Imperio Romano antiguo), según lo demuestra Suárez. Dice, en esa línea, el Eximio: dado que «[e]l Emperador romano [alemán] no tiene potestad legislativa sobre toda la cristiandad, ni jurisdicción inmediata sobre todas las provincias cristianas»; porque «[e]l Emperador de Occidente, una vez hecha la traslación y división del Imperio, no comenzó a tener mayor *jurisdictio* temporal y directa que la que tienen los Emperadores orientales en las provincias occidentales»; luego – más allá de alguna "autoridad" ministerialmente confiada por el Pontífice [por ende, *indirecta*] – lo que el Emperador ostenta es «a lo sumo un especial grado de honor y dignidad». Aquí debe remarcarse que, precisamente, Suárez reconoce al Emperador superior *auctoritas*, mas no superior *potestas*[38].

Conclusión

Sean cuales fueren las diversas formas históricas en que se ha manifestado empíricamente, la nota de política, *per prius* y en cualquier época, le corresponde al todo social perfecto, políticamente independiente y facultado con la suprema jurisdicción: tal la tesis, común en lo esencial, de Vitoria y de Suárez.

En los términos de Vitoria

> una república o comunidad perfecta es la que es por sí misma un todo; esto es, la que no es parte de otra república, sino que tiene sus propias leyes, su propio régimen y sus propios gobernantes[39].

De allí que la potestad «suprema en su orden» (según la fórmula de la escuela) – en tanto instancia última de conducción, legislación y jurisdicción – se identificará con la potestad de régimen de la comunidad que es política en sentido estricto, i.e., de la comunidad políticamente autárquica (o autosuficiente en el orden temporal). Tal es el "*signo*" de la *communitas perfecta*, decía Suárez en lograda expresión. Signo que se constata

> cuando en tal principado o república hay un tribunal en el que terminan todas las causas de ese principado, y no es posible apelar a otro tribunal superior. Pues cuando hay lugar a apelación se da el signo de principado imperfecto, ya que la apelación es un acto del inferior al superior[40].

XII De Bello, sec. II, n. 4; obra compuesta en 1584 – se utiliza la edición de L. Pereña titulada *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, 1954).

[38] Cfr. F. Suárez, *De legibus*, III, VII, nn. 8, 12 y 13.

[39] F. de Vitoria, *Relectio posterior De Indis* II, 7 (vid. *supra*).

[40] F. Suárez, *Disputatio XII De Bello* sec. II, n. 4 (vid. *supra*).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/4

Il potere delle passioni. Descartes antropologo politico

di Simone Guidi

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/09/2013, accettato il 20 /09/2013

Did Descartes ever develop a political thought of his own? This question, still open in the field of cartesian studies, is maybe doomed to remain without a definitive answer, mainly because of the lack of a specific work dedicated by him to politics. Nevertheless, we have a long letter to Princess Elisabeth in which the french philosopher, starting from his reading of Machiavelli's masterpiece, Il Principe, discusses political matters, and especially the political instruments that a good prince should use in order to guarantee stability to his reign. The present essay deals with it, exploring the possibility that Descartes might have been trying to outline in that text the main features of a political anthropology, founding it on the universal anthropology of passions that he was developing in those years.

***

Il razionalista solitario

La domanda sull'esistenza di una riflessione propriamente politica nel pensiero di Descartes[1] è probabilmente destinata a rimanere aperta, ma per molti motivi rappresenta una questione di tanto in tanto rivisitata dagli studi sul filosofo[2]. Se da un lato, infatti, al lettore contemporaneo sembra del tutto impossibile che un pensatore della statura di Descartes non abbia elaborato una sua personale opinione in materia di politica, dall'altro appare chiaro che l'autore delle *Meditationes* aveva tutti gli elementi e le esigenze per farlo, dacché non soltanto era in costante corrispondenza epistolare con alcune delle più alte figure politiche d'Europa – Elisabetta del Palatinato e

[1] Leggiamo e citiamo le opere di Descartes dalla classica edizione *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris 1987-1909, nuova edizione 1969-1974, 11 Voll., che indichiamo con la sigla AT seguita dal numero volume e dal numero di pagina. Ad essa aggiungiamo tuttavia la citazione corrispondente dall'edizione a cura di Giulia Belgioioso, che indichiamo con le seguenti sigle seguite dal numero di pagina: B I per *Opere 1637-1649*, Milano 2009 e B TL per *Tutte le lettere 1619-1650*, Milano 2005.

[2] Sul tema si vedano in particolare i seguenti studi, che menzioneremo nel corso del presente intervento: R. Polin, *Descartes et la philosophie politique*, in AA.VV., *Mélanges A. Koyré*, II. L'aventure de l'esprit, 1964, pp. 381-399; S. Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 3 (1973), pp. 312-324; P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris 1983; D. Kolesnik-Antoine, Descartes. Une politique des passions, Paris 2011; F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, Roma 2012, pp. 67-120.

Cristina di Svezia – ma era anche un intellettuale nei cui anni giovanili figura una licenza in diritto e tra le cui amicizie e frequentazioni dirette risultano autorevoli uomini di potere[3].

Si tratta, d'altro canto, di interrogativi su cui tentava di far luce già l'ormai storico intervento di Raymond Polin, *Descartes et la philosophie politique*, che, imperniato su una lettura politica del concetto di "generosità" e sulle conseguenze della nozione di "Dio legislatore", ritrae Descartes come un conservatore incline a un pragmatismo moderato e a un razionalismo politico fondato sulla misura, sulla prudenza e sul corretto impiego del giudizio[4]. Sono poi le medesime problematiche a partire dalle quali Pierre Guenancia, nel suo fitto saggio su *Descartes et l'ordre politique*, evidenziava le ragioni teoretiche di una vera e propria destituzione della politica da parte del pensatore francese, non più considerata, quest'ultima, come coronamento della riflessione filosofica e come prassi aggregativa degli uomini, ma sostituita, nel suo ruolo di guida degli individui, da un retto uso della ragione e di una morale "razionalizzata"[5].

Letture, queste, che in un certo senso convergono con una ricezione stereotipica – ma per questo non del tutto implausibile – della posizione politica ma anche sociale di Descartes: un benestante, liberale per inclinazione e per personale convenienza, avulso dalla società che lo circonda e soprattutto, in quanto padre della soggettività moderna, radicalmente individualista. Insomma, un razionalista solitario, desideroso principalmente di condurre indisturbato le sue ricerche, probabilmente disposto a un compromesso coi poteri del suo tempo e sostanzialmente disinteressato alla dimensione politica del suo operato, in certo senso contiguo con quel Descartes "dissimulatore" caro ad alcuni studiosi, tra cui per primo quel Maxime Leroy che quasi un secolo fa lo definiva un «philosophe au masque»[6].

---

[3] Al contrario, sulle ragioni che avrebbero indotto Descartes a rinunciare a una teorizzazione della politica v. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., pp. 12-14.

[4] A titolo di esempio sulla posizione di Polin si prenda il seguente passo: «Il faut entendre [...] qu'en politique, plus encor peut-être qu'en morale, l'entendemente seul ne peut suffire et que, dans ce domaine où regnent le particulier, le vraisemblable, il n'est pas "nécessaire d'être fort exact": il suffit de satisfaire à da conscience et on peut en cela donner beaucoup à son inclination. Il s'agit moins de rechercher ce que dicte la droite raison, que de faire effort pour être raisonnable et pout juger en chaque occasion du meilleur. Et c'est de la prudence que toutes les décisions de cet ordre relèvent».

[5] Si v. in particolare P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., pp. 213-256, e segnatamente a p. 229: «La raison réunit les hommes que les coutumes, les institutions et les moeurs séparent: preuve *a posteriori* qu'elles ne sont pas rationelles. L'homme n'est donc pas entièrement situé dans un Etat, dans une société, dans une famille puisque par la raison [...] il parvient à transcender toute particularité et à sourmonter des "differences" qui sont le plus souvent occasions d'affrontements».

[6] M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris 1929. Sul tema della dissimulazione si v. il pregevole studio di J. P. Cavaillé, *Dis/simulation. Religion, morale et politique au XVIIe siècle. Jule César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Paris 2002. Questo ritratto che definivamo stereotipato, si pone a tratti in una singolare convergenza di vedute con con un dibattito di natura – per così dire – metafilosofica, sulla valenza politica della stessa metafisica cartesiana (questione

Descartes critico del *Principe*

Sullo sfondo di questa ancor viva *querelle* esegetica, e in parziale contrapposizione all'idea di un Descartes del tutto apolitico, la presente ricognizione è dedicata specificamente alla relazione – eventualmente delineata dal filosofo – tra antropologia delle passioni e potere temporale. E ciò anche alla luce di una distinzione, a parer nostro decisiva, tra la fondazione propriamente teologico-giurisprudenziale del diritto che il sovrano riceve da Dio – una questione che qui, per ragioni di pertinenza e spazio non intendiamo affrontare[7] – e quello invece specificamente antropologico-politico – su cui viceversa ci soffermeremo – riguardante le dinamiche del tutto umane e contingenti in cui questo potere stesso incorre, là dove viene esercitato in concreto tra gli uomini[8].

Fulcro della nostra analisi sarà quindi il non breve e articolato giudizio sul *Principe* di Machiavelli[9], rilasciato a Elisabetta in una celebre missiva del settembre 1646; un testo in cui il filosofo, pur in relazione al pensiero machiavelliano, fornisce effettivamente una breve dissertazione sulla sovranità e sugli strumenti antropologici della sua legittimazione, che interessa in modo specifico il presente lavoro e che ci permette di entrare da subito nel vivo dei testi.

Nella missiva in questione Descartes replica a una precedente lettera di Elisabetta, che gli aveva «comandé de lui écrire mon opinion»[10] sul *Principe* di Machiavelli, un'opera nella quale, in prima istanza, il filosofo trova «plusieurs préceptes que me semblent fort bons», come ad esempio «qu'un Prince doit toujours éviter la haine et le mépris de ses sujets, et que l'amour

---

oggi ancora in discussione anche per via degli avanzamenti della riflessione postfenomenologica sulla biopolitica, che ha per certi versi assegnato una valenza politica ad alcuni decisivi frangenti della riflessione sull'uomo e sull'animale su cui Descartes si è espresso in modo non passibile di fraintendimenti). In quest'ottica "metapolitica" risulta ancora interessante, forse, il Descartes politico, o della ragionevole ideologia di A. Negri, Milano 1970, che, impegnato in una lettura critica delle strutture genetiche e dell'ideologia portante del pensiero cartesiano, intravede nella metafisica di Descartes l'espressione dell'ideologia individualista borghese di primo Seicento.

[7] Ma per la quale rimandiamo a N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, Roma 2012², pp. 62-76.

[8] Un piano, quello antropologico e in particolare quello dell'antropologia delle passioni che Descartes sviluppa negli anni precedenti alla sua morte, sulla cui contiguità con la politica si interrogava, fornendo poi risposte differenti dalle nostre, già lo stesso P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., p. 15: «Pourquoi Descartes, qui dispose d'un matériau théorique et d'intruments d'analyse sensiblement identiques à ceux de Hobbes ou de Spinoza, a-t-il refusé *a priori* de déduire la politique d'une science de la nature humaine alors que, par ailleurs, il élabore une théorie des passions, qui chez les autres penseurs de ce siècle, constitue soit le fondement, soit l'equivalent des théories politiques?». Per la presenza di questo doppio piano nelle teorie giurisprudenziali contemporanee a Descartes, e in particolare quelle suàreziane, si v. nella presente raccolta il saggio di Marzia Caciolini, che ringrazio per avermi permesso di leggere in anticipo il suo prezioso lavoro.

[9] Su questo testo si v. i già citati S. Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, cit. e P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit. pp. 224-226.

[10] AT IV: 486; B TL: 2280.

du peuple vaut mieux que les forteresses»[11]. È tuttavia immediatamente dopo che egli mette in guardia la principessa del Palatinato da una serie di tesi "estreme" contenute nell'opera, che, dichiara Descartes, «je ne saurais approuver». Si tratta, ad esempio, di quella secondo la quale i principi

> ne saurient manquer d'être haïs de plusieurs; et qu'ils ont plus d'avantage à faire beaucoup de mal qu'à en faire moins, parce que les légères offenses suiffisent pour donner la volonté de se venger, et que les grandes en ôtent le pouvoir,

oppure di quella secondo la quale se i principi «voulaient être gens de bien, il serait impossibile qu'ils ne se ruinassent parmi le grand nombre de méchants qu'on trouve partout». O, ancora, di quella massima secondo la quale «on peut être haï pour de bonnes actions aussi bien que pour de mauvaises»[12].

È su tali basi, infatti, che Machiavelli «appuie des préceptes très tyranniques», come ad esempio

> de vouloir qu'on ruine tout un pays, afin d'en demeurer le maïtre; qu'on excerce de grandes cruautés, pourvu que ce soit promptement et tout à la fois; qu'on tâche de paraître homme de bien, mais qu'on ne le soit pas véritablement; qu'on ne tienne sa parole qu'aussi longtemps qu'elle sera utile; qu'on dissimule, qu'on trahisse; etenfin que, pour regner, on se dépouille de toute humanié, et qu'on devienne le plus farouche de tous les animaux[13].

Le ragioni del rifiuto della prospettiva tirannica di Machiavelli sono, nel giudizio di Descartes, piuttosto chiare. Ciò in cui egli «a le plus manqué» è infatti il non aver individuato una distinzione «entre les Princes qui ont acquis un Etat par de voies justes, et ceux qui l'ont usurpé par des moyens illégitimes», terminando col fornire le sue indicazioni proprio a questi ultimi, e non a coloro che davvero possono vantare il diritto di governare.

D'altra parte, un simile approccio al potere vincola in modo quasi esclusivo il sovrano all'esercizio violento e criminoso del potere, giacché «ceux qui ont commencé à s'établir par des crimes sont ordinairement contraints de continuer à commetre des crimes, et ne se pourraient maintenir s'il voulainet être vertueux»[14]. Operando secondo i suggerimenti di Machiavelli, inoltre, il sovrano porrà in costante pericolo la sua stessa vita, «car, comme il avour lui-même, ils ne se peuvent garder de premier qui voudra négliger sa vie pour se venger d'eux»[15].

Il buon principe, al contrario, dovrà fondare secondo Descartes il suo governo su massime «toutes contraires» e «supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir on été justes». Questi mezzi, aggiunge Descartes,

[11] *Ibid.*, Descartes si riferisce ai capp. XIX e XX del *Principe*.
[12] *Ibid.*
[13] AT IV: 487; B TL: 2282.
[14] AT IV: 486; B TL: 2280.
[15] AT IV: 487; B TL: 2282.

«sont presque tous [justes], lorsque le Princes qui les pratiquent les estiment tels». D'altra parte

> la justice entre les Souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auquels il donne la force. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles[16].

Insomma, la forza riceve direttamente da Dio la legittimazione della giustizia ed è questo che permette al sovrano di muovere la sua azione entro limiti diversi di quelli che vigono tra privati. Ma, proprio per questa dimensione teologica del potere, è l'intenzione del sovrano a stabilire la giustizia dei suoi atti, giacché l'agire diviene automaticamente ingiusto quando l'azione è volutamente tale.

Sulla base di questi passaggi testuali l'approfondita disamina di Simone Goyard-Fabre su *Descartes et Machiavel* ha intravisto nella lettera gli elementi per stabilire tra i due pensatori una forte divergenza, individuando ancora una volta in Descartes una posizione conformista e conservatrice, incentrata tuttavia su una visione morale, teocratica e teocentrica dello stato. La questione relativa alla sovranità e al suo potere conduce quindi in modo diretto, secondo Goyard-Fabre, a una riflessione sulla fondazione metafisica della politica nella volontà divina, e da qui indica a sua volta nell'esercizio *morale* del governo la sola strada maestra per un principe che voglia fondare il suo governo su basi solide senza possibilità di qualsiasi compromesso cartesiano con machiavellismi di ogni sorta[17].

Una lettura, questa, che seppur suffragata dall'apporto dei testi, risulta sbilanciata sull'aspetto teologico-giurisprudenziale del potere politico e incapace di cogliere quella che definivamo una dimensione specificamente antropologico-politica della questione. Un aspetto destinato a emergere nell'immediato seguito della lettera cartesiana, in cui il problema della legittimazione della sovranità appare declinato in senso assai meno trascendente.

Va rilevato infatti che la missiva del filosofo francese, lungi dall'arrestarsi al punto di una semplice fondazione metafisica della sovranità nella morale, nella giustizia e nella relazione tra il principe e il Dio, entra successivamente nello specifico delle relazioni dirette che il sovrano ha con

---

[16] *Ibid*.

[17] Cfr. S. Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, p. 332: «Le souverain qu'évoque Descartes n'est pas un jurislateur; sa mission est de veiller aux bonnes moeurs et de faire descendre parmi les hommes l'autorité paternelle de Dieu. [...]. La pensée politique de Descartes est donc arrimée solidement à da métaphysique, et, à travers elle, à la théorie de l'origine divine du pouvoir civil. [...] C'est pourquoi Descartes, condamnant comme tous les tenants d'une politique conservatrice, le droit de résistence ou de révolution, se montre respectueux des lois établies: l'obéissance à l'autorité civile trouve en effet son fondement dans l'obéissance que l'homme doit à Dieu. Et, comme le prince est, lui aussi, sujet de Dieu, le respect du droit divin s'impose à lui comme son plus haut devoir. Le prince regarde le ciel avant que de regarder la terre des hommes».

altri uomini, sottolineando le modalità mediante le quali il principe deve legittimare il proprio potere di fronte ai suoi sudditi.

Secondo Descartes è preventivamente necessario distinguere attentamente tra i sudditi, «les amis ou alliés, et les ennemis», e ciò perché, nei confronti di questi ultimi, «on a quasi permission de tout faire, pourvu qu'on en tire quelque advantage pour soi ou pour ses sujets; et he ne désapprouve pas, en cette occasion, qu'on accouple le renard avec le lion, et qu'on joigne l'artifice à la force»[18]. I nemici, quindi, possono essere maltrattati a piacimento del sovrano, a patto che nelle intenzioni di quest'ultimo l'uso della forza sia destinato al bene del monarca stesso e/o dei suoi sudditi.

La distinzione tra amici/alleati e nemici è quindi fondante di tutti i comportamenti che il principe intrattiene – e questo è a parer nostro un punto da porre in evidenza – con la società che presiede e governa. Descartes esclude infatti che l'inganno possa essere utilizzato in modo «si directement contraire à la société»[19] così come lo annovera, invece, Machiavelli, che ad esempio propone di «feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre». L'amicizia, infatti, è per Descartes «une chose trop sainte pour en abuser de la sorte; et celui qui aura pu feindre d'amer qualqu'un, pour le trahir, mérite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement, n'en croient rien et le haïssent»[20].

Al di là della «santità» del sentimento, d'altra parte, l'amicizia è strettamente correlata con la reputazione del sovrano e con la stima che i sudditi hanno di lui e della sua parola. Nel rapporto con gli alleati, pertanto, il principe dovrà agire con la massima prudenza, in primo luogo al fine di mantenere intatta la propria reputazione:

> Pour ce qui regarde les alliés, un Prince leur droit tenire exactemente sa parole, même lorsque cela lui est préjudiciable; car il ne le saurait être tant, que la réputation de ne manquer point à faire ce qu'il a promis, lui est utile, et il ne peut acquérir cette réputation que par de telles occasions, où il y va pour lui de quelque perte; mais en celles qui le ruineraient tout à fait, le droit de gens le dispense de sa promesse. Il doit aussi user de beaucoup de circonspection, avant que de promette, afin de pouvoir tojours garder sa foi. Et bien qu'il soit bon d'avoir amitié avec la plupart de ses voisins, je crois néanmoins que le meilleur est de n'avoir point d'étroites allieance, qu'avec ceux qui sont moins puissants. Car, quelque fidélité qu'on se propose d'avoir, on ne doit pas attendre la pareille des autres, mais faire son compte qu'on en sera trompé, toutes le fois qu'ils u trouveront leur advantage; et ceux qui son plus puissants l'y peuvent trouver, quand ils veulent, mai non pas ceux qui le sont moins[21].

Una concezione dell'amicizia e dell'alleanza, insomma, che, nonostante la dimensione teocentrica del potere prospettata in precedenza, non risulta esente da un certo strumentalismo improntato alla *realpolitik*. Estremamente attento alle sue mosse, il principe descritto da Descartes

[18] AT IV: 487; B TL: 2282.
[19] AT IV: 488; B TL: 2282.
[20] *Ibid.*
[21] AT IV: 489; B TL: 2282-84.

utilizza l'amicizia per guadagnare e mantenere la fiducia e il consenso, ben consapevole del fatto che il tradimento è uno strumento da utilizzare solo in situazioni di estrema necessità – quelle situazioni che «le ruineraient tout à fait» e in cui «le droit de gens le dispense de sa promesse» – e che esso può incorrere anche da parte di quelli che apparentemente appaiono come veri amici.

L'obbiettivo del sovrano è così quello di *conservare* tra gli uomini il potere accordatogli da Dio guadagnando e mantenendo intatta la considerazione dei suoi sudditi e dei suoi alleati. Come farà? Innanzitutto evitando che in questi nasca un sentimento di disprezzo verso la sua figura. Il principe dovrà così

> sourtout éviter leur haine et leur mépris; ce que je crois, qu'il peut toujours faire, pourvu qu; il observe exactement la justice à leur mode (c'est-à-dire suivant le lois auxquelles il sont accoutumés) sans être trop rigoureux aux punitions, ni trop indulgent aux grâces, et qu;il ne se remette pas de tout à ses Ministres, mais que, leur laissant seulement la charge des condamnations plus odieuses, il témoigne avoir lui-même le soin de tout le reste; puis aussi, qu'il retienne de tellement sa dignité, qu'il ne quitte rien de honneurs et des déférences qu le peuple croit lui être dues, mais qu'il n'en demande point davantage, et qu'il ne fasse paraître en public que ses plus sérieuses actions, ou celles qui peuvent être approuvées de tous, réservant à prendre ses plaisis en particulier, sans que ce soit jamais au dépends de personne; et enfin qu'il soit immuable et inflexible, non pas aux premiers desseins qu'il aura formés en soi-même, car d'autant qu'il ne peut avoir l'oeil partout, il est nécessaire qu'il demande conseil, et entende le raisons de plusieurs, avant que de se résoudre; mais qu'il soit inflexible touchent les choses qu'il aura témoigné avoir résolues, encore même qu'elles lui fussent nuisibles; car malaisément le peuvent-elles être tant que serait la réputation d'être léger et variable[22].

Il gioco del bastone e della carota, potremmo insomma dire. Con estrema accortezza il principe deve infatti coordinare comportamenti volti a fargli mantenere la reputazione di sovrano accorto, giusto, degno della propria posizione, uomo corretto ma di polso, e dall'altra usi che non ne pregiudichino l'immagine, la stima e l'affetto dei sudditi, di fronte ai quali, in un certo senso, il monarca stesso deve giustificare la propria posizione, con mezzi tuttavia differenti dalla forza delle azioni o degli inganni di cui invece parla Machiavelli. Tra i mezzi deputati al mantenimento della sovranità non vi sono infatti né la paura, né la ferocia, né il tranello, ma strumenti ben più raffinati e – diremmo oggi – demagogici, quali, appunto, la cura minuziosa della propria immagine pubblica e addirittura un'accettazione strumentale delle leggi «approuvées de tous»[23].

[22] AT IV: 489-90; B TL: 2284.

[23] Risuona in quest'espressione il tema dello «speciale quoddam iure» menzionato dalla *Meditatio Sexta* (AT VII: 75; B I: 780) a proposito del diritto del soggetto a pensarsi come tutt'uno col suo corpo. Sulla questione v. il già citato N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 46-62, che mette sagacemente in evidenza come Descartes si riferisca qui al concetto (scolastico) di uno *ius generale* o *commune* fondato sulla *consuetudo*, probabilmente qui chiamato in causa una seconda volta.

In ultimo, d'altra parte, il principe deve evitare per Descartes di suscitare nei sudditi più potenti, che potrebbero formare partiti contro di lui, l'invidia[24], una forma di odio per fuggire la quale «on ne doit s'abstenir de bien faire»[25]. Il fine del sovrano, tuttavia, deve essere ancora una volta quello di non mostrarsi mai come ingiusto e arrogante, e questo per un preciso dato di fatto antropologico:

> on voit même que ceux qui ont été condamnés à la mort, n'ont point coutume de haïr leur juges, quand ils pensent l'avoir méritée; et on souffre aussi avec patience le maux qu'on n'a poit mérités, quand on croit que le Prince, de qui on les reçoit, est en quelque façon contraint de le faire, et qu'il en a du déplaisir; parce qu'on estime qu'il est juste qu'il préfère l'utilité publique à celle des particuliers. [...] Car enfin le peuple souffre tout ce qu'on lui peut persuader être juste, et s'offense de tout ce qu'il imagine d'être injuste; et l'arrogance des Princes, c'est-à-dire l'usurpation de quelque autorité, de quelques droits, ou de quelques honneurs qu'il croit ne leur être point dus, ne lui est odieuse, que parce qu'il la considère comme une espèce d'injustice[26].

Servito al giusto modo, quindi, nessun piatto risulta indigesto per i sudditi, che sono disposti ad accettare di buon grado qualsivoglia decisione del principe, a patto che questa non appaia un palese sopruso. Il sovrano deve così riuscire a «persuader» (un termine che qui assume un valore decisivo, giacché, appunto, mette in evidenza un'accezione strumentale) il popolo che sta agendo in vista dell'utilità pubblica, ovvero che si sta comportando come un *giusto*.

Il principe e l'antropologo

Con il prosieguo della lettera, quindi, risulta chiaro come interpretazioni simili a quella di Goyard-Fabre, interamente concentrate sulla relazione tra sovranità divina e sovranità del principe descritta nella prima parte del testo cartesiano, perdano di vista un piano strettamente antropologico della discussione, enucleato, invece, là dove Descartes si confronta con Machiavelli riguardo alle modalità di interazione tra il principe e i suoi sudditi, nonché sulle strategie di legittimazione del suo potere che questi deve porre in atto avvalendosi di strumenti del tutto umani.

A questo punto della ricognizione vorremmo quindi chiamare in causa un recente studio, *Descartes. Une politique des passions* di Delphine Kolesnik-Antoine[27], che fornisce a parer nostro l'approccio ermeneutico

[24] Su questa questione si concentra in particolare F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 106-108.
[25] AT IV: 491; B TL: 2284. Sulla figura del generoso v. *infra*.
[26] AT IV: 491-92; B TL: 2284-86.
[27] D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit. Dell'autrice si v., tra gli altri, anche *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps». Descartes, Malebranche*, Rennes 2009; *L'âme et le corps dans la philosophie naturelle de Regius: repenser en médicin l'héritage cartésien*, in N. Allocca (a cura di), *Machine and Life. Epistemological Models and Moral Implication*, Münster 2012; *La question des passions chez Regius et Descartes. Premiers éléments d'interprétation*, in S. Guidi – A. Lucci, *The do-*

più fecondo alle questioni enucleate da Descartes nella seconda parte della sua discussione del *Principe*. Incentrata sulla significazione politica dell'antropologia cartesiana delle passioni, la breve ma densa analisi di Kolesnik-Antoine tenta di ricostruire un pensiero politico cartesiano presente in forma larvata nella corrispondenza, negli scritti ufficiali e nei giudizi sulla morale, la virtù e il potere che tra le righe il filosofo si lascia sfuggire con i suoi interlocutori. Ne emerge, nelle parole della studiosa, che in un certo senso

> Il y a bien «une» politique du philosophe du *cogito*, si par là on désigne la prise ed charge d'une réflexion approfondie sur la manière dont les hommes sont susceptibles de régler au mieux leurs relations au sein d'un tout et en accord avec leur nature composée d'une âme et d'un corps[28].

Esiste insomma, secondo Kolesnik-Antoine, un'implicita politica cartesiana, sviluppata tuttavia nel solco di una più ampia riflessione sule relazioni sociali, emotive ed intersoggettive e a sua volta insediata nell'alveo della grande rivoluzione antropologica apportata in metafisica e in fisica da Descartes con la dottrina della *distinctio realis* e della spiegazione interamente meccanica della biologia, della fisiologia e soprattutto della psicologia comportamentale fornita dale *Passions de l'âme* – un testo per altro pubblicato nel 1649 e già in fase di incubazione negli anni della corrispondenza con Elisabetta, che ne ha ispirato la composizione.

Nell'opera, l'ultima data alle stampe dal filosofo prima della sua morte, Descartes porta d'altra parte alle estreme conseguenze il meccanicismo biologico inaugurato con l'*Homme* e il conseguente dualismo ontologico tra *res extensa* e *res cogitans*, fornendo un'interpretazione interamente meccanico-funzionale del fenomeno delle passioni, precedentemente ritenute, al contrario, la prova di una parziale sovrapposizione ontologica tra corpo e mente e storicamente reputate un elemento distintivo dell'animale-razionale umano, frutto dell'incontro tra spirito e materia.

Quella de *Les passions de l'âme* è così l'occasione per una rifondazione in chiave meccanicista e dualista dell'intero dominio antropologico costituito dai fenomeni né esclusivamente fisici, né esclusivamente intellettuali, bensì propriamente psicofisici, propri dell'uomo. Una vera e propria antropologia su base meccanica, in grado di dar conto in primo luogo dell'«unione et quasi permixtione»[29] in cui la *mens* avverte per sua natura di trovarsi proprio

---

main of the human. Anthropological Frontiers in Modern and Contemporary Thought, n. 1 di «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age» (2013), pp. 13-32.

[28] D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., p. 141.

[29] Cfr. AT VII: 81; B I: 788: «Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis & c., me non tantùm adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cùm corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cùm corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt

con il corpo quando le sembra, nelle e in secondo luogo delle interazioni emotive che i vari individui psicofisici possono avere l'uno sull'altro a livello intersoggettivo. Ma anche una scienza "chiara e distinta" di quelle molteplici reazioni automatiche, gli istinti e i comportamenti riflessi, che la natura ha istituito nel composto psicofisico per la sua autoconservazione, ma che in seconda battuta costituiscono il *medium* di tutte le relazioni sociali tra gli uomini[30].

---

quàm confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti». Sulla complessa questione dell'unione sostanziale e della qualifica del composto psicofisico come *unum quid* si v. l'articolata disamina delle posizioni in materia fornita da V. Chappell, *L'homme cartésien*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion, L. Levy (ed.s), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994, pp. 403-426., ma v. ora anche N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit. pp. 179-88 e Id., *Lo spazio, l'occhio, la mente. Cartesio e la visibilità del mondo*, Roma 2012², pp. 55-87. Sull'unità sostanziale di mente e corpo in Descartes v. anche Th. Gonthier, *Union de l'Ame et du Corps ou Unité de l'Homme* in D. Kolesnik-Antoine (ed.), *Union et distinction de l'âme du corps: Lectures de la VI Méditation*, Paris 1998, pp. 83-99, e, nel medesimo volume D. Kolesnik-Antoine, *«Comme un pilote en son navire...». Arnauld lecteur de la VIeme Meditation*, pp. 100-128; S. Nicolosi, *Metafisica e antropologia in Cartesio. L'unità sostanziale del composto umano*, in F. L. Marcolungo (ed.), *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova 2003, pp. 53-67. Uno dei primi tentativi di superare un'interpetazione del dualismo "platonica" e vicina all'occasionalismo, secondo cui le due *res* semplicemente si opporrebbero inconciliabilmente, è stato offerto da J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, che, con riferimento alla teoria delle «notions primitives» del carteggio con Elisabetta, ha sottolineato il valore psicologico e metafisico dell'unità di mente e corpo (pp. 220-54). La positiva *sostanzialità* dell'unione è stata ribadita da Martial Guéroult, che, pur insistendo sull'oscurità peculiare di questa "terza" nozione, afferma l'esistenza, in *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll. Paris, 1968, di una terza «substance composée âme-corps» quale risultato dell'unità delle due *res* nel *permixtum* umano. L'idea di una coerenza teorica della "terza nozione primitiva" è stata sostenuta anche da Henri Guhier (*La pensée metaphysique de Descartes,* Paris 1969, p. 321 e ss.; Id., *Essais sur Descartes*, Paris 1937 p. 232). Per una messa in discussione della posizione di Gouhier v. G. Cantelli, *Henri Gouhier e la cosiddetta dottrina della terza nozione primitiva*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 4 (2001), pp. 610-51. Sulla scorta di Martial Guéroult, John Cottingham ha invece opposto alla classica definizione di "dualismo" cartesiano quella di "trialismo", considerando appunto la terza *res* costituita dall'unione come una sostanza (*Cartesian Trialism*, in «Mind», n. 347 (1985), pp. 218-30). Sono diversi, poi, gli interpreti che hanno visto nella "terza nozione" cartesiana (e nel modello psicofisico proposto dalle *Passions de l'âme*) un passo indietro di Descartes rispetto al dualismo propugnato fino alle *Meditationes*: P. Hoffman, *The Unity of Descartes's Man*, in «The Philosophical Review», 95 (1986), pp. 339-70 e Id., *Cartesian Passions and Cartesian Dualism*, in «Pacific Philosophical Quarterly», n. 71 (1990), pp. 310-32; J. Brughton, R. Matter, *Reinterpreting Descartes in the Notion of Union of Mind and Body,* in «Journal of the History of Philosophy», 16 (1971), pp. 23-32; W.E. Seager, *Descartes on the Union of Mind and Body*, in «History of Philosophical Quarterly» 5 (1988), pp. 119-32; L. Alanen, *Descartes's Dualism and the Philosophy of Mind*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 3 (1989), pp. 391-413; T. Schmalz, *Descartes and Malebrance on Mind and Mind-Body Union*, in «Philosophical Review» 101 (1992), pp. 281-325. Radicalmente contrari alla sostanzializzazione del "composto" mente-corpo sono stati al contrario Ferdinand Alquié (*La decouverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, pp. 307 e ss.) e Norman Kemp Smith (*New Studies in the Philosophy of Descartes*, London 1952, pp. 159 e ss.).

[30] Un completo e illuminante studio sulle passioni in Descartes è C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris 2002. Ma si v. anche S. James, *Passion and action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy,* Oxford 1997, pp. 85-123 e N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 229-57. Si v. inoltre J.-R. Armogathe, *Le*

Alla luce della teoria delle passioni Kolesnik-Antoine può quindi rileggere alcuni passi cartesiani, tra cui proprio quello dedicato a Machiavelli, ponendo in risalto la stretta continuità che essi rivelano con le osservazioni antropologiche che Descartes sta sviluppando negli stessi anni e mettendo in evidenza il ruolo assegnato dal filosofo ad alcune particolari emozioni – e in particolare l'amore – come strumenti impiegati dal principe per la legittimazione della sua sovranità. Come ben intuisce Kolesnik-Antoine[31], d'altro canto, è proprio la passione dell'amore ad esser descritta, nelle *Passions de l'âme*, come un sentimento unificatore tra gli individui e al tempo stesso come una delle passioni primigenee da cui derivano quelle di stima, amicizia, ammirazione, utilizzate poi da Descartes nel testo.

Più nello specifico – vorremmo sottolineare facendo nostra la prospettiva di Kolesnik-Antoine – l'amore viene definito da Descartes, all'art. 79, come «une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits qui l'incite à se joindre de volonté aux objects qui paraissent lui être convenables», e rappresenta quindi un'emozione in grado di inclinare la *volontà* degli individui ad unirsi a ciò che appare loro consono. Nel fenomeno dell'amore, perciò, dalla stretta unione tra le due *res* che origina l'uomo si ingenera una inclinazione in quella che Descartes ha da sempre descritto come un elemento costitutivo della *mens* nella sua purezza, ovvero la *voluntas*, come il filosofo specifica nell'articolo successivo:

> Au rest, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui es une passion à part et se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on anime en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre[32].

Questa significazione antropologica dell'amore rivela tuttavia una dimensione politica, non appena si guardi, con Descartes, alle passioni particolari in cui esso si declina nello specifico. Dalla medesima radice dell'amore nascono infatti l'affetto, l'amicizia e la devozione. Il primo è il sentimento che emerge quando il soggetto «estime l'object de son amour moins que soi»; la seconda è quello che emerge là dove si reputa l'oggetto «égal de soi» e l'ultima è invece la passione che scaturisce quando «on l'estime davantage»[33].

L'amore è quindi all'origine proprio di quell'amicizia sulla cui «sacralità» Descartes metteva in guardia Elisabetta, ma è anche la materia grezza di cui si compone quella devozione del suddito verso il sovrano che il

teorie delle passioni nella prima metà del XVII secolo, in F. Bonicalzi, C. Stancati (eds), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo. Atti della giornata di studio Cosenza 27 aprile 1999*, Lecce 2001, pp. 11-32 e, nel medesimo volume, G. Belgioioso, *I limiti dell'umano conoscere e la meraviglia. Dalle* Regulae *alle* Passions de l'âme, pp. 33-104. Si v. inoltre il già citato saggio di D. Kolesnik-Antoine, *La question des passions chez Regius et Descartes. Premiers éléments d'interprétation*, cit.

[31] D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., pp. 55-81.

[32] AT XI: 387; B I: 2404.

[33] AT XI: 390; B I: 2406.

filosofo ritiene uno strumento essenziale per la legittimazione (antropologica) del potere temporale. Non a caso, infatti, Descartes prosegue con parole che ricalcano direttamente quanto sostenuto, contro Machiavelli, nella lettera precedentemente esaminata:

> Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or, la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets; car, d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils s étaient dévoués[34].

Ecco quindi, riassunte ma soprattutto esplicitamente convertite secondo la "logica" delle passioni, le principali tappe della dissertazione sul *Principe*. La devozione che il popolo ha per il suo governante è in un certo senso per analogia rispetto a quella per Dio, in quanto in entrambi i casi si stima – il primo per eccellenza e il secondo per ragioni più terrene – l'oggetto dell'amore superiore a sé.

Eppure il fenomeno della devozione presenta un correlato antropologico peculiare: l'uomo tende a valutare la possibilità di un distacco dalla cosa amata quanto più questa è ritenuta degna di amore. Ora, giacché i sudditi sono molto devoti al principe o al privato che stimano, è possibile che questi ultimi sacrifichino di buon grado la loro vita e i loro diritti individuali per lui. È ciò che Descartes, d'altro canto, sottolineava con parole molto simili già in una lunga lettera a Chanut del 1647:

> la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie, et qu'on transfère tellement les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soiu en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou petite partie du tout auquel on a donné son affection. [...] Mais quand deux hommes s'entr'aiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même, c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire, en faveur l'un de l'autre; *Meme adsum qui feci, in me convertite ferrum, etc.* Toute de même, quand un particulier se joint de volonté a son prince, ou à son pays, si son amour est parfaite, in ne se doit estimer que comme un fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne crainde pas plus d'aller à une morte assurée pour leur service, qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux[35].

[34] AT XI: 390-91; B I: 2408.
[35] AT IV: 611-12; B TL: 2392.

Un passaggio, quello della missiva a Chanut, davvero illuminante, giacché sembra confermare che per Descartes le passioni – e in particolare, tra queste, l'amore – svolgono una funzione di legante sociale, in grado di far sì che i singoli percepiscano loro stessi come parti di un tutto morale con coloro che amano, al punto di sacrificarsi per la collettività. Le passioni sono quindi, come ben intuiva Kolesnik-Antoine e anticipavamo poco prima, l'elemento decisivo per una interazione diretta, su un piano specificamente antropologico, tra quei soggetti che altrimenti resterebbero molteplici individui psicofisici monadicamente scissi gli uni dagli altri. In questo contesto è quindi l'amore a fondare le relazioni interpersonali di amicizia, ma anche a mantenere coeso quel corpo sociale unico che è lo stato e di cui il suddito devoto si sente una parte.

Osando uscire un po' dai margini del testo cartesiano potremmo perciò individuare nella stessa devozione per il principe l'elemento coesivo della monarchia immaginata da Descartes, un'istituzione in cui tutti i sudditi si trovano strettamente uniti dai rapporti diretti e reciproci, ma anche e soprattutto da una comune «dévotion» per il sovrano. Si spiegherebbero così appieno le ragioni più intime dei precetti dati a Elisabetta a partire dal *Principe* di Machiavelli, nonché della critica a quest'ultimo: per legittimare e fondare su solide basi antropologiche il suo potere il monarca deve essere in grado di mantenere costante e saldo l'amore e la devozione dei propri sudditi nei suoi confronti, operando costantemente al fine di farsi percepire dal popolo come un uomo degno di rispetto e di stima, in grado di meritare quell'amore che li rende partecipi dello stato nel suo complesso.

Perciò egli agirà al contempo con la massima *prudenza*, evitando di incappare nel risentimento dei governati o di dar loro adito di ritenerlo ingiusto; ed è principalmente per questo che la condotta immorale e ingiusta – o meglio, la condotta *percepita* dai sudditi come immorale e ingiusta – proposta da Machiavelli risulta del tutto inappropriata alla stabilizzazione del potere: essa, mediante l'uso inopinato della violenza e del tradimento, mina alla base quella buona reputazione che il sovrano deve avere tra i suoi sudditi e trasporta l'intera vita pubblica sul piano dell'opposizione violenta, condannando il principe stesso a perpetrare i suoi crimini e vivere nella paura di essere ucciso.

Sembra, al contrario, che mediante l'osservazione di un comportamento strumentalmente prudente il sovrano possa abilmente cavalcare l'inclinazione dei sudditi a riconoscersi nel potere vigente e a mantenersi coesi l'un l'altro in vista del bene di quest'ultimo. In tal modo il principe agisce a vantaggio del proprio governo e della propria salvaguardia personale, ma senza destabilizzare, come fa invece il potente descritto da Machiavelli, quello stesso ordine sociale che in realtà lo legittima. È quello che Descartes già scriveva nel gennaio del 1646 alla stessa Elisabetta:

> La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que poour leur utilité particulière, doivent aussi nien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun, autant qu'il est en leur pouvoir, s'ils veulent user de

prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas, si on les croyait d'autre humeur, et que les paines qu'ils ont à faire plaisir, ne sont point si grandes que le commodités que leur donne l'amitié de ceux qui les connaissent. [...] Et pour moi, la maxime que j'ai le plus observée en toute la conduite de ma vie, a été de suivre seulement le grand chemin, et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse. Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal, sont, ce me semble, si bien établies, que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice, mène une vie beaucoup plus heureuse et plus assurée, que ceux qui cherchent leur utilité par d'autre voies, lesquels, à la vérité, réussissent quelquefois par l'ignorance des autres hommes, et par le faveur de la Fortune; mais il arrive bien plus souvent qu'ils y manquent, et que, pensant s'établir, ils se ruinent[36].

Insomma, Descartes sembra ammettere la possibilità di un uso utilitaristico dell'amicizia, dei legami sociali e financo della giustizia per il quale è certamente più razionale usare buone maniere, che permettano di radicare la propria posizione in modalità di relazione intersoggettiva preposte dalla natura e *già* date in società, piuttosto che, come il principe machiavelliano, usare le maniere forti – l'astuzia, la dissimulazione e l'artificio – e fondare il proprio rango su un terreno che può franare facilmente. «La principale finesse» è d'altro canto quella «de ne vouloir point du tout user de finesse»; coltivare buone amicizie e farsi reputare degno di fiducia è così un elemento di essenziale importanza per il monarca, che da stabili relazioni con i suoi sudditi trae un importante vantaggio. Ecco quindi che, come abbiamo già visto nell'altra missiva, il conservatorismo di Descartes si pone anch'esso su uno sfondo utilitaristico, giacché la stessa conservazione del vigente è volta a non contraddire un ordine nel quale i sudditi si riconoscono e a non incappare nella loro ostilità.

L'elemento chiave per il mantenimento del potere politico del principe è quindi – come sottolinea innanzitutto Kolesnik-Antoine[37] – la *stima*, che come abbiamo visto è un elemento decisivo per la declinazione dell'amore in affetto, amicizia o devozione e che, non a caso, Descartes prende in esame ne *Les passions de l'âme*, dove è trattata nella terza parte dell'opera, tra le passioni particolari generate da quelle che Descartes individua come «passions primitives», – ovvero meraviglia, amore, odio, desiderio, gioia, tristezza – equiparate a «genres dont toutes les autres sont des espèces»[38]. «L'Estime», che trova il suo opposto nel disprezzo, è quindi definita dal filosofo come «un inclination qu'a l'âme à se représenter le valeur del chose estimée» che trova il suo genere di appartenenza nella meraviglia:

[36] AT IV 356-57; B TL: 2138.
[37] D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., pp. 78-81.
[38] AT XI: 443; B I: 2470.

car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire; de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passion[39].

La meraviglia, "materia prima" della stima, era poi stata già definita come «une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires»[40] istituita nell'uomo in vista di uno specifico fine di autoconservazione:

on peut dire en particulier de l'admiration qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire: et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l'avons ignoré, ou même aussi parce qu'il est différent des choses que nous avons sues. Car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire. Or, encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion, ou bien aussi par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares[41].

La stima, particolare specie della «admiration», poi, può avere come oggetto o qualcun altro o sé stessi. In questo secondo caso – che a Descartes sembra stare particolarmente a cuore – il sentimento è causato principalmente dalla consapevolezza di avere un vero e corretto uso «e notre libre arbitre» e di un reale «empire que nous avons sur nos volontés»[42]. È dunque la «générosité» a portare un uomo, secondo il filosofo, «au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer», giacché questa coincide con il conoscere che

il n'y a rien qu véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon parce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exéctuer toutes le choses qu'il jugera être les meilleures[43].

Caratteristica dell'uomo generoso è inoltre il fatto che egli sa riconoscere a chi la merita la massima considerazione:

d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient. Et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu mais aussi on rend sans répugnance

[39] AT XI: 444; B I: 2472-74.
[40] AT XI: 380; B I: 2396.
[41] AT XI: 384; B I: 2400.
[42] AT XI: 445; B I: 2474.
[43] *Ibid*. Sulla generosità cfr. anche P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., pp. 237 e ss.

tout l'honneur et le respect qui est dé aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices.

Ognuno ha quindi dall'uomo generoso ciò che gli spetta «selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde», ovvero – e ancora, qui, emerge il conservatorismo di Descartes – secondo l'ordine sociale vigente, e ciò significa, viceversa, che l'uomo generoso è percepito costantemente dagli altri come un giusto, che rispetta l'ordinamento politico dato e rafforza le maglie della società in cui opera.

Tornando al principe, dunque, sembra che questi debba comportarsi in modo da suscitare la stima dei suoi sudditi, oltre che con la prudenza e la moderazione, anche mediante il suo atteggiamento generoso («on ne doit s'abstenir de bien faire»), in grado di rivelare in sé – per una semantica delle passioni tutta antropologica – una interiore libertà dalle passioni e una giustizia intrinseca del suo operato.

Facendosi stimare per le sue virtù, come osserva Kolesnik-Antoine[44], il sovrano non soltanto eviterà quindi l'odio e l'invidia del suo popolo, ma riuscirà anche a «persuader» i sudditi della giustezza e legittimità delle sue azioni, garantendo su un piano specificamente umano che il potere costituito e legittimato da Dio non venga messo in discussione. Una persuasione che trova in una sapiente mescolanza di «amour» e «admiration» la chiave del suo successo: il governante metterà infatti in atto una serie di strategie comunicative, in grado di suscitare nei governati la sensazione che il monarca possiede *rare* qualità di moderazione, saggezza, fedeltà, ecc., e ciò gli permetterà di evitare tanto l'ostilità quanto l'invidia dei cittadini, convinti che colui che siede sul trono sia la persona più adatta a questo compito.

In conclusione, quindi, potremmo dire che il principe sembra dover cercare, per Descartes, una doppia legittimazione: se su un piano giurisprudenziale, infatti, egli riceve direttamente da Dio il suo potere e la forza necessaria a mantenerlo, da un punto di vista mondano il sovrano è chiamato a confrontarsi con un margine di azione individuale – in un campo che potremmo definire eminentemente antropologico – per il mantenimento e il consolidamento della propria posizione nei confronti dei sudditi. Il potere politico ottenuto per vie trascendenti non esenta d'altro canto il monarca dal venire a patti con un'ampio novero di istituti umani, di natura prettamente culturale e umana, ad agire su di essi con la massima attenzione e a cercare il più possibile di piegare a proprio vantaggio le predisposizioni naturali degli individui.

Uno spazio per la politica, tra passioni e tecnica

L'analisi appena svolta ci conduce quindi di fronte a un interrogativo: se in un certo senso, a quanto sembra, si può considerare per Descartes la possibilità di un uso antropologico-politico delle passioni, è altrettanto

[44] D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., pp. 80-81.

lecito parlare di una vera e propria *politica* delle passioni, sebbene intrinsecamente correlata a un'antropologia? La mediazione del potere con istituti antropologici e culturali presistenti dà luogo, insomma, a una qualche dimensione di tipo politico?

La questione ci conduce a considerare quella che, con altri punti di fuga e nel panorama italiano, rappresenta una prospettiva simile a quella di Kolesnik-Antoine. Si tratta del lavoro di Francesco Cerrato, che nel suo recente *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes e Spinoza*[45], ha tentato di reperire una possibile riflessione politica sottesa alla teoria cartesiana delle passioni, a stretto confronto con la riflessione, sugli stessi temi, di Thomas Hobbes.

Secondo Cerrato, infatti, si delinea sul tema del rapporto tra politica e passioni una radicale opposizione tra due dei massimi teorici del meccanicismo fisico ma – soprattutto – antropologico. Dalla sua l'antropologia hobbesiana inquadra le passioni come un fenomeno decisamente schiacciante per il soggetto, la cui emotività risulta a tal punto imbevuta di ansia e timore da reputare razionalmente migliore la devoluzione del suo potere di danneggiare (e provocare passioni avverse) l'altro a un Leviatano capace di ricevere, capitalizzare e regolare l'intero reame delle passioni umane. All'opposto Descartes concepisce le passioni – secondo la lettura di Cerrato – come un fenomeno intrinsecamente individuale, soggettivo, sul quale la *mens* può avere, al contrario del cittadino di Hobbes, un considerevole controllo, e sul quale, al contrario, l'ordine politico è quasi impotente. Per il soggetto cartesiano si apre così, come nelle più classiche letture, la possibilità – fortemente stoicheggiante – di un controllo delle passioni, che assegna all'*ego* quell'autonomia anche psicologica di cui l'uomo hobbesiano non gode, escludendo ogni possibilità che le passioni stesse fungano da *medium*, da veicolo, di un qualsiasi tipo di ingerenza politica sul soggetto e sulla sua vita mentale.

Sulla base di questa lettura Cerrato ritorna dunque su posizioni "classiche", sovente prossime a quelle di Guenancia, reperendo gli elementi chiave di un'eventuale dimensione politica nell'antropologia cartesiana nella morale della generosità e in un sostanziale individualismo del soggetto. L'uomo generoso sarebbe infatti quello in grado di evitare innanzitutto i conflitti con l'ambiente circostante, liberandosi in primo luogo dalla passione dell'invidia, che rappresenta un forte deterrente alla pace sociale. Descartes avrebbe d'altro canto teorizzato la possibilità che la soddisfazione di sé – precedentemente menzionata – possa bastare ai singoli individui per non entrare in reciproca opposizione, mantenendo ognuno in uno stato di sostanziale indipendenza. «La sfera privata è così collocata al centro degli interessi privati», determinando le modalità con le quali i cittadini si relazionano l'un l'altro e al potere:

> Sullo sfondo di tale collocazione privata prende corpo anche la visione del potere politico. I rapporti con il potere sovrano devono essere concepiti in modo

[45] F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit.

strumentale rispetto al desiderio di perseguire i propri interessi in ambito sociale. Non esiste un modo universalmente giusto di comportarsi nei confronti del potere e delle leggi. Le scelte politiche devono essere prese alla luce delle finalità proprie di ciascun individuo[46],

e per questo, prosegue Cerrato, tutti i riferimenti alla politica presenti nel *corpus* cartesiano risultano imbevuti di moderatismo. L'invito di Descartes a non cercare l'astuzia è così letto come un invito alla massima prudenza nei confronti del potere, dal quale il privato deve mantenersi il più distante possibile. L'ubbidienza stessa «si configura così come una "verità di fatto" avente, in quanto tale, vigore solo fino al momento in cui il potere le conferirà vigenza» e il conservatorismo di Descartes è a tutti gli effetti un disimpegno quasi totale dalla partecipazione alla vita politica collettiva.

Per ciò che riguarda la sovranità del principe, poi, Descartes – come Hobbes – individua nella pace e nella stabilità il fine ultimo dell'azione del sovrano. Ma per il primo la politica non è in grado di amministrare, come per il secondo, le passioni individuali[47], e il filosofo francese non avverte, secondo Cerrato,

alcuna necessità di riflettere sulle dinamiche di legittimazione che devono essere proprie del potere, assestandosi su una posizione che ancora tende a sovrapporre e identificare il principio di sovranità e l'attività effettuale di governo con la persona del principe, senza addurre alcun criterio di legittimazione [...]. Il principe, con la personalità, il senso di giustizia e le possibilità di comando che gli sono proprie, viene contrapposto al popolo, descritto come sempre volubile, ingenuo e, in quanto tale, destinato a diventare facilmente vittima di inganno. Il sovrano deve governare con razionalità, ma non perché la ragione possa diventare – come sarà in Spinoza – lo strumento per la creazione di una condizione democratica e stabile. Ragione e giustizia sono intese come qualità che devono essere proprie della personalità del sovrano, affinché egli abbia la possibilità di ergersi in una condizione di superiorità e da questa posizione farsi rispettare e obbedire dal popolo. Il sovrano non deve agire con razionalità al fine di attuare le giuste leggi [...]. Governare razionalmente può consentire al sovrano di mostrarsi onesto e valoroso e, in quanto tale, degno di privilegi. Al contempo, il popolo potrà accettare di rimanere subordinato all'autorità sovrana solo se le riconoscerà un valore intrinseco[48].

[46] F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., p. 109.

[47] Sull'estraneità reciproca di passioni dell'anima e politica v. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., p. 226: «La science des passions n'est pas pour Descartes le laboratoire de la science politique mais le champ d'expérimentation du pouvoir de l'âme sur le corps. Elle doit donc apporter aux hommes la connaissance des moyens par lesquels on acquiert l'indipéndance et non la démonstration de la nécessité du pouvoir politique justifié par leur "faiblesse"».

[48] F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 113-114. Ma si leggano anche a p. 116 le considerazioni sulla critica a Machiavelli: «Descartes non rifiuta il piano effettuale della riflessione di Machiavelli, ma, pur rilevando la volubilità degli umori del popolo, considera la lealtà al potere una conseguenza delle capacità del principe di essere giusto e magnanimo. Prende le distanza dal modello machiavelliano, perché ritiene maggiormente rilevante, al fine di conservare il potere, che l'azione sovrana sia equa e razionale, piuttosto che accorta nel giudicare il rapporto tra circostanza e finalità».

Una prospettiva, questa, di cui, pur apprezzando il lavoro di Cerrato, non potremmo condividere a pieno i punti di fuga. A parer nostro, infatti, l'analisi della missiva su Machiavelli mostra in maniera chiara che il principe ipotizzato da Descartes, pur non possendendo strumenti propri ed esclusivi per il controllo delle passioni – come invece il Leviatano hobbesiano, munito di un riconoscimento ufficiale in questo senso – può esercitare sulle passioni individuali un'influenza per il tramite di istituti antropologici stabili, quali sono i meccanismi psicofisici che originano le passioni stesse.

Come abbiamo rilevato infatti, non si può ritenere che il principe "cartesiano" non provi la necessità di riflettere sulle dinamiche di legittimazione che devono essere proprie del potere. Egli, al contrario, sembra dover utilizzare per Descartes la fitta rete delle passioni umane come un *medium* mediante il quale diffondere la notizia della propria dignità e della propria generosità al fine proprio di legittimare di fronte ai suoi sudditi la sua posizione di superiorità, e financo l'uso della forza che questa a volte prescrive.

Da parte sua, poi, questa dimensione "mediatica" delle passioni – tipica della riflessione antropologica del XVI e del XVII secolo – apre alla possibilità che effettivamente il sovrano possa agire, proprio accendendo il popolo delle giuste emozioni, sulla volontà stessa dei sudditi, non solo evitando mediante la prudenza di incappare nell'odio delle genti, ma anche suscitando attivamente in loro quell'amore per il principe che funge da collante della vita comune e che, al di là di questa dimensione sociale, va a cementare il potere del monarca.

Agendo positivamente sulle leve dell'amore e della stima il principe è così in grado di ottenere quella «dévotion» che inclina in modo quasi automatico la volontà dell'individuo a sentirsi parte di un corpo sociale più ampio – e qui si pensi, appunto, al paragone con Hobbes – e addirittura a sacrificare la propria autonomia per il bene del principato. Al governo "razionale" di cui parla Cerrato va quindi affiancato un governo "passionale", ovvero una costante e continua comunicazione del proprio rango che il sovrano instaura al fine di insistere sulle passioni individuali e, tramite queste, agire sulla volontà dei sudditi.

Ma qual è, dunque, lo spazio per l'individuo? A questo proposito sembra invece aver ragione Cerrato, con Guenancia, a parlare di un'autonomia del singolo dalla politica. Descartes, come dicevamo, ha effettivamente propugnato in più occasioni – e in particolare nel *Discours de la méthode*[49] – una morale conservatrice e remissiva rispetto allo *status* vigente, che porta legittimamente a ritenere che lui per primo desiderasse mantenersi distante dalle dinamiche del potere, e assecondarle fin tanto che queste non confliggessero con le sue aspirazioni di *savant*. Va tuttavia rilevato che anche questo aspetto, una volta connesso con l'ormai classico

[49] AT VI: 22-28; B I: 48-54. Cfr. su questo punto F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 109-110.

invito cartesiano al controllo individuale delle *passions*, rientra pienamente proprio nei margini di una politica delle passioni.

Implementando un controllo attento sulle proprie emozioni, infatti, l'individuo cartesiano sviluppa una piena sovranità sulla sua volontà che impedisce che quest'ultima possa essere trascinata verso giudizi corrivi non solo dalle passioni individuali, ma anche da un eventuale uso politico delle passioni da parte dei potenti. Il generoso, modello di uomo libero dalla schiavitù delle passioni, ma anche di individuo sociale perfetto, è non a caso, per Descartes, il vero soggetto in grado di giudicare la realtà con razionalità, moderazione ed equilibrio. Egli è quindi colui che davvero può non incappare nel timore e nella «persuasion» del sovrano, riconoscendo il suo agire positivo là dove questo fosse davvero amabile per i cittadini.

Del tutto disinteressato a sovvertire l'ordine dato, quindi, il soggetto padrone delle proprie emozioni è in grado di resistere, più di altri, alla demagogia che il sovrano esercita sui sudditi tramite le passioni stesse, ma anche alla retorica degli invidiosi che tentano di delegittimare il principe e farne vacillare il potere ingiustamente. Il generoso, insomma, è uomo giusto che apprezza, riconosce lealmente e sostiene il governo di un altro uomo giusto, senza incappare nell'invidia o nell'odio immotivato, giacché consapevole che «il n'y a rien qu véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés» e che la dimensione politica giunge solo in seconda battuta come una modulazione delle relazioni che le volontà individuali possono avere per il tramite delle passioni.

Si consenta dunque di concludere suggerendo che le riflessioni politiche cartesiane si vanno inevitabilmente a situare – proprio per la loro stretta contiguità con l'antropologia meccanicista delle passioni – su uno sfondo tecnocratico[50]. Non va infatti trascurato che la capacità, tanto del singolo che del sovrano, di agire su quel margine di controllo delle passioni proprie e altrui che gli è concesso dalla genesi stessa delle dinamiche passionali, è direttamente correlata da Descartes all'apprendimento di una serie di *tecniche*, ma soprattutto di conoscenze, in grado di disvelare i meccanismi più intimi della psicologia umana.

Lo "psicologo" de *Les passions de l'âme* è d'altra parte per Descartes un fisico, che sulla base di certezze metafisiche – l'infallibilità divina, la dottrina della *distinctio realis*, la costituzione interamente meccanica del mondo, etc. – ha reperito un modello interamente materialistico ed esplicativo di tutti i fenomeni psicofisici, come il filosofo ribadisce nella *Reponse à la seconde lettre* che apre il trattato:

[50] Su questo punto, sebbene con una prospettiva divergente dalla nostra, cfr. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., p. 219: «Le mécanisme cartésien, au contraire, oriente la science des passions vers un toute autre direction que le déterminisme en l'engageant dans une perspective "technologique". Une telle perspective peut se definir ainsi: la connaissance du mécanisme des passions permet à l'homme de prendre le dessus sur la propre nature, d'en utiliser les ressources pour accroître son pouvoir et sa liberté et pour atteindre ce que son jugement lui dicte être bien ou vrai ou seulement meilleur».

Car j'avoue que j'ai été plus longtemps à revoir le petit traité que je vous envoie que je n'avais été ci-devant à le composer, et que néanmoins je n'y ai ajouté que peu de choses, et n'ai rien changé au discours, lequel est si simple et si bref qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien[51].

È la fisica meccanica, pertanto, a spianare, tanto al suddito quanto al regnante, la strada per un uso anche politico delle passioni, permettendogli di comprendere come queste siano in grado di inclinare la volontà e il giudizio dei soggetti non completamente liberati da una corriva e indebita identificazione, quella della *mens* con le emozioni che questa stessa prova per via del suo rapporto con il corpo. Il fisico, scienziato della natura e dell'uomo, possiede dunque un bagaglio di conoscenze teoriche e sperimentali che gli consentono di agire con competenza e in vista di specifici fini su quelle strutture antropologiche fondamentali che sottendono alla società, alle relazioni intersoggettive e anche alle relazioni basilari del potere.

Tutt'altro che chiuso in se stesso, infatti, l'individuo cartesiano è, proprio per mezzo delle passioni, in costante relazione con altri soggetti. E la ricerca scientifica, fornendogli gli strumenti per un uso incontaminato e retto della volontà, assume per lui una funzione morale ma anche una trasversale finalità politica.

[51] AT XI: 326; B I: 2330.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Aricoli/5

Les nouvelles représentations de la souveraineté

di Félicien Lemaire

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/09/2013. Accettato il 04/10/13

Sovereignty, originally conceived of in all its majesty as an abstraction, is being demythologized. This process of demystification – or de-deification, whereby power is no longer conceived of simply within its legal entity, but in the context of its political plurality – is making way for a more functional and material notion of sovereignty: both within the domestic context, through the development of decentralization, federalism and participatory mechanisms as symptoms of the multiplication of decision-making centres; and within the supranational context, through the emergence of ideas of shared sovereignty, governance and cosmopolitanism. This new approach reveals a less vertical concept of sovereign power and a more concrete view of its stakeholders – the people – raising the issue of the maintenance the privileged link between sovereignty and the nation state.

***

Parce qu'«Etat» et «souveraineté» semblent indissolublement liés et qu'à la crise de l'Etat fait écho celle de la souveraineté, il est devenu fort usuel de prétendre que le concept de souveraineté est menacé. Selon la perception la plus immédiate, il l'est dans le lien qui semble de plus en plus distendu entre l'Etat et la nation, aujourd'hui disputé par une vision plus large de la citoyenneté. Il l'est dans cette même perspective par la remise en cause de la pertinence de l'échelon étatique contesté par la mondialisation économique et, singulièrement dans le cadre européen, par le phénomène d'agrégation politique; lorsque ne sont pas évoqués les nouvelles technologies ou les aspects les plus erratiques de la globalisation financière qui interrogent sur le maintien et l'existence des frontières. Il l'est encore dans les attributs de l'Etat ou pour le dire globalement dans son autorité normative, aujourd'hui concurrencée par l'autonomie des collectivités infra-étatiques autant que par les structures supranationales. Il l'est par voie de conséquence dans la remise en cause de la souveraineté absolue en tant que pouvoir suprême indivisible qui se déclinerait maintenant de manière plus réaliste en une souveraineté partagée. Bref, le paradigme de la souveraineté semble menacé dans ses figures les plus classiques: Etat-nation, appareil d'Etat, frontières nationales, monopole du pouvoir normatif, souveraineté absolue. Plus impuissant qu'omnipuissant, l'Etat ne serait donc plus ce *Léviathan* que célébrait Hobbes et que divinisait Hegel. Cri d'alarme ou mort souhaitée?

Dans le diagnostic ainsi posé, c'est en tout état de cause, pour beaucoup, saisir l'historicité de l'Etat et de la souveraineté, appelés à évoluer sinon à mourir.

Cependant, en dépit d'une chronique du déclin, l'Etat peine à disparaître et plus encore le principe qui le conditionne – la souveraineté. A la simple vue de l'ordonnancement de la société internationale: l'examen de chacun des griefs peut même conduire à édicter un diagnostic inverse de celui précédemment proposé. Ainsi est-il possible, sans paradoxe, de prétendre que l'Etat-nation est encore une notion dotée d'un grand avenir si l'on tient compte du déploiement de nouvelles revendications nationales qui n'ont d'autre aspiration que la condition étatique. Que le séparatisme soit considéré comme anachronique ne change en effet rien à ce qui apparaît comme une règle immuable de recherche d'une individualité institutionnelle reconnue sur le plan international, ainsi que le confirme bien après la période de décolonisation la croissance continue du nombre d'Etats membres de l'ONU. Il en va de même de l'analyse des mécanismes d'intégration politique ou de ce qui peut sembler résulter de logiques de décentrement du pouvoir, si l'on admet – à l'appui du droit positif – que ces politiques n'ont d'autre base que la volonté de l'Etat, aussi bien dans le cadre des organisations internationales par le consentement aux conventions que dans le cadre interne par la détermination libre des règles constitutionnelles.

Entre impressions et données de droit positif, intuition et pure logique: où se situe la vérité? D'où vient cette indécision sur fond de débat entre un monde qui serait révolu – celui de l'ère westphalienne – et un monde en devenir – celui de l'ère postnationale ? Sans conteste, du fait que malgré l'utilisation maintenant courante des épithètes «postnational» et «postmoderne» le basculement ne s'est pas encore produit; que l'Etat demeure le référent essentiel; et qu'il paraît par suite toujours difficile de s'extraire de la conception dominante de la souveraineté pour penser un devenir hors ces critères structurants de la société internationale. Certainement aussi de cette impression qu'il y a une distorsion de plus en plus grande entre la théorie juridique et la réalité qui laisse l'Etat comme atone. Car même si l'on tient pour exact à la suite de l'affaire du *vapeur Wimbledon* (CPJI, 17 août 1923) ou des différentes décisions des cours constitutionnelles le principe que les limitations de souveraineté librement consenties par un Etat n'impliquent pas en eux-mêmes un abandon de souveraineté, que la faculté de contracter des engagements internationaux est au contraire un attribut de la souveraineté. Il n'est pas moins notable, particulièrement au regard de la construction européenne, que la sphère d'activité des Etats se réduit, à travers ce qui apparaît à beaucoup comme un abandon des monopoles traditionnels de l'Etat (monnaie, justice, jusqu'à la confection de la loi).

Cependant il y a plus; et ce plus propice à l'indécision vient aussi du regard porté sur la notion même de souveraineté, si l'on considère la tendance qu'il y a à faire porter le diagnostic sur ses modalités, son exercice plutôt que sur ce qui est à son fondement. Comme si la vision très concrète qui est

désormais offerte de la souveraineté était entièrement départie de l'approche philosophico-politique qui sous-tend le concept, et qui est pourtant la cause de son maintien. Dans les études aujourd'hui nombreuses sur la problématique de l'obsolescence de l'Etat[1], il est en effet devenu habituel de s'appuyer sur le principe de l'Etat comme expression d'une summa potestas en confondant le plus souvent – vieille querelle terminologique – la «souveraineté» et le «pouvoir souverain» ou la souveraineté et les prérogatives essentielles de la «puissance étatique»[2]; lors même que la puissance de l'Etat ainsi comprise ne désigne pas en propre le concept de souveraineté mais les pouvoirs dont disposent l'Etat impersonnel ou ses représentants concrets (individus ou assemblées). Ce qui incline inéluctablement au plus grand pessimisme, en affirmant au regard des marques de la souveraineté que les Etats sont moins souverains qu'auparavant; que seules «les grandes puissances sont capables de vivre une souveraineté peu ou prou intacte» et qu'en ce qu'il s'agit des autres Etats, «grands, moyens et petits, ils ont intérêt à se coaliser», pour tenter de «survivre sans perte de leur identité nationale, face aux Grandes Puissances»[3]. Du constat purement quantitatif d'un plus grand nombre d'Etats, il faudrait paradoxalement en déduire le constat plus qualitatif d'un tout petit nombre de véritables Etats[4]. Dans une opposition entre souveraineté réelle et souveraineté formelle assise sur des considérations aussi bien géopolitiques qu'économiques ou militaires, le propos est certainement justifié. Il l'est peu en revanche si l'on considère sur la base de ces mêmes critères que peu d'Etats ont en définitive été souverains, et que ce que l'on prend pour une nouveauté – interdépendance faisant – n'est qu'une vieille lune reposant sur une souveraineté absolue mythique. La vision est autre, dès lors qu'on admet que la notion de souveraineté et l'Etat sont en réalité moins posés aux fins de l'affirmation de la puissance étatique que de la réalisation d'autres finalités pour lesquelles ils sont ordonnés: à savoir l'affirmation de l'unité d'une population sur un territoire et l'organisation libre du système politique qui y est corrélatif.

Car à bien y regarder, ne serait-ce que pour les micro-Etats, il ne fait aucun doute que s'ils se sont enquis d'être souverains: c'est moins dans la vue d'exercer une authentique puissance sur la scène internationale que d'affirmer leur liberté et leur autonomie constitutionnelle. Même lorsqu'on

[1] A titre d'exemple, le singulier ouvrage de L. Gonin, *L'obsolescence de l'Etat moderne, Analyse diachronique et contextuelle à l'exemple de l'Etat français*, Thèse, Université de Genève, Schulthess, 2011.

[2] V. la distinction faite par Carré de Malberg entre la souveraineté et le contenu positif de la puissance étatique (i.e. les prérogatives de puissance publique), in *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, t. I, rééd., Dalloz, 2004, not. p. 76-77, 79 et 140-141. Pour les objections qui y sont faites, cf. O. Beaud, *La puissance de l'Etat*, PUF-Léviathan, 1994, p. 17 et s.

[3] P. Pescatore, «La souveraineté dans une société d'inégaux, pouvoir suprême ... coalisable, partageable, divisible, intégrable, responsable? justiciable?», in Mélanges J.-P. Puissochet, *L'Etat souverain dans le monde d'aujourd'hui*, p. 245.

[4] V. P. Vellas, «Pour les années 2000: un Etat à réformer ou à réinventer», in *Le rôle et la place de l'Etat au début du XXIe siècle*, Académie des sciences politiques et morales, PUF, 2001, p. 17-28, sp. p. 18.

prétend être réaliste, qui ne constate que les relations interétatiques ne sont plus celles d'hier; que les Etats ne sont plus tous animés de l'animus dominandi jadis si nécessaire à la survie internationale; que le conseil de Machiavel au prince d'une obsession de l'art de la guerre n'est plus quotidiennement de mise? A la conception si l'on peut dire naturaliste fondée sur le constat de l'inégalité des pouvoirs entre les Etats fait front une conception rationnelle et volontariste insistant simplement sur la condition étatique. A l'instar des individus, c'est comprendre que l'affirmation du principe d'égalité souveraine des Etats doit être lue non pas à proprement parler comme l'affirmation d'une égalité de puissance ou de capacité à rivaliser, mais comme une égalité de droits liés à la dignité de la souveraineté étatique. Autrement dit, si la souveraineté se comprend communément en termes de puissance ou d'attributs de compétences, elle s'analyse sur le fond plutôt comme une expression du libre arbitre, c'est-à-dire comme le respect dû à la liberté et à la volonté des Etats[5], notamment manifesté dans le choix de leur mode de gouvernement. C'est dans cette mesure que la souveraineté est l'expression d'une autodétermination.

Ces objets premiers de l'affirmation de la souveraineté prennent, on le sait, leurs appuis sur les théories du contrat social en légitimant l'institution de l'Etat et l'organisation des pouvoirs. Et l'on sait tout aussi bien, dans la ligne du constitutionnalisme, que ces idées ont influencé les révolutionnaires français pour mieux «inventer» le peuple ou la nation[6], jusqu'à précisément substituer la souveraineté de la nation à celle du roi et sceller un principe de fusion du peuple avec sa Constitution[7]. C'est ce que traduit la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en affirmant que «le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation» (art. 3); mais aussi en indiquant dans le préambule que «les réclamations de citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous»; et enfin en posant à l'article 16 que «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée n'a point de Constitution». C'est assez dire que le point de départ n'est pas tant l'Etat que la volonté des populations de s'unir à travers l'appareil d'Etat pour satisfaire des buts et intérêts communs qu'ils ont eux-mêmes entrepris de définir[8] par

[5] Cf. J. Combacau, «Pas une puissance, une liberté: la souveraineté internationale de l'Etat», Pouvoirs, n° 67, p. 47-58.

[6] V. J.-M. Paul (Dir), *Le peuple, mythe et réalité*, P.U. de Rennes, 2007; également M. Troper et L. Jaume (Dir.), *1789 et l'invention de la Constitution*, LGDJ-Bruylant, 1994.

[7] En ce sens le Rapport de Billaud-Varenne sur la théorie du gouvernement représentatif: «Il faut, pour ainsi dire, recréer le peuple qu'on veut rendre à la liberté [...] créer un caractère national qui identifie de plus en plus le peuple à sa constitution», séance du 1er floréal, an II, A.P., t. 89, p. 95 et 99, cité par P. Rosanvallon, in *La démocratie inachevée, Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000, p. 81.

[8] Cf. Carré de Malberg: «la souveraineté ou puissance étatique, ce n'est pas autre chose, en effet, que le pouvoir social de la nation, un pouvoir qui est essentiellement national en ce sens et par ce motif qu'il se fonde uniquement sur les exigences de l'intérêt de la nation et qu'il n'existe que dans cet intérêt national», in *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, op. cit., t. 2, p. 171.

le biais d'une Constitution fondatrice de l'ordre politique. Que l'on retrouve dans les actuels «Printemps arabes» – formes nouvelles de «Printemps des peuples» – ces idées d'unification et de pacte pour constituer des gouvernements conformes à leurs souhaits n'a rien de surprenant. Qu'au regard de l'ancienneté du concept de souveraineté, la perspective offerte s'éloigne toutefois de l'épure paraît tout aussi logique, et explique ce nouveau regard porté sur la notion, forcément plus complexe quoique principalement marqué par la recherche d'une lecture plus concrète.

Ainsi la souveraineté, originairement conçue dans sa majesté comme une abstraction, se trouve démythifiée, banalisée car renvoyée à la quotidienneté de l'exercice des pouvoirs. Traditionnellement appréhendée de manière formelle sinon dogmatique, elle tendrait désormais à moins relever de la science juridique que de la science politique en s'appuyant sur les réalités politiques et divers mécanismes qui alimentent ce rapport nouveau au concept. A cette *démystification* – ou pourrait-on dire *dédivinisation* où l'on ne conçoit plus le pouvoir simplement dans son unité (juridique) mais dans sa pluralité (politique) – fait dès lors place une conception plus fonctionnelle et matérielle de la souveraineté qui se lit aussi bien dans le cadre interne à travers le développement de la décentralisation, le fédéralisme et les mécanismes participatifs comme symptômes de la multiplication des pôles de décision que dans le cadre supranational à travers l'émergence des notions de souveraineté partagée, de gouvernance et de cosmopolitisme. A contresens de la théorie juridique et du droit positif, tout se passant comme si la souveraineté était partageable et divisible, cette lecture fonctionnelle de la souveraineté se donne donc à lire aussi bien dans l'autorité politique à travers l'organisation des pouvoirs ou l'exercice de la souveraineté, ce que nous pouvons appeler la forme de la souveraineté (I), que dans l'approche et la représentation du titulaire de la souveraineté, à savoir le fondement ou le substrat de la souveraineté (II); en révélant tout à la fois une conception moins absolutiste et verticale du pouvoir souverain et une vision moins abstraite et plus concrète du peuple.

Pour autant, et il convient d'insister sur cet aspect diffus dans chacune de ces approches: ce n'est pas dire, à travers cette conception plus polyarchique du pouvoir, que l'on a renoncé au principe (juridique) même de la souveraineté, toujours affecté d'une aura toute particulière. La nouveauté n'efface pas l'héritage ancien. La réalité est que l'on procéderait davantage à une addition qu'à un retranchement des approches, ajoutant ainsi à la complexité du regard. Il demeure, dans les aspects les plus nouveaux, que la souveraineté se trouve comme ramenée à de plus humaines proportions pour mieux s'adapter aux exigences actuelles. De transcendante car posée comme extérieure à la communauté humaine, elle deviendrait ainsi en quelque sorte immanente à l'Etat – son support – et au peuple – sa substance.

Sur la forme de la souveraineté

En raison de la mondialisation, il est devenu courant d'affirmer que l'on assiste à une remise en cause du modèle bodinien de l'Etat. Prétendre à partir de là qu'on assiste à un abandon du principe de souveraineté peut paraître cependant contestable si l'on voit au contraire, dans la prise en compte des nouvelles réalités, la recherche d'une nouvelle manière d'être de l'Etat orienté vers une conception moins absolutiste du pouvoir politique (A). C'est ce qui semble ressortir de cette mue de l'Etat où est pris le parti d'un partage plus équilibré des tâches, en essayant de définir le seuil de décision là où il semble le plus approprié (B).

Vers une conception moins absolutiste et verticale du pouvoir souverain

Sécularisation de la souveraineté

Il est connu que la souveraineté apparaît dès sa formulation comme un concept théologique sécularisé, en ce qu'elle traduit une volonté de reporter sur celui qui est censé en être le dépositaire les qualités et la puissance prêtée au pouvoir divin. C'est en s'appuyant sur cette conception théologico-politique du pouvoir, nécessairement conçue comme fort pour pouvoir s'imposer aux individus, que Bodin – et même avant lui Machiavel – a pu exalter le pouvoir du monarque au moment de l'Etat naissant. Si l'on ne devait moduler l'affirmation, on serait certainement tenté de dire brutalement que c'est avec Hobbes que cette identification du souverain avec la souveraineté trouve son acmé en laissant planer une confusion entre despotisme et souveraineté. Mais les commentateurs de Hobbes nous rappellent à juste raison que chez cet auteur les gouvernements despotiques et les gouvernements libres trouvent en fait leur légitimité dans le consentement originel du peuple[9]. «Gouvernement despotiquement légal» ou pas, éclairé ou non, on comprend néanmoins que cette relation – même non systématique – a pu faire concevoir la souveraineté avec beaucoup de recul sinon de défiance.

On ne saurait certes négliger que Bodin s'était attaché dans Les six Livres de la République à atténuer cette vision d'un pouvoir absolu qui réside dans un individu, en établissant une distinction entre la souveraineté et les formes de gouvernement (liv. II, chap. 2). Cependant, en marquant nettement sa préférence pour la monarchie et en considérant que les compétences qui sont dévolues aux différents organes de l'Etat n'apparaissent que comme déléguées par le pouvoir royal en qui réside la «plénitude de la souveraineté», source de tous pouvoirs; il apparaît bien

[9] Cf. F. Lessay, «John Austin lecteur de Hobbes: la souveraineté à l'épreuve du positivisme juridique», in G.-M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka (Dir.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, t. 2, Edizioni ETS-Pise, Libraire J. Vrin-Paris, 2001, p. 385-405, sp. p. 394-395. V. également L. Foisneau, «Contrat social, souveraineté et domination selon Hobbes», ibid, t. 1, p.107-126, sp. p. 112-113 et120-121.

qu'il était difficile d'extraire la souveraineté d'une vision personnelle du pouvoir construit selon un principe hiérarchique stricte où la suzeraineté (expression de la position la plus élevée dans la hiérarchie) s'additionne en quelque sorte à la souveraineté. Parce que son objectif était d'asseoir et de légitimer l'indépendance de la Couronne royale vis-à-vis du Saint-Siège et du Saint Empire mais aussi des seigneurs locaux, Bodin a tellement insisté sur ce point qu'on a en définitive retenu que l'unité de l'Etat corrélée à l'unicité de souveraineté appelle nécessairement l'unité de compétence et l'unité de commandement sur les hommes, en bref un pouvoir centralisé, absolu et unitaire. Sans doute les successeurs de Bodin, en particulier Loyseau, ont-ils su mieux dire que la souveraineté doit être conçue comme une abstraction liée à l'Etat plus qu'à la personne du roi[10], avant que les révolutionnaires ne consacrent l'abstraction liée à la souveraineté de la Nation. Mais, *mutatis mutandis*, il demeure que l'approche bodinienne très hiérarchisée et centralisée du pouvoir s'est durablement imposée.

Or, précisément, c'est cette vision qui est remise en cause. La sécularisation du pouvoir étant un processus, elle semble aujourd'hui trouver une forme radicale de résultat en changeant le rapport au pouvoir qui est désormais moins celui d'une recherche d'une verticalité absolue du pouvoir de l'Etat que d'une répartition des compétences. Au pouvoir, traditionnellement conçu dans les hauteurs et s'imposant selon un ordonnancement hiérarchique, se substitue en effet une conception véritablement désacralisée du pouvoir, défaite de son cadre théologico-politique et désormais plus accessible. Un pouvoir certes toujours présent mais qui ne serait plus symbolisé par une figure ou une puissance tutélaire: Dieu, le roi omnipuissant ou l'Etat abstrait omnicompétent.

Il n'y a pas là, on le saisit bien, une révolution mais néanmoins un changement considérable d'où résulte un véritable besoin sinon une obsession à repenser l'architecture des pouvoirs. Ce qui n'est pas sans conséquences sur nos représentations des gouvernants et des fonctions étatiques envers lesquelles n'est plus vouée à l'évidence la même révérence. Sans même évoquer la baisse des prérogatives des monarques qui ne subsistent le plus souvent qu'à titre de symboles, il en est ainsi de leurs substituts électifs – individus comme corps collectifs – à qui sont toujours réclamés un meilleur partage des pouvoirs ou respect de la séparation des pouvoirs lorsqu'ils sont dotés d'importants pouvoirs constitutionnels. En ce sens, la fonction présidentielle en France accusée d'exercer une trop grande hégémonie sur le débat politique; pire encore, bien que (ou parce que) parée de l'onction du suffrage universel direct, qualifiée par beaucoup de «monarque républicain». Tout se passant comme si, dans cet absolutisme finissant, l'on n'avait de cesse de réduire les derniers symboles de l'omnipotence monarchique. Il y a bien là, volens nolens, une évolution du rapport à la souveraineté qui induit effectivement une démythification du pouvoir et de son exercice, là

[10] «Ceste Souveraineté est la propre Seigneurie de l'Estat [...]», Traité des Seigneuries, in *Les œuvres de M. Charles Loyseau*, Paris, Ed. Rocolet, 1640, chap. 2, p. 14.

où il n'y a pas si longtemps encore on avait le sentiment que la substitution de la souveraineté impersonnelle à la souveraineté personnelle n'était qu'un artifice théorique et juridique. Sans doute est-il inexact de prétendre que le phénomène est neuf. Ce refus d'un mode d'exercice uniquement centralisé et personnel du pouvoir politique est depuis longtemps – et selon des formules diverses de division des pouvoirs – à l'œuvre dans nombre d'Etats. Mais cette évolution encore en cours, à travers la limitation régulière des pouvoirs constitutionnels discrétionnaires, l'abaissement des privilèges et immunités et concomitamment l'accroissement des contrôles et la demande d'une plus grande transparence, n'est pas moins remarquable. Après la lutte contre l'arbitraire royal, la toute-puissance parlementaire et par phénomène de retour l'omnipuissance de l'exécutif, les systèmes étatiques occidentaux à tout le moins semblent par ajustements successifs trouver aujourd'hui une forme plus rigoureuse et pacifiée d'équilibre des pouvoirs en donnant, notamment par l'émergence de la justice constitutionnelle, effet à la notion d'Etat de droit[11]. Partant, cette évolution illustre un renoncement, certainement doux et très progressif mais constant et généralisé, à la forme archétypale de l'Etat bodinien.

Abandon de la forme archétypale de l'Etat bodinien

Quelles en sont les causes globales ? Elles relèvent autant d'un processus dialectique propre à l'évolution de l'Etat (*i.e.* des Etats) que de données contextuelles. A rebours des idées initiales, le sentiment tout d'abord que la centralisation ne permet pas seule d'assurer l'unité de l'Etat. Certes la centralisation politique demeure incontournable dans ses prérogatives fortes, dites régaliennes. Sur cette base, nul n'oublie que dans la genèse de la plupart des Etats c'est elle qui a permis de nouer le lien de solidarité nationale – d'ailleurs souvent par la contrainte – et d'assurer la cohésion sociale aussi bien que l'unité des règles de droit sur l'ensemble du territoire, en donnant ainsi forme concrète à l'égalité des droits et la garantie des libertés. Toutefois, dans les Etats consolidés, ce qui s'entend encore d'une certaine forme de centralisation politique ne s'entend plus aussi strictement et encore moins de la centralisation administrative face à des revendications qui ne sont plus seulement individuelles ou privées, et prennent la forme nouvelle de revendications d'identité culturelle, de spécificités économiques et territoriales. S'ajoute à cela la réalité économique dans une société mondialisée qui n'incite à croire à l'Etat-providence qu'avec une extrême mesure. Car s'il est vrai qu'Etat central et Etat-providence ne font qu'un, peu nombreux sont ceux qui croient encore en la capacité de l'Etat à résoudre par sa seule autorité et son volontarisme les problèmes économiques et

[11] D'aucuns craignent cependant qu'à l'hégémonie passée des autres organes se substitue, sous couvert de la norme, l'hégémonie des juges et notamment celle du juge constitutionnel. Sous ce regard, l'équilibre des pouvoirs serait un leurre, quand bien même la souveraineté des juges se heurte à la question de la légitimité.

sociaux, en dispensant aux individus le bien-être tant recherché par les sociétés libérales, ce fameux «bonheur de tous» – idée-base de l'Etat et de la formation des constitutions modernes. L'interdépendance des Etats étant par-là même mis en relief, on comprend qu'il soit de plus en plus requis de solutionner les problèmes de manière moins étatisée et plus collective.

Autant de données qui inscrivent la souveraineté dans une perspective nouvelle, mais qui ne consiste pas cependant à prétendre de manière simpliste qu'on assiste à une remise en cause de l'autorité de l'Etat et ce faisant de la souveraineté elle-même. En revanche, il est peu contestable qu'elles occasionnent une mue de l'Etat pour lequel il est maintenant convenu de dire qu'il est devenu plus régulateur qu'entrepreneur, que son intervention se fait de manière moins autoritaire et plus négociée. Ce système de gouvernement désormais moins ancré dans le dirigisme étatique se lit à l'évidence dans la relation avec la sphère privée mais aussi sur un plan plus institutionnel dans le rapport aux collectivités territoriales qui se voient reconnaître de plus larges compétences et donc une capacité à alléger la charge de l'Etat, ainsi que dans le cadre des organisations régionales, notamment européennes.

Cette mue de l'Etat est, avons-nous dit, nouvelle. Ce n'est pas dire pour autant que les principes d'organisation politique qui se dégagent sont le fait d'une découverte subite. Ils ont été au fondement même de l'émergence de l'Etat et des thèses parfois contradictoires qui se sont développées entre le XVIe siècle et le XVIIIe siècle sur la conception de la souveraineté: ainsi d'un côté la thèse de Bodin offrant la vision d'un Etat centralisé opposé à tout partage du pouvoir souverain; de l'autre celle d'Althusius au contraire ouvert à un partage des pouvoirs débouchant sur une «démocratie consociative». Là où Bodin concevait la souveraineté autour d'un pouvoir souverain unitaire, Althusius la concevait au contraire à travers une approche coopérative et une combinaison des pouvoirs plus apte selon lui à assurer l'unité et la stabilité de l'Etat[12]. Sans doute y aurait-il un artifice à rattacher trop étroitement les évolutions actuelles aux développements de l'auteur de la Politica. L'erreur serait d'échelle autant que de contexte[13]. Mais l'inspiration est bien là. N'eût été l'impératif immédiat d'ordre et de cohésion au moment de la formation de l'Etat moderne, la seconde approche aurait pu, nonobstant le cas spécifique du modèle américain, connaître un écho plus rapide. Et malgré les réserves de rigueur quant au fond du conflit entre Jacobins et Girondins, il ne peut surprendre que dans le débat révolutionnaire français de remodelage de l'Etat, le 25 septembre 1792, la question ait pris des formes pas si éloignées: entre la façon qu'avait Robespierre de s'opposer au fédéralisme et de voir dans l'unité de la République l'affirmation de l'unité et de l'uniformité du

[12] Gaëlle Demelemestre explique bien cette opposition d'approche des deux auteurs, in *Les métamorphoses du concept de souveraineté (XVIè-XVIIIè siècles)*, Thèse de philosophie, Université Paris-Est, 2009, p. 138.

[13] Cf. G. Duso, «La Maiestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne», in G.-M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka (Dir.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, op. cit., t. 1, p. 85-106.

pouvoir, et celle qu'avait différemment Buzot d'envisager l'unité comme une conjugaison dynamique de forces (notamment locales), même s'ils étaient tous deux attachés à l'indivisibilité de la souveraineté[14].

Il n'empêche: évolutions après évolutions, l'utopie d'hier est en voie de devenir réalité. Ce qui semblait inconcevable au regard d'une certaine représentation de la souveraineté est devenue compréhensible en raison des difficultés de l'Etat à faire face, seul, aux nouveaux défis. Et l'on ne peut être surpris que ce soit autour des logiques de décentrement et de mutualisation des compétences que se déterminent les évolutions nouvelles du rapport à l'Etat. L'enjeu est toujours le même. A qui attribuer le pouvoir? Mais la perspective change, dès lors que ce qui se joue ne relève plus de la problématique de l'établissement de l'Etat autant que de la souveraineté mais du maintien de la souveraineté dans les Etats déjà établis. A l'évidence, en se focalisant sur l'enjeu, beaucoup sont à nouveau tentés de dénoncer les risques de division de l'Etat et donc de remise en cause de sa souveraineté. Cependant nul n'ignore plus la force du contexte et le changement de vision qu'il sollicite, tant il est vrai que cette conception assouplie de la souveraineté révèle la volonté qu'a l'Etat de s'adapter afin de mieux assurer son maintien. Que dans cette approche toute fonctionnelle, l'on évoque un partage de la souveraineté et que l'on s'évertue à parler de *gouvernance* plutôt que de *gouvernement* paraît donc logique si l'on y décèle effectivement une manière pour l'Etat de ne pas prendre congé et conserver son influence, aussi relative soit-elle. Cette approche nouvelle, qui est celle des démocraties avancées, correspond à une vision où l'Etat est désormais moins perçu dans sa centralité que comme un espace de négociation ou d'articulation du débat; moins comme un soleil qui éblouit que comme un chêne, solide dans ses racines, au pied duquel on s'assied et débat. Plus partenaire et relai obligé que force autoritaire, se développe même pour lui l'idée que c'est dans ce nouvel aménagement des pouvoirs qu'il peut trouver une manière plus adaptée de s'affirmer en se concentrant sur ses missions régaliennes: l'édiction des normes générales applicables sur le territoire, la préservation de la cohésion sociale et nationale, la garantie de l'égalité entre les individus et le respect des libertés publiques. De fait ce qui est recherché ne se situe plus dans une dialectique du trop ou pas assez d'Etat, du moins ou plus d'Etat mais plutôt du mieux d'Etat. Ce qui explique très largement que l'on soit, dans nombre de cas, revenu sur le refus traditionnel de penser tout pouvoir complémentaire au pouvoir central, aussi bien dans l'Etat qu'en dehors de l'Etat en acceptant une approche plus polycentrique du pouvoir.

[14] V. F. Lemaire, *Le principe d'indivisibilité de la république*, Mythe et réalité, PUR, 2010, p. 46-47 et 90-94.

La multiplication des centres de décision et la mutualisation des compétences

Décentralisation et fédéralisme

Même dans les Etats unitaires, le principe d'un décentrement des pouvoirs vu à travers la décentralisation ne paraît plus en effet incongru, tant les limites du modèle centralisateur ont été perçues. Ceci est a fortiori vrai dans les Etats dits régionaux comme l'Italie ou l'Espagne où, pour des raisons historiques, l'autonomie des entités territoriales a été reconnue pour précisément éviter la dissolution de l'essentiel du lien national. A la conviction historique que c'est globalement la centralisation politique qui a permis aux Etats de se faire, s'ajoute aujourd'hui sans paradoxe la conviction tout aussi claire que c'est la décentralisation (politique pour les uns, administrative pour les autres) qui est désormais apte à éviter le délitement de l'unité politique[15]. Etant entendu que l'excès de centralisation compromet l'unité politique[16]. Loin des prescriptions bodiniennes, le respect d'un minimum de pluralisme apparaît dans cette logique comme un gage de survie de l'Etat, en procédant à une répartition des compétences entre l'Etat et les collectivités territoriales adaptée aux histoires étatiques.

Pour autant, ce n'est pas dire que cette répartition des compétences, pour le moins décidée par le législateur, au mieux posée par le constituant, dessaisit l'Etat de son autorité sur le territoire. Les collectivités territoriales ne restent que des unités particulières de décision soumises à l'ensemble plus vaste qu'est l'Etat. Et même si en Europe, on a pu craindre que l'Etat soit supplanté par les régions (aussi bien dans le cadre de l'Union européenne que dans le cadre du Conseil de l'Europe), force est de constater qu'il n'en est rien dès lors que l'essentiel de tout ce qui touche aux collectivités territoriales et à la forme de l'Etat relève toujours de la souveraineté nationale. L'Etat demeurant le seul dispensateur du droit sur le territoire national, il faut donc voir dans les bornes ainsi dressées un mécanisme de lutte contre l'hypertrophie du pouvoir central. Un mécanisme non pas destiné à concurrencer la souveraineté de l'Etat mais à réduire son omnicompétence territoriale, tant on ne conçoit plus dans les systèmes actuels des rapports fondés sur une subordination complète, sans aucune autonomie pour les entités infra-étatiques.

Quoique très anciennement évoquée, cette approche doit sans conteste sa mise en lumière à l'illustration donnée par le fédéralisme américain. Le fait d'admettre qu'il puisse exister deux instances de gouvernement sans remettre en cause la souveraineté de l'Etat a en effet permis de donner

[15] Même dans l'Etat français, symbole de l'Etat unitaire, un consensus semble s'être noué en ce sens. Du point de vue exprimé par le général de Gaulle sur la nécessité de rompre avec le centralisme multiséculaire (allocution du 24 mars 1968, in Discours et messages, t. 5, Plon, Paris, 1970, p. 271) au propos de François Mitterrand expliquant dans son discours du 15 juillet 1981 que si «la France a eu besoin d'un pouvoir fort et centralisé pour se faire. Elle a aujourd'hui besoin d'un pouvoir décentralisé pour ne pas se défaire» (cité in P. Bodineau et M. Verpeaux, *Histoire de la décentralisation*, 2e éd., Que sais-je?, PUF, 1997, p. 101).
[16] V. sur ce point F. Lemaire (Dir.), *De l'unité de l'Etat*, Cujas, 2010.

forme concrète à cette idée, somme toute classique: que si la souveraineté est indivisible dans son essence, l'exercice de la souveraineté est susceptible de partage[17]. Qu'il s'agisse de décentralisation administrative comme c'est en principe de rigueur en France, de décentralisation politique pour certains territoires en Italie, Espagne ou Royaume-Uni ou de fédéralisme comme en Allemagne et aux Etats-Unis, on ne nie donc plus véritablement que la conception essentialiste de la souveraineté reste la même. Les différences se lisent encore dans les formes d'Etat, dans les modalités choisies pour réaliser l'unité étatique ou la conserver, mais non point dans la lecture formelle et juridique de la souveraineté, toujours appréhendée comme indivisible[18]. Cela semble désormais acquis ! Nonobstant les différences, il est cependant possible d'aller plus loin dans le constat du rapprochement des évolutions étatiques en notant que derrière l'entremêlement des expériences étatiques, se fait jour une tendance globale des Etats à opérer une nouvelle division du pouvoir. Suivant ce schéma, le gouvernement central est certes toujours conçu comme incontournable. Mais il se trouve quelque peu abaissé par rapport aux développements bodiniens insistant sur l'unicité de commandement et de décision car réduit à ce qu'il ne doit au fond qu'être à savoir un organe représentant l'Etat, aussi important soit-il mais pas davantage c'est-à-dire l'Etat lui-même. Tandis que les collectivités territoriales, devenues parties intégrantes du mode de gouvernement de l'Etat, se voient mécaniquement offrir une plus grande capacité de négociation, lorsque des compétences s'exerçant en concurrence avec l'Etat (central) ne sont pas constitutionnellement prévues. C'est en suivant cette même synergie que s'effacent de plus en plus les différenciations entre les modèles étatiques. Là où Machiavel et Bodin cherchaient à asseoir l'Etat par l'autorité de son commandement, on peut faire l'hypothèse que ce nouveau rapport au pouvoir solderait en quelque sorte l'évolution de l'Etat (postmoderne?), désormais suffisamment stable et sûr de lui pour accepter le pluralisme en son sein et les contestations qui y sont consubstantielles.

Souveraineté partagée et gouvernance

Cette analyse peut être poursuivie dans le cadre supranational, même si elle se heurte à un écueil supplémentaire. Car s'il est de plus en plus admis dans le cadre interne que l'exercice de la souveraineté puisse faire l'objet

[17] T. Chopin rappelle à cet égard que les fédéralistes distinguent «le pouvoir suprême, le principe d'omnipotence dans l'Etat, [...], qui dans une démocratie constitutionnelle moderne réside dans le peuple, et, de l'autre, la puissance publique, composée de l'ensemble des prérogatives régaliennes renvoyant au principe d'omnicompétence, c'est-à-dire à la concentration des droits de souveraineté». Or si pour eux le premier principe ne peut faire l'objet d'aucun partage; en revanche, le second peut être partagé par les constituants entre les deux niveaux de gouvernement (fédéral et fédéré). Cf. *La République «une et divisible». Les fondements de la fédération américaine*, Plon, 2002, p. 17-18.

[18] V. F. Lemaire, «Propos sur la notion de souveraineté partagée ou sur l'apparence de remise en cause du paradigme de la souveraineté», Revue française de droit constitutionnel, n° 92, 2012, p. 821-850.

d'un partage, il est en revanche classique de considérer que la souveraineté est indivisible à l'extérieur de l'Etat. Ne serait-ce que parce qu'il en va du maintien même du principe de l'Etat dans l'ordre international alors que le principe de l'autonomie constitutionnelle justifie plus aisément les aménagements opérés. Cependant, on ne saurait nier que dans le cadre européen les interrogations sur la thématique d'un abandon de souveraineté au profit de l'UE soient devenues fortes.

Il est à peine nécessaire de se référer au philosophe allemand Jürgen Habermas pour savoir qu'est aujourd'hui proposé un autre rapport à l'ordre politique en sollicitant un nouveau «patriotisme constitutionnel» fondé sur des valeurs partagées par l'ensemble des citoyens européens[19]. Chacun sait ce que cette vision renouvelée du cosmopolitisme kantien a reçu de critiques en fustigeant ce qui pour d'aucuns participe d'un désir de destruction des Etats et de mise en péril des particularismes nationaux. Tandis que d'autres, évoquant des terminologies nouvelles («organisation supranationale postmoderne, «empire néomédiéval», «futur super Etat», «Etat-région»), sont enclins à parler d'une nouvelle forme d'Etat dont la caractéristique principale serait celle d'une «souveraineté partagée au lieu d'une souveraineté indivisible, comme dans un Etat-nation»[20]. Mais que l'on plaide pour un fédéralisme international dépassant les Etats; ou que l'on évoque au contraire le principe d'une Fédération d'Etats-nations maintenant les souverainetés, il est guère contestable que l'UE s'inscrit en rupture du modèle westphalien des nations et se présente comme une forme nouvelle de pouvoir. Une forme originale d'unité politique qui, pour reprendre l'analyse d'Olivier Beaud[21], ne correspondrait pas en propre à du «fédéralisme» au sens étatique mais qui ne s'inspirerait pas moins de ses mécanismes en préconisant tout à la fois une répartition et une mutualisation des compétences. A l'évidence, c'est ce qu'illustrent la mention du principe de subsidiarité à l'article 5, § 3 TUE et dans le titre I TFUE intitulé «Catégories et domaines de compétences de l'Union»: la référence aux compétences exclusives de l'Union, aux compétences partagées avec les Etats-membres et aux compétences d'appui.

Sans doute est-il trop tôt pour savoir si cette forme originale d'unité politique remet en cause la souveraineté ou au contraire la renouvelle. On l'a dit: dans l'opposition certainement trop manichéenne entre la théorie juridique plaidant pour un maintien de la souveraineté et l'analyse politique dressant le constat d'une déliquescence de la souveraineté, le débat est – pour l'heure du moins – insoluble. Qui contesterait en effet que la nature

[19] J. Habermas, *L'intégration républicaine*, Fayard, 1998 et Après l'Etat-Nation. Une nouvelle constellation politique, Fayard, 2000. V. également J.-M. Ferry, *La question de l'Etat européen*, Gallimard, 2000; et *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale,* Ed. du Cerf, 2005.

[20] Vivien Ann Schmidt, «L'Union européenne crée-t-elle ou détruit-elle la démocratie?», Politique étrangère, 2007/3, p. 518; ««Etat-Région», une nouvelle identité pour l'UE?», Politique étrangère, 2009/3, p. 611-623; et La démocratie en Europe. L'Union européenne et les politiques nationales, La découverte/Pacte, 2010.

[21] Cf. *Théorie de la Fédération*, PUF-Léviathan, 2009.

des transferts de compétences opérés a des conséquences sur l'existence même de la souveraineté nationale? Cependant la réponse apportée par certains partisans du cosmopolitisme ne peut manquer d'être prise au sérieux. Notamment, comme le fait U. Beck, lorsqu'il est expliqué qu'«en transcendant les sympathies nationales et post-nationales, l'Europe cosmopolite ne menace pas l'Etat-nation mais au contraire le prépare, l'aide, le modernise, le change et l'ouvre à l'ère de la mondialisation»[22]. Sous ce regard, ce principe nouveau d'une souveraineté partagée se ferait plutôt au bénéfice des Etats-nations. Plus encore, à en suivre le même auteur, cette souveraineté partagée «accroît la souveraineté plutôt qu'elle ne la réduit», en contribuant à résoudre les problèmes nationaux en termes de sécurité et de stabilité, de réduction des dépenses et de coopération économique et technique[23]. Qu'on le veuille ou non, tout porte à croire que c'est le pari engagé dans le cadre des institutions européennes et par certains Etats qui y voient même là un biais pour restaurer une influence que l'isolement ne permet plus.

Le rapport à l'exercice du pouvoir change donc, en multipliant les instances de pouvoir et en opérant comme le souligne Antonio Negri «un passage du gouvernement à la governance» qu'il explique fort justement comme «un passage de la règle unitaire et déductive à une norme plastique et pluraliste» qui brise en conséquence «la régulation unitaire du système du droit public»[24]. Vu de l'Etat: une manière de constater la fragmentation de l'ordre juridique et de n'envisager le pouvoir que sous une forme multitudinaire. Mais il n'est pas que le rapport à la formule de gouvernement qui change. Celle-ci n'étant qu'une conséquence du rapport nouveau à la souveraineté qui semble désormais plus se lire au pluriel qu'au singulier, on observe somme toute logiquement une transformation semblable du rapport au titulaire de la souveraineté à travers le constat pour les uns de la multiplication des citoyennetés, pour les autres – ici encore – d'une fragmentation. Citoyenneté nationale certes, citoyenneté locale ou si l'on préfère régionale mais aussi citoyenneté européenne, si ce n'est «citoyenneté mondiale» sous le prisme des nouvelles technologies à partir desquelles il est déjà convenu de parler de «citoyenneté numérique» en s'appuyant sur les solidarités de conscience nées des problèmes environnementaux, de sécurité sanitaire ou plus largement de respect des droits de l'homme qui questionnent nécessairement sur le rapport des populations à une souveraineté et une solidarité encore circonscrites à l'Etat.

[22] U. Beck, «Réinventer l'Europe. Une vision cosmopolite», Cultures & Conflits, 2007/4, n° 68, p. 24, http://conflits.revues.org/index5183.html
[23] U. Beck, «Redéfinir le pouvoir à l'âge de la mondialisation: huit thèses», Le Débat, 2003/3, n° 125, p. 80.
[24] «La souveraineté aujourd'hui: entre vielles fragmentations et nouvelles excédences», Tracés, Revue de Sciences humaines, p. 101-119, sp. p. 105, http://traces.revues.org/2403

Sur le substrat de la souveraineté

Entre modernité et postmodernité, le débat qui se détermine ici a en réalité une base fort classique. Classique dans cette affirmation ancienne de l'Etat en tant que corps unique, homme-nation catalyseur de l'intérêt général. Classique encore dans cette idée décrite très tôt par les théologiens scolastiques puis les monarchomaques que l'Etat (ou le Prince) n'est qu'administrateur et le peuple est véritable propriétaire. De la théorie à la réalité, ce débat, largement instruit autour de l'évocation d'un droit constitutionnel civique et démotique[25], prend toutefois aujourd'hui une forme fort concrète dans la compréhension désormais plus prégnante de ce que l'Etat n'est pas une pure abstraction monolithique et constitue aussi un corps composé, expression de volontés individuelles et corporatives qui ne se confondent pas avec «la volonté générale». Une conception donc renouvelée de la souveraineté qui se démarquerait du postulat contractualiste hobbesien aussi bien que rousseauiste. Eloignée du postulat hobbesien d'abord car elle ne procéderait plus du renoncement aux volontés individuelles; éloignée ensuite de l'idéalisation rousseauiste du peuple car posant effectivement le titulaire de la souveraineté dans sa multiplicité et plus simplement dans son idéal unanimiste. Bousculant les approches traditionnelles du principe représentatif, cette évolution vers une conception plus empirique de la volonté souveraine (A) ne peut qu'être prise au sérieux, même si la prudence commande de dire qu'elle n'apparaît qu'à titre de tendance. Elle s'incarne dans un syncrétisme des idées, déjà souvent évoqué qui conjugue au vrai dans les démocraties modernes le peuple réel à la nation abstraite. Mais elle n'est pas que de pure forme puisqu'elle trouve des prolongements institutionnels (B) en instaurant une forme plus radicale de démocratie. Démocratie dont on pourrait prétendre qu'elle part véritablement du bas car plus participative et plus citoyenne. En somme une souveraineté en réseau, déployant à travers les entrelacs des intérêts et des volontés des citoyens une conception plus horizontale du pouvoir. Un mode de pouvoir qui ne va pas néanmoins sans interroger sur les risques de déstabilisation que cela induit sur l'unicité de la souveraineté dès lors que ferait défaut une verticalité minimum de pouvoir, nous ramenant aux difficultés initiales du débat entre souveraineté et souverain.

Vers une conception plus concrète et plurielle de la volonté souveraine

Peuple réel / peuple abstrait

Quoique empreinte d'un certain artificialisme, on sait bien évidemment ce qu'a eu de vertueux la théorie de la représentation. Après Hobbes, l'idée qui a été traditionnellement véhiculée est que la souveraineté en tant que

[25] Cf. V. Constantinesco et S. Pierré-Caps, *Droit constitutionnel*, PUF-Thémis, 5e éd., 2011, p. 195 et s.

concept ne prend corps que par la grâce de cette théorie qui permet cette fameuse transmutation de la multitude en une unité[26]. Dans cette logique, on a déjà eu l'occasion de le dire[27]: le peuple se présente le plus souvent dans l'approche juridique comme une abstraction. Il est, ce faisant, moins envisagé comme une donnée de l'histoire que comme une institution; moins comme un «peuple-société» que comme un «peuple-principe» se présentant comme «une puissance anonyme» et «une masse compacte» pour reprendre les formules de P. Rosanvallon[28]. Confirmons que dans la vision principielle, cette lecture d'un peuple envisagé dans son unité demeure, à travers la notion même de nation. Elle continue à s'exprimer à travers le principe de la représentation nationale qui selon le schéma classique fait émerger la volonté générale, au-delà des intérêts particuliers.

Cependant, il apparaît aujourd'hui qu'il n'est plus possible de réduire l'Etat à une volonté purement abstraite en pensant l'intérêt général hors des individus. Elle est même révolue cette époque où le peuple ne devait, selon le propos de Sieyès, parler et agir que par ses représentants[29] parce qu'il convenait de se méfier des débordements liés à des intérêts suspectés d'être contraires à l'association politique. Certes, l'intérêt privé ne s'identifie toujours pas à l'intérêt général. Mais, dans une logique de pacification des relations sociales autant que de recherche d'équité, se développe néanmoins le sentiment qu'il est de plus en plus nécessaire de tenir compte des revendications autant collectives qu'individuelles[30]. L'Etat apprenant à gérer la société telle qu'elle est et non plus simplement telle qu'elle devrait être, il prend acte de ce qu'il n'est plus seul facteur déterminant de la société, conditionnée qu'elle est par le contexte économique, les évolutions de mœurs mais aussi par l'intervention des groupes de pression et divers groupements d'intérêt. Ce qui se joue là constitue l'enjeu fondamental de l'Etat postmoderne: celui d'une prise en compte des intérêts divers sinon antagoniques dans une société non plus portée à abolir les différences mais à les gérer. Une représentation fondée en conséquence sur le peuple réel pris dans sa multitude plutôt que le peuple abstrait, mais qui trouverait un

[26] V. le chap. 16 du *Léviathan*, Ed. Gallimard, coll. Folio essais, p. 270-278, sp. p. 276.
[27] F. Lemaire, «La notion de peuple dans la Constitution de 1958», in D. Chagnollaud, Les 50 ans de la Constitution, Ed. Litec, 2008, p. 43 à 59
[28] P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Gallimard, Coll. Folio/Histoire, 1998, p. 35 et s.
[29] V. le discours du 7 septembre 1789 où il explique que la France est un «pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants», A. P., t. 8, p. 595.
[30] C'est ce que traduit l'évolution du concept d'intérêt général dont il est démontré qu'il s'accommode de plus en plus de la prise en compte des intérêts particuliers (Cf. G. Merland, *L'intérêt général dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel*, LGDJ, 2004, p. 237 et s.; et *Réflexions sur l'intérêt général. Rapport public 1999*, Paris, La Documentation française, «Etudes et documents du Conseil d'Etat», 1999, p. 353-357). Etant entendu que la lecture trop abstraite de l'intérêt général ne suffit plus à assurer la garantie de la cohésion sociale et de l'exercice des droits fondamentaux sur l'ensemble du territoire. Cette démarche irradie dans la confection de la loi. Les frontières entre l'intérêt privé et l'intérêt commun, l'espace privé et l'espace public, deviennent poreuses; tout pouvant être soumis au débat public et donc potentiellement à une régulation politique.

solide appui dans une éthique de citoyenneté acquise par les individus, tous conscients d'appartenir à un même ordre politique.

Dans cette optique, le mouvement qui s'opère est réciproque. Si le rapport de l'Etat à la société change en partant du concret et en étant plus à l'écoute, le rapport du corps social au pouvoir change également en sollicitant une plus grande participation aux prises de décision et en posant le principe que les individus-citoyens peuvent proposer des alternatives aux choix de la représentation nationale. Décidément fort éloignée de la perspective bodinienne de l'Etat, ne serait-ce pas là en définitive l'expression de la démocratie consociative profilée par Althusius faite d'un jeu de coopération entre les différentes structures et corporations institutionnalisées? Une combinaison dynamique des forces qui structurerait et non pas déstructurerait la société sur la base d'intérêts communs bien compris. Ce stade n'est certes pas atteint. Cependant, les prémisses de cette approche, complétant le principe de la représentation nationale se lisent déjà dans l'institutionnalisation de certaines procédures qui semblent approfondir ce qu'il est convenu d'appeler la démocratie semi-directe.

Volonté collective / volonté générale

Dans tous les cas: est au fond recherché le niveau le plus pertinent de prise de décision. Que l'on évoque le niveau infra-étatique pour résoudre par la proximité des décisions les questions qui ne peuvent valablement être résolues au niveau national, ou que l'on recherche à l'inverse le niveau supra-étatique pour régler par une logique de mutualisation les problèmes nationaux. Cette lecture s'impose – faut-il le souligner – comme une nécessité dans un espace qui n'est plus simplement circonscrit à l'Etat et qui par là même implique dans cette pluralité de citoyennetés une pluralité de représentations de la souveraineté fondée sur une maximisation de la recherche du consentement démocratique à la décision ou un renouvellement du procédé contractualiste qui n'a plus simplement pour but l'institution de l'Etat. Tout se passant en fait comme s'il était requis de procéder à un *aggiornamento* constant et perpétuel du contrat social, sans toutefois poser comme postulat le principe unanimitaire cher à Rousseau.

Le titulaire de la souveraineté, de singulier tend en conséquence à devenir pluriel, en situant l'exercice citoyen de la souveraineté non pas simplement au niveau national mais également au-dessus et en deçà de la communauté nationale: aussi bien avec la démocratie participative à l'intérieur des frontières étatiques qu'avec l'émergence du cosmopolitisme comme expression d'une conception plus large du vivre-ensemble. Dans cette ultime forme de paganisme juridique, la souveraineté subirait donc en quelque sorte une seconde mue de désacralisation de son titulaire. Après être passé du monarque – hypostase divine – à la nation entité abstraite, il entrerait dans un nouvel âge: celui d'une nouvelle démocratie, expression d'une volonté collective où les citoyens définiraient eux-mêmes les règles de

la vie collective en dehors du seul moment constituant. Etant entendu que cette volonté collective est une volonté sans le médiat de la représentation (perçue dans sa forme politique ordinaire), même si elle s'exerce ou peut tendre à s'exercer sous la forme de représentations d'intérêts plus ou moins clairement avoués (associations et lobbies divers à l'initiative de projets de réforme). Une volonté en un certain sens plus proche de la conception de Sieyès que de Rousseau en ce qu'elle met en relief le jeu des «volontés individuelles»[31] mais qui n'est pas cependant ce que l'on peut entendre par la volonté générale dès lors qu'il n'est pas recouru ici nécessairement à la délibération de l'Assemblée qui selon le révolutionnaire a la vertu de transformer les intérêts divers en volonté unitaire[32]. En fait, il faut y voir là une application de la démocratie directe, destinée à pallier les insuffisances de la démocratie représentative.

Le développement de la démocratie participative et la multiplication des citoyennetés

Citoyenneté et démocratie participative: une nouvelle ligne d'horizon de la souveraineté?

Une fois encore, n'allons pas conclure au dessein de l'élimination entière du système représentatif. Il y a d'ailleurs une exagération à considérer que ce que l'on évoque comme une crise de la représentation constitue un phénomène purement actuel. La critique de ce modèle n'est pas neuve. Elle est pratiquement concomitante à la mise en place du système[33]. Et, à la vérité, tout porte à croire qu'elle est moins révélatrice d'une crise du principe de la représentation que de la représentativité des citoyens. Or, précisément, à une époque où ceux-ci semblent davantage informés et à même de traiter des données politiques, il est logique que soient de plus en plus recherchés des modes alternatifs de représentation de leurs opinions. C'est chose connue: il en est ainsi, en amont de la fabrique de la loi, à travers le recours désormais fréquent qui est fait aux autorités administratives indépendantes et divers comités consultatifs plus ou moins représentatifs de ce qu'il est convenu d'appeler la société civile. Suivant une doctrine nouvelle, il en serait de même en aval de la loi mais pas uniquement: à travers le développement en dehors du temps électoral d'un «contrôle continu» de l'opinion publique sous des formes diverses (sondagière, médiatique, constitutionnelle),

[31] *Qu'est-ce que le Tiers état?*, édition critique avec une introduction et des notes par R. Zapperi, Libraire Droz, Genève, 1970, chap. 5, p. 178 (souligné dans le texte).
[32] Ce qui, à n'en pas douter, modifie et complexifie le point d'«imputation de la souveraineté» pour reprendre la terminologie de M. Troper. Cf. «la souveraineté comme principe d'imputation», in D. Maillard Desgrées du Loû (Dir.), *Les évolutions de la souveraineté*, Montchrestien, 2006, p. 69-80, sp. p. 77-78.
[33] On se souvient, dans la période révolutionnaire française, des critiques de Robespierre à l'égard du système représentatif (discours des 10 mai et 14 juin 1793). Tout comme l'on sait les efforts notoires mais vains de Condorcet, pour rendre compatibles dans son projet constitutionnel de 1793 le principe représentatif et l'exercice direct de la souveraineté.

révélatrices d'une «démocratie continue», faisant notoirement émerger la figure du juge constitutionnel de plus en plus requise par le citoyen[34]. L'approche retient forcément l'attention quant au rôle maintenant déterminant du juge constitutionnel dans les démocraties, mais laisse néanmoins sceptique sur l'adéquation avec la volonté réelle du peuple. Reste la démocratie participative qui s'inscrit dans cette même veine d'une critique larvée du modèle représentatif. Elle apparaît pareillement comme un symptôme de limitation de la toute-puissance de l'autorité centrale, déjà outrancièrement concurrencée par les acteurs privés (pouvoirs financiers, pouvoir médiatique, pouvoir technologique, entreprises et groupes divers) qui n'ont de cesse d'exercer leur influence sur la loi. Cependant, parée de l'aura de la souveraineté du peuple (même incomplet et parcellaire), elle se singularise par rapport aux autres formules en offrant l'apparence d'un rapport plus vertueux aux institutions (Souverain/Etat), au point d'être sollicitée par les autorités politiques elles-mêmes pour instruire la décision politique et de la sorte mieux en consolider la légitimité. Que cela prenne la forme de concertations, de simples avis donnés ou de référendums décisionnels.

On le constate à travers des procédures plus ou moins formalisées, plus ou moins improvisées, telle en France la consultation citoyenne organisée dans le cadre des «Etats généraux de la bioéthique», débouchant sur la loi bioéthique de 2011. Bien plus, sous la forme la plus solennelle des mécanismes constitutionnels, il n'est que de prendre l'exemple de la Constitution italienne qui permet aux citoyens d'adresser des pétitions aux chambres pour demander des mesures législatives ou exposer des besoins d'intérêt commun (art. 50); d'exercer également une initiative législative au moyen d'une proposition formulée par cinquante mille électeurs au moins (art. 71); ou encore de décider par référendum de l'abrogation partielle ou totale d'une loi lorsque notamment cinq cent mille électeurs le demandent (art. 75). Dans le même ordre d'idées, en France, la loi constitutionnelle du 23 juillet 2008 de modernisation des institutions de la Ve République institue à l'article 11, al. 3 un référendum d'initiative conjoint des parlementaires et des électeurs (un cinquième des membres du Parlement et un dixième des électeurs inscrits sur les listes électorales). Sans oublier en France comme de l'autre côté des Alpes la possibilité de recours à des référendums strictement initiés par les autorités politiques. Certes, pour le dire en termes génériques, la situation faite aux procédures référendaires n'est pas identique dans tous les pays. Il en est qui s'en méfient et ne prévoient des consultations que de manière très restrictive (notamment en Allemagne en ce qui concerne la restructuration du territoire fédéral), du moins au niveau national. Et pour ceux qui en acceptent le principe, l'usage reste – hormis la Suisse modèle en matière d'initiative populaire – encore modeste et intervient normalement que comme un recours solennel, conséquence

[34] Cf. D. Rousseau (Dir.), *La démocratie continue*, LGDJ - Bruylant, 1995; et les développements initiaux de J. Habermas (*Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction, Gallimard, 1997).

davantage du fait du prince que de l'initiative citoyenne[35]. La généralisation des mécanismes consultatifs est donc loin d'être complète; les réserves, un peu partout, de la représentation nationale sur les questions à dimension nationale étant souvent de nature à limiter les velléités en la matière. Il demeure que ces mécanismes gagnent du terrain. En particulier en ce qui est relatif aux consultations locales, au point de s'inscrire comme une nouvelle forme de gouvernance du local. Pour preuve l'usage qui en est fait en France à propos de l'évolution statutaire des collectivités territoriales, notamment ultramarines mais pas seulement; en Italie et Espagne pour les régions et collectivités autonomes en ce qui regarde le degré de leur autonomie; jusque dans une vieille démocratie parlementaire comme le Royaume-Uni pour régler les problèmes de dévolution des pouvoirs, en réalité véritable enjeu national. Dans le cadre étatique: une nouvelle ligne d'horizon de la démocratie semble ainsi se définir.

Au niveau supranational, il est à peine utile de revenir sur le postulat d'Habermas de l'émergence d'une nouvelle forme de citoyenneté assise sur le principe d'une «citoyenneté procédurale» qui aurait pour caractéristique de permettre la validation de normes communes transnationales par délibération entre les citoyens. L'idée a reçu ses premières lettres de noblesse avec la consécration par le traité de Maastricht puis d'Amsterdam d'une «citoyenneté de l'Union» en sus des citoyennetés nationales (cf. art. 9 TUE et 20 TFUE) et n'a nullement été stoppée par le principe même avorté d'une Constitution européenne. Bien au contraire ! Elle y a trouvé un crédit supplémentaire. Et même si l'abandon des Etats-nations est pour l'heure loin d'être acté, que l'on évoque incessamment le déficit démocratique de l'Union européenne; le principe d'une participation des citoyens à un espace public européen préfigurant une identité postnationale ne semble plus relever du pur romantisme. Il n'est que d'examiner le traité de Lisbonne qui innove en ce sens en instituant un droit d'initiative populaire, puisqu'aux termes de l'article 11, §4 TUE: «Des citoyens de l'Union, au nombre d'un million au moins, ressortissants d'un nombre significatif d'États membres, peuvent prendre l'initiative d'inviter la Commission européenne, dans le cadre de ses attributions, à soumettre une proposition appropriée sur des questions pour lesquelles ces citoyens considèrent qu'un acte juridique de l'Union est nécessaire aux fins de l'application des traités». Une virtualité juridique plus qu'une réalité politique? Incontestablement ! Mais une manière évidente néanmoins de permettre aux citoyens de s'approprier les institutions européennes et de faire entendre leurs voix auprès des instances.

Interrogations et objections

Cependant, à quelque ordre qu'elle appartienne, la citoyenneté ne se réduit pas à des techniques et procédures, aussi louables soient-elles.

[35] V. F. Hamon, *Le référendum. Etude comparative*, LGDJ, 1995; *Le référendum*, Pouvoirs, n° 77, avril 1996.

Pour paraphraser Renan, c'est un plébiscite de tous les jours à l'égard de l'ordre politique choisi. Or, qu'en sera-t-il si les citoyens ne se saisissent pas de leurs pouvoirs, restent passifs et ne font pas acte citoyen? Pris dans la globalité et pas simplement à propos de l'intégration européenne, on saisit immédiatement ce que cette nouvelle relation au pouvoir peut avoir d'anxiogène, en générant une perte de repères liée à l'effacement concomitant de la figure lénifiante de l'autorité. Sans reprendre une lecture psychanalytique de cette angoisse[36], quelle que soit la manière qu'on a de l'exprimer, on comprend que cette nouvelle modalité de pouvoir – dépourvue de verticalité claire – suppose une grande implication de la société et de ses différents acteurs. En dépit des divergences, une démocratie des citoyens forgée sur une pratique délibérative faite d'échanges d'idées, de réflexion et de responsabilisation politique qui ne saurait en tant que telle être mélangée à la démocratie d'opinion réduite à la simple doxa[37]. Mais c'est une démocratie qui risque d'être sans repos pour le peuple, contraint à la vigilance et l'activité permanentes, et à terme peut-être sans contrôle et garantie pour l'intérêt général et les libertés individuelles, … sans plus de recours possible à la providence étatique et pour ainsi dire sans plus d'autre protection que celle des autres citoyens tous portés – contraints – à assumer cette souveraineté multiple et partagée qui ne serait plus souveraineté une et indivisible.

Forme aboutie de la démocratie athénienne ou forme véritablement nouvelle de démocratie qui aurait pour nom «cosmopolitisme» sous le prisme d'une citoyenneté procédurale, «universalisme» dans l'affirmation au-delà des Etats d'une primauté absolue des droits de l'homme ou «gouvernance» par référence à la modalité plus douce – que d'aucuns qualifient déjà de faible – d'exercice du pouvoir ? C'est à voir… Pour chacune des hypothèses, il est permis d'être sceptique à une époque où on s'alarme de plus en plus sur la dépolitisation de la société – une certaine tendance au repli sur le seul intérêt privé – et où l'évocation de la crise de la politique semble étroitement intriquée à l'évocation de la crise de la souveraineté. A moins de considérer – contradiction possible mais acceptable – que seul le processus électoral est en réalité boudé (on n'y croit pas, on n'y croit plus), et qu'est ainsi au contraire véritablement demandée une alternative au système représentatif. En tout état cause l'égalité citoyenne que sous-tend l'une ou l'autre forme de démocratie, dès lors qu'elle ne serait pas jointe à une conscience et éthique politiques, emporte une sérieuse difficulté: si dans la relation verticale à la souveraineté il ne vient en principe à personne

[36] Cf. J. Birman, lorsqu'il explique que «dans le schéma esquissé par Freud, pour l'organisation de la masse les relations horizontales entre les individus passent obligatoirement par la relation verticale avec le souverain. Ce serait alors la perte de verticalité, construite par le souverain, qui provoquerait l'angoisse du réel et la panique des individus, ainsi que l'a si correctement décrit Freud», in «Virevoltes de la souveraineté», Figures de la psychanalyse, 2005/1, n° 11, p.181-205, sp. p. 189.

[37] On peut y voir ici, en un certain sens, une «ochlocratie», cette forme dégénérée de la démocratie que décrivait Rousseau dans son Contrat social, Liv. 3, chap. 10.

de se comparer au souverain[38], qu'en sera-t-il dans la situation virtuelle d'égalité concrète quant à la prise de décision ? La tentation ne serait-elle pas grande d'une lutte des égaux pour affirmer leur primauté ou pour le dire à la manière de Bodin d'une tentation de l'anarchie dès lors que toutes les prétentions deviennent possibles? En guise de démocratie, c'est une société d'amas d'individus plutôt qu'une société d'individus rassemblés en une unité qui risque de s'instruire. «Une citoyenneté sans communauté» pour reprendre la logique de Dominique Schnapper[39], plus encline à l'anomie qu'au maintien de l'ordre social. En un mot, une citoyenneté sans politeia. Que s'initie par suite une autre tentation, celle d'un retour vers un pouvoir fortement hiérarchisé voire vers une forme de totalitarisme, ne saurait surprendre.

***

Concluons que ces représentations que l'on peut croire nouvelles de la souveraineté ne le sont qu'assez modérément. En particulier si l'on considère que la doctrine de la souveraineté a dès le début été marquée par une ambiguïté: en oscillant entre la théorie du droit – pour beaucoup focalisée sur l'acte de création de l'Etat – qui fait de la souveraineté une abstraction et donc un absolu, et l'analyse politique plus orientée vers une approche concrète et active du pouvoir et donc forcément plus relativiste dans la perception de l'exercice de la souveraineté. Malgré les constructions théoriques, cette ambiguïté n'a jamais été levée, y compris sur le plan lexical, parce qu'il est difficile de concevoir le principe en dehors de sa réalité, *la souveraineté* sans son déterminant actif ou en quelque sorte son révélateur *le pouvoir souverain*. Que d'aucuns réclament, semble-t-il plus fortement qu'auparavant, un choix clair en faveur de la deuxième analyse n'a rien d'étonnant au regard de cette impression de resserrement des espaces, d'érosion de la souveraineté nationale et de sentiment d'une contrainte accentuée sur les Etats. Cela participe d'un besoin de repères, mais ne saurait masquer le fait que si la notion de souveraineté demeure c'est essentiellement en raison de la transcendance du concept et des objectifs qui le sous-tendent, que l'on peut résumer par la recherche d'unité et l'affirmation d'un ordre politique. En dépit de l'évolution de ses expressions, sous cet angle le dernier chapitre de la souveraineté n'est pas encore écrit.

[38] L'image hobbesienne du Léviathan (monstre marin composé d'une multitude d'individus) traduit bien cette affirmation d'une multiplicité indifférenciée dans l'unité, dès lors que l'affirmation de l'indivisibilité de la souveraineté tend à faire de la société politique un assemblage d'individus indifférenciés et interchangeables. V. Diogo Pires Aurélio, «La souveraineté comme volonté et comme représentation», «Rue Descartes, 2010/2, n° 68, p. 7 et 10.

[39] *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994, sp. p. 83-95; du même auteur *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, Gallimard, coll. Folio/actuel, 2000. V. également E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, La découverte, 2001, p. 93 et s.

Il en va peut-être autrement si on prend acte de ce sentiment que s'opère progressivement un détachement de la notion de souveraineté avec celle de l'Etat. Comme si la première n'était plus l'attribut exclusif de la seconde, en raison du rôle de plus en plus réduit joué par l'Etat dans la société internationale et la multiplication des pôles de décision. Pèse alors une menace avec la *désétatisation de la souveraineté*, celle d'une souveraineté de plus en plus floue, soumise à l'atomisation du pouvoir, et bien que censée être dévolue aux citoyens, de plus en plus désincarnée car non soumise à un peuple unitaire et donc sans unité politique. Une souveraineté qui appartenant à tous, étant partout et nulle part, courrait le risque de se trouver sans guide ou catalyseur social, et pour tout dire sans arbitre dispensateur d'ordre et de justice.

Reste alors l'interrogation première, toujours irrésolue à ce stade de transition supposée de l'histoire: la souveraineté peut-elle subsister sans Etat, petit ou grand, super-Etat, Etat-région voire Etat-mondial? Si Non: peu importe qu'il s'agisse là des Maldives ou de la Principauté de Monaco, ailleurs de la Chine ou des Etats-Unis et ici de l'Union européenne si l'on veut bien s'extraire de la forme nation et du modèle type Etat-nation. La question n'est de ce point de vue qu'une affaire d'échelle ne changeant que fort relativement les données dans le lien alors toujours indissoluble entre l'Etat ou ce qui s'y apparente et la souveraineté. Si Oui: ce n'est plus simplement l'affaire d'une nouvelle représentation de la souveraineté qui se donne à lire mais un monde inconnu ouvrant vers un au-delà ou un en-deçà de la souveraineté – sans volonté unitaire et spécificité organisationnelle ni garanties expresses des droits – dont il faudra alors vraiment se demander si le mot est toujours approprié.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Contributi/1

Sapere, potere, libertà.

La funzione dell'intellettuale in Foucault

di Simona Petrillo

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 05/09/2013. Accettato il 30/09/13

The aim of this work is to enquire the theoretical instances and the conceptual frameworks around which Foucault defines the function of the Intellectual and its peculiar oscillation between specialization and universalism. So I examine the archaeological prospect of investigation on knowledge structures, the genealogical prospect of study of power relations and the relationship between regimes of truth and power relations on the background of an 'ontology of contingency'.

***

Scopo di questo lavoro è quello di definire le istanze teoriche e le strutture concettuali intorno alle quali Foucault viene definendo la funzione dell'intellettuale. Per questa ragione vengono prese in esame la prospettiva archeologica di indagine sui dispositivi di sapere, la prospettiva genealogica di studio delle relazioni di potere e la loro peculiare intersezione intorno ai temi del soggetto e della libertà. Inquadrata la figura foucaltiana dell'"intellettuale specifico' entro questo preciso orizzonte teorico, ne vengono discussi taluni aspetti problematici convergenti, in ultima istanza, intorno alla oscillazione della funzione dell'intellettuale tra specializzazione e universalismo. Tale discussione approda, infine, alla disamina di una 'ontologia della contingenza' sullo sfondo della quale l'intellettuale foucaltiano opera intervenendo nella relazione tra regimi di verità e rapporti di forza.

Premessa

Ritengo che una riflessione sulla funzione dell'intellettuale nei confronti della situazione politica a lui contemporanea implichi l'apertura del discorso filosofico alla correlazione tra due ambiti oggettuali: la nozione di verità e la sua relazione al mondo, da un lato, e la relazione tra sapere e potere dall'altro.

La filosofia - come suggerisce Merleau-Ponty - nella sua esigenziale tensione alla verità, «non può essere un confronto solitario del filosofo con la verità, un giudizio emesso dall'alto sulla vita, sul mondo, sulla storia come

se il filosofo *non ne facesse parte* – ed essa d'altra parte, non può subordinare la verità interiormente riconosciuta ad alcuna istanza esterna»[1].

Nell'oltrepassamento di questa alternativa si situa l'enigma della filosofia e, con esso, la peculiarità del ruolo del filosofo, sul quale cercherò di riflettere.

Nelle pagine che seguono approfondirò il tema della funzione "politica" dell'intellettuale facendo riferimento alle acute e articolate riflessioni foucaultiane su verità, sapere e potere.

La questione del soggetto. Sapere, verità, discorso. L'intellettuale 'archeologo'

La riflessione foucaultiana sulla funzione dell'intellettuale è una parte teoreticamente consistente della più ampia disamina che il filosofo fa dei nessi strutturali e costitutivi che si stabiliscono tra sapere e potere, regimi di verità-relazioni di potere-stati di dominio.

Per accostarsi alla comprensione delle analisi foucaultiane su verità, sapere e potere occorre ricostruire la peculiare intersezione tra questi tre assi teorici a partire dalla questione di quello che Foucault stesso dichiara essere il tema centrale delle sue ricerche, e cioè il soggetto, vale a dire i modi di "soggettivazione" degli esseri umani, ossia le condizioni che li trasformano in soggetti[2]. La storia di queste condizioni chiama in causa il rapporto tra soggetto e 'giochi di verità', dove per 'gioco' Foucault intende un insieme di procedure di produzione della verità. L'analisi dei giochi del vero e del falso esibisce la costituzione storica dell'essere come *esperienza*, ossia come pratica in cui si vengono a costituire tanto il soggetto quanto l'oggetto nella loro costitutiva correlatività. Concepire il sapere come esperienza, come pratica significa riattivare le problematizzazioni attraverso le quali l'essere si dà come essere e le pratiche a partire dalle quali tali problematizzazioni si formano. In altri termini, occorre fare una storia dei modi in cui nelle società occidentali gli individui hanno compiuto delle esperienze, sono stati cioè impegnati nella conoscenza di determinati ambiti oggettivi, costituendo nel contempo se stessi come soggetti e come oggetti di sapere positivo.

Lo scavo archeologico foucaultiano ha proprio questo senso: non si tratta di fare una storia delle idee o delle scienze, ma piuttosto un'archeologia che sia in grado di portare alla luce l'a priori storico a partire dal quale conoscenze e teorie sono state possibili[3]. Archeologia come storia delle condizioni di possibilità delle conoscenze, dunque, 'narrazione' in cui appaiono le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Ebbene, lo studio dell'*episteme* «in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività»[4] conduce Foucault a

[1] M- Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Milano 2008, p. 36.
[2] M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus-P. Rainbow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente,* Firenze 1989, p. 237.
[3] Id., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1988, p. 14.
[4] *Ibid.*, p. 12.

ricostruire i passaggi che segnano la 'nascita dell'uomo' nell'epoca moderna. Seguiamo il suo ragionamento.

La grande discontinuità epistemologica fra l'età classica e l'epoca moderna consiste nel venir meno della trasparenza fra l'ordine delle cose e quello delle rappresentazioni: come emerge dalla critica kantiana, l'essere di ciò che viene rappresentato finisce per cadere fuori della rappresentazione e lo spazio dell'ordine cessa di costituire il luogo comune alle rappresentazioni e alle cose. Questa rottura epistemologica radicale coincide con la nascita di due nuove forme di pensiero: da un lato, la filosofia trascendentale, che cerca il fondamento della sintesi fra le rappresentazioni a partire da un'analisi trascendentale del soggetto, dall'altro le scienze della vita, del linguaggio, dell'economia, per le quali il fondamento dell'unità delle rappresentazioni coincide con quelle realtà fondatrici semi-trascendentali (lavoro, vita, linguaggio) con le quali l'uomo entra per la prima volta nel campo del sapere occidentale[5]. Stando alla ricostruzione foucaultiana, è solo a partire dalla fine del XVIII secolo che l'uomo è posto come oggetto e soggetto del sapere possibile: l'individuo moderno, che vive, parla e lavora secondo le leggi dell'economia, della filologia e della biologia, può conoscerle e indagarle. Sotto questo profilo la 'nascita dell'uomo' è segnata da quattro 'segmenti teorici' che costituiscono quello che Foucault chiama 'il quadrilatero antropologico'. Il primo di essi è *l'analitica della finitudine*: nella positività del sapere affiora la finitudine dell'uomo, che si scopre dominato dal linguaggio, dal lavoro, dalla vita; nello stesso tempo la finitudine dell'uomo è ciò a partire da cui tale positività può apparire, nella misura in cui il modo d'essere del linguaggio, del lavoro, della vita ci sono dati dal nostro pensiero parlante, dal nostro desiderio e dal nostro corpo. Il secondo elemento del 'quadrilatero antropologico' è costituito dalla costituzione dell'uomo quale *allotropo empirico-trascendentale*, ossia quale essere in cui viene acquisita la conoscenza delle condizioni di possibilità della conoscenza stessa. A questo proposito Foucault, lasciando emergere la chiara matrice kantiana dell'impostazione del suo ragionamento, sostiene ci si trovi in presenza di una «duplicazione empirico-critica con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l'uomo della natura, dello scambio e del discorso»[6]. Proprio sul fondo di questa peculiare duplicazione si staglia l'impossibilità, per l'uomo, di darsi nella pura trasparenza del *cogito*, non potendo l'uomo identificarsi né con la vita, la cui forza oltrepassa l'esperienza che egli ne fa, né con il lavoro, le cui leggi si impongono a lui come forze estranee, né con il linguaggio, la cui genesi egli non è in grado di dominare. Il pensiero moderno appare a Foucault articolato, pertanto, sull'*impensato*, terzo segmento teorico, 'zona oscura' che è «esterna e indispensabile all'uomo». Il pensiero dell'impensato implica l'ultimo dei segmenti teorici foucaltiani, ossia il *rapporto con l'origine*, il quale rinvia a dimensioni che precedono la costituzione della soggettività: nel tentativo incessante di

[5] *Ibid.*, p. 13, 239, 259-64, 271-74.
[6] *Ibid.*, p. 367.

tornare all'origine il pensiero scopre che l'uomo «non è contemporaneo di ciò che lo fa essere»[7].

Il quadrilatero antropologico delimita l'a priori storico all'interno del quale sono potute emergere le scienze umane, che Foucault definisce come «analisi che si estendono tra quello che l'uomo è nella sua positività (essere che vive, lavora, parla) e quello che consente a questo essere medesimo di sapere (o cercare di sapere) ciò che è la vita, in cosa consistono l'essenza del lavoro e le sue leggi, e in che modo può parlare»[8].

Ebbene, nello spazio che apre la possibilità di tali scienze l'uomo finisce per scomparire, scoprendosi dominato da sistemi che non può padroneggiare. L'istanza di un *Ich Zentrum*, da sempre e per sempre nel pieno possesso delle sue funzioni egologiche, viene, dunque, superata da una prospettiva che Foucault definisce 'archeologica', e che mostra come

> le regole di formazione si collocano non nella 'mentalità' o nella coscienza degli individui, ma nel discorso stesso; conseguentemente, e secondo una specie di anonimato uniforme, si impongono a tutti gli individui che incominciano a parlare in quel campo discorsivo[9].

Questa premessa teorica ha una sua immediata ripercussione sul piano metodologico: la storia delle idee, questa "folla di avvenimenti sparsi", appare a Foucault come l'effetto di una costruzione avvenuta sulla base di regole precise. Sotto questo profilo l'intellettuale è innanzitutto chiamato a problematizzare ciò che appare evidente e a mostrare come ogni teoria rinvii al campo degli avvenimenti discorsivi a partire dai quali è stata costruita.

Da qui la centralità dell'analisi del discorso con la quale, in ultima istanza, coincide l'impresa archeologica focaultiana: si tratta, in altri termini, di descrivere «l'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti) nella loro dispersione di avvenimenti e nell'istanza propria a ciascuna di loro»[10]. L'archeologia, in quanto descrizione degli eventi del discorso, differente sia dalla formalizzazione strutturalista dell'analisi della lingua, che dall'esegesi ermeneutica propria di un'analisi del pensiero, descrive il complesso di regole che, entro una data cultura, determinano la comparsa di quella sequenza di enunciati che è il discorso. La legge che presiede alla comparsa di una sequenza di enunciati e che permette di rinvenire, tra gli oggetti, i tipi di enunciazione e i concetti, una regolarità, è da Foucault definita come "formazione discorsiva", ossia come "sistema enunciativo generale" al quale appartiene un complesso di enunciati. L'analisi del discorso, ossia l'analisi «delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano»[11] consiste nella analisi di una pratica discorsiva coincidente con un insieme di regole anonime e storiche che, in un contesto

[7] *Ibid.*, pp. 343-360.
[8] *Ibid.*, p. 369.
[9] M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1980, p.67.
[10] *Ibid.*, p. 37.
[11] *Ibid.*, p. 67.

sociale determinato, fissano le condizioni della funzione enunciativa. L'a-priori storico all'interno del quale si costituiscono tanto gli oggetti quanto i soggetti è la positività del discorso, dal quale la soggettività parlante desume le forme che assume. L'archeologia, esclusa pertanto l'istanza di un soggetto creatore che domina sovrano il campo enunciativo, intende definire le possibili funzioni e posizioni del soggetto in relazione alle diverse pratiche discorsive.

Il passaggio teorico successivo che Foucault compie è legato alla constatazione che l'analisi del discorso si imbatte in una molteplicità di relazioni non discorsive. Per esempio il discorso clinico, che Foucault studia, gli appare come un insieme di descrizioni e di ipotesi sulla vita e sulla morte, ma anche di regolamenti istituzionali e di decisioni terapeutiche. L'oggetto del discorso sempre si dà all'interno di un complesso di rapporti tra istituzioni, processi economici e sociali, decisioni tecniche e sistemi normativi.

Per questa ragione l'interrogazione sulle pratiche discorsive in cui si articola il sapere dischiude l'orizzonte della ricerca foucaltiana all'analisi del rapporto delle formazioni discorsive con le pratiche non discorsive di carattere politico. Il discorso è autonomo, ma non indipendente: infatti - chiarisce Foucault - il campo degli enunciati è «un campo pratico che è autonomo, benché dipendente e che si po' descrivere al suo livello (benché lo si debba articolare in qualcosa di diverso»[12]. Insomma, le formazioni discorsive vanno descritte e analizzate, ma anche studiate nel loro rapporto con le pratiche non discorsive, le quali costituiscono delle essenziali condizioni di emergenza e di funzionamento di un determinato discorso[13]. Il legame del discorso con la pratica politica non si pone nel senso che le istanze teoriche del primo siano la mera traduzione concettuale della seconda, ma nel senso che la pratica politica ha trasformato le regole, il sistema di formazione del discorso.

Relazioni di potere e produzione di sapere. L'intellettuale genealogista

L'attenzione rivolta a quelle condizioni di emergenza degli enunciati discorsivi e, dunque, di costituzione dei soggetti, che sono le pratiche non discorsive di carattere politico, spiega lo spostamento teorico e metodologico che Foucault, a partire dagli anni settanta, compie a favore degli studi genealogici sulle relazioni strutturali tra l'esercizio dei poteri e il sapere.

La critica del soggetto, centrale nell'archeologia foucaultiana delle pratiche discorsive, si interseca con l'esame delle pratiche non discorsive e la questione del potere si rivela intimamente connessa a quella del soggetto. All'analitica delle relazioni di potere Foucault si accosta a partire da una prospettiva genealogica, che studia il processo storico di formazione effettiva

[12] *Ibid.*, p. 164.
[13] *Ibid.*, pp. 90, 141, 162, 207, 214-217.

dei discorsi e, con essi, dei soggetti. La genealogia, differenziandosi dalle astratte generalizzazioni di ogni teoria politica, si configura propriamente come un'analitica del potere, che, analizzando i meccanismi di potere, lascia emergere le dinamiche di formazione dei discorsi e di costituzione dei soggetti.

Il potere - sostiene Foucault - è

> la molteplicità dei rapporti, di forze immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti, li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie, infine, in cui si realizzano i loro effetti, e il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali[14].

Alla luce di questa visione tecnico-positiva del potere che Foucault fa giocare contro quella, inadeguata, giuridico-negativa, occorre, secondo il filosofo francese, elaborare una microfisica del potere capace di cogliere il campo reale dei rapporti di potere, la loro meccanica concreta nella vita quotidiana[15].

Foucault tende pertanto a emancipare il potere dall'identificazione generalizzata con una forma di dominio sugli individui e a seguire i rapporti di forza per se stessi, anche là dove il potere agisce per non essere scoperto.

Questa opposizione etica che si produce sul piano politico implica lo spostamento metodologico foucaultiano da una prospettiva archeologica a una genealogica: contro l'approccio dialettico, che procede per riduzioni e totalizzazioni, l'approccio genealogico è in grado di seguire il frammento, il dettaglio entro le pratiche di dominazioni, discorsive e non discorsive, esibendo la necessaria coappartanenza di sapere e potere. La genealogia disvela gli strumenti, i dispositivi, le architetture di un potere che, se è divenuto politico, non è privilegio acquisito della classe dominante, ma piuttosto una strategia, un esercizio strumentale, che agisce in modo capillare, microfisicamente, attraverso gli individui, investendo i loro corpi e cooptandoli nel suo gioco. Il potere, insomma, va considerato come una 'rete produttiva' che attraversa tutto il corpo sociale. Esso non si sovrappone alla realtà, ma la conforma dall'interno; il potere 'produce' il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumere derivano da questa produzione[16].

L'istanza, di matrice nietzscheana, del potere "creatore di forma"[17], suggerisce a Foucault un radicale ripensamento dei rapporti esistenti tra

[14] M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano 1978, p. 82
[15] A. Fontana-P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977, p. 16.
[16] M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976, p. 212.
[17] Cfr. V. Cotesta, *Linguaggio, potere, individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari 1979, pp. 123-26.

sapere e potere. Il potere, lungi dall'esercitarsi, come vuole la concezione freudo-marxiana, solo come repressione e divieto, produce sapere: infatti, spiega bene Foucault «sapere e potere si implicano direttamente l'un l'altro [...] non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere»[18]. La reciproca inerenza tra sapere e potere significa che il sapere, costituendosi attraverso un complesso di pratiche di comunicazione, registrazione, accumulazione delle informazioni, è in se stesso attraversato da rapporti di potere e che, nello stesso tempo, nessun potere si esercita senza la produzione e la gestione di un sapere.

Dissolta ogni concezione economicistica e giuridico-negativa del potere, esso emerge come un rapporto di forza, un esercizio in un "gioco di relazioni disuguali e mobili" che determinano gli stessi termini in relazione e fa sì che la realtà sociale e, più in generale, il vivente, si delineino come configurazioni complesse di carattere prospettico e dinamico, consistenti in una "rete di relazioni", in un insieme di "azioni circolari", di "interazioni", in cui nessuna funge da sostrato ultimo incondizionato e totalizzante.

Per questa ragione Foucault preferisce parlare di "relazioni di potere":

> Quando si parla di potere la gente pensa immediatamente a una struttura politica, a un governo, a una classe sociale dominante, al padrone di fronte allo schiavo, ecc. Quando parlo di relazioni di potere non penso affatto a questo. Voglio dire che nelle relazioni umane, qualunque esse siano - che si tratti di comunicare verbalmente, o di relazioni d'amore, istituzionali o economiche - il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all'interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell'altro. Sono dunque relazioni che possono essere riscontrate a livelli diversi, sotto forme diverse; le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte[19].

Studiate nella loro mobilità e modificabilità, le relazioni di potere si configurano come giochi strategici aperti tra le libertà. A differenza di quelli che Foucault definisce come "stati di dominio", in cui le pratiche di libertà non esistono o comunque sono molto limitate e le relazioni di potere risultano essere immobili e irreversibili, le relazioni di potere riposano sul presupposto della libertà delle parti coinvolte e, quindi, sulla loro capacità di resistenza e di determinazione di nuovi equilibri mediante la lotta. I processi di (auto)costituzione degli individui dipendono, dunque, da un complesso dispositivo che segnala la compresenza e la compenetrazione tra relazioni di potere e sapere.

Più in particolare, le relazioni di potere implicano, stando a Foucault, un gioco, mobile e fluido, tra una strategia interna volta a conservare e aumentare il potere e una strategia di resistenza che induce l'esercizio del potere a limitare le sue espressioni. Ogni strategia di affrontamento – spiega Foucault – sogna di diventare una relazione di potere, la quale a sua volta

[18] M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31; cfr. anche *La volontà di sapere*, cit., p. 87.
[19] *Id.*, *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*, in *Archivio Foucault III. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano 1997, p. 284.

tende all'idea che sia che essa segni la sua linea di sviluppo che giunga ad urtare contro resistenze frontali, può diventare strategia vincente[20].

Questa estrema fluidità, questa continua possibilità di rovesciamento, questa 'interferenza' incessante tra relazioni di potere e strategie di resistenza impone alla microfisica focaultiana, in quanto critica genealogica, una presa di distanza dalla macrofisica del potere di impostazione marxiana innanzitutto sotto il profilo della assunzione di una diversa scala di analisi e di descrizione: le strategie globali di resistenza appaiono a Foucault efficaci solo se integrano "resistenze locali". La trasformazione della meccanica dei rapporti di potere può avvenire solo attraverso una lotta 'locale' rivolta contro la concreta conformazione che quei rapporti di potere hanno nell'ordinaria quotidianità.

La microfisica del potere, in altri termini, partendo dalle discorsività locali, dai saperi assoggettati, tenta di cogliere il potere

> alle sue estremità, nelle sue ultime terminazioni, là dove diventa capillare, di prendere il potere nelle sue forme ed istituzioni più regionali, più locali, soprattutto là dove, scavalcando le regole di diritto che l'organizzano e lo limitano, si prolunga al di là di esse, si investe in istituzioni, prende corpo in tecniche e si dà strumenti di interventi materiali, eventualmente anche violenti[21].

La filosofia analitica della politica. L'intellettuale specifico

L'impresa archeologica e genealogica foucaultiana impone un ripensamento profondo del rapporto tra sapere e potere, ripensamento che pone il problema politico dell'intellettuale non più nei termini di una relazione 'scienza-ideologia', ma in quelli 'verità-potere'. Infatti, il rapporto tra sapere e potere non va inteso nei termini marxiani della critica dell'ideologia dove l'ideologia, 'visione capovolta del mondo', è un elemento negativo che mostra come la relazione del soggetto con la verità sia ostacolata e deformata da rapporti economici e sociali imposti dall'esterno al soggetto.

Nella prospettiva foucaultiana, i rapporti di potere non sono ostativi, non ostacolano, cioè, l'accesso del soggetto alla verità, ma, piuttosto, sono ciò attraverso cui si produce la verità e si formano i soggetti di conoscenza. La verità è prodotta dal potere e ha essa stessa effetti di potere in una circolarità tra verità e potere che Foucault definisce "regime della verità": «il problema non è di cambiare la 'coscienza della gente o quel che ha nella testa, ma il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità»[22].

Questo significa che l'intellettuale porta alla luce i fattori che entrano in gioco nella costituzione dei giochi di verità e, con essi, delle forme di soggettività a partire da una problematizzazione della concreta e locale attualità. La figura dell'intellettuale si innesta, dunque, sulle lotte che, a

[20] *Id.*, *Come si esercita il potere*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze 1989.
[21] M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 182-83.
[22] A. Fontana-P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 27.

livello locale, resistono a quelle forme di potere di cui l'intellettuale stesso è oggetto e strumento.

La posizione specifica che Foucault rivendica per l'intellettuale è tale perché sempre legata al quadro generale del regime di verità in cui opera: in contrapposizione all'intellettuale 'universale', che pretende di attingere la verità ponendosi sul piano dell'universalità, l'intellettuale specifico conduce inchieste in ambiti determinati su problemi precisi; si impegna 'fisicamente' perché il potere e le lotte passano attraverso i corpi; non riconduce le questioni 'locali' ad astratti e generalizzanti quadri teorici precostituiti, ma, piuttosto, sulla scorta di un sapere strategico e genealogico, costruisce "scatole di utensili", strumenti adeguati alle tecniche di potere e alle lotte che sorgono contro di esse, a partire da una riflessione su questioni determinate.

Nel contempo proprio questa specificità, connessa all'economia del vero e alla lotta intorno alla verità, conferisce alla funzione politica dell'intellettuale un significato generale e avente effetti non solo settoriali. Scrive, infatti, Foucault:

> Egli funziona o combatte a livello generale di questo regime della verità così essenziale alle strutture e al funzionamento della nostra società. C'è una lotta "per la verità" o almeno "intorno alla verità" – essendo inteso ancora una volta che per verità non voglio dire "l'insieme delle cose vere che sono da scoprire o da fare accettare", ma 'l'insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere'; essendo inteso anche che non si tratta di una lotta "in favore" della verità, ma intorno allo statuto della verità e del ruolo economico-politico che esso gioca. Bisogna pensare il problema politico degli intellettuali non nei termini 'scienza/ideologia', ma in quelli 'verità/potere'. È a partire da qui che la questione della professionalizzazione dell'intellettuale, della divisione fra lavoro intellettuale e manuale, può di nuovo essere presa in considerazione[23].

Foucault, dunque, problematizzando la funzione dell'intellettuale in rapporto al regime di verità e ai suoi effetti di potere e alla lotta, rende pensabile una politicità interna dell'attività intellettuale, che assume 'universalità' e 'specializzazione' come effetti di una indeterminatezza a essa specifica, indeterminatezza che per il filosofo francese è costituita dalla stessa 'lotta intorno alla verità', simultanea agli altri livelli di specializzazione in cui l'intellettuale si colloca. In altri termini, la 'specificità' che caratterizza la figura dell'intellettuale, il suo operare entro un regime di verità già dato, è dialetticamente aperto a una 'universalità' ridefinita come messa in circolo e moltiplicazione delle parzialità delle lotte contro l'oppressione sociale e come costituzione di soggettività.

In questo senso, la posizione dell'intellettuale, pur non essendo connessa a un accesso privilegiato a un orizzonte onnicomprensivo, mantiene la possibilità, nei domini specifici della propria attività, "di reinterrogare le evidenze e i postulati, di scuotere le abitudini, i modi di fare e di pensare, di dissipare le familiarità accettate, di riprendere la misura di

[23] M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., pp. 26-27.

regole e istituzioni e, a partire da questa ri-problematizzazione (in cui gioca il suo mestiere specifico di intellettuale) di partecipare alla formazione di una volontà politica (in cui deve giocare il proprio ruolo di cittadino)[24].

Si comprende bene, sotto tale profilo, il senso della ripresa foucaultiana della nozione kantiana di *Aufklärung*, legata, come è noto, al concetto di 'minorità' intesa come incapacità dell'uomo di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro[25]. Foucault, infatti, ritiene di poter inserire a buon diritto il proprio lavoro all'interno di quella prospettiva critica che si interroga sul campo attuale delle esperienze possibili e che il filosofo francese definisce come «l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo [...] l'arte di non essere eccessivamente governati»[26]. Di contro al processo di governamentalizzazione finalizzato all'assoggettamento degli individui attraverso tecniche di potere correlate a determinate forme di verità, la critica riconosce all'individuo il diritto di interrogarsi sulla correlazione tra verità e potere. Tale prospettiva critica assume la forma di quella che il filosofo francese definisce una 'ontologia del presente', chiamata a problematizzare ciò che siamo per verificare la possibilità di essere qualcosa di diverso.

L'originaria eterocostituzione dell'individuo da parte delle tecnologie di potere non esclude, dunque, i processi di autocostituzione dell'individuo; il rapporto che l'individuo intrattiene con sé non è solo e sempre un prodotto dei dispositivi in cui è inserito, come d'altra parte è facilmente desumibile dall'assunto, già tematizzato, per il quale non c'è potere senza resistenza, poiché, chiaramente, se l'autocostituzione fosse sempre il frutto di una eterocostituzione, non sarebbe possibile il sorgere di alcuna resistenza. Il rapporto di sé con sé appare, piuttosto, come il punto originario e finale di resistenza al potere politico, il limite che, in quanto principio di differenziazione, rende possibili i rapporti configuranti e, quindi, in ultima istanza, una condizione di libertà.

Nella lotta in cui è investito ogni pensiero critico è in gioco una liberazione, condizione per una pratica di libertà, che apre il campo per la configurazione di nuovi rapporti di potere. Nel suo pensare critico e genealogico, l'intellettuale problematizza tutti i fenomeni di dominio: egli dissolve le ipostatizzazioni su cui si basano le relazioni di dominio, mostrandone la genealogia, ossia esibendo i mutamenti e i rapporti di forza attraverso i quali essi si sono venuti costituendo[27]. In questo modo egli fornisce un primo essenziale strumento di libertà, ossia la consapevolezza che nel futuro un cambiamento è possibile perché ciò che appare fisso e necessario è, in realtà, mobile e contingente[28].

---

[24] M. Foucault, *Le souci de la vérité*, in «Dits et ecrits» (1984), vol. II, 1994, p. 677.
[25] I.Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 2002, p. 45.
[26] M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma 1997, pp. 37-38.
[27] M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., pp. 274-78, 293, *infra*, pp. 235-37, 253.
[28] M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in Archivio Foucault III, cit., p. 228-30.

Indispensabile all'intellettuale diviene allora il costante ricorso alla storia, la quale mostra come anche le cose che appaiono il prodotto di processi necessari risultano, invece, da pratiche umane contingenti e, pertanto, possono essere dissolte, trasformate, rovesciate.

La storia – sostiene Foucalt –

> ha la funzione di mostrare che ciò che è non è sempre stato. La storia mostra, insomma, che le cose si sono sempre formate alla confluenza di incontro casuali, lungo il filo di una storia fragile precaria [...]. Di ciò che la ragione sperimenta come proprie necessità, o piuttosto di quel che le diverse forme di razionalità indicano come qualcosa che è loro necessario, di tutto ciò è perfettamente possibile fare la storia, nonché ritrovare gli intrecci di contingenze da cui procede. Tuttavia ciò non significa che tali forme di razionalità fossero irrazionali, bensì semplicemente che esse poggiavano su uno zoccolo fatto di pratica umana e di storia umana. E poiché sono state fatte, allora – a condizione che si sappia come sono state fatte – potranno anche essere disfatte[29].

L'ontologia della contingenza

Appare evidente come la riflessione foucaltiana sulla funzione politica dell'intellettuale in rapporto alla verità e a rapporti di forza configuranti si collochi entro l'orizzonte di una "ontologia della contingenza". La libertà, intesa come ri-configurazione dei rapporti di forza e ri-definizione dei fenomeni di dominio, è concepibile solo nel quadro di una filosofia della contingenza.

«Ciò che scrivo – afferma il filosofo francese – non prescrive nulla, né a me, né agli altri. Tutt'al più il suo carattere è strumentale e sognatore»[30]. Nel suo essere 'strumentale' si coglie il limite dell'intervento dell'intellettuale nella realtà politica a lui contemporanea: egli si 'limita', infatti, a mostrare la contingenza dei processi di costituzione del soggetto e dei regimi di verità storicamente determinati e, dunque, fornisce solo degli strumenti e non dei paradigmi per la libera creazione di sé. Nel suo essere "sognatore", l'intellettuale ha di mira la trasformazione profonda di ciò che è e la costruzione di qualcosa di radicalmente diverso. L'intellettuale che ha in mente Foucault, quindi, non prescrive alcun contenuto: non ci dice cosa è meglio fare, o quale modello di società e di soggettività realizzare. Quello che può apparire un eccesso di formalismo, tuttavia, contiene una indispensabile indicazione normativa: la preferibilità della libertà al dominio.

In ultima analisi, si tratta di afferrare la contingenza del divenire contro ogni relazione che, pretendendo di assumere la forma dell'essere atemporale, si configuri come dispositivo di dominio; si tratta, cioè, di lasciar emergere l'origine genealogica di quelle forme ipostatizzate dei

[29] M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo* in *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1961-1984*, a cura di M. Bertani, Torino 2001, p. 322.
[30] D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser,* Roma 1999, p. 31.

rapporti di potere e del sé che sono, rispettivamente, il dominio e il soggetto inteso come sostanza.

Foucault attribuisce, pertanto, una valenza normativa a quel presupposto ontologico della sua critica che è la contingenza: si tratta, infatti, di mostrare i processi di costituzione di ciò che è e, con ciò, di evidenziare la intrinseca, essenziale possibilità del cambiamento.

Per questa ragione la contingenza, in quanto presupposto ontologico della critica, è al tempo stesso assunta da Foucault come un fatto positivo, in quanto condizione della libertà. A differenza di quella kantiana, volta alla determinazione dei limiti che la conoscenza non può superare, quella foucaltiana è «una critica pratica»[31] che si esercita nella forma del superamento possibile e si propone di individuare, all'interno di ciò che appare universale e necessario, ciò che è contingente e dovuto a circostanze arbitrarie.

L'ontologia del presente altro non è che una ontologia di noi stessi volta a realizzare, attraverso l'analisi storica e l'azione, trasformazioni circoscritte e parziali. Il "sogno vuoto della libertà" lascia spazio al «lavoro sui nostri limiti, vale a dire un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà»[32].

In uno sforzo volto a ricollocare nel presente l'efficacia euristica delle ipotesi foucaltiane sulla figura dell'intellettuale, mi sembra che ne possano essere sottolineati alcuni aspetti di validità. L'intellettuale, così come Foucault lo intende, coniuga un elemento di specializzazione, legato al fatto di non potere operare che nel quadro del suo settore, con interventi circoscritti a situazioni concrete e determinate e un elemento di universalizzazione, nella misura in cui egli, coniugando l'analisi storia e l'azione, esibisce, in ultima istanza, l'origine genealogica del presente e la sua contingenza e, con ciò, ne mostra la strutturale possibilità di modificazione e ri-configurazione. La compresenza di questi due elementi e la singolare tensione tra specializzazione e universalismo credo valgano ancora oggi come suggerimento a pensare alla funzione dell'intellettuale e al significato politico del suo intervento prendendo le distanze e dagli eccessi di un formalismo universalistico privo di contenuti e da quelli, altrettanto rischiosi, di un contenutismo prescrittivo e relativizzante.

Né ricercatore iperspecializzato asfitticamente vincolato al suo campo di competenza e completamente immerso nell'ebbrezza della sua *hybris* iperspecialistica, né detentore di una verità assoluta, universale e necessaria, l'intellettuale è chiamato a risalire al retroterra delle credenze abituali, delle ovvietà non dissolte del senso comune per farne apparire la contingenza. Proprio compiendo un'operazione di critica e di problematizzazione del presente, nella forma di un'analisi storicamente specifica, l'intellettuale guadagna infine la possibilità di accedere a una dimensione veritativa più ampia.

[31] M. Foucalt, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 228.
[32] *Ibid*., p. 229.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/6

Derrida, Sovereignty and Violence

di Nick Mansfield

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 15/09/13. Accettato il 25/09/13

The late thought of Jacques Derrida identifies a number of doubles: law and justice, absolute and conditional hospitality, democracy and democracy-to-come. Justice, for example, is the larger principle to which the law aspires, but justice will always remain in excess of law. Justice both makes law possible by providing it with its meaning, but it also makes law impossible by setting up an aspiration that the law can never meet. On the one hand, the law comes into being only in response to justice, but the only existence justice has is by way of law. Normally, justice is seen as the larger, unconditional phenomenon that the law constricts violently by narrowing and reducing it. This paper argues that violence does not only reside on the side of constriction in Derrida, but that unconditionality is itself always a principle of violence. Indeed constriction and unconditionality work togther insperably even as they challenge and defy one another. By connecting these themes with Bataille's theory of sovereignty, this paper explores the horizons of violence in Derrida's political thinking.

***

I

The future is always greater than us. It cannot be defeated or stopped. It will both deliver and annihilate us. Philosophy cannot avoid inscribing in itself this unknowable thing, and the work of Jacques Derrida, for example, turns on this opening to what is to-come. In Derrida, the future is what is awaited whether it is an event or an other, whatever exceeds the tendency of thought towards closure and self-sufficiency. The temptation of thought is to be complete and to conclude. Yet, without some orientation or at least some awareness of what lies beyond it – the other to whom it is addressed, the other thought that will respond to it, the events that will dislocate and historicise it – thought is nothing. Without its relation to what has provoked it or its anticipation of what will supercede it, it cannot justify itself. It is never enough from the very start.

This insufficiency is thus the very principle by which thought emerges in Derrida. Here are some examples. For Derrida, the law or the right (le droit) can only be evoked, and can only ever make sense in relation to, some larger, ultimately undefinable thing, justice. It is the impulse towards an ever opening sense of the just that the law not only forms but reforms itself in its adaptation to the future. This justice can never be satisfied. It can never in fact be finally delineated nor even identified. It is not finally distinguishable from droit, as its fore-runner or parent, because it is inscribed in droit itself.

It has no being other than as the drive within droit to replace itself by itself in an ever open improvement, a necessary orientation within the law, for example, towards the better delivery of an openness, equity, consideration and fairness that holds the promise of an ever greater understanding and delivery of what is right. Justice both makes droit possible and always already signals its failure. Without it, there would be no law or right, yet it means that these things will never be finally delivered. They will never be complete: there can be no perfect law or ultimate right. Le droit will never be completed. Justice will never be over. Justice is a principle of opening, not a point of arrival. It cannot not be futuristic. It is the future as inscribed in what has already taken place.

The situation with democracy is similar. For Derrida, any instituted democracy must be oriented towards the possibility of a better or greater democracy-to-come, a future democracy that will be more open, more inclusive, more transparent, more responsive, welcoming more free thinking and more social responsibility. This insight is both feverishly optimistic and plainly pragmatic. We see it at stake every day. When it comes to light, even the most perverse, illiberal act in the politics of instituted democracies must somehow, albeit disingenuously, negotiate the logic of this future democracy. Otherwise, it must reveal itself as un-democratic. Even if we are satisfied by a lie here, the terms on which we exculpate it remain democracy's need to imagine its own improvement. Thus, this sense of improvement must be inscribed within the already instituted democracy itself. Without the dream of what is more democratic, democracy is nothing. It could not arise.

The final example is that of hospitality. Derrida's work on hospitality has emerged in a world of troubling movements of population. From the time of the invention of the European New World, migration and slavery and the forced concentration of indigenous populations signalled what was to come later in the aftermath of the Second World War and the partitions of India and Palestine, and now, the era of rapid climate change. Who welcomes whom to what? Responding to Kant's hypothesis of a global citizenry, Derrida relates individual and specific acts of hospitality to an absolute hospitality that would welcome the stranger regardless of who or what or where s/he may be. Every act of hospitality, however conditional it might be, however restricted by protocols of border-crossing and identification, however inhibited by political compromise and diplomatic sensitivity, must at some point recall a will to universal acceptance, to the festival of welcoming, the joyful greeting and ever open door. Every act of hospitality is at least a citation of the possibility of a universal, unconditional, unconsidered welcoming. I want to accept you and make you at home, no matter who you are or where you have come from. This hospitality seems very attractive to a liberal constituency sick of the racism, hostility and vilification directed towards people in movement. What could be more uplifting than committing to an ethic of absolute openness to the stranger, the wanderer who might have been our parent, or who we might have been

or may yet become? How reassuring to our sense of ethical selfhood such a commitment might be!

Yet, none of these pairings – droit and justice, democracy and democracy-to-come, conditional and absolute hospitality – will ever allow us to rest. Justice unsettles droit. It opens it to improvement only by way of a constant threat. Justice will never be satisfied. The polity will never be just enough. What might be required to enact this justice? Where will it end? We know it cannot end. It is the same situation with democracy: the democratic revolution will never be complete. Democracy's freedom leads only to frustration and dis-satisfaction.

Derrida indicates the problem with absolute hospitality by way of a parable. In considering the relationship between absolute and conditional hospitality, Derrida raises two issues: firstly, how can «an unconditional law or an absolute desire for hospitality» and «a law, a politics, a conditional ethics» of hospitality be reconciled? How can one give rise to the other? How can they work together? These two are "heterogeneous" to one another yet indissociable[1]. The second issue is to remember that in the culture of hospitality there persists a «conjugal model, paternal and phallogocentric. It's the familial despot, the father, the spouse, the boss, the master of the house who lays down the laws of hospitality»[2]. These issues cannot be taken separately. Any act of hospitality, no matter how material, literal or banal, must at some level refer to the absolute ethic of hospitality that gives rise to it and that licenses and explains it. This makes it sound like historical acts remain junior to the larger principle that they instantiate. Yet, the relationship between the absolute law of hospitality and its enactments must not be read as the relationship between ideal principle and application. The absolute law has no existence in itself, even in the most abstract form. It has no ideal, theoretical or abstract being. It can only exist in the events that refer back to it. It cannot subsist without them. It does not lie in wait for them to serve it. It is that part of the enactment that reflects on itself. This is how it is not identical with its enactments but still one with them. Over and above this, historical as they are, enactments of the absolute law of hospitality cannot emerge elsewhere than where they do. They must emerge somewhere, amongst people. They cannot be pure of the politics of the context in which they occur. They take place somewhere, and must always bear the trace of this place. Is hospitality implicitly or essentially patriarchal? Is the fact that the examples of hospitality Derrida has unearthed are all patriarchal tell us that there is a necessary link between the will to welcome in and phallogocentric power structures? The question is moot. Since acts of hospitality are the only ontology of the absolute law of hospitality and since these acts must take place somewhere amongst people, they will always, not only reveal, but confirm and deepen the historical political structures of the

[1] J. Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, Stanford 2000, p. 147.
[2] *Ivi*, p. 149.

context in which we find them. They are thus not essentially patriarchal nor ever separable from patriarchy.

Absolute hospitality is the reaching of the act of hospitality within itself towards its own logic. It thus both consolidates the act and doubles it. And it must do this within an historical context, thus never less than involving itself in complex political and cultural entanglements of one sort or another. And this complex relationship of the act of hospitality to its alien self in an historical context installs a violence at the very heart of hospitality. It is tempting to see the specific act of hospitality as the violent reduction, the moral straight-jacketing, of the inspiring principle of absolute hospitality. We long to live in a world of resolved justice, of complete democracy and of total hospitality, but we cannot. Therefore we must see these ideals fall, compromised and debased into the world in which we live, and we live on, referring ever onward, ever upward to the principles we see as our uplifting truth. This is not at all what Derrida is arguing. The violence of the act of hospitality arises not in its spurning or reducing its own higher principle. The exact nature of its violence may be determined by its immediate historical context, but the violence is itself coded in the relationship of hospitality to itself, the fact that the event can only take place in reference to the logic that is not identical to it. In order to be itself, it must wrench itself out of itself. It must threaten and undo itself.

The example Derrida gives is of Lot's offering of his daughters to be raped. Lot offers hospitality to strangers. When the citizens of Sodom clamour for Lot's guests to be produced, so that the men of Sodom may "penetrate" them, Lot offers his virgin daughters instead. In this complex act, Lot is both enacting the ruthless domestic politics of his context and defying it. His goal is to enact absolute hospitality by protecting his guests. In Derrida's words, he is placing «the law of hospitality above a 'morality' or a certain 'ethics'»[3]. He is thus both enacting the patriarchal law of his society by preferring the safety of his unidentified male guests to that of his daughters and failing his paternal duty to protect his family from what lies beyond the door. This complex, radically historicised event, only takes place in the context of his attempt to gear the specific, literal act of hospitality to its imagined absolute law. In other words, the violence that emerges here is not the simple reduction of the law to the act, but the act itself only releases patriarchal violence in its aspiration to enact the absolute law. It is only because the event of hospitality here reaches towards its own absolute principle that such violence becomes possible, even necessary. The act's reaching for itself into itself, into its own alien nature, both confirms and undermines the context in which it must take place. Lot's violence exemplifies this: by attempting to enact his obligation to his guests – they are angels, after all – Lot must both confirm and violate his patriarchal responsibility. The reaching after the absolute principle means the standard order of social relations cannot be left at rest. Nor is the status quo simply violated in an uplifting logic of

[3] *Ivi*, p. 151.

improvement and expansion. Order is violated but after its own fashion. Governing values are preserved, yet discredited. They are confirmed in their failure. They are conserved but stripped bare, and enacted blatantly in an act of horror. In hospitality's need to enact itself by extending towards its absolute principle, something noble is tried but only in an offering, a giving that is utterly shameful. Nothing is safe.

II

Hospitality is enacted, therefore, by doing violence to itself. This violence only arises because the act seeks to be more loyal and more responsive to the absolute that allows and justifies it. This violation of the act by what makes it means that whatever form the act takes, no matter how confirmed it may be by tradition or authority, will push towards its limit. Hospitality comes under pressure to be ever more hospitable, more hospitable than hospitality itself, hospitality without end, and even when the father reaches towards the most obvious, most conservative manifestation of his power – bullying of women – he will do so in a way that reaches towards the greatest giving, the greatest risk, the highest level of disregard for their agency and wellbeing. It does not matter what form the act takes, whether it be radical innovation or callous chauvinism, the will to endless hospitality requires some wrecking of limits, some crossing of boundaries, some transgression in order to be honoured. The act has to take some form. It doesn't matter what, but it will always push towards either the most uplifting and liberating or the most repressive and indifferent violence. Whatever forms forms in this complex fashion. In Archive Fever, Derrida writes:

As soon as there is the One, there is murder, wounding, traumatism. L'Un se garde de l'autre. The One guards against/keeps some of the other. It protects itself from the other, but, in the movement of this jealous violence, it comprises in itself, thus guarding it, the self-otherness or self-difference (the difference from within itself) which makes it One. The 'One, differing, deferring from itself.' The One as the Other. At once, at the same time, but in a same time that is out of joint, the One forgets to remember itself to itself, it keeps and erases the archive of this injustice that it is. Of this violence that it does. L'Un se fait violence. The One makes itself violence. It violates and does violence to itself but it also institutes itself as violence. It becomes what it is, the very violence—that it does to itself. Self-determination as violence. L'Un se garde de l'autre pour se faire violence (because it makes itself violence and so as to make itself violence)[4].

The double act by which something forms requires both the separation from the other and the inclusion of that other within. It cannot define itself autonomously only by reference to itself. It must define itself in relation to that which is other. It thus installs the other within as a necessary part of its constitution, and as the thing which it must exclude. In this way, ipseity

[4] J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz, Chicago 1996, p. 78.

becomes possible only by way of the violation of self-identity. The self thus both enacts and resists a self-constituting violence that it then must forget. Derrida goes on:

Now it is necessary that this repeat itself. It is Necessity itself, Anankē. The One, as self-repetition, can only repeat and recall this instituting violence. It can only affirm itself and engage itself in this repetition. This is even what ties in depth the injunction of memory with the anticipation of the future to come. The injunction, even when it summons memory or the safeguard of the archive, turns incontestably towards the future to come. It orders to promise, but it orders repetition, and first of all self-repetition, self-confirmation in a yes, yes[5].

This self's orientation towards the future – its capacity to act, to invent and be open to what may come – always repeats this self-instituting violence. Otherness, therefore, the openness to the future or the outside recalls the violence by which the self has been originally constituted. The very thing that institutes promise in the emergence of the thing pre-determines this promise as not only always the possibility of violence, but the very principle of violation itself, whether good or bad. Whether it recalls or invents the form it is to take, the enactment of the self requires – makes necessary, in Derrida's terms – a self-violence that marks limits only ever as the locus of disruption.

The orientation of droit to justice, for example, gives rise to droit only in relation to that which requires its enactment while at the same time forcing it towards an ever greater or more ruthless justice. It does not matter whether this will to justice takes the form of more and more mindless punishment or more and more liberal allowance. The drive of droit must always be towards the extraordinary. In its precious insistence on law and order or its enthusiasm for change, it claims to be enacting the higher value to which it has a duty. Yet, this value is not something fixed that can be finally tabulated or known. It only exists as the self-violating unfolding of droit itself in its dis-satisfaction with itself, an unfolding that can only mean further self-violation. Since droit is itself founded on the violation of itself, it can only pursue itself by way of further violence, whatever the nature of this violence.

Each of the instances we have discussed here – the relationship between droit and justice, democracy and democracy-to-come, absolute and conditional hospitality – situate the formation of the self-violating self in the context of the political act. Here the obligation to make a decision always presses at us. It is the insistent sub-text of all political discourse. This particular complex – the self, politics, the decision – combine in the question of the sovereign. Who are we and how should we act out what we are? How can our acts be authorised and what does such authority have to do with what makes us? These issues are dealt with most clearly in Derrida's work on sovereignty, especially in the late work Rogues: Two

[5] *Ivi*, p. 79.

Essays on Reason. Derrida's complex account of sovereignty re-awakens the account of sovereignty in the work of Georges Bataille, though in a clearly less metaphysical form. Derrida once described his key early works as all «situated explicitly in relation to Bataille»[6]. To give Derrida's account of sovereignty its true valence, I will approach it by way of Bataille's.

III

To Bataille, «being is also the excess of being, the upwards surge towards the impossible»[7]. Being does not only reach after that which lies beyond it. It is identified with it. This doubleness challenges any logic either of transcendence or of immanence. There is no simple separation in Bataille which distinguishes a self-identical thing from the context in which it arises or the antecedents which produce it. This separation remains fundamental to the identity of the thing and thus no separation at all. Yet the otherness from which the thing separates and which it thus installs within itself as its one reality is not at all merely something else. It is the impossible, that which cannot be measured or known, that which ultimately cannot be. In this way, the apparent "upwards surge" cannot be understood in conventional or psychoanalytic terms. It cannot be desire for example, for two reasons. Firstly, desire subjectifies the thing as it comes into being, understanding it in terms of its own self-reflexive nature, when this nature is not itself reachable. Why would we assume that even the human necessarily is or even could be subjective here yet? Secondly, even in its Lacanian formulation as the most unreachable and ineffable of things, the apparent object of self-construction is understood by desire as always within the logic of thing-hood itself. Even the Other in its most capitalised alienation finds an unrepresentable non-place as the putative pretext of desire. It is given what substitutes for a name.

The impossible here, therefore, is not even the hypothetical non-object of an unfinished subject. It cannot be named. It opens on an abyss that must resist the name, the theory and the pronouncement. It offers no satisfaction or insight. It does not end. It is horror itself as the ineluctable possibility that there is no end at all, ever. This is what makes Bataille neither a psychoanalytic nor anthropological thinker, nor even a philosopher, not even a religious thinker, at most a thinker of the sacred. Yet the sacred must be understood here in terms not of its possible object but of the practices of reaching after the abyss of the impossible beyond.

These practices revolve around sex and death, and thus violence. What they offer access to is not some transcendental or exceptional moment, from which we may gain sustenance or glimpse a beyond that should be our destiny. The truth of all being for Bataille is in continuity, the

[6] J. Derrida, *Positions*, trans Alan Bass, Chicago 1981, p. 106.
[7] G. Bataille, *Erotism: Death and Sensuality*, trans. Mary Dalwood, San Francisco 1986, p. 173.

unrepresentable indistinction from which all self-identity must be deducted. The practical logic of means and ends around which we must structure the operations of our daily lives requires we separate ourselves from the continuous and construct a world of strict demarcations and achievable acts. This stabilization into being defies the excessiveness that overshadows it, that precedes and exceeds it forever. Each act is a traitorous gesture of the specific being towards the excess of being that allows it, from which it draws its being, and which inhabits, explains and threatens it.

This separating is in turn defied by the drive to find some outlet towards that which lies beyond in the continuous. This drive is ultimately towards the impossible and thus can never know or even denote its object. The channels for this drive for Bataille are in the erotic, the unstable imbrication of sex and death:

> for us, discontinuous beings that we are, death means continuity of being. Reproduction leads to the discontinuity of beings, but brings into play their continuity; that is to say, it is intimately linked with death. I shall endeavour to show by discussing reproduction and death, that death is to be identified with continuity, and both of these concepts are equally fascinating. This fascination is the dominant element in eroticism[8].

For Bataille, the drive towards reproduction responds to an impulse towards continuity, and thus is consistent with death. The sex drive and the death drive are effectively indistinguishable. They both seek the outlet of the discontinuous onto the continuous, or rather the constant pull towards the continuous that must remain insistent in the domain of discontinuity. Bataille writes:

> Continuity is what we are after but generally only if that continuity which the death of discontinuous beings can alone establish is not the victor in the long run. What we desire is to bring into a world founded on discontinuity all the continuity such a world can sustain[9].

We cannot reach the state of continuity as a resting-place. Our discontinuity cannot be shrugged off. Christianity to Bataille is the least religious of religions because it consistently pretends that this escape from the impossibility of the impossible can be lived. To Christianity, the continuity can be achieved in union with the absolute indefinition of the godhead, thus making the impossible an achievable goal. This is a betrayal or a weakening of the broader role of religious thinking which is to incite an interminable self-casting into the abyss that offers nothing in return. The name of God is offered in Christianity as the possibility that even if the absolute is unknowable in its final definition, undefinable, it is still possible to have a relationship with it, one that can be even analogous to a personal relationship. To Bataille, this is an abandonment of the true mission of the

[8] *Ivi*, p.13.
[9] *Ivi*, pp. 18-19.

sacred: to expose the discontinuous world to the logic that can only destroy it. Salvation is the ultimate betrayal of the sacred, because the sacred is not a resting-place, a redemption or gathering into glory, but an endless and irredeemable loss, a loss without end, an absolute violence towards being and beings: «In essence the domain of eroticism is the domain of violence, of violation [...] there is most violence in the abrupt wrench out of discontinuity. The most violent thing of all for us is death which jerks us out of a tenacious obsession with the lastingness of our discontinuous being»[10]. The drive towards continuity made possible in eroticism is implicitly and endlessly violent. «I am saying that the domain of violence is that of religion», Bataille writes[11]. "God" is the attempt to disguise or hinder this violence, to conceal its abyssal nature: «Is not God an expression of violence offered as a solution?»[12]. «God is the name of this pure violence»[13].

IV

The continuous does not simply lie outside of or beyond the less charmed, practical, mundane world of the discontinuous. It presses at it constantly and this pressure must be dealt with somehow, or managed. We cannot live in the world of discontinuity, as this is by definition, the domain of the impossible. It would involve an un-resting reaching towards ever more transitory and intense enactments of rapture, danger and bliss, each ever more disregarding the practicalities that sustain us. The continuous is implicitly unlivable. Yet, it cannot be simply ignored. Its enchantment and horror must have some access to the world of work and practice. Ipseity is open to what lies beyond it, as we have seen, and this beyond is in turn in thrall to what lies beyond it, and so on, indefinitely. There is no end to this supplementation. In this way, excess always presses on identity, opening it on the indefinite, bringing the abyssal within the self-same.

How can this ineluctable open-ness appear in human life, enriching it yet not sucking it into nothingness? The answer lies in the dynamic that is perhaps Bataille's most famous and well-known contribution to thought: the dynamic of taboo and transgression. Since its celebration in Michel Foucault's essay A Preface to Transgression[14] Bataillean transgression has become a byword for a type of cultural-political activism that challenges the normative and uncritical, unsettling identities and limits by way of usually aestheticised practice that mocks tradition and promises a future more liberated and expansive. The risk with investing a dynamic like taboo and

[10] *Ivi*, p. 16.
[11] G. Bataille, *The Unfinished System of Non-Knowledge*, trans. Michelle Kendall and Stuart Kendall, Minneapolis 2001, p. 229.
[12] *Ivi*, p. 228.
[13] J. Derrida, *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*, in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, New York 2002, p. 293.
[14] M. Foucault, *A Preface to Transgression*, in L*anguage, Counter-Memory, Practice*, trans. Donald F. Bouhcard and Sherry Simon, Ithaca, pp. 29-52.

transgression with historical meaning, of course, is that it settles back into older patterns of political agency, especially those of priority and progress. The battle between tradition and innovation is re-staged, this time in the form of norms and alternatives. Dominant sexual identities are teased and tested in order to make space for repressed identities to be free. The taboo which had previously repressed and spurned any alternative becomes an object of ridicule. We present it as hollow, callous and stifling. Beyond it, freedom emerges first in other identities and eventually beyond identity altogether. The taboo seems hollow and above all, artificial and unnecessary.

The pattern of throwing off constraint in the name of a future promise is part of the logic of transgression, but so too is the disappointment that this complete open-ness, even local forms of it, do not arrive and stay. At most we get a glimpse of the world beyond constraint, the world of the continuous interrupts the discontinuous, but does not endure. It cannot reign without it settling into another pattern of restriction, as Foucault well knew. To challenge the taboo and believe in the future beyond it is merely to play the game of the taboo. But one crucial element is missing, and this is the one most important to Bataille: the taboo is only taboo if we believe in it. The drive to transgression is not opposed to the taboo, even though it violates it. Transgression is the ultimate tribute to the taboo. The point of the taboo is we must believe in it. To violate sexual norms you know are arbitrary and hollow is not to transgress them at all. It is merely to challenge a hegemony you don't believe should survive.

Taboos make society what it is by marking out the limits to the drive towards death and unregulated sexuality. The fascination of eroticism must press on the social, and it must find expression and release, but this release must be controlled because human society could not operate – human beings could not feed themselves – without it. Taboos must be violated, but they must also be believed in. That is why crime is the ultimate denomination of transgression for Bataille. And crime here does not refer to the indulgence of romantic passion or liberating gesture. It is the crime of degradation, and here not even the degradation of a liberating abjection but a petty even foolish crime, the despicable crime of a Gilles de Rais or a de Sade, to cite perhaps the most famous examples in a Bataillean context (see Bataille, 2004). We despise Gilles de Rais for the horror he perpetrated, his mad cruelty and the easy way in which he could torture and murder hundreds of children. And we are right to despise him, not only for his cruelty but for his pathetic gullibility and his treacherous cowardice. De Sade's heroes too are not simply violent but cowardly, consistently unadmirable and unheroic. But this is what makes them such convincing exempla of transgression. We loathe their crimes. We despise their cruelty because their transgressions reinforce our belief in the taboo against cruelty and violence. Everything Gilles de Rais does confirms our belief in the law against murder. Nothing can reconcile us to his acts. In a telling moment in Erotism, Bataille writes of de Sade's thought:

Such a strange doctrine could obviously not be generally accepted, nor even generally propounded, unless it were glossed over, deprived of significance and reduced to a trivial piece of pyrotechnics. Obviously, if it were taken seriously, no society could accept it for a single instant. Indeed, those people who used to rate de Sade as a scoundrel responded better to his intentions than his admirers do in our own day[15].

Those who admire de Sade as a model of transgression betray him. They turn transgression into a model. They rob de Sade's fantasies of the only thing that motivated them: their irredeemability, their irrecuperability. To turn them into a doctrine is to defeat them more resolutely than to police them by way of the taboo they serve.

Taboo thus requires transgression and transgression is only possible as the ultimate form of service and loyalty to the taboo. In order to transgress, you must sincerely, passionately believe in the taboo, and see the transgression as part of the way of honouring the taboo. Transgression thus cannot be preferred to taboo. They are necessarily a pair. Yet, taboo is not the governing logic here. It controls and restricts that which always drives to overwhelm it. The will to disrupt is inevitable and it is this drive to the limitless and to horror that Bataille sees as the essentially human. Violence represents something definitive to the human: «men have never definitively said no to violence», Bataille writes[16]. The limitless drive that inspires transgression is a drive towards a potentially limitless violence. This drive is the most essentially human quality. To Bataille, it is the will to sovereignty.

V

It is in the drive towards sovereignty that human beings most fulfil and defy their nature. «Sovereignty comes first», Bataille writes[17]. Without sovereignty, human beings would be locked in the discontinuous, workaday world of mundane calculation and safe husbandry. They would be merely human:

Humanity, oriented by prohibitions and the law of work since the beginning, is unable to be at once human, in the sense of being opposed to the animal, and authentically sovereign: for humanity, sovereignty has been forever reserved, as a measure of savagery (of absurdity, of childishness, or of brutality, even more rarely of extreme love, of striking beauty, of an enraptured plunge into the night)[18].

Yet, human beings cannot merely settle for being human. They must be what they are most essentially, they must be human. In other words, in order to be human, we must reach beyond the human into what it is most

[15] G. Bataille, *Erotism*, cit., p. 180.
[16] *Ivi*, p. 62.
[17] G. Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Volumes 2 and 3, trans. Robert Hurley, New York 1993, p. 285.
[18] G. Bataille, *The Unfinished System of Non-Knowledge*, cit., p. 194.

essentially, that which defies itself, the ridiculous, vital, brutal, animal human. It is this most human domain that most defies the human that Bataille understands as the sovereign.

As we have seen, according to Bataille, human beings have no choice but to live in a domain of segmentations, distinctions and rational calculations which separate them from the continuous stream of being out of which each identity is subtended. This separation segments the world into objects, each distinguished from one another and subject to control and use. This use reinforces the human immersion in the discontinuous by giving priority to the means and ends logic of narrowly defined purpose. However, at the same time, it reminds human beings of what distinguishes them from the world of mere objectivity. In isolating and using the object, the human learns of its own separation from the world of objectivity, that it is not an object but a user of objects. It both belongs to the world of objectivity and elsewhere. In belonging to the world, in manipulating it, it reaches into the beyond that lies within it, the beyond objectivity from which objectivity arises.

This beyond-within, to which the human reaches, is the zone of pure violence that we perceive through the radical disruptions offered by death and sexuality. It is the domain in which human calculations of safety, purpose and meaning are extinguished, where our concern for the future is overcome by an intense commitment to the present moment, a passionate disregard for consequences and any future. In this domain, there is no limit to what is possible, no definition to what is known and no constraint on what is felt and done. It is a domain of absolute liberty, the 'sovereign:'

> sovereignty is essentially the refusal to accept the limits that the fear of death would have us respect in order to ensure, in a general way, the laboriously peaceful life of individuals[19]. (Bataille, 1973, 221)

The domain of the sovereign is not merely a liberation or ecstasy, however. Its unrestraint carries the human over into the inhuman, and thus ruins any morality. It finds human expression in what is most unacceptable, most taboo, what no human society can accept:

> Killing is not the only way to regain sovereign life, but sovereignty is always linked to a denial of the sentiments that death controls. Sovereignty requires the strength to violate the prohibition against killing, although it's true this will be under the conditions that customs define[20].

Killing another human is an act of sovereignty, which no society can tolerate, unless channelled into some putatively necessary purpose, as in war. The human is thus locked in contradiction with itself, and needs to find ways of dealing with its own violence. The violence of murder, especially sadistic murder, may exemplify sovereign liberation, but it can only be meaningful when ruthlessly condemned. Such violence may most realise

[19] G. Bataille, *Literature and Evi*l, trans. Alistair Hamilton, London 1973, p. 221.
[20] *Ivi*, p. 221.

the human drive to break the constraints that demean us, yet cruelty can only fulfil sovereignty in being excoriated. If it were not crime, if it were not savagely repressed by the social, it would no longer be sovereign. It would be mere indulgence or entertainment, self-fulfilment or art. This would degrade it by making it defensible. Sovereignty «must be expiated»[21].

In its expansion into absolute possibility, sovereignty must be impossible. These feverish criminal acts that aspire towards sovereignty are not only to be condemned. They are also pale versions of what they reach for. In other words, what defines absolute possibility is its impossibility. Sovereignty is simply not livable. It is something that orients or draws our passion, even our self-definition, but at the same time, it is not something we can have or be:

> The sovereignty to which man constantly aspires has never even been accessible and we have no reason to think it ever will be. All we can hope for is a momentary grace which allows us to reach for this sovereignty, although the kind of rational effort we make to survive will get us nowhere. Never can we be sovereign[22].

Sovereignty can only flourish in being condemned. It confirms the taboo by transgressing it. The doom it invites by transgression only strengthens the taboo. Its violence must be violently suppressed. It does not reach beyond the human into another domain of freedom and higher meaning. It does not transcend the human. The sovereign act defies the human by reaching into that most essential part of the human that the human cannot accept. It should be unnecessary, because it can only lead to pointless savagery and destruction. The policing of our subjectivities in turn aspires to its complete erasure. It has to, yet at the same time, it will always fail to control the sovereign, even as sovereignty itself always and everywhere also fails. It cannot be reduced to zero, even as it savages itself. Indeed, Bataille draws attention to its self-destructive quality. «True sovereignty … conscientiously effects a mortal destruction of itself», he writes[23].

> Sovereignty defies death by immersing itself in it. It is that part of the human that is most divine, and our names for God are mere attempts to give it the content and meaning it does not allow itself to have. «Man needs sovereignty more than bread», Bataille writes[24]. Yet, it is by definition a threat to itself. It cannot sustain itself or be sustained. It is this self-destructive quality of sovereignty that is most important in Derrida's account, to which we now turn.

[21] *Ivi*, p. 30.
[22] *Ivi*, p. 194.
[23] G. Bataille, *On Nietzsche*, trans. Bruce Boone, New York 1992, p. 96.
[24] G. Bataille, *The Unfinished System of Non-Knowledge*, cit., p. 161.

VI

As we have seen, for Derrida, the institutions of democracy only function in relation to a larger, more expansive and open-ended impulse towards an ever more open, free and just polis, a democracy-to-come that is not an achievable state or even a knowable ideal, but merely the possibility of an ever better political reality. There is a tension in democracy, therefore, because these two notions – the democratic state, on the one hand, and the democratic impulse, on the other – respond to different ethics: the former to the self-identity of the individual political agent, the citizen-subject; the latter to the undefined and indeterminate other. «[T]he ipseity of the One», Derrida writes, «remains incompatible with, even clashes with, another truth of the democratic, namely, the truth of the other, heterogeneity»[25]. Democracy will always be riven by this tension between authority and open-ness, between «a principle of legitimate sovereignty, the accredited or recognised supremacy of a power or a force, a kratos or a cracy»[26] and the idea «that 'everything is allowed,' that 'anything goes'»[27]. Democracy relies on a certain construction of the self-same, and thus of sovereign freedom, but this ipseity is in turn subject to an open-ness to the other, to being other and to change. Democracy is «that which from within it both affirms and defies the proper, the it-self, the selfsameness of the same»[28].

In both instituting and undermining the self-same, democracy is entangled with sovereignty. In its organisation, its need to be some political order somewhere, democracy must establish a sovereignty of the people, yet, if we take sovereignty in its classical definition, as we find it in Bodin, Hobbes and Rousseau, sovereignty is «indivisible»[29]. It thus challenges the open-ness on otherness that is necessary to the democratic. It does not tolerate the threat open-ness will always represent to the established One. Derrida writes:

> These two principles, democracy and sovereignty, are at the same time, but also by turns, inseparable and in contradiction with one another. For democracy to be effective, for it to give rise to a system of law that can carry the day, for it to give rise to an effective power, the cracy of the demos [...] is required. What is required is thus a sovereignty, a force that is stronger than all the other forces in the world. But if the constitution of this force is, in principle, supposed to represent and protect this world democracy, it in fact betrays and threatens it from the very outset, in an autoimmune fashion, and in a way that is [...] just as silent as it is unavowable. Silent and unavowable like sovereignty itself. Unavowable silence, denegation: that is always the unapparent essence of sovereignty[30].

[25] J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford 2005, p. 14.
[26] *Ivi*, p. 12.
[27] *Ivi*, p. 21.
[28] *Ivi*, p. 37.
[29] *Ivi*, p. 75.
[30] *Ivi*, p. 100.

Sovereignty allows democracy to be established as a form of political authority. It protects it and defends it as the enactment of a type of knowable and defensible principle. Yet, at the same time, it constrains and threatens it, because sovereignty will always be seen as homogenising and thus constraining, as legitimising this, but disallowing that, as protecting some things but forbidding others.

Yet, what is revealed here is not only the tension within democracy, but within sovereignty itself. Sovereignty is itself riven by the same doubleness that makes democracy so unsettled. Sovereignty generates and establishes the self-same, but only in relation to the unconditionality that will always exceed it. The self-same only makes sense if it is somehow the scion of that which cannot be interrogated or known, that remains beyond the calculable and nameable. The mythology, the 'fable' of sovereignty, as Derrida calls it, is that sovereignty is indivisible, «like a god among men»[31]. Yet, this very language reveals something altogether more complicated, especially if we see gods as Bataille does. To Bataille, god is merely the name we use to cover or stabilise something much more volatile, plural and unfixed, something abyssal in fact. The abyss terrifies us, yet we are in thrall to its power, so we must find some way of reifying it, of turning it into something at least potentially knowable, even something we can personalise. God is the imaginary personality we substitute for the abyss, and to whom we cede abyssal powers of the absolute violence of unconditionality.

The simplicity and stability traditionally attributed to sovereignty performs the same function. It stabilises but never loses its wild, incontestable, unknowable and ultimately endless force. The self-same cites this force in its own claim to being beyond question, yet at the same time, any simplicity or self-identity is inevitably confounded by something that will always be dynamic and unfinished. This is the double-bind of sovereignty. It will always both stabilise and exceed. It is the impossible that makes possible. Even in its most literal political manifestations, it is in contradiction to itself. It is both identified with the law and beyond the law. It institutes the law and justifies it, yet remains unaccountable to it[32]. The reference here is, of course, to Schmittian sovereignty, to that which pronounces on the exception. The actions of this sovereign power do not need to be justified or explained. They rise from within the unsignifable domain of unconditional authority. The law thus arises from an empty space. The god-like sovereign is the face we put on this empty space. What it conceals is not transcendental legitimacy, but an open-ness on the possibility of an endless violence. «There is no sovereignty without force, without the force of the strongest», Derrida writes[33]. There is no democracy without sovereignty, and no sovereignty without violence. Democracy needs violence, but what is violence?

[31] *Ivi*, p. 77.
[32] See J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, cit., p. 77.
[33] *Ivi*, p. 101.

VII

Is violence an opening or a closing? Does it operate by explosion or by constriction? Is it the energy of chaos or the rigour of constraint? If justice is the principle by which law or right (droit) reforms itself in the direction of open-ness and liberality, then justice can be read as that which allows the greatest consideration for the other. It seems most oriented towards inclusiveness and acceptance. Although droit forms in relation to it, it does so by resisting and withdrawing from it by formulating specific identities and limits that re-erect exclusions and thus what is unacceptable and to be condemned. The law may need its orientation towards the other as its fundamental ethos and ultimate justification. But droit cannot be mere open-ness. It must define. It must pin down demarcation points between what is and is not allowable. It must therefore withdraw from and spurn the orientation towards the other. It must remember open-ness only in order to forget or suspend it in taxonomy. In this way, justice disappears into a taxonomy of exclusion. Droit then operates by constraint. It reduces and traps.

A similar thing could be said in regards to the relationship between absolute and enacted hospitality. Practices of welcome, no matter how rigid or casual they are, rest on more or less formal regulation. Yet their ethos situates them in relation to a tendency towards absolute opening, the idea that the true orientation of hospitality is towards an absolute welcoming that would make no discriminations and open the door to anyone anywhere for any period of time, no matter who they are, without the need for them even to identify themselves. Absolute hospitality and justice, therefore, seem to represent the will to an inclusion so great, it would break any bounds between inside and outside to the point where exclusion (and thus, inclusion itself) would not even be definable. In this way, it would be droit and conditional hospitality, which by defining limits and inventing exclusion, repress and constrain, tightening their grip, ruling out, excluding. It would be the law then that would be violent, not justice. Justice would perpetually challenge the violence of the law by insisting it always re-open, that it reconsider its exclusions, expand its domain, continually and perpetually enfranchise and re-enfranchise indefinitely.

In Levinasian philosophy, this pattern appears in the relation between the same and the other. Any self-identity can only form in relation to something that precedes and exceeds it, of which it is inevitably a reduction, and that survives always and ever beyond it. This otherness forms the pre-condition in which any self-identity becomes possible. It is what makes the emergence of the thing possible, even though, in its endless drive towards what is greater than identity and definition, it defies the self-sameness of the thing. It undermines its self-assuredness and vanity by always recalling that which is both irreducible to thing-ness and also the only way thing-ness can ever be possible. For Levinas, this orientation towards otherness means that first-philosophy will always be ethics rather than ontology or epistemology.

Yet, the logic of self-identity can only operate by withdrawing from and defying this open-ness, by spurning it even though it is the only way by which self-identity can be possible. It thus consistently refuses or defies the other, always rationalising the explosiveness of otherness by plotting it onto systems of order that prioritise same-ness and self-identity. In Levinasian terms, the other allows the same but the same always reduces the other to its own terms. This reduction of the other to the same is the archetypal enactment of violence for Levinas. So dominant is the violent reduction of the other to the same that the recall of the otherness of the other occurs not as the most clear and obvious situation of our being, but as an occasional and surprising interruption of the texture of the world. The other penetrates and surprises. It is what Levinas calls the opening of the face in its nudity and vulnerability that suddenly, disruptively, brings otherness into our presence. The other opens its face, reminding us of what cannot be captured in the same. Violence captures, risks, excludes. It privileges a logic of finitude and completion which the face will always unsettle. The face offers the possibility of a heightened value beyond the constraints of authority, identity, system and order. Ethics would seem then to exclude violence.

In his paper, Violence and Metaphysics, Derrida raises a series of questions about this exclusion of violence. He contrasts Levinas's discourse of the other with Husserl's. In Husserl, even the infinitely other must be allowed to enter into the practice of phenomenology. Even as a nonphenomenon, it must become a phenomenon in order for us to talk of it. Derrida writes:

> By acknowledging in this infinitely other as such (appearing as such) the status of an intentional modification of the ego in general, Husserl gives himself the right to speak of the infinitely other as such, accounting for the origin and legitimacy of his language. He describes the phenomenal system of nonphenomenality[34].

Levinas, on the other hand, cannot recognise the infinitely other even as a nonphenomenon within the operation of the phenomenological ego because this would already locate the other within the domain it must precede. Furthermore, this domain is ineluctably violent in its inclusion of the other within itself, the reduction of the other to the same:

> Levinas in fact speaks of the infinitely other, but by refusing to acknowledge an intentional modification of the ego – which would be a violent and totalitarian act for him – he deprives himself of the very foundation and possibility of his language[35].

The very language within which Levinas's discourse is unfolding is itself impossible, on Levinas's own terms, therefore. The discussion of the infinitely other is unfolding in a discourse that Levinas asserts excludes

[34] J. Derrida, *Violence and Metaphysics*, in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London 1978, p. 125.
[35] *Ibid.*

the infinitely other. The consequence of this, to Derrida, is that Levinas's discourse is unfolding in a domain of discourse it denies. How can even the discursive phrase "infinitely other" emerge if not in the discourse the infinitely other is supposed to precede and that abolishes it by capturing it violently in the discourse of the same? The violence of even Levinas's gesture must be acknowledged:

> To return, as to the only possible point of departure, to the intentional phenomenon in which the other appears as other, and lends itself to language, to every possible language, is perhaps to give oneself over to violence, or to make oneself its accomplice at least, and to acquiesce [...] to the violence of the fact[36].

The violence cannot be simply over-ridden. It is immanent to the discourse. We cannot know or inhabit the place prior to it. Violence is always already there. It is «an original, transcendental violence, previous to every ethical choice». It is «even supposed by ethical nonviolence». It is a «preethical violence»[37].

Ethical nonviolence pre-supposes a violence it cannot finally preclude. The claim that it is the reduction of the other to the same that introduces violence founders on the acknowledgment of a violence that cannot be preceded. The opening on the nonviolence of the infinitely other already assumes violence. Violence and nonviolence are always already imbricated in one another in an «economy of violence [...]violence against violence»[38]. The first victim of this economy is of course the absolute nonviolence of the infinitely other, which now cannot even be spoken of outside of a domain already irredeemably violent. Yet, the absoluteness of the Bataillean sovereign abyss is also lost in this economy of violence. Nonviolence can never be banished completely from this economy, nor can violence be singular, pulling in one direction towards exultation or our total disappearance. The violence that pulls towards the abyss is threaded through with the violence of straitening and purpose. The violence of reduction and meaning draws into itself the energy of possible explosions. Not only is Gilles de Rais abominable because he violates our deepest taboos about murder and children, but because the sovereign heroism he could be imputed to enact is always itself weakened by panic and belief. The violence of exultation expands beyond what might be possible into a freedom of absolute criminality but only by entering into a domain mapped by inherited charms and the fantasy figures of superstition, pseudo-science and credulity. In his wild transgression, Gilles de Rais is also a fool. His sovereign violence is staged in a world of petty spirits and false idols, where the great lord is conned by false philosophers and failed priests. The great warrior will believe any petty fancy and indulge any shallow whim. The wild superhuman extravagance of his theatre rests on a few silly falsehoods to

[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*
[38] *Ivi*, p. 117.

which he cleaves like a gullible child. His wild freedom feeds off shallow panic, simple-minded superstitions, petty violences that both feed and undo his great violence. His great violence has no choice but to unfold as a series of small-minded cruelties and fanciful games. No matter how cruel he is, his extreme acts are ultimately absurd. Gilles and de Sade: no matter what can be said about their daring, their contempt for rule and their exposure of themselves to true danger, nothing will ever make them less than ridiculous, even in their scorn for law, even in their great criminality, they will never not be a joke. Violence both opens and closes in one and the same double event.

VIII

And yet, this language is too simple, too redolent of paradox, of the simple entwining or blending of those things we do not expect to see together. Sovereignty, to Derrida, explains the double relationship between unconditionality and ipseity: how a thing can be instantiated at the behest of that which will always overwhelm and threaten it, how the very event of individuality is both a specification and an opening on the wonderful and dangerous abyss of the impossible. Each of the instances with which we began our discussion – the relationship between droit and justice, between democracy and democracy-to-come, and between conventional and absolute hospitality – is a version of this larger logic. Yet, sovereignty is, above all, an economy of violence, a violence against violence, the violence of the reduction and specification which strangles the other pitted both within and against the violence of the ever self-violating openness on what is greater. Within the opening of the other, the violent straitening of specification itself always also opens, and within this specification, openness itself looms, ready to explode, even if in its explosion it brings not only the opening (of the ethical) but the always fore-running violence of the pre-ethical, thus always already entangling ethics in violence. As we have seen with the case of Lot, the act of specific hospitality reaches into itself to find its ever-enlarging principle, yet in this expansiveness it seeks within itself, a horrible violence is licensed, to be suffered horrendously, by real, specific people, in the context, the most vulnerable people: powerless young girls.

Droit too enacts violences in the name of the justice to which it reaches. Justice is not soft. It can be the liberal call to reform, but it can be the call to totalitarian revolution as well, of a justice that is to be absolute. It can be a call to law and order, and the absolute regimentation of social behaviour, the insatiable rigours of normality. Like sovereignty, it has the potential to go on forever, but it too will always find specific terms by which to apply itself: on kulaks, blacks, landlords, Jews. It is in droit's look into the very principle of the justice that is in fact droit itself that it finds the self-violating justification for being always greater than itself. This leads it to hunt for possible applications ever more enthusiastically, and the people

who become the point of its application must come from somewhere. They must be chosen somehow.

Democracy too is a license to violence in the name of its ever greater institution of itself. Democracy is insatiable, and self-justifying. There can never be too much of it. It operates forever as a great reservoir of justifications. We are used to thinking that this is either simple ideology, in the Althusserian sense, or populist PR. Who knows the motives of those who espouse democracy? Who knows how sincere they may be? But that is irrelevant. Democracy provides them with a resource that licenses violence. They simply use it.

Yet, of course, to simply draw attention to this is not sufficient. The open-ness to the other may be violent, but, even in its violence, it is also the possibility of generosity. The instantiation of the self-same may constrict and strangle, yet nothing happens without it. Besides, why talk like this? There is no choice involved. We can't choose between the violence of unconditionality and the violence of ipseity. They are not in any way alternatives. They are two and the same. What this argument shows is that the open domain of otherness and that of specification cannot be separated. Normally, the answer to the question of how these insights can be enacted in the real world is by recourse to the Derridean account of decisionism. It is the decision that is the specific enactment of the Derridean awareness of otherness as a form of unconscious agency. Yet, the decision is not made in the abstract. The decision is a decision, made in specific circumstances at a specific time in response to specific facts and events. It must be open to the ever expansive, hopeful, dangerous abyss of otherness. If it were not open in this way, as Derrida reminds us repeatedly, it would not be a decision. It would be the mere application of a program, what he calls «calculation». Yet, it must also respond to specific circumstances and events, a specific situation. It cannot just be any decision, for its own sake. It must be the right decision. Otherwise, taking on the responsibility to decide is mere formalism or self-dramatisation. How do you make the right decision? It is never going to be enough to say dismissively that the particular circumstances in which the decision has to be made will allow us to know what is the right decision, and will let us know how it is appropriate to act. In order to be responsible, the decision must aim to be not only an act, but also, and more importantly, it must aim to be the right act. How do you make the right decision? The right decision must always rely on earlier or further decisions – what are the circumstances? how can I really be sure what they are? who is involved? what will the consequences be? am I just acting out unquestioned assumptions? what is to be done? – all these decisions are either subsumed in any particular event or decision, or follow on from it ad infinitum. There is no single decision. Decision extends within and beyond decision forever. Derrida often seems rhetorically satisfied by the heroism of the decision, its openness to otherness, the subject's putting of itself at risk, by the taking on of responsibility, but the problem doesn't end there. Like the future, it doesn't end anywhere.

¶ Sezione Seconda

Dispositivi: diffusione e violenza

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/7

Caterina Sforza: the shifting representation of a woman ruler in early Modern Italy

di Joyce De Vries

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 12/09/13. Accettato il 01/10/13

Caterina Sforza's fame as ruler of the small territories of Imola and Forlì in the late fifteenth-century has persisted over the centuries. Yet her fame has shifted and changed with the Niccolò Machiavelli's comments on her life greatly affected her reputation. Her powerful Medici descendants further tempered her legend without diminishing her fame. The various levels of archival traces for Sforza's life and legend present a remarkable example of how accretions of information and interpretation become history.

***

Caterina Sforza's fame as ruler of the small territories of Imola and Forlì in the late fifteenth-century has persisted over the centuries, with good reason. Despite her gender, Sforza successfully ruled these small but vital territories in northern Italy for a dozen years, marking her as an unusual, if not exceptional character. The fascinating connections between her public and private life, which included several marriages to prominent Italian men, many children, and several assassinations and conspiracies, added to her fame among her contemporaries and those that followed. Most notoriously, Sforza's reputation was bolstered by Niccolò Machiavelli, who reported that she bared her genitalia during a stand-off over the rule of Forlì. Yet Sforza's fame has shifted and changed with the times. What we know about the past, and certainly about early modern women in power, is informed by the relatively scant records and materials left behind for scholarly exhumation. Choices made across the centuries, about what to preserve and how to prioritize and analyze these remnants, leave significant, if often unacknowledged, trails in biographies and other accounts. The accretions of information and interpretation layered into the archives reappear in writings and scholarship in ways that can overshadow the original documents and color our view of the past. Sforza's reign and its archival traces, along with the literary and archival accounts added in the decades after her death in 1509, present a remarkable example of this process and underscores the way legend blurs into history.

Any number of biases work to obscure women rulers' achievements in the historical record. Beginning with the prescriptive literature of the early modern era and continuing well into more modern times, writers and scholars condemned, dismissed, or ignored these women, or promoted versions of their life that either emphasized more "traditional" feminine roles or played up their exceptional, almost abberant masculine qualities. For instance, the significant literature on the "monstrous regiment of women," which began in the sixteenth century, chastises women rulers as threats to the patriarchical social order; at the same time, its popularity calls attention to the growing reality of women in power.

Despite this backlash, some female rulers, including Caterina Sforza (1462/63—1509), have never been far from historical consciousness. The long monarchies of Elizabeth I in England and Isabella of Castile are likewise hard to ignore. Examples on the Italian peninsula are not quite as august as those beyond the Alps; Italy was broken smaller city-states and principalities, and so queens of vast lands were rare and virtually non-existent in the early modern era. Yet Sharon Jansen, in her review of the many women rulers in early modern Europe, heralds Sforza as the "mother" of other Italian women in power[1]. Indeed, with the rise of women's and gender studies, scholars have uncovered numerous examples of powerful women in early modern Italy. Many noble women served as regents, most often for short, temporary terms, while some maintained longer regencies or were outright rulers or governors. Recent archival work has similarly revealed instances of women who took on leadership or entrepreneurial roles in other arenas, such as in spiritual or business endeavors. Without going back to the original empirical evidence, with new questions in mind, these women's lives would have remained obscure.

Even so, our understanding of these women remains fundamentally linked to fragmented and often slanted archival records. A close look at the archival traces left first by Sforza and then by contemporary humanists and her descendants opens a window onto how she shaped her own power and how others subsequently adjusted it to serve their varying notions of women's leadership. Sforza stands out due to her own actions and iconography and, equally important, because of how her legend was shaped through writings and images in the decades immediately after her death. She emphasized her own fame and success during her regency and challenged notions of appropriate gender roles for women in power, themes picked up by Niccolò Machiavelli, whose analysis of her actions boosted her fame and crystalized her notoriety. Later, her Medici descendants, who gained the rule of Florence and Tuscany, tempered her legend without diminishing her fame. These three layers of archival accretions—Sforza's, Machiavelli's, and the

[1] Sharon L. Jansen, *The Monstrous Regiment of Women: Female Rulers in Early Modern Europe,* London 2002, p. 52. See also Lisa Hopkins, *Women Who Would be Kings; Female Rulers of the Sixteenth Century,* London 1991; Anne J. Cruz and Mihoko Suzuki, eds., *The Rule of Women in Early Modern Europe,* Urbana and Chicago 2009.

Medici's—have fundamentally shaped our knowledge of who she is and her significance in Italian history.

Caterina Sforza and the Constraints on Women's Rule

Violence, courage, and audacity punctuate Caterina Sforza's rule of the small but strategically located territories of Forlì and Imola in the Romagna region. She came to power in a stunning coup at the Rocca di Ravadlino of Forlì after the murder of her husband, a triumph that later generated a popular fable of how she lifted her skirts and exposed her genitals to shock her enemies into submission. Her rule ended after her personal defense of the same fortress failed against the onslaught of Cesare Borgia, whose siege of the Papal States had caused most of her peers to flee to safety[2].

Prior to her regency, Sforza had fulfilled social expectations as a noble daughter and wife: she married the man to whom her father betrothed her, then bore her husband numerous children and supported his rule. She was the daughter of Galeazzo Maria Sforza, Duke of Milan (r. 1467–76), and his mistress Lucrezia Landriani. She grew up in the ducal court, largely under the tutelage of Galeazzo's consort, Bona of Savoy. In 1477, Sforza married Girolamo Riario (1443—1488), nephew of Pope Sixtus IV and ruler of Imola, which he had acquired as part of the betrothal negotiations in 1473. The couple resided in Rome, where Riario was Captain General of the papal armies, until Sixtus's death in 1484. The family then retreated to Forlì, which Riario had gained possession of in 1480. Over the years, Sforza bore Riario eight children, six of whom survived infancy, and she periodically served as regent and ruler when her husband was ill or away in battle. In an extension of these womanly duties, she then also claimed and maintained political power after her husband's death.

When Riario was violently assassinated by his political enemies in April 1488, Sforza successfully fought to become regent for her eldest son Ottaviano (1479—1533), who was too young to rule on his own[3]. She survived several local conspiracies and international threats against her rule of Imola and Forlì in the 1490s, and cultivated a princely lifestyle, with lavish living quarters, luxurious clothing, hunts and banquets, and more. She was deposed when Cesare Borgia (1475/76—1507) invaded the Romagna region in late 1499. Taken prisoner in early 1500, she was eventually released in July 1501. Sforza moved to Florence, where she plotted with her sons to retake

[2] The most reliable and thorough biographies of Caterina Sforza's are, in English, Ernst Breisach, *Caterina Sforza: a Renaissance Virago,* Chicago 1967 and, in Italian, Pier Desiderio Pasolini, *Caterina Sforza*, 3 vols., Rome 1893. For a more recent account, see Elizabeth Lev, *The Tigress of Forlì: Renaissance Italy's Most Courageous and Notorious Countess, Caterina Riario Sforza De' Medici,* Boston 2011.

[3] For the assassination and the events that followed, see Joyce de Vries, *Caterina Sforza and the Art of Appearances: Gender, Art, and Culture in Early Modern Italy* Farnham, Surrey 2010, pp. 38-43; Breisach, pp. 96–102; Pasolini, *Caterina Sforza*, vol. 3, doc. 1355, vol.1, pp. 195–262.

the Riario territories. These efforts were unsuccessful, and she died after a long illness in 1509. She was buried in the Murate convent in Florence, where she had maintained a cell for spiritual retreat[4].

Sforza has often been considered as an exceptional woman because of her long rule, her political cunning, and her willingness to personally fight against her enemies. Her talents and achievements certainly stand in contrast to what late medieval and early modern prescriptive literature often says about the female character, namely that it is irrational, inconstant, unintelligent, and thus incapable of leadership[5]. These negative notions of character aside, women did serve as regents, most often for short periods, as Sforza did when Riario was still alive but otherwise unable to govern directly. Other examples of this type of short-term regency include Eleonora of Aragon, Isabella d'Este, Beatrice d'Este, Lucrezia Borgia, Eleonora of Toledo, and many more. Sforza's notoriety in comparison seems more to do with her abilities to weather conflict and maintain her power.

A female regent wielded more power if she served a longer term after her husband's death, when she then acted on the best interests of the heir, usually her son. Male relatives and advisors and local governors typically offered counsel, but the female regent was particularly vulnerable to the machination of others who wanted control of the state. She could easily be usurped under the accusation that she was jeopardizing the future of the heir or was somehow disloyal to her marital family; this was the case of Bona of Savoy, Sforza's step-mother. Economic factors that favored men further hindered women's rulership. In Italy, the most successful princes earned the bulk of their income from professional military contracts. Federico da Montefeltro collected so much money from his military commitments that he canceled local taxes in his territories and could walk the streets without an armed guard, which alludes to the perils faced by a ruler who relied too much on taxes to pay for a luxurious lifestyle. Women could not accept military contracts, and were thus excluded from these crucial financial means. As regents, they could draw upon their dowries and the inheritances of their charges as well as taxes and tariffs to support their rule; but their personal money could run out and raising taxes was potentially unpopular. In any case, the female ruler needed to be creative in financing her rule and not draw too heavily from her subjects. In sum, the successful female regent

[4] Sforza's will can be found in Archivio di Stato Firenze, Fondo Mediceo avanti il Principato (ASF, MAP), Filza 99, n. 38, cc. 112–42; published in Pasolini, cit. vol. 3, doc. 1355, pp. 537–47. For analysis of the will, see de Vries, *Caterina Sforza*, cit., pp. 227-33.

[5] See, for instance, Leon Battisa Alberti, *The Family in Renaissance Florence*, trans. R. N. Watkins, Columbia 1969; Baldassare Castiglione, *The Book of the Courtier*, trans. G. Bull, New York 1967; and Lodovico Domenichi, *La Nobilita delle donne*, Venice, 1549. See also Sheila Folliott, *Catherine de' Medici as Artemisia: Figuring the Powerful Widow,* in *Rewriting the Renaissance*, pp. 227–41; Margaret L. King, *Women of the Renaissance,* Chicago-London 1991; Merry E. Weisner, *Women and Gender in Early Modern Europe,* Cambridge 1993; Judith C. Brown and Robert C. Davis (eds), *Gender and Society in Renaissance Italy* (London and New York, 1998); and Cindy L. Carlson and Angela J. Weisl (eds), *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages* New York 1999.

had to maintain a proper balance between her feminine virtues of loyal and dutiful mother and the more masculine requirements of political and financial acumen required of her position. Sforza excelled in both realms, and handily balanced the masculine and the feminine, as the archival traces she left behind reveal.

Caterina Sforza's iconography of rulership

The statecraft of appearances was fundamental to all nobles of this era, including Caterina Sforza, and portraiture played a large role in self-presentation. A noble woman, and especially one who ruled, would typically be commemorated in several portraits during her life. Isabella d'Este is well known for her many portraits, which were usually heavily idealized, as most images of women were at this time. Unfortunately there are no firmly identified, extant painted portraits of Sforza that predate her death; all the surviving paintings of her are posthumous. What does survive are portrait medals, produced during her Riario marriage and regency, and they, as primary sources in the archive Sforza produced, can tell us much about the iconography of her rulership.

The earliest medal of Sforza was likely commissioned c.1480-84, that is, during the Roman years of her Riario marriage and after Girolamo acquired Forlì, which is included in the inscription. No documents have come to light to explain whether she or her husband ordered the medal; the artist who designed it also remains unclear, although it has been tentatively attributed to the Venetian Vettor di Antonio Gambello, based on stylistic similarities to his other work. On the medal, Sforza adheres to the visual codes of virtuous feminine behavior within a humanist context—her profile portrait is beautiful and idealized in a classicizing way[6]. Signaling her married state, her hair is bound up in a style that recalls that of Livia, the wife of Augustus. Sforza wears draperies instead of a contemporary dress to further underscore the classicism. The inscription spells out her name and title, «Caterina Sforza Visconti de Riario, mistress of Imola and Forlì» (CATARINA SFOR VICECO DE RIARIO IMOLAE FORLIVII DNA). The emblem on the reverse depicts a female personification of Fortune, an almost nude and nubile figure balanced with one foot on a globe, a smaller globe in her left hand and a rudder in her right. The motto reads: «To you and to virtue» (TIBI ET VIRTVTI), with *you* possibly referring to Sforza or Fortune, or, more likely, both. This confident allusion to fortune and virtue further suggests that the medal was executed during a time of prosperity, when Sforza was the proper and fecund wife to her powerful husband in Renaissance Rome.

Sforza transformed her iconography when she became regent for her son in 1488. A new portrait medal, likely made by Niccolò Spinelli, called

[6] De Vries, cit. pp. 32-35; see also George F. Hill, *A Corpus of Italian Medals of the Renaissance before Cellini,* 2 vols, London 1930, vol. 1, p. 296.

Fiorentino, emphasized her victory and her status as Riario's widow, which was fundamental to her rule[7]. Sforza is less idealized in this portrait; she is heavier, more imposing, and instead of classicizing drapery, she wears contemporary dress. She now wears a veil to indicate her widowhood, and her covered hair distances her from notions of feminine beauty. The inscription spells out her name and titles in a slightly different way than on the earlier medal, «Caterina Sforza de Riario of Forlì and Imola» (CATHARINA SF DE RIARIO FORLIVII IMOLAE). The name of her natal family is abbreviated, but her marital name is spelled out in full and positioned in front of her face. The implicit message from this portrait is that Sforza is the loyal Riario widow and regent. She eschewed idealization and overt symbols of female beauty because she was not on the marriage market. The emblem on the reverse more forcefully celebrates her triumph as regent. The inscription, «Fame will follow victory» (VICTORIAM FAMA SEQVETVR), celebrates Sforza's success in the power struggle after Riario's assassination. A winged personification, with a palm in one hand and the reigns to winged two horses in the other, rides in a wheeled cart. The figure is ambiguous enough to refer to both Fame and Victory, and it draws upon the iconography of both virtues. If the Sforza name was downplayed in the inscription encircling her portrait, the family's coat of arms, the *biscione*, appears on the cart and reminds the viewer of her natal family and its continuing support of her. Sforza chose her motto well: «Fame follows Victory» has become the key theme in her life and legacy.

It is not surprising that Sforza drew upon masculine imagery for the emblem on the victory medal. Women rulers had been doing this for centuries, since rulership was gendered a masculine endeavor because of its associations with physical and military strength as well as familial and political authority. In ancient Egypt, for example, Queen Hatshepsut fashioned herself as a man so she could rule as Pharaoh after her husband Thutmose II's death[8]. Sforza understandably drew upon more recent trends for the specifics of her iconography. She adopted the classicizing motif of the victory cast, popularized by Petrarch in the fourteenth century, and soon seen in portraits and paintings accompanied by appropriately gendered virtues or symbols. The allegories on the reverses of the well-known portraits of Battista Sforza and Federico da Montefeltro by Piero della Francesca (c.1467-72) are a case in point. The personifications of the feminine virtues of Chastity, Modesty, Charity, and Faith ride in Battista's triumphal cart, while the masculine virtues of Justice, Prudence, Fortitude, and Temperance ride in Federico's. Furthermore, Federico is crowned by a winged personification of Fame, a figure quite similar to Sforza's figure of Victory/Fame. On her second portrait medal, Sforza offered a combination of these virtues: the widow's veil and her husband's family name suggest her

[7] De Vries, cit. pp. 43-45; and Hill, cit. vol. 1, p. 265.
[8] See Joyce Tyldesley, *Hatchepsut: The Female Pharaoh,* London 1996.

chastity, modesty, and faith, but the emblem and motto explicitly refer to the masculine virtues of victory and fame.

The emblem on Sforza's medal was so thoroughly masculine that Charles VIII of France adopted it with only slight variation for a medal he commissioned from Niccolò Fiorentino in 1494-95. The inscription on the king's medal reads «Peace will follow victory» (VICTORIVM PAX SEQVETVR), and the personification of Peace has been added to the motif. Peace leads the victory cart, which still carries the winged personification of Victory (and here, the figure is more firmly identified as Victory by the motto)[9]. Charles VIII might already have been familiar with Sforza's medal; if not, he or his advisors could have seen its emblem in Niccolò's model books, which clients could consult when formulating their order[10]. From these examples, from Federico da Montefeltro, Caterina Sforza, and Charles VIII, it is clear that the masculinized victory cart was a successful and popular way to celebrate the fame and power of rulership and military conquest.

The motto "Fame follows Victory" served Sforza so well that when she updated the portrait on her medal a decade later, she maintained the same emblem. In 1498, Sforza's son Ottaviano was nineteen and had come of age. He had taken on his first military contract, negotiated by his mother, and was off serving in the Florentine army[11]. Sforza continued in her role as regent, but instead of long-term regent of a minor child, she served the adult ruler in a more temporary fashion, as she had once served for her husband when he was away. On her new portrait medal, she removed the veil from her head, and added embroidery on her dress and some pearls to her hair, which once again is pulled back into a Livian knot. Other than these small, but significant changes, the updated medal remains virtually the same as the original. Sforza no longer had to present herself as a widow, loyal to a dead husband; rather, she was now appointed by her son, and could appear as a mature woman, still imposing and still victorious, but also displaying some of the trappings of feminine beauty. Ottaviano Riario also commissioned a medal to celebrate his new responsibilities as ruler and soldier. It too is attributed to Niccolò Fiorentino and was probably ordered at the same time as the alterations to mother's medal[12].

---

[9] De Vries, cit. p. 45; and Hill, cit., vol. 1, p. 250.

[10] See Arne R. Flaten, *Portrait Medals and Assembly-Line Art in Late Quattrocento Florence*, in *The Art Market in Italy: 15th to to 17th Centuries*. Eds. Marcello Fantoni, Sarah Matthews-Grieco, Louisa Matthew, Modena, pp. 127-139.

[11] For the contract, dated June 9, 1498, see Archivio di Stato Firenze, Fondo Mediceo, *Avanti il principato* (MAP), Filza 78, n. 56, fols. 180-85.

[12] On Sforza's medal of c. 1498, as well as Ottaviano's medal, see de Vries, cit. pp. 52-56. See also Hill, cit., vol. 1, pp. 265-66. Other women asserted their abilities to serve as short-term regents. For instance, Isabella d'Este commissioned of a portrait medal in 1498 with an intellectually-challenging emblem in part to buttress her qualifications to serve as temporary regent. See Luke Syson, *Reading Faces. Gian Cristoforo Romano's Medal of Isabella d'Este*, in C. Mozzarelli, R. Oresko, and L. Ventura, eds., *La Corte di Mantova nell'eta' di Andrea Mantegna, 1450–1550*, Rome 1997, pp. 281–94.

The one other surviving contemporary portrait of Sforza, a simple woodcut that illustrates her biography in Jacopo Foresti's *Lives of Famous Women* (*De plurimis claris selectibus mulieribus novissime congestum*, 1497), supports this interpretation of her regency medals[13]. The portrait displayed on the 1488 medal without a doubt inspired the woodcut: a veiled Sforza appears in profile wearing similar clothing. The setting has been expanded, and she stands in front of an expansive landscape suggestive of her territories and holds a baton that signals her rulership. This simple portrait thus conveys the basic information that Sforza is a proper widow and a ruler, the details of which Foresti elaborates upon in his text, Sforza's first biography.

Using courtly rhetoric, Foresti praises Sforza's feminine qualities, like beauty and piety, as well her masculine virtues, like intelligence and constancy. This resembles the balance between these two realms on her regency medals. Foresti betrays some skepticism about her abilities, which prefigures the more vitriolic accounts of female rulers penned later. For instance, regarding her taking power after the murder of her husband, he writes

> Like a man she cast away those womanly tears, and took care to show her prudence, her greatness of spirit against the incensed and raging populace [...]. It was a remarkable thing, and unbelievable when you hear it, to have seen this girl of 24 years, brought up constantly in a dainty lifestyle and inexperienced in this sort of chaos, make a stand in a place where even the stout-hearted normally tremble[14].

Foresti's incredulity initiates the exceptional woman motif that later dominated Sforza's legend. While she is young, beautiful, and dainty, she was also strong and virile, and had the wherewithal to stand up to her enemies.

In many ways, Foresti was repeating some of the same tensions between the masculine and feminine realms that Sforza employed in her correspondence. Three of her many letters to her uncle Lodovico Sforza, Duke of Milan, speak to her awareness of how gender affects power dynamics. First, she implies that rulership trumps gender in letter dated 27 March 1496, «[...] there is no need for Signor Giovanni Bentivoglio to be amazed, as I am made of the same stuff as he», in response to Bentivoglio's

[13] Jacopo Foresti (also know as Fra Filippo da Bergamo), *De plurimis claris selectibus mulieribus novissime congestum,* Ferrara 1497, pp. CLX-CLXV. The text on Sforza is transcribed in Pasolini, cit.vol. 3, pp. 273–76, doc. 723. Foresti's book is modeled on Boccaccio's *De Claris Mulieribus* (1361). See also L. M. Frattini, *Foresti, Giacomo Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani,* Rome 1997, vol. 48, pp. 801–03.

[14] «Muliebres lacrimas pro virili a se reiecit, et suam prudentiam, suamque animi magnitudinem contra insanum, furentemque populum demonstrare curavit[...]. Mira profecto res, et auditu incredibilis, vidisse puellam quatuor et viginti annorum in deliciis semper enutritam, tumultuumque ignaram eo loco constitisse, in quo etiam magnanimes tremere consueverunt»; quoted from Pasolini, cit., vol. 3, pp. 273-74, doc. 723.

surprise at the strength of her convictions[15]. This letter and the next reveal her suspicions that her gender was being used against her. On 11 April 1496, she complains about her cousin-in-law Cardinal Raffaele Riario, «I don't know if he thinks he is dealing with a child, or if it is because I am a woman that he thinks he can lash at me with his words»[16]. Finally, on 25 August 1498, when she feared invasion from Venice, she still plays up her courage, «if I have to lose, even if I am a woman, I want to lose like a man»[17]. The masculine bravado in that letter contrasts with her assertion of demure womanhood when it suited her needs. In a letter to the Duke of Ferrara Ercole d'Este in August 1490, she justified her arrest of Tommaso Feo, the castellan of the Rocca di Ravaldino who had helped her so much in 1488. She hinted at her innocent and delicate femininity when she explains how his «indecent conduct» (*indecenti portamenti*) left her no choice[18]. Sforza's own words join her portrait medals as evidence of her calculated play between masculinity and femininity during her rule, a play that comprised the first layer of her historical reputation and notoriety and captured the popular imagination after her death, beginning with Machiavelli.

Niccolò Machiavelli on Caterina Sforza

As Foresti's biography suggests, Caterina Sforza was already famous on the Italian peninsula during her own lifetime. Her political cunning and forceful rule fascinated many in early modern Italy, including Niccolò Machiavelli, who came to Forlì in 1499 on his first diplomatic mission for the Florentine Republic mainly to renegotiate her son Ottaviano's military contract. Sforza apparently impressed him during these dealings, since she is one of a handful of women he discusses in *The Histories*, *The Discourses*, and *The Prince*.[19] These seminal texts, written by one of the luminaries of Renaissance humanist thought after her death, did much to shape her legend and promote her fame with their repeated reference to the key moment in her rise to power.

In chapter twenty of *The Prince* (written c. 1513 and published 1532), Machiavelli briefly comments on Sforza's use of fortresses within a

[15] «Ma non doveria parere de tanta meraviglia a Messer Iohanni, si pansasse che io sia composta de quelli medesimi elementi è lui», Archivio di Stato Milano, Archivio Sforzesco, *Potenze estere, Romagna*, letter dated 27 March 1496. For a transcription of the full letter, see Pasolini, cit., vol. 3, pp. 244-45, doc. 645.

[16] «Non scio se istimi havere ad fare cum putti o pure per donna se persuada menarme con queste sue belle parole», Archivio di Stato Milano, Archivio Sforzesco, *Potenze estere, Romagna*, letter dated 11 April 1496. For a transcription, see Pasolini, cit., vol. 3, p. 246, doc. 649.

[17] «Et io se havesse a perdere, ancora che sia donna, voria perdere virilmente», Letter of 25 August 1498, ASMi, Archivio Sforzesco, Potenze estere, Romagna, c. 1048; Pasolini, cit., vol. 3, p. 303, doc. 837.

[18] Letter dated 30 August 1490, Archivio di Stato Modena, Archivio estense, *Carteggi con principi esteri*, busta 1177; Pasolini, cit., vol. 3, pp. 154–55, doc. 365.

[19] All three texts can be found in Niccolò Machiavelli, *The Chief Works and Others*, trans. A. Gilbert, 3 vols., Durham 1965.

larger discussion of their value. He contrasts the protection the Rocca di Ravaldino fortress provided her in 1488, when she outwitted the rebels who had killed her husband and laid siege to the town, with its destruction in 1500, when the walls were breached by Cesare Borgia's French troops and she was imprisoned. Machiavelli's point in this section is that a fortress can be helpful or not, depending on circumstances, and a prince should not rely solely on a fortress for protection. Rather, a successful ruler will be loved and supported by his or her subjects. The examples offered by Sforza's experience served his argument well.

Machiavelli wrote more fully about Sforza's 1488 powerplay in the *Discourses* and the *Florentine Histories*, and, as Julia Hairston has clearly explained, his account of the circumstances in the former significantly deviated from the historical record produced in the days immediately following the events[20]. After the assassination of Girolamo Riario in Forlì, Caterina Sforza and her family were taken prisoner. The castellan of the Rocca di Ravaldino, ever loyal to the ruling family, refused to surrender the fortress to the rebels, so Sforza offered to negotiate with him personally to make him concede. Her children would be held hostage to guarantee her actions. But once she was inside the fortress, she mounted the ramparts and declared her intention to rule. She challenged her enemies to kill her children and hinted that she was pregnant with another. According to eye-witnesses, she then made the lewd gesture of "the four figs," a reference to female genitalia that she likely employed to remind the audience of her fecundity. The implication was that her future child could eventually avenge the deaths of his relatives if they were murdered.

This gesture seems to have captivated Machiavelli, and in *The Discourses*, completed c. 1517, he transformed it into a more overt sexual display:

> [...] Madonna Caterina [...] promised that if the conspirators would let her enter the fortress, she would have it surrendered to them; [and] they might keep her children as hostages. With that promise, they let her enter. As soon as she was inside, she reproached them from the wall with the death of her husband, threatening them with every kind of revenge. And to show them that she did not care about her children [being killed], she uncovered to them her genitals, saying that she still had means for producing more children[21].

His exaggerated version of Sforza's actions was implausible for a noble woman, but highly symbolic of the tensions she faced when balancing the boldness and cunning needed to succeed in the masculine realm of rulership with the more demure and feminine virtues of modesty and chastity.

[20] Julia L. Hairston, *Skirting the Issue: Machiavelli's Caterina Sforza*, «Renaissance Quarterly» 53/3 (2000), pp. 687–712. See also Breisach, cit., pp. 102–13; Pasolini, cit., vol.1, pp. 240–62.

[21] N. Machiavelli, *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, Book 3, Chapter 6, in Machiavelli, *The Chief Works*, vol. 1, p. 444; for the original, see Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, Milan 1993, p. 208.

The story is an apt illustration for Machiavelli's arguments regarding conspiracies and the fear of vengeance from family members who might survive a coup. He seems to give Sforza a nod of approval, since she played so well upon those fears. But he underscores, and perhaps even downplays, her political audacity by adding her self-exposure, which emphasizes her sexual transgressions and defiance of proper gender roles. After all, by offering her children up for sacrifice, she violated notions of nurturing motherhood.

In contrast to the *Discourses*, Machiavelli omits Sforza's sexual display from another telling of the story in the *Florentine Histories*, commissioned by Cardinal Giulio de' Medici in 1519, and completed in 1526 and published in 1532 (Giulio became Pope Clement VII in 1523). After he explains the murder of Riario, Machiavelli concludes the story with Sforza in the Rocca: «[...] as soon as she was within, she threatened them with death and every kind of torture in revenge for the murder of her husband; and upon their menacing her with the death of her children, she said she had the means of getting more»[22].

If Machiavelli retreated from his more shocking version of the events, the sensationalized story nevertheless gained a life of its own, and was repeated in numerous subsequent early modern texts, as Julia Hairston has shown, as well as more modern and contemporary texts[23]. Machiavelli solidified Sforza's legendary status as a virago, a woman who breaks through her feminine weakness to exhibit what were considered more positive masculine characteristics. This label was first applied to Sforza during her regency, and Foresti employed it in his 1497 biography. The demonstration of male traits was a common motif of praise for women in this era of everyday misogynism, and Sforza's fame lent itself to this type of gendered acclaim[24]. Whether a virago or a woman who exposes her genitals, Sforza became the exception that proves the rule that women cannot and should not rule.

When Machiavelli wrote of her actions, it was after her death and he, along with many others, were aware of some activities she had worked to hide during her regency. As soon as she took power, rumors began to circulate about love affairs and marriage plans; the first would undermine her credibility as regent, the second would destroy it, since the new husband would likely take over, or the couple would rule over different lands. So Sforza had not only gained political power in 1488, she had also gained a

[22] N. Machiavelli, *Florentine Histories*, Book 8, Chapter 7, in Machiavelli, *The Chief Works*, vol. 3, p. 1030; and Machiavelli, *Tutte le opere*, 842.
[23] Hairston, cit., pp. 689-94. For feminist and gendered interpretations of Machiavelli's texts, see Hannah Pitkin, *Fortune is a Woman*, Berkeley-Los Angeles 1984; and Maria J. Flaco, ed., *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*, University Park 2004.
[24] Jacopo Foresti, *De Claris selectibus mulieribus novissime congestum*, Ferrara, 1497, p. CLX–CLXV, "virago" on p. CLXV; transcribed in Pasolini, cit., vol. 3, pp. 272–6; esp. p. 276, doc. 723. See also Julia Schiesari, *In Praise of Virtuous Women? For a Genealogy of Gender Morals in Renaissance Italy*, in «Annali d'italianistica» 7,1989 66–87; Pamela J. Benson, *The Invention of the Renaissance Woman*, University Park 1992; and Constance Jordan, *Boccaccio's In-Famous Women: Gender and Civic Virtue in the* De mulieribus claris, in C. Levin and J. Watson (eds), *Ambiguous Realities: Women in the Middle Ages and the Renaissance*, Detroit 1987, pp. 25–47.

measure of sexual freedom along with public scrutiny of her actions. If she proved disloyal to Girolamo Riario and their children or if she transgressed the roles prescribed for widows, she could lose her position. Girolamo Savonarola, who later corresponded with Sforza on different, spiritual matters, gave advice on how widows were supposed to act in his *Book on the Widow's Life* (1491). His recommends that they adopt a nun-like existence, that is, live in solitude, dress modestly, wear a veil, abstain from all earthly pleasures, and pray continuously[25]. We now know that Sforza did not quite adhere to these standards.

While we will probably never know which of the many rumors regarding Sforza's sex life were true, it is relatively easy to confirm two long-term affairs during her regency. The proof for each was tangible: each dalliance produced a son. Part of her diplomacy, including the imagery on her portrait medals, served to control the relationships' impact upon her rule[26]. The first relationship began in 1489 with Giacomo Feo (1470—1495); she gave birth to their son in 1490. Feo had been one of Girolamo Riario's courtiers and Sforza increased his titles to include castellan of the Rocca di Ravaldino as well as governor of Forli. Many thought his rising status threatened the Riario family, and he was assassinated in 1495. The second relationship, with Giovanni di Pierfrancesco de' Medici (1467—1498), began a year later and continued until he died of natural causes in 1498; earlier the same year Sforza gave birth to their son. Medici was from the cadet branch of the famous family, and he was in Forli as a businessman. He negotiated loans for his family from Sforza as well as grain purchases for Florence; in exchange, he procured Florentine goods for her. During each of these affairs Sforza maintained that her lovers were legitimate associates, but her peers speculated about the true nature of the relationships in letters and reports.

Later in life Sforza claimed to have secretly married each man. In her final testament, given in May 1509, she declared that her son Carlo Feo was "natural and legitimate," which makes clear he was her biological child, and she stated that she had secretly and legitimately married his father Giacomo. She referred to her son Giovanni di Giovanni de' Medici in the same manner, and similarly professed that she had married his father.27 At that point, she had already presented herself for several years as Giovanni di Pierfrancesco's widow during the legal battles she fought (and finally won) with the Medici family over her youngest son's guardianship. She had maintained the image of Riario widow-regent, and then mother-regent, for the duration of her rule because admitting to affairs or marriage to other men would have

[25] Girolamo Savonarola, *Libro della Vita Viduale,* in Mario Ferrara, ed., *Opere di Girolamo Savonarola, Operetta Spirituale* I, Rome 1976, p. 20.

[26] On the ways Sforza tried to mask her affairs, see de Vries, cit., pp. 47-54; 110-12.

[27] «Carolo ejus filio legiptimo et naturali nato ex ipsa Ill.ma domina testatrice, et magnifico viro domino Iacobo Feo Savonense eius secundo viro legiptimo [...]». Regarding Giovanni di Giovanni di Pierfrancesco: «Ioanni ejus filio legiptimo et naturali nato ex dicta Ill.ma domina testatrice et quondam bone memorie Ioannis olim Pier Franciscì de Medicis cive florentino ultimo viro legiptimo [...]». Archivio di Stato Firenze, MAP, Filza 99, n. 38, cc. 112–42; Pasolini, cit., vol. 3, pp. 537–47, doc. 1355, quote on p. 542.

compromised her loyalty to the Riario family and so jeopardize her position. After her fall from power, this charade no longer served her goals; in fact, in her legal battles with the Medici, it was crucial that she assert her marriage to Giovanni.

Could it be that, with the knowledge of her cunning and audacious duplicity over these affairs or secret marriages, Machiavelli chose to exaggerate her sexual gesture on the ramparts in the *Discourses*? After all, she herself played with her gender and sexuality to great ends. When he wrote the *Discourses* in the 1510s, he probably had little sense that Sforza's son Giovanni di Giovanni de' Medici would grow up to become the "last great condottiero" of Italy, nick-named Giovanni delle Bande Nere, and father to the future Duke of Florence and Tuscany, and he could draw upon Sforza's story with impunity. That said, Machiavelli may have taken a measured view of Sforza's use of fortresses in the *Prince* because the text was dedicated to Lorenzo II di Piero de' Medici, and he wanted to avoid offending the family, who by then had taken a strong interest in young Giovanni. But he might have felt free to take more liberty with Sforza's story in the *Discourses*. It was dedicated to his friends Zanobi Buondelmonti and Cosimo Rucellai, and stressed the merits of republican rule over princely power. By the time Machiavelli wrote *The Florentine Histories*, the Medici were more firmly situated in Florentine and Italian politics, and he chose to temper the story and not risk alienating the family by repeating risqué stories about one of its important ancestors.

Caterina Sforza and her Medici Descendants

When Cosimo de' Medici became Duke of Florence in 1537 part of his statecraft was to produce an august family history for the new princely line. He extolled his father Giovanni's military prowess as well as his mother's more feminine virtues[28]. If there was any question about whether his grandmother Caterina Sforza had married Giovanni di Pierfrancesco de' Medici, Cosimo recast it as completely legitimate union. In his meteoric rise to power, he needed to wipe out any hint of an illicit heritage, and so produced another archival layer in Sforza's legend. The marble slab that Cosimo commissioned for Sforza's grave in the Murate convent (now destroyed) speaks to this: «Caterina Sforza de' Medici Countess and Mistress of Imola and Forlì, died 29 May 1509» (CATHARINA SFORTIA MEDICES COMITISSA ET DOMINA IMOLAE ET FORLIVII OBIIT III KAL JUNII MDVIIII)[29]. The inscription included the Medici name, and even though it acknowledged Sforza's rule of Imola and Forlì, it left out any reference to the Riario family, who, of course, was the reason she was ruling those cities. In fact, the Medici

[28] See Karla Langedijk, *The Portraits of the Medici, 15th–18th Centuries*, 3 vols, Florence 1981, vol. 1, esp. pp., 240–42; Natalie R. Tomas, *The Medici Women*, Aldershot 2003; and Gabrielle Langdon, *Medici Women: Portraits of Power, Love, and Betrayal from the Court of Duke Cosimo I*, Toronto 2006.
[29] Pasolini, cit., vol. 2, pp. 342–3.

family erased all reference to her status as a Riario wife or widow until the late seventeenth century. Instead, Sforza's Medicean images immortalize her as a proper and iconic wife and widow to Giovanni di Pierfrancesco.

The artists working for the family drew upon the iconography she had established in her portraits and adjusted it to serve the new agenda. A portrait of Sforza figures prominently in the Sala di Giovanni delle Bande Nere in the Palazzo Vecchio[30]. Giorgio Vasari oversaw the painting of this room, which was one of several commissioned in the late 1550s by Cosimo I to extol the Medici lineage. Sforza's portrait appears among ones of Giovanni di Pierfrancesco, their son Giovanni delle Bande Nere, his wife Maria Salviati, and their son Cosimo I. Vasari clearly referred to the portrait on the 1488 medal when he devised Sforza's profile. She is dressed in black widow's weeds and her left hand touches the white veil that covers her hair. There is no inscription or emblem as on her medal, and so there is no reference to her status as ruler. None of the frescoed portraits in the room feature inscriptions or symbols. The context of the room, inside the Medici stronghold, and devoted to the father of the ruler, makes clear that Sforza is Medici widow in this portrait, and not Riario. Even though the portrait draws upon a well-known medal that celebrates her rule and triumph, these aspects of her life are elided. The military prowess of her son, Giovanna delle Bande Nere, and not her, are featured in the frescoed vignettes the circle the room.

A similar erasure of history occurs in two versions of a text contemporary to the Vasari image, that is, Giovangirolamo de' Rossi's biography of Giovanni delle Bande Nere de' Medici. Its editing echoes the revisions from Machiavelli's first expanded account of Sforza's actions on the ramparts of the Rocca di Ravaldino to the second, and speaks to how writers worked to create an uncomplicated Medici past in Cosimo I's court. Rossi was Sforza's grandson through her daughter Bianca Riario de' Rossi, and was therefore Giovanni's nephew, and they had known each other quite well. Rossi penned the original biography in the 1540s, and in the late 1550s, when he was part of the ducal entourage in Florence, he presented a special edition to Cosimo I31. One significant revision in the presentation copy is the account of Sforza's acrimonious legal battle with the Medici family (specifically, with Giovanni di Pierfrancesco's brother Lorenzo, and then his sons after his death) over the young Giovanni's patrimony. The lawsuit stretched over several years, and was finally resolved in Sforza's favor: she became her son's legal guardian. In the original text, Rossi disparages Lorenzo's desire to control his nephew's estates as avarice and elaborates on Sforza's good will and success in nurturing her son after her triumph in winning the suit. To make this more palatable, Rossi removed any reference to the court cases in the later version, and instead just praised

30 See de Vries, cit., pp. 238-40; Langedijk, cit., vol. 2, pp. 1040–41; A. Cecchi, *Palazzo Vecchio Firenze*, Rome 1995.

31 G. de' Rossi, *Vita di Giovanni de' Medici*, Rome1996. See pp. 11–30, and especially p. 17 for discussion of the two editions.

Sforza's dedication to her son. Cosimo I's great uncle Lorenzo is no longer a villain in the story. But Sforza is no longer triumphant either—there was no battle for her to win; she is just a good mother[32]. In this way, the revised text demonstrates the same generalization seen in Vasari's portrait of Sforza—only her role as loyal widow and dedicated mother are important now, and not the details of how she achieved it. Both fresco and text fragmented Sforza's history and created a new archive of information for Medicean purposes.

Sforza figures in another Medici image, this one done in 1585 as part of a series commissioned by Cosimo I's son Francesco I. Lorenzo Vaiani, called lo Sciorina, portrays her in a double portrait, in conversation with Giovanni di Pierfrancesco de' Medici[33]. He carries a letter in one hand and points to the ground with the other. She clutches a handkerchief in her left hand and raises the right to her breast. Their appearance together suggests that they are married—this is a series of paintings of Medici ancestors, after all. But Sforza is dressed as a widow in a somber black dress and white veil, similar to her clothing in the Palazzo Vecchio portrait, which seems to have been the inspiration for the hand gesture as well. How can Sforza be Medici wife while simultaneously Medici widow? Is she still Riario widow, or even Feo widow, when she is also Medici wife? This would be closer to the historical reality, but it is unlikely that this was Francesco I's or Vaiani's goal. The nature of copying from prototypes caused this problem, and reminds us of how iconic the image of Sforza as widow had become. But it also exposes a fissure in the revision of Sforza's complicated history in the Medici ducal court.

By the early eighteenth century, Sforza's Medicean iconography finally reintegrated the victory motif that she had developed herself. Enough time had passed and her political triumph was sufficiently neutralized into a benign womanhood. In 1739, Antonio Selvi designed a series of portrait medals to commemorate the now-defunct Medici dynasty; these were intended for public sale and were not a commission[34]. He made two medals for Sforza, both based on her medal of c. 1488. The portraits are the same on each: she is a veiled widow, her face in profile and her bust in a three-quarter pose; her clothing and jewelry are slightly altered to reflect contemporary styles. Selvi abbreviated her name to «Caterina Sforza de' Medici» (CATHARINA SFORZA MEDICES), but repeated her motto, «Fame follows victory» (VICTORIA FAMA SEQVETVR, a miscopy from the original), on the reverse. Selvi produced two different emblems: one features an updated and more flamboyant version of the triumphal cart from the c. 1488 medal, with Victory in a chariot flying over a landscape through the clouds. The other emblem consists of the biscione, the Visconti-Sforza viper, which served on multiple levels since it had become a symbol of the

[32] Rossi, cit., pp. 17–18, 36.
[33] De Vries, cit., pp. 241-43; Langedijk, cit., vol. 1, pp. 137–8; 357.
[34] De Vries, cit., 245-48; Hill, cit., vol. 1, p. 284; Langedijk, cit., vol. 1, p. 360; *ivi*, vol. 3, p. 1528.

Hapsburg family in the sixteenth century, and the Medici had begun using it after Francesco I married Joanna of Austria in 1565. Both medals assert Sforza's family connections, fame, and victory, but it is only Sforza and Medici fame, and not Riario, even though her original victory was for the Riario family. While her womanly greatness was certainly something to be celebrated in the context of the Medici line, the most impressive component of her historical fame—her rule—was still glossed over in favor of generic widowhood and noble status in this series commemorating the Medici.

Like Machilavelli's story of Sforza flashing her genitals on the ramparts, the Medici-filtered image of Sforza persists today. Most recently, Elizabeth Lev used yet another version of Sforza's name in her biography: Caterina Riario Sforza de' Medici, inverting her natal name with her first married name, adding Medici, but ignoring Feo. Why acknowledge the Medici marriage and not the Feo marriage? I suspect it has to do with fame, lineage, and class—Feo was not an appropriate lover for the heroine, and so he is downplayed. A Medici connection is more recognizable and attractive, especially when marketing books. Contrary to most recent mass-market biographies of Sforza, Lev does provide analysis of the story on the ramparts as a counter to Machiavelli's tantalizing account, which is now an undeniable "truth" in her life and an essential component of its telling[35].

My discussion has been critical of the Medici project for Sforza, but I should note an important result of their embrace of her life. Because Sforza won the guardianship of Giovanni de' Medici and reared him in Florence while living in Medici properties during her final years, what was left of her papers, including letters, inventories, ambassadorial reports, accounts, and more, were subsumed into the vast Medici archive. These documents are now available in the Florentine state archives, in the vast section Mediceo avanti il principato, a source so popular that the actual files were off limits for years to most scholars, who consulted the material on microfilm to preserve the originals. Now, all these files are digitized, and one can access them online[36]. So, we can thank the Medici for preserving hundreds of documents from Sforza's life—still just a fragment of the many papers she must have produced in her lifetime, but a significant archive nonetheless.

Many other versions of «Caterina Sforza» exist today in the popular imagination—in the past decade she has been a character in the *Trinity Blood* graphic novel and anime series, the *Assassin's Creed II* and *Assassin's Creed: Brotherhood* video games and novels, the Showtime television series *The Borgias*, and historical fiction by Jeanne Kalogridis and Sarah Dunant and an art history mystery by Simone Valmori[37]. While each of these

[35] Lev, cit., pp. 133-34.
[36] See http://www.archiviodistato.firenze.it/rMap/index.html
[37] The Trinity Blood series consists of two sets of books: S. Yoshida, *Rage Against the Moons*,6 vols, Tokyo 2001-2005; English translation, Los Angeles 2007; *id.*, *Reborn on the Mars*, 6 vols, Tokyo 2001-2003; English translation Los Angeles 2007. The *Trinity Blood* anime series is available from Funimation Productions 2007. See also Jeanne Kalogridis, *The Scarlet Contessa: A Novel of Caterina Sforza*, New York 2010; Sarah Dunant, *Blood*

characters is inspired by her fame and makes reference to some of Sforza's history, they are largely fantasy and fabrication, and thus part of her ever-evolving legend. Would video game developers and television writers have been interested in Sforza if Machiavelli had not written about her genital exposure or if she had not been linked to the Medici family? Perhaps, but their additions to the archive of materials on her cemented her fame and placed her into the public consciousness.

The measure of fame that Sforza cultivated in her own life was carried on by Machiavelli and then tempered by the Medici. Because she was famous during her life for her masculine deeds and reputation, which challenged gender notions, Machiavelli made her notorious, and the Medici then worked to situate her in a more acceptable feminine realm. Throughout this, Caterina Sforza has simultaneously been a woman doing her duty and a woman violating expectations; exemplary and notorious; normative and exceptional.

and Beauty: The Borgias; a novel, New York 2013; and Simone Valmori, *L'anima di Leonardo*, Forlì 2009.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Testi/2

L'icona del terrore e dell'ambiguità.

Il legame mancante tra Hobbes e il suo *Leviatano*

di Johan Tralau[1]

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 11/09/13. Accettato il 30/09/13

Hobbes named his work Leviathan for a Biblical monster, yet he mentioned it only three times in the book itself. Curiously, in those three passages Hobbes speaks of Leviathan in wildly divergent ways: as a machine, man, sovereign, state, and god. In this article, the author argues that we can make sense of this radical ambiguity from a perspective found in the late Antique work Peri hermeneias. Specifically, ambiguity is taken to be conducive to fear, and Hobbes thus employs it as an instrument for the purpose of political obedience.

***

C'è qualcosa di particolare in Thomas Hobbes. Questa singolarità riguarda le immagini, la loro mancanza di chiarezza, e riguarda i mostri. Si tratta di un enigma che è senza dubbio la chiave di comprensione per il Leviatano di Hobbes, probabilmente per il pensiero moderno più in generale, e persino per la politica. Ma si cominci, non proprio dall'origine, ma dall'inizio di un percorso di ricerca.

Il primo studioso ad aver affrontato questa peculiarità è stato Carl Schmitt. In un libro enigmatico, egli ha ritrovato i luoghi nell'*opus magnum* di Hobbes in cui l'autore ha effettivamente nominato il Leviatano. È notevole il fatto che Hobbes abbia chiamato il suo libro con il nome di un mostro marino uscito dalla Bibbia, ma su questo si tornerà più avanti. Inoltre, Schmitt sottolinea che Hobbes usa il nome Leviatano solo tre volte nel suo libro

E non solo questo: questi tre passaggi nel testo parlano del mostro in modi diversi, e con immagini diverse[2]. Nell'Introduzione, Hobbes ci dice che

> by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE, (in latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was

[1] Traduzione dall'inglese a cura di Libera Pisano e Lorenzo Ciavatta
[2] Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart 1995, pp. 29ff.

intended; and in which, the *Soveraignty* is an Artificiall *Soul*, as giving life and motion to the whole body[3].

In questo frangente, il Leviatano sembra essere lo stato nella sua totalità, il corpo creato quando il popolo è riunito, e lo stato, a sua volta, viene accostato a «an Artificiall Man», ovvero, a una macchina. Immediatamente dopo, Hobbes sviluppa l'immagine dello stato come un macchina meccanica dal corpo umano, in cui i giudici costituiscono le giunture del corpo politico, la punizione i suoi nervi, e la guerra civile la morte del corpo, e così via. L'enorme Leviatano è allora lo stato nella sua interezza, un uomo, e una macchina. Inoltre, Hobbes continua il suo lavoro sull'immagine succesiva. Quando si tratta dell'origine dello stato, scopriamo un'altra identità:

> This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMONWEALTH, in latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *Immortall God*, our peace and defence[4].

La grandissima moltitudine di individui è unita in una persona, il sovrano, e allora diventa lo stato, e sia lo stato che il sovrano sono un «Mortall God». Cosa intrigante da notare, è che l'espressione dio mortale è un'eco degli antichi tesi mistici conosciuti come *Corpus hermeticum*[5]. Quindi, il Leviatano è un dio. E infine, nell'ultimo passaggio in cui il nome del mostro viene pronunciato, Hobbes ci dice che

> Hitherto I have set forth the nature of Man, (whose Pride and other Passions have compelled him to submit himselfe to Government;) together with the great power of his Governour, whom I compared to *Leviathan*, taking that comparison out of the last verses of the one and fortieth of *Job*; where God having set forth the great power of *Leviathan*, calleth him King of the Proud. There is nothing, saith he, on earth, to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him; and is King of all the children of pride[6].

In questa ultima accezione, il Leviatano è senza alcun dubbio il sovrano, il «Governour».

In un primo momento, Leviatano è un enorme mostro marino[7], ma poi Hobbes propone una valanga di immagini in movimento. Il mostruoso Leviatano è lo stato nella sua interezza, un uomo, una macchina, un dio e un sovrano, e tutto questo solo in tre brevi passaggi. L'immagine viene sovraccaricata di significati. E questo sarebbe sorprendente in qualsiasi pensatore. Ma qui nonsi tratta di un pensatore qualsiasi, bensì del filosofo

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, London 2005 (ed. G A J Rogers & Karl Schuhmann), *Introduction*, p. 1 / 9 (I numeri romani indicano il capitolo (o in questo caso l'introduzione), le cifre arabe il numero di pagina nell'*editio princeps* del 1651 e in quella di Rogers e Schuhmann).
[4] *Leviathan*, xvii, p. 87 / 137.
[5] *Corpus hermeticum*, *Poimandres*, X:25: θεὸς θνητός.
[6] *Leviathan*, xxviii, p. 166f / 252.
[7] *Job* 40-41, *Is*. 27:1.

che è famoso per la sua critica della metafora e dell'inesattezza concettuale, e inoltre, il filosofo che loda acutezza, precisione, e «the constant Signification of words»[8]. Non abbiamo a che fare con un pensatore nelle cui opere potremmo aspettarci un linguaggio figurato dove si ammassano significati così palesemnete diversi come questo mostruoso vortice di immagini.

Carl Schmitt individua in Hobbes questo enigma. Ma non trova soluzione al problema. L'interpretazione schmittiana della sconcertante immagine del Leviatano è terribilmente indefinita e vaga. In effetti, il libro di Schmitt è tanto sistematicamente incoerente nella sua interezza – come se ci fosse un momento in divenire poco chiaro[9]. Quando discute I tre passaggi sullo stato – mostro che è il Leviatano, Schmitt delinea una conclusione che consiste meramente in «ein aus gutem englischen Humor geborener, halbironischer, literarischer Einfall»[10].

Certo, Hobbes aveva indubbiamente del sense of humour. Ma prima facie non abbiamo ragioni per supporre che le immagini del Leviatano non siano altro che una burla o un capriccio, ma nell'ipotesi di Schmitt c'è l'inizio di un'ulteriore possibilità ermeneutica. Alla fine, sostiene che può esserci una tesi esoterica in Hobbes, qualcosa che l'autore ci nasconde, un significato celato nell'immagine[11]. Ma ancora, il linguaggio oracolare di Schmitt non concede alcuna possibile interpretazione concreta su alcun possibile significato nascosto.

Il problema rimane: perché Hobbes impiega un'immagine così ambigua e barocca del Leviatano? Quale funzione politica e teoretica potrebbe avere nella dottrina e nello stato immaginato nel *Leviatano*? Si vedrà in seguito che potrebbe esserci un arisposta alla questione che Schmitt pone – e, nello specifico, che questa risposta deve essere ricerata nel complesso rivolto Schmitt agisce su stesso, vale a dire, l'esoterico e il segreto.

In un primo momento, andremo a navigare nella vasta letteratura sul topos, cercando indizi per la questione rimasta senza risposta. In un secondo momento identificheremo una fonte dimenticata che potrebbe aiutarci nella comprensione dello scopo teoretico cui questa ambiguità enigmatica dell'immagine del Leviatano mira.

In un terzo e ultimo momento cercheremo di vedere che questa funzione progettuale non èun mero ornamento o un abbellimento superfluo, ma è necessario per lo stato che il Leviatano intende giustificare e causare.

---

[8] *Leviathan*, xxxiv, p. 207 / 307.

[9] Cf. Tralau, *Order, the Ocean, and Satan. Schmitt's Hobbes and the Enigmatic Ambiguity of Friend and Foe*, in Johan Tralau (red.): *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth,* London: Routledge, 2011, p. 177-194; anche in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XIII, 2-3, 2010, p. 435-452.

[10] Schmitt, *Der Leviathan*, p. 31 n. 1.

[11] «Bei der psychologischen Eigenart von Hobbes ist es schließlich noch möglich, daß sich hinter dem Bild eine tiefere, geheimnisvolle Bedeutung verbirgt. Hobbes hatte, wie alle großen Denker seiner Zeit, Sinn für esoterische Verhüllungen. Er hatte von sich gesagt, daß er mitunter "Ouvertüren" mache, seine wirklichen Gedanken aber nur zur Hälfte enthülle, und daß er so handle wie Leute, die für einen Augenblick ein Fenster öffnen, um es aus Furcht vor dem Sturm rasch wieder zu schließen», Schmitt, *Der Leviathan*, p. 43f, cfr. 44f.

Perché il mostro? Perché il Leviatano? Perché questa immagine ambigua? È stato sottolineato come gli ultimi studi scientifici non abbiano fornito una soluzione al problema posto da Hobbes[12]. Tuttavia, sul nostro percorso troveremo indizi e suggerimenti attraverso le ricerche precedenti.

Si è dibattuto sull'immagine del frontespizio del Leviatano. Le ricerche di Horst Bredekamp hanno posto in evidenza come le immagini nelle diverse edizioni delle opere di Hobbes rappresentino, o meglio incarnino, sistematicamente la sua filosofia politica[13]. In più, comprendere queste immagini e la teoria che soggiace alla creazioni di esse è fondamentale per la comprensione dell'opera di Hobbes nella sua complessità. A partire da questo contesto, gli studiosi hanno discusso in merito all'identità dell'artista anonimo, colui che avrebbe ritratto il sovrano sul frontespizio, e al modo in cui i diversi elementi nell'immagine debbano essere interpretati[14]. È utile sottolineare che le ricerche precedenti non sono unanimi nell'affermare che ci sia qualcosa di mostruoso nella raffigurazione del sovrano sul frontespizio – nonostante sia lo stesso Hobbes a paragonarlo al mostro Leviatano[15]. Si è parlato, tuttavia, di un mostro nascosto a mala pena nell'immagine[16].

Un'altra questione è come debba essere inteso il titolo Leviatano. Noel Malcolm ha sostenuto che la scelta del titolo abbia subito l'influenza di un ebraicista dell'epoca, secondo il quale l'etimologia della parola suggeriva l'idea di 'unire' o 'tenere insieme'. L'idea sarebbe, allora, quella di un sovrano che unisce i sudditi, li trasforma in una unità singola, in un solo corpo e un solo stato[17]. Un'altra probabile soluzione è da ricercare nella citazione da *Giobbe* 41:24 che si trova sul frontespizio: «Non est potestas super terram quae comparetur ei». Ad esempio, Ross Harrison ha sostenuto che questo riferimento spiegherebbe ogni cosa: la definizione stessa di

[12] Cfr. H. Münkler, *Thomas Hobbes*, Frankfurt/Main & New York 2001, p. 44; W. Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 2002, p. 41.
[13] Cfr. H. Bredekamp, *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651 – 2001*, Berlin 2006.
[14] Cfr. K. Brown, *The artist of the Leviathan Title Page*, in *British Library Journal*, 4, 1978, p. 24-26, p. 26; also *Thomas Hobbes and the Title-page of Leviathan*, in *Philosophy*, 55, 1980, p. 410-411; M.Corbett & R. W. Lightbown, *The Comely Frontispiece: the Emblematic Title-Page in England, 1550-1660*, London 1979, p. 219; M. Bertozzi, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Bologna1983; M. M. Goldsmith, *Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophicall Rudiments*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 44, 1981, p. 232-239, p. 234; N. Malcolm, *The Title Page of Leviathan, Seen In a Curious Perspective*, in *Aspects of Hobbes*, Oxford 2002, p. 200-229, p. 201; p. 225.
[15] Cfr. R. Brandt, *Das Titelbild des Leviathan*, in *Leviathan*, 15, 1, 1987, p. 167-186, p. 171; H. Bredekamp, *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651 – 2001*, Berlin 2006, p. 16; R. Farneti, *The "Mythical Foundation" of the State: Leviathan in Emblematic Context*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 82, 2001, p. 362-382.
[16] Cfr. M. Kristiansson & J.Tralau, *Hobbes's Hidden Monster: A New Interpretation of the Frontispiece of Leviathan*, in *European Journal of Political Theory*, doi: 10.1177/1474885113491954, 2013.
[17] Cfr. N. Malcolm, *The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis*, in *Intellectual History Review*, XVII, 1, 2007, p. 21-39, p. 27.

sovrano in Hobbes – inteso come colui che esercita il potere assoluto e che è incomparabilmente più forte rispetto agli altri suoi sudditi – è ciò che anche nel Vecchio Testamento si dice a proposito del Leviatano[18]. Un'altra interpretazione può essere trovata nell'opera di Leo Strauss. Per Strauss, ciò che è più rilevante del testo di Giobbe sono le parole riferite al Leviatano, che è 're su tutte le bestie più superbe'. La superbia è, propriamente, uno dei vizi peggiori che attengono all'anima umana e al suo ruolo nelle comunità politiche. Proprio come il Leviatano, lo stato ha necessariamente bisogno di soggiogare l'uomo superbo e questo è il senso dell'immagine[19].

Un'altra discussione riguardava gli elementi individuali nell'immagine. Noel Malcolm ha sostenuto che il Leviatano, etichettato come 'uomo', esibiva la concezione di Hobbes dello stato inteso come una persona artificiale[20]. In più, l'aspetto meccanico della metafora riflette la metafisica hobbesiana, secondo la quale tutta la realtà è materiale e il mondo funziona come un meccanismo[21]. Inoltre, Leviatano come 'dio mortale' può essere inteso sia come un'immagine che travalica il confine tra uomo e dio, sia come un'allusione a Enrico IV[22]. È stato anche sostenuto che l'idea dell'epoca di associare il Leviatano a un coccodrillo dischiude una possibile via interpretativa alla luce dell'allegoria cristiana del coccodrillo: nello specifico, un segno esoterico utilizzato da Hobbes per indicare il suo scetticismo sulla capacità del Cristianesimo di essere uno strumento politico volto all'obbedienza e all'ordine[23].

Ora, tutte queste interpretazioni spiegano le diverse parti dell'ambigua immagine del Leviatano. Uomo, macchina, Dio, mostro marino: noi possiamo capire il senso di ognuno di questi elementi individuati nell'immagine.

Ma la questione rimane: perché questo assemblaggio complesso, ambiguo, indeterminato di un'immagine, un'immagine che è incompatibile con i principi che Hobbes cerca esplicitamente di difendere? Come è stato sottolineato, il Leviatano non è proprio una metafora, ma un'intera «famiglia di metafore»[24]. Noel Malcolm ha dichiarato che non c'è nulla di incompatibile con l'uso di Hobbes della metafora, poiché il filosofo distingue tra le metafore che sono 'pericolose' e quelle che non lo sono. Inoltre, Malcolm sostiene che Quentin Skinner abbia dato la 'risposta definitiva' a coloro i

[18] Cfr. R. Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, Cambridge 2003, p. 44ff.
[19] Cfr. *Job* 41:25; L. Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, in *Gesammelte Schriften*, III, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Stuttgart & Weimar 2001, ed. Heinrich & Wiebke Meier, p. 3-192, p. 26, cf.. 133.
[20] Cfr. N. Malcolm, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, cit., p. 150f.
[21] Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 61; H. Bredekamp, *Thomas Hobbes Der Leviathan*, cit., p. 59; N. Malcolm, Hobbes's *Science of Politics and His Theory of Science*, in *Aspects of Hobbes*, Oxford 2002, p. 146-155, p. 150f.
[22] Cfr. P. Springborg, *Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth*, in *Political Theory*, 23, 2, 1995, p. 353-375, p. 355.
[23] Cfr. J. Tralau, *Om statens undergång, Kristus och krokodilens mage. Thomas Hobbes Leviathan i ljuset av en reptilallegori*, in *Svensk teologisk kvartalskrift*, LXXXVI, 1, 2010, p. 26-37.
[24] Cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milano 2006, p. 124.

quali argomentavano che la pratica hobbesiana di scrivere metaforicamente fosse incompatibile con la sua dottrina[25]. Ma ciò che Skinner afferma, nel passaggio citato da Malcolm, è che il *Leviatano* segna la riscoperta, da parte del suo autore, della retorica classica e delle sue implicazioni per la filosofia politica[26]. Altrove, si è sostenuto che Hobbes sviluppa una teoria arcana della forza di persuasione subliminale e occulta della metafora[27]. In ogni caso, né Malcolm né Skinner si pongono la domanda sul perché l'immagine di Hobbes sia così sorprendentemente ambigua – o se tale immagine sia, del resto, effettivamente compatibile con la teoria classica descritta da Skinner. Sembra che Malcolm voglia difendere Hobbes dalle accuse di incoerenza in riferimento alla funzione cognitiva della metafora. Ma una tale interpretazione dovrebbe per lo meno essere capace di spiegare la metafora più sconcertante e ambigua tra tutte: il mostro acquatico che è al contempo un uomo, una macchina, lo stato, il sovrano e un dio.

Perché questa ambiguità? Altrove abbiamo sostenuto che l'indeterminatezza e l'ambiguità dell'immagine di Hobbes hanno uno scopo teoretico. Ci sono creature mitologiche dell'antichità, come Medusa, le cui caratteristiche indeterminate possono essere interpretate come segni di una radicale diversità, di un essere al di fuori e al di là del mondo umano e, per questo, di non sottostare alle sue leggi. Se considerato nel complesso di personaggi mitologici, il Leviatano così mostruosamente indeterminato appare sotto una nuova luce: radicalmente diverso e indipendente dal mondo dei mortali; dopo tutto, nella teoria di Hobbes il sovrano non prende parte al contratto e non può quindi essere accusato della rottura dello stesso. Considerata in questo modo, allora, l'immagine indeterminata e ambigua del Leviatano è una messa in scena perfetta di un principio fondamentale del pensiero di Hobbes[28]. Quel che verrà offerto qui in seguito è, tuttavia, una interpretazione diversa e, verosimilmente, più accurata.

L'enigma non ha trovato ancora una soluzione. Perché Hobbes titola il suo *Opus Magnum* con il nome di un mostro mitologico che è rappresentato, secondo le parole di Schmitt, come «ein großes Wassertier, als Krokodil, Walfisch, oder allgemein als ein großer Fisch»?[29]. Perché tiene insieme tutte queste componenti – stato, sovrano, macchina, uomo, dio – in un'immagine mostruosa? Perché tutta questa ambiguità sistematica in un filosofo che ha a cuore il rigore dell'esattezza?

[25] Cfr. N. Malcolm, *The Title Page of Leviathan, Seen In a Curious Perspective*, cit., p. 227 n97.
[26] Cfr. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996, p. 363.
[27] Cfr. J. Tralau, *Deception, Politics and Aesthetics: The Importance of Hobbes's Concept of Metaphor*, in *Contemporary Political Theory*, doi: 10.1057/cpt.2013.18, 2013.
[28] Cfr. J. Tralau, *Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster*, in P. Springborg (red.): *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge 2007, p. 61-81.
[29] *Der Leviathan*, p. 11.

Dall'ambiguità al terrore

Se – come sostengono Malcolm e Skinner – la chiave di lettura per l'immagine di Hobbes va trovata nella retorica classica, allora lo scopo dell'immagine è quello di chiarire un'idea in un modo piuttosto ragionevole. Ma come può la teoria classica dello stile e della metafora giustificare un immagine come quella del Leviatano come un mostro, uno stato, un sovrano, un uomo, una macchina, e un dio?

In Orazio, che Skinner cita frequentemente, si trova un piccolo sostegno per questa posizione. Orazio tratta di un tipo di immagine composta attinente al nostro caso: nei versi che aprono l'Ars Poetica, ci dice che un mostro dalla la testa di uomo, gli arti di animale, le piume, e la coda di pesce sarebbe ridicolo e indecoroso[30]. Almeno qualche volta, allora, l'immagine dell' animale composto risulta semplicemente ridicola. Ma se decidiamo di credere che a sostenere l'immagine di Hobbes intervenga una concezione della funzione cognitiva della metafora, allora già a un primo sguardo dovremmo riconoscere in Aristotele il nostro uomo. Quest'ultimo sviluppa una teoria normativa della metafora, il principio della quale è esattamente il valore cognitivo della metafora. Inoltre, il suo lavoro è fondamentale per ogni seguente discussione della metafora nella storia della nostra civilizzazione. Infine, egli è di importanza rilevante per quanto appena mostrato, ovvero che l'opera di Hobbes contiene un incredibile numero di elementi importati da Aristotele – più precisamente, dalla Retorica[31].

In quest'opera ritroviamo un *locus classicus*. Aristotele illustra metafora e similitudine. Spiega l'esempio della metafora λέων ἐπόρουσε – il leone [Achille] balzò[32]. Essa è affine alla similitudine, ma anche diversa; la similitudine corrispondente sarebbe stata ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν – correva come un leone. Nell'ultima, qualcosa è paragonato a qualcos'altro nell'essere come qualcosa. La metafora invece abbrevia l'espressione e dice che questo è quest'altro. Entrambi i luoghi enfatizzano la somiglianza tra due fenomeni, in questo caso, Achille e il leone. Il punto della questione è che questa visualizza la forza di Achille in maniera più vivida e vivace; dire per esempio che Achille corre con grande forze non sarebbe altrettanto efficace. Quindi le due immagini si fondono. E a differenza della similitudine, la metafora dice, di fronte a questo, che un fenomeno *è* un altro fenomeno. La metafora avviene trasferendo un nome che appartiene a qualcos'altro, ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά.[33]

---

[30] Horatius, *Ars poetica*, 1-5: «Humano capiti cervicem pictor equinam / iungere si velit et varias inducere plumas / undique collatis membris, ut turpiter atrum / desinat in piscem mulier formosa superne: / spectatum admissi risum teneatis, amici?».

[31] Si v. Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, in *Gesammelte Schriften*, III, Stuttgart-Weimar 2001, ed. Heinrich & Wiebke Meier, p. 3-192, at p. 45-59, 97, 152ff. Strauss mostra come sia coinvolta la concezione morale, e non retorica, immaginaria o politica.

[32] *Rhetoric*, 1406b, III. iv. 1.

[33] *Poetics*, 1457b, xxi. 7.

La metafora dunque esige un'improprietà linguistica: una parola è impiegata nel senso trasmesso da un'altra parola. È allora che l'espressione comunica qualcosa di strano o di estraneo (ξενικόν)[34]. La metafora prevede l'estraneità. In modo analogo, Aristotele sostiene che la bellezza o il fascino di un buon epiteto richiede che esso sia devii dall'abituale, ἐξαλλάττει γὰρ τὸ εἰωθός[35]. Di conseguenza, spesso ci piace ciò che è *nuovo*[36]. Il linguaggio quotidiano non è bello, perchè non è insolito. Una buona metafora dev'essere inusuale, e la sua peculiarità è data dal fatto che ci permette di vedere qualcosa di nuovo, o in un un mod diverso. La metafora pone qualcosa davanti ai nostri occhi (πρὸ ὀμμάτων[37]), e ci lascia vedere questa somiglianza tra due cose diverse. Ciò implica il fatto che non c'è veramente somiglianza tra le due. La metafora deve perciò esere prodotta ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν, di quanto è affine l'una cosa all'altra, ma non di quanto è ovvio[38]. Una metafora riuscita è quella che esprime somiglianza o affinità, ma non deve comunicare quanto è già evidente di per sé o scontato. D'altra parte, comunque, la metafora non dev'essere nemmeno troppo eccentrica, né inverosimile, letteralmente: lontana (πόρρωθεν)[39]. Quello che è troppo strano non può essere unabuona metafora, poiché sarebbe ἢ αἴνιγμα ἢ βαρβαρισμός, un enigma o un barbarismo, nel senso di un pessimo Greco o pessima espressione[40]. Allora, se ξένος significa estraneo nel senso dello straniero Greco, e non barbaro[41], allora è chiaro che l'espressione ben si adatta allo scopo di Aristotele: ξενικόν stabilisce il medio tra ciò che è del tutto alieno e ciò che è del tutto ordinario – la peculiarità e la bellezza che può avere un diverso dialetto, non quelle di una lingua diversa (e troppo lontana)[42].

Ma allora, qual'è il senso di questo non troppo oscuro e non troppo evidente? Non ha a che fare solo con il piacere estetico – o piuttosto, il piacere complesso ha un valore molto speciale. Stiamo valutando la metafora in accordo con la sua funzione cognitiva[43]. Una metafora efficace, appropriata, bella, comunica un'intuizione.

Questo significa che una metafora non deve essere troppo opaca[44]. Le metafore inverosimili generano mancanza di chiarezza[45]. Aristotele non afferma esplicitamente questa dimensione normativa della metafora. In effetti la proprietà fondamentale della metafora è la sua funzione cognitiva; la metafora ci fa vedere qualcosa. Di conseguenza, Aristotele dice che

[34] *Rhetoric* 1404b, III. ii. 6, vgl. III. ii. 3.
[35] *Rhetoric*, 1406a, III.iii.3.
[36] *Nicomachean Ethics,* 1175a.
[37] *Rhetoric,* 1411a, III.x.7, vgl. 1411b, III.x.7, 1411b, III.xi.2.
[38] *Rhetoric,* 1412a, III.xi.5.
[39] *Rhetoric,* 1405a, II.ii.12.: οὐ πόρρωθεν [...] ἀλλ᾽ ἐκ τῶν συγγενῶν.
[40] *Poetics* 1458a (xxii. 4).
[41] Cf. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*,Paris 1998, p. 19f.
[42] ἔστι δ᾽ ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἑλληνίζειν (*Rhetoric,* 1407a, III.v.1.).
[43] Non è possibile affrontare in questa sede le questioni coinvolte nella relazione tra bellezza, piacere e conoscenza; si v., per esempio, *Metaph.*, 980a.
[44] 1406a, III.iii.3.
[45] 1406a, III.iii.3.

Omero procura insegnamento e conoscenza per mezzo del genos (ovvero, mostrando le somiglianze tra i fenomeni) ἐποίησε μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους[46]. Una figura che è troppo difficile da capire è, quindi, proprio per questa ragione, esteticamente inefficace[47]. Il fatto è che, quando guardiamo, leggiamo ascoltiamo un'opera d'arte, nel contemplarla impariamo e traiamo conclusioni, θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι[48].

È tempo di finire con le digressioni. Nella teoria estetica di Aristotele, quindi, il principio è la funzione cognitiva della metafora: essa ci permette di scoprire una somiglianza tra due fenomeni, una somoglianza che non avevamo ancora visto, o di osservare sotto una nuova luce attraverso la metafora. Sappiamo che una prima corrente di studi ha interpretato l'uso che fa Hobbes della metafora come delle circostanze della teoria classica di cui Aristotele è il rappresentante più noto. Ma la questione è se la teoria della metafora di Aristotele può spiegare o giustificare la produzione di immagini che fa Hobbes nel caso del Leviatano.

Il Leviatano è lo stato,il sovrano, una macchina, un uomo e un dio – e la base di questa immagine è un mostro marino biblico. Possiamo dire molte cose su questa metafora. Possiamo per essempio, sostenere che la parte individuale nell'immagine come metafora che convoglia le varie componenti della teoria di Hobbes. Ma non possiamo forse dire che questo può essere giustificato con la classica teoria della metafora. Se lo scopo della metafora è quello di trasmettere "chiaramente" un'intuizione, secondo l'espressione aristotelica, allora sicuramnete bisogna dire che Hobbes fallisce in maniera spettacolare. Se Schmitt ha formulato il problema dopo più o meno tre secoli dalla pubblicazione del Levitano, e un gran numero di studiosi non son riusciti a comprendere o a individuare il senso dell'immagine composta, allora essa non è poi così chiara.

Forse Hobbes avrebbe potuto renderla più limpida alfine di comunicarne il significato preseumibilmente espresso nell'immagine stato-sovrano-mostro-uomo-macchina. Avrebbe potuto per esempio usare sistematicamente e costantemente, nell'opera, sottolineando l'idetità dei singoli elementi; sarebbe forse dovuto diventare – e lo ha fatto? - il tipo di metafora fondamentale che soggiace in un paradigma teoretico come a un complesso. Questo è il tipo di metafora generalee generalizzata che Hans Blumenberg ha affrontato[49]. Ma affinchè la metafora operasse chiaramente nel trasmettere i suoi significati, Hobbes avrebbe potuto di appesantirla con tutte queste immagini politiche, zoologiche, meccaniche e teologiche. Questa ambiguità la rende oscura e difficile da comprendere – esattamente quanto Aristotele ci metteva in guardia dal fare. Se vogliamo capire e decifrare l'immagine evidentemente abbiamo bisogno di altre risorse. Ed è quello che cercheremo di fare.

---

[46] *Rhetoric,* 1410b, III.x.2-3.
[47] *Rhetoric,* 1410b, III.x.6: χαλεπὸν γὰρ συνιδεῖν.
[48] *Poetics*, 1448b, IV. 5.
[49] Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998, cfr. p. 13.

Hobbes non è un pensatore incline alla bibliografia. È noto piuttosto per la sua riluttana alla citazione, dei predecessori come dei contemporanei, quindi sappiamo relativamente poco di cosa abbia effettivamente letto[50]. Ma se vogliamo capire la metafora del Leviatano dobbiamo essere capaci di dare un senso al fatto che esso è così ambiguo, indeterminato e incomprensibile. Quello che stiamo cercando, allora, è una prospettiva teoretica che possa giustificare tale ambiguità – una concezione che possa fornire una spiegazione per questa ambiguità che sia in accordo con lo scopo del Leviatano. Quello che dobbiamo cercare è, in una parola, una ragione per l'ambiguità e la indeterminatezza dell'immagine, una ragione che possa scaturire dalla stessa teoria di Hobbes. Per trovare una ragione dobbiamo quindi esplorare una risorsa che la prima indagine non ha ancora rivelato su hobbes. C'è un'opera nella tarda antichità che ci è stata trasmessa con il titolo On Style, fatta risalire un tempo a Demetrio di Falerione (latinizzato Demetrius Phalereus). Un'analisi moderna è giunta alla conclusione che l'autore non fu Demetrio, ma qualcuno II secolo A.D. Demetrios – lo chiameremo così – probabilmente non è un pensatore particolarmente originale o importante. Come fa notare Blumenberg, in ogni caso, c'è spesso una buona ragione per studiare autori minori come questi, a differenza di quelli che rompono con la tradizione, trasmettono le idee della loro epoca piuttosto che le novità[51]. Demetrios è considerato un appartenente della scuola peripatetica, e potremmo di conseguenza aspettarci di trovare nel suo libro un semplice argomento di supporto in un buon stile. In effetti è così. Ma abbiamo trovato qualcos'altro, qualcosa di importante.

Quando Demetrios parla della metafora, è evidente che giudica questa figura retorica in accordo con il fatto che essa comunica un pensiero o un'intuizione[52]. Da qui capiamo che egli sostiene il significato convenzionale delle parole e, proprio come Aristotele, critica le espressioni che sono tanto oscure da trasformarsi in un indovinello[53]. Di conseguenza, Demetriossostiene che quando creiamo delle nuove parole, è perché stiamo lottando per la chiarezza (σαφοῦς)[54]. Il formulare parole mostra che ciò che è chiaro, precisamnete σαφές, ha un'accezione positiva. Così remoto, così giusto e perfettamnete Aristotelico.

Ma dopo quest'affermazione accade qualcosa nel testo, qualcosa di molto interessante. Demetrios, che elabora la dottrina del buon stile sulla scia di Aristotele, devia dalla teoria del maestro in maniera molto sottile, e sotto un aspetto degno di nota. Bisogna procede con chiarezza, e può trattarsi di una cosa di estrema importanza per la nostra comprensione di Hobbes.

[50] Cfr. Arrigo Pachi, *Una biblioteca ideale di Thomas Hobbes: il MS E2 dell Archivio di Chatsworth*, in»Acme» XXI, 1, p. 5-42.
[51] Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., p. 50.
[52] Demetr. *Eloc.* II.82.
[53] Demetr. *Eloc.* II.86, 91, 102.
[54] Demetr. *Eloc.* II.96: Στοχαστέον πρῶτον μὲν τοῦ σαφοῦς.

πᾶν γάρ τὸ ὑπονοούμενον φοβερώτερον, καὶ ἄλλος εἰκάζει ἄλλο τι· ὃ δὲ σαφὲς καὶ φανερόν, καταφρονεῖσθαι εἰκός, ὥσπερ τοὺς ἀποδεδυμένους.[55]

ogni cosa che viene solo accennata è più terrificante, e ci si interroga [intorno al suo significato] in più modi. Ma ciò che è chiaro e manifesto è come disdegnato, come coloro che sono spogliati nudi.

In questo passaggio si notano due cose. In primo luogo, le espressioni che sono chiare e manifeste, cioè che sono trasparenti, sono esteticamnete inefficaci. In relazione a – ma senza menzionare – Aristotele, Demetrios lo rende chiaro in una decisa svolta concettuale. L'espressione che non è abbastanza dignitosa viene etichettata φανερόν, che noi potremmo rendere come manifesto, visibile, persino trasparente o ovvio, o, compiuto il giro, chiaro. Abbiamo sempre visto che Aristotele censura le metafore che sono φανερόν[56]. Curiosamente però, Demetrio mette insieme φανερόν e σαφές. La distinzione di Aristele tra le due parole probabilmente non ha equivalenti in italiano o in altre lingue europee moderne. Σαφές significa precisamente chiaro, ma con un'accezione di affidabile; la parola ha in Aristotele una connotazione positiva senza alcuna possibilità di equivoco[57]. Anche Demetrio mette insieme questi concetti, non come sinonimi, ma come concetti che sottindendono due qualità che implicano il fallimento dell'estetica nel caso del linguaggio figurato. È possibile che questi concetti siano interpretati in maniera negativa solo se usati in congiunzione tra di loro. Demetrios forse non è perfettamente consapevole dell'uso del termine. Ma ciò che bisogna notare in questo momento del testo è che egli sembra sostenere un'ideale stilistico che permette, ed esige, molta più mancanza di chiarezza di quanto Aristotele stesso avrebbe gradito.

Per alcuni scopi, le espressioni precise non sono adatte poiché non incutono sufficientemente timore. Le espressioni che sono troppo chiare e appropriatee sono come le persone nude – mancano in dignità e generano il ridicolo.

Secondo, e per contro, sappiamo che Demetrios attribuisce una funzione teoretica, retorica e poetica all'ambiguità e alla mancanza di chiarezza. Quello che non viene esplicitato chiaramente, ciò che è solo accennato o ipotizzato (ὑπονοούμενον) è ben più suggestivo, e inoltre più terrificante (φοβερώτερον). L'argomentazione si trova in una sezione in cui l'autore tratta le allegorie, e ritorna all'idea che le espressioni oscure suscitano sgomento e spavento nel lettore o nello spettatore[58]. Demetrios cita i culti misterici, in cui le espressioni indeterminate e ambigue venivano impiegate con lo scopo di suscitare terrore e paura in colui che veniva iniziato ai culti. Troviamo così una funzione nuova, differente, in ciò che è ambiguo, un ruolo positivo. Ciò che è ambiguo non è assolutamente sbagliato

[55] Demetr. *Eloc.* II.100.
[56] *Rhetoric,* 1412a, III.xi.5.
[57] *Rhetoric,* 1406b, III.iii.4.
[58] Demetr. *Eloc.* II.101.

o inefficace; alcune espressioni possono, al contrario, esserci molto utili se abbiamo un fine particolare in ciò che stiamo scrivendo o dicendo.

Le immagini enigmatiche, come ci dice Demetrios, servono a suscitare terrore. E in questo incontro tocchiamo di nuovo terra, scopriamo qualcosa che già conoscevamo, perchè il terrore è indubbiamente territorio di Hobbes.

Per cominciare, c'è un sentore di terrore che pervade l'opera di Hobbes come una totale paura di guerra civile, della rottura di un ordine e dell'avvento della violenza. Hobbes stesso ha raccontato in maniera mitologica questo tema nella sua autobiografia in versi: terrorizzata dall'Armada Spagnola che si avvicina alle isole Britanniche, sua madre diede alla luce due gemelli, *meque metumque simul,* me e, allo stesso tempo, paura[59]. Se vogliamo dare un'occhiata nella mente di Hobbes- o piuttosto, nel modo in cui si racconta come teorico – scorpiremo che la paura funzione come un motore. La paura in effetti gioca un ulteriore e ancor più importante ruolo nella sua opera, anche se non è semplice trovarlo nei libri e nelle storie del pensiero politico. La necessità del terrore, nella sua dottrina, diventa una componente teoretica.

La concezione hobbesiana dell'obbedienza come un prerequisito dell'ordine è basata sulla nozione che i cittadini hanno autorizzato il sovrano in tutti i suoi atti. Il popolo, autorizzando il sovrano non lo guida né lo dirige – quando il sovrano è stato autorizzato non può essere accusato di non aver rispettato il contratto; può in linea di principio fare ogni cosa che considera necessaria o in grado di favorire il mantenimento dell'ordine pubblico[60].

Questo è un argomento razionale, così dice Hobbes. Ma nel Leviatano, appare consapevole del fatto che la razionalità non è sufficiente, in politica. L'argomentazione che adduce può essere – ed è, dice Hobbes – vera o valida, ma non verte sull'obbedienza o sul garantire l'autorità politica. L'intuizione intellettuale non è abbastanza, e non è sempre disponibile. Da qui Hobbes introduce la paura come un elemento necessario in uno stato proprio come nella filosofia politica:

> For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he [the sovereign] hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terror thereof he is inabled to conforme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad.[61]

Questa è la chiave per interpretare il Leviatano. A questo momento, immediatamente dopo il passaggio in cui Hobbes parla del Leviatano come un dio mortale, siamo avvisati che deve essere un tale potere superiore per rendere conforme la volontà della comunità alla sua. E la ragione di questa conformità non è l'ipotesi che l'argomento contrattuale per l'autorità politica

[59] Thomas Hobbes, *T. Hobbes malmesburiensis vita*, in *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, I, London-Bohn, 1845, p. xxxvi.
[60] Cfr., *Leviathan*, xvii, p. 136 / 87; una concezione dell'autorizzazione in un'ottica forse un po' troppo liberale è data da Dag Erik Berg, Skinner og Hobbes, kunstige suverene person som velordnet suverenitet', in «Internasjonal politikk», LXVIII, 4, p. 589-608.
[61] *Leviathan*, xvii, p. 87f / 137.

è corretto. Piuttosto, la motivazione psiocologica è diversa: è il terrore. Temere il potere del sovrano fa sì che I cittadini agiscano in accordo con la teoria di Hobbes, non una comprensione della teoria o delle sue cause. E di conseguenza, un compito fondamentale per la condizione che il Leviatano è pensato giustificare è precisamente la creazione di una tale paura.

Ci sono importanti sfumature nella complessa visione della paura di Hobbes. Il tipo di paura che fonda una società ben ordinata non è il tipico terrore irrequieto, non gravato da ipoteche, dello stato di natura.

Si dice che Hobbes parla della necessità di un «visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants»[62]. E lo si dice in molti modi: Hobbes parla non solo di paura, ma anche di sbalordimento. Terrore e sorpresa sono in relazione, e sono costitutivo della nostra relazione con il sovrano. È certo importante, e indicativo dell'importanza delle immagini, il fatto che egli affermi che il potere del sovrano dev'essere visibile. Le immagini – fisiche, come il Leviatano del frontespizio, e letteralmente, come quelle del Leviatano nei tre curiosi passaggi del testo – conducono al terrore e alla soggezione nei confronti del sovrano.

E in questo modo possiamo risolvere l'arcano che la prima analisi non era stata il grado di trovare. L'ambigua immagine del Leviatano non sembra cominicare le intuizioni che possiamo desiderare di assegnargli in maniera chiara. Ma alla luce della prospettiva sull'ambiguità che abbiamo trovato in Demetrios, il Leviatano sembra dirci qualcos'altro, qualcosa che è per lo meno altrettanto importante. Le espressioni involute sono poste per evocare la paura nel lettore e nel cittadino. Se Hobbes segue la sua concezione della funzione poetica dell'ambiguità, allora non avrebbe dovuto rendere eccessivamente chiara la metafora del Leviatano, o univoca, motivo per cui sarebbe stato come un popolo denudato, per dirlo con le parole di Demetrios – nessun mistero, nessuna dignità, se non suggestiva o terrificante.

Non possiamo sapere se Hobbes abbia letto quest'opera sullo stile della tarda antichità. Ma abbiamo buone ragioni per pensare che è possibile o persino probabile. Il libro fu ampiamente letto e trasmesso nella cultura europea dellapprensione, e in quella contemporanea come Milton cita Demetrios di Falerone con apprezzamento[63]. La concezione dell'ambiguità come qualcosa che induce la paura potrebbe forse scaturire da un'altra origine. Ma ciò che è importante qui, è che la teoria aristotelica classica, che gli studiosi hanno riferito come spiegazione per l'uso hobbesiano della metafora, non può giustificare o dare senso all'ambigua e curiosa immagine che egli cesella a partire dal mostruoso modello del Leviatano.

C'è in effetti un filone deviante della ricerca in questa tradizione che può – ovvero, la concezione dell'ambiguità e dell'indeterminazione come

[62] *Leviathan*, xvii, p. 85 / 133; cf. xvii, p. 86 / 134.
[63] John Milton, *Of Education*, London 1644, p. 6: «Logic, therefore, so much as is usefull, is to be referr'd to this due place with all her well coucht heads and Topics, until it be time to open her contracted palm into a gracefull and ornate Rhetoric, taught out of the rule of *Plato, Aristotle, Phalereus, Cicero, Hermogenes, Longinus*» – posizione notevole.

la fondazione della paura. Hobbes, come egli stesso chiarisce, ha buone ragioni per riunire lapaura del sovrano Leviatano, e il luogo da cui partire deve certamente essere questo: nell'ambigua, mostruosa immagine mirata a evocare arcane e nefaste emozioni – paura, spavento, terrore – nello spettatore, lettore e cittadino.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/8

Un'imprevista specialis difficultas*: pubblicità senza interruzioni nell'opera di Suárez*

di Marzia Caciolini

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 03/09/13. Accettato il 21/09/13

In his *Tractatus de legibus* Suárez describes the *promulgatio* as a switch which allowsthe law "circulate" its effect. Differently form the thomistic theory, wherein individuals *per se* are immediately and "neatly" subjected to the law, conceived as a direct emanation of the eternal law of God, according to Suàres promulgatio is an element of *deordinatio*. The difficulty does not concern the collocation of the authority, but that of its subject, the latter having to be able to receive it responsibly and with right and proper means. But what would happen if...

***

Una natura politica

Che una legge, per veder riconosciuta la sua *vis coactiva*, debba essere preventivamente e adeguatamente promulgata, è una prassi meno scontata di quanto ci si possa aspettare. In questo articolo si vuole immortalare un momento fondamentale di questa istituzione, ovvero la riflessione sulla *promulgatio* condotta da Francisco Suárez nel suo *Tractatus de legibus ac de Deo Legislatore*, composto nel biennio 1601-1602 in occasione di un corso universitario, e pubblicato nel 1612. Quest'opera costituisce un caso di trattato filosofico e indipendente in materia di legge: la storia della filosofia ha conosciuto una gran quantità di trattati dedicati a questo tema, ma sempre inseriti all'interno di un'opera più ampia e concepiti come parte di un discorso teologico. Persino il *Tractatus de legibus* di Scoto rimane intrappolato nel suo rapporto di implicazione all'interno degli *Universa theologica dogmata*.

Si comincia in *medias res*[1], a partire da un "fatto" politico: la

[1] La *specialis* (da non tradurre letteralmente con "speciale", ma da intendere come "relativa a un determinato oggetto") difficultas che si presenta al legislatore concerne la comprensione della diffusione della legge, ovvero del medium specifico in grado di supportare la relazione di consequenzialità tra l'atto di produzione di una legge e la sua efficacia. Un lavoro ben ordinato sulla *promulgatio* richiederebbe una ricognizione preliminare ben più approfondita circa lo statuto particolare che la lex assume nel pensiero di Suárez, che però, in questa sede, risulterebbe per lo meno dispersiva; si rimanda, tra gli specialisti del pensiero suareziano, all'eminente studio realizzato da da Jean-Paul Coujou, del quale ci limitiamo a citare una delle opere più recenti, consigliando di approfittare del ricco apparato bibliografico: J. P. Coujou, *Pensée de l' être et théorie politique. Le moment suarézien*, III

commissione, giunta a Suárez da parte di Clemente VIII[2], di un'opera che possa contrastare la posizione assunta da Giacomo I di Inghilterra, lo porta alla composizione del *Defensio Fidei*. Qui, Suárez elabora e argomenta la dottrina della democrazia naturale originale, intrecciando sapientemente due esigenze tanto assolute quanto opposte tra loro, la sovranità temporale assoluta e l'origine divina del suo diritto:

> [...] quod homines in corpus unius civitatis vel reipublicae congregantur, sine interventu alicujus creatae voluntatis resultat in illa communitate talis potestas, cum tanta necessitate, ut non possit per voluntatem humanam impedire; signum proinde est esse immediate a Deo, interveniente solum illa naturali resultantia, seu consecutione ex natura, et dictamine rationis naturalis, ostendentis, potius quam ejusmodi potestatem exhibentis[3].

Si nega, in poche parole, che l'unione in comunità di un popolo sia il risultato di un contratto sociale originario, e si afferma, in virtù del fatto che l'uomo è una creatura di Dio, che essa è un'istituzione divina e naturale, di diritto tanto divino che naturale: «omnia quae sunt de jure naturae, sunt a Deo ut auctore naturae. Sed principatus politicus est de jure naturae, ergo est a Deo ut auctore naturae»[4]. Dal momento che la creazione divina depone immediatamente nel popolo una *potestas*, la comunità naturale degli uomini dunque detiene di per sé, per suo diritto naturale, il potere politico:

> [...] unde cum in humana natura, per se spectata absque fide seu revelatione divina, non habeat locum positiva institutio, de illis speciebus necessario concluditur, non esse immediate a Deo. At vero democratia esse posset absque institutione positiva, ex sola naturali insitituione, seu dimanatione, cum sola negatione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertineret nisi per novam institutionem in alium transferatur, quia ex vi rationis neque alia determinatio locum habet, neque immutabilior postulatur[5].

La comunità (già da sempre) politica conserva questo diritto assoluto, tanto che essa non può prendere alcuna decisione contraria alla sua natura, perché è da questa sua *potestas* che emerge e acquista *forma* e legittimità il libero arbitrio: «licet haec potestas absolute sit de jure naturae, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano»[6]. La sovranità del principe trae potere dalla sola sovranità naturale possibile, quella del popolo stesso (che acquista, dunque, il valore di fonte originaria

---

voll., Louvain-Paris 2012. Per quanto riguarda i testi originali di Suárez, si è fatto riferimento all'*Opera Omnia* edita da Vivès tra il 1856 e il 1861.

[2] Nato Ippolito Aldobrandini, dopo essersi laureato in giurisprudenza, Clemente VIII è un papa che fu avvocato concistorale e Uditore di Rota. Si sottolinea la sua diretta conoscenza della diatriba sorta nel 1594, a causa del De concordia di Molina, tra Domenicani e Gesuiti.

[3] *Defensio Fide*i, III, cap. 2, § 6.

[4] *Defensio Fidei* III, cap. 1, § 7.

[5] Ivi, § 8.

[6] *De legibus ec de Deo legislatore* (d'ora in poi De leg.), III, cap. 4, § 1.

di potere), ed è costituita dal diritto positivo umano mediante il contratto politico.

Suárez afferma così, come espressamente richiesto da Clemente VIII, la primalità della sovranità popolare su quella assoluta del principe, ma la sua opera è ben lontano dal risolversi nella sola esecuzione della commissione ricevuta; piuttosto, sarà assimilata e ripresa come modello di riferimento dai principali esponenti della filosofia politica moderna (a partire da Grozio e Pufendorf), grazie alla sua netta delimitazione del dominio di competenza, dottrinale e politico, tra i sostenitori della sovranità popolare assoluta, e i sostenitori della sovranità assoluta del principe, in quanto fondata su quella popolare. L'istituzione naturale della democrazia originale suppone in effetti che gli uomini abbiano di per sé un'unità sociale propria, che precede la costituzione (o la ricezione) dell'unità politica in un regime civile[7].

Ma come avviene avviene questa traslazione di potere? Il popolo, uno per sé per mezzo del fine comune che è la sua stessa unità, non deve in effetti correre il rischio di mancare la perfezione dell'unità politica alla quale è ordinato dal suo statuto originario di *corpus mysticum*; al mancato trasferimento di potere in un *caput unicum* conseguirebbe la sospensione, se non addirittura la negazione, della sua stessa esistenza, perché esso riceve una forma politica, una individualità, dandosi un principe. Questa possibilità dà luogo alla relazione caratteristica del contratto di trasferimento, "firmato" dal principe, che non possiede il potere per diritto divino, ma lo può acquistare per agire nella salvaguardia del popolo, e dal popolo, che possiede per natura il potere, ma lo può usare solo per guadagnare un capo. Questo *transfert* costituisce, per Suárez, una *largitio*, che ha l'effetto di concentrare in una figura (individuata e riconosciuta) di comando, ovvero nel principe, il potere di saldare e salvare praticamente l'unità politica che risiede nella comunità degli uomini. Essendo questo trasferimento perfetto, cioè totale e definitivo, è una *quasi alienatio* e non una semplice delega[8]; colui che delega il suo potere, lo mantiene di diritto e può revocare la sua disposizione. La delega definisce un regime contrattuale, feudale, comunale o democratico, in cui il principe, controllato da colui che gli ha concesso il potere, è obbligato a render conto e dev'esser pronto a lasciare che il potere delegatogli venga ripreso.

---

[7] Questa unità è quella di una comunità di fondo, è la tendenza stessa al bene della repubblica da definirsi, il desiderio della felicità naturale propria alla comunità umana perfetta («[potestatis civilis] finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae»): Dio la conferisce agli uomini naturalmente creandoli detentori della potenza politica nella democrazia originaria. È un'unità per sé, non per accidente o per semplice aggregazione, unità di ordine morale e non fisico, unità finale e non formale, che organizza il popolo naturalmente in unum corpus mysticum, a volte come popolo e repubblica, cioè come democrazia originale, indifferenziata, senza poteri distinti né regimi politici propriamente detti: «alio modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordinem ad unum finem politicum, quo modo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum», *De leg*. III, cap. 2, § 4; cfr. ivi, cap. 11, § 7).

[8] *De leg*. III, cap. 4, § 6: «talis translatio potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio, seu perfecta largitio potestatis quae erat in communitate».

L'unità politica dei membri va confermata e mantenuta anche nella sfera spirituale, ecco perché la repubblica può essere designata un *corpus mysticum*. Questa *potestas* civile, in ogni caso, ha competenza in un determinato ambito materiale e temporale: il fatto che l'origine del potere che stabilisce la legge civile, sia considerata di ordine naturale, non significa che deriva immediatamente dalla natura, ma che si limita alla sfera contingente, coestensiva alla potenza connaturata all'uomo. Dal momento che si considera esclusivamente la legge civile, e di conseguenza la dimensione temporale in cui essa è inscritta, bisogna determinare la possibilità dell'esistenza negli uomini di una facoltà di promulgare leggi, obbligando altri uomini, originariamente uguali e possedenti, per natura, una libertà uguale gli uni agli altri[9]. La società possiede dunque una natura democratica:

> [...] perfecta communitas civilis jure nature libera est, et nulli hominem extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset, et nihilominus vel ipsa volente, vel ab alio habentem potestatem et titulum iustum, potest tali potestati privari, et in aliquam personam vel senatum transeferri[10].

Questa unità è per sé, e non per semplice accidente o per mera aggregazione; è un'unità di origine morale e non fisica, che conferisce al popolo la forma di un *corpus mysticum*, ovvero di una democrazia originaria indifferenziata senza poteri distinti né regime politico propriamente detto:

> alio modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quo modo efficiunt unum corpus mysticum, quod miraliter dici potest per se unum[11].

Il radicamento dell'uomo nella sua cultura, ed il suo compimento nella storia, mostrano che la libertà rivela un ordine dato dalla ragione nell'immanenza dell'interiorità. L'esperienza interiore della libertà fonda così la coscienza dell'appartenenza all'umanità[12], a partire dallo *status purae naturae* in cui trova origine la particolare caratterizzazione – antropocentrica – della volontà, ed è necessaria al fine della comprensione della sua teoria politica, il cui elemento essenziale è quello dell'interruzione della dinamica dell'*exitus* e del *reditus*, e con questa, l'allontanamento dalla tradizione tomista. Quest'ultima, in effetti, inscrive *omnia* secondo la regola dell'*ordo ad Deum* anche per quel che riguarda la produzione delle leggi e del diritto: «lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»[13]; si tenga presente che

[9] *De leg*. III, cap. 1,§ 1.
[10] *Ivi* § 9.
[11] *Ivi*, cap. 2, § 4; cfr. cap. 11, § 7.
[12] Cfr. *De leg*. VII.
[13] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* (d'ora in poi Sth), I-II, q. 90,art. 4; cfr. *Summa contra Gentiles*, III, cap 17: «bonum particulare ordinatr in bonum commune sic finem:

l'Aquinate estende l'ordinamento e la tendenza al bene anche alle creature non razionali: «cum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut participant»[14].

stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium condicionatum illius visionis, tamen si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus, sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana creatura [...]. De hoc actu optime intelliguntur loca D. Thomae, quia hic affectus esse potest circa impossibilia [...] potest in pura natura[15].

Per comprendere la condizione naturale dell'uomo[16], infatti, è necessario

praescindere omnia quae supra naturam sunt; quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri a Deo: quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia haec supernaturalia bona esse mere gratuita[17];

Lo stato di pura natura comporta un doppio versante, positivo e negativo. Sotto il primo aspetto, si tratta di determinare tutto ciò che appartiene in proprio alla natura umana, ovvero quanto disposto dalle facoltà naturali, e quanto concesso dal concorso della provvidenza divina, affinché una creatura così "composta" possa giungere alla sua perfezione essenziale. Sul versante negativo invece questa ipotesi compie una riduzione di questa natura a ciò che essa è essenzialmente, ovvero a ciò che si lascia misurare dal pensiero – *cogitari* – come alla sua possibilità ultima:

Status purae naturae duo includit et requirit: alterum positivum, alterum negativum, ut, videlicet, nihil habeat naturae superadditum, ei non debitum, sive bonum sive malum [...]. Disputatio ergo est de altera parte negativa, ab illa enim denominatur pura, puritas enim solam negationem dicit[18].

In questa seconda accezione, dunque, l'aggettivo "pura" rinvia a una *puritas* la cui essenza è fondamentalmente negativa, proprio come quella della possibilità, e sembra alludere a un "ripiegamento" della realtà che sfugge alla possibilità di una predeterminazione: «homines autem habent

esse enim partis est propter esse totius: unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summu, quod Deus est, est bonum commune [...]. Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum [...], cum ex eo universorum bonum dependeat».

[14] Ivi, cap. 25.

[15] *De ultimo fine hominis,* disp. XVI, sez. 3, § 7.

[16] Suárez si appoggia all'ipotesi della pura natura riprendendo la formulazione del Cajetano: Cajetanus et moderniores theologi tertium considerarunt statum quem pure naturalium appellarunt, qui, licet de facto non fuerit, ut suppono, cogitari tamen potest ut possibilis, et illius consideratio ad aliorum intelligentia, necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum fundamentum,*De gratia*, Prol. IV, cap. 1, § 2.

[17] *De ultimo fine hominis,* disp. XV, sez. 2; cfr, *Disputationes Metaphysicae* II, sez. 2, § 15.

[18] *De ultimo fine hominis*, disp. XV, sez. 2, § 3.

suum proprium modum, et quodammodo specialem gradum constituunt[19]». L'idea di un'umanità sviluppata *suum proprium modum* sul piano storico-temporale, *connaturale*, dissocia quest'ultimo da quello sovrannaturale:

> necesse est omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo [...]. Ergo, cum visio beata non sit hujusmodi finis naturalis respectu hominis, ut ostensum est, necessario est dari aliquem alium finem naturalem talis naturae[20].

Se il fine sovrannaturale non costituisce più un cardine per l'uomo, né tanto meno per il mondo, Suárez può permettersi di fondare un'ontologia e un'antropologia indipendenti dalla teologia: *jus divinum* e *jus humanum* appartengono a due domini eterogenei della realtà[21]. La *vis coactiva* della legge positiva non è il riflesso della diretta emanazione del potere divino, non assume il suo valore normativo da un principio assoluto, ma tra origine da una decisione, imperativa e fondativa della volontà, del sovrano: «lex [...] propria et praeceptiva non est sine voluntate alicujus praecipientis». Suárez stabilisce quindi una distinzione tra legge naturale:

> lex ergo naturalis propria [...] est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi. [...] Ita ergo haec lex naturalis dicitur non solum prout naturale a supernaturali distinguitur, sed etiam prout distinguitur a libero; non quia ejus executio naturalis sit seu ex necessitate fiat, sicut executio naturalis inclinationis est in brutis vel rebus inanimis, sed quia lex illa estDeus ipse illam naturae inseruit[22].

e legge umana, instaurata positivamente: «legis obligationem manare ex voluntate legislatoris»[23]. Ma in che modo questa elaborazione della dottrina della pura natura può giungere all'autonomia, se il punto critico della dottrina suareziana rimane l'articolazione tra *lex naturalis* e *lex aeterna*?

---

[19] *De fine hominis*, disp. IV, sez. 2, § 7.
[20] *De gratia*, Prol. IV, cap. 1, § 10.
[21] Ricordiamo che Tommaso d'Aquino distingue i principi della legge naturale, in continuità con la legge eterna, dalle conclusioni, incostanti e variabili, quindi meno perfette, derivate dal carattere contingente della decisione umana. Ciò che regola le leggi umane è la synderesis («Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum», Sth I-II, q. 94, art. 4, ad 2), una disposizione innata, e passiva, per mezzo della quale l'uomo può attingere i principi delle cose. Concepita come una visione pura, la synderesis nell'uomo è paragonata all'immediatezza dell'apprensione dei sensi (cfr. Sth I-II, q. 94, art. 4), mentre, se relativa agli Angeli, rappresenta il mezzo con cui essi possono attingere direttamente alla realtà.
[22] *De leg*. I, cap. 3, § 9; cfr. A. Vincent, *La notion moderne de droit naturel et le volontarime de Vitoria et Suárez à Rousseau*, in «Archives de philosophie de droit» 1963, VIII, pp. 237-259, p. 243.
[23] *De leg*. II, cap. 11, § 12.

Un artificio "naturale"

Risolvendo la *ratio legis* in termini di *obligatio*, Suárez supera i confini del diritto e avvia un'operazione di "sofisticazione" della legge positiva umana, per cui essa non potrà più esser ridotta all'espressione dei principi della legge naturale. Certo la prima continua a trarre da quest'ultima la sua ragion d'essere[24], tuttavia ne rappresenta un'estensione specifica a causa della sua applicazione eminentemente storica:

> [...] lex autem civilis esse debet accommodata communitati humanae secundum naturalem conditionem spectatae, et ideo per leges civiles non prohibentur omnia vitia: sicut etiam potestas coactiva civilis non extenditur ad omnia, quia hoc esset supra conditionem humanam [...][25]

Suárez distingue la legge temporale (a sua volta distinta dalla legge divina) in naturale e positiva; la legge morale naturale, riguardando l'uomo in quanto creatura razionale capace di legge, rientra nella dimensione temporale:

> itaque quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per proprias leges eos obligando: ratio autem dubitandi esse potest, quia homo natura sua liber est, et nulli subjectus, nisi creatori tantum; ergo principatus humanus contra naturae ordinem est et tyrannidem includit[26].

Tralasciando le conseguenze derivanti dalla *deordinatione* della comunità civile all'immediato *ordo ad unum* di origine divina[27], proseguiamo con la lettura tematica del III libro del *De legibus*. Suárez ha necessità di affermare che:

> ulterius, licet leges civiles ordinarie non praecipiant exercitum actuum talium virtutum, posse nihilominus imponere modum et mensuram, et hoc satis esse ut illae etiam virtutes sint materia legis humanae[28].

L'obbedienza civile, pur radicandosi nel fondamento nel diritto naturale, non deriva direttamente da esso, e necessita, come presupposto, dell'unione degli uomini in un corpo politico e in una comunità autonoma[29].

---

[24] Cfr. *De leg*. II, cap. 6, § 16.
[25] *De leg*. III, cap. 12, § 12.
[26] Ivi, cap. 1, § 1.
[27] Cfr. J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, Paris 1999. Anche se non immediatamente centrato su questo tema, Suárez et le système de la métaphysique, Paris 1990, del medesimo autore, aiuta nella comprensione del passaggio tra metafisica e ontologia, arrièr-plan dell'intero impianto filosofico suareziano, e in cui.
[28] *De leg*. III, cap. 12, § 10; cfr. J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, cit.
[29] Cfr. *Prol. De Gratia*, IV, cap. 1, § 2: «Respondetur negando primam illationem, nam potius ex eo quod haec potestas non est data a Deo instituente monarchiam vel aristicratiam, necessario concluditur datam fuisse toti communitati, quia non relinquitur aliud subjectum humanum, ut sic dicam, cui dari potuerit. ad alteram vero illationem, scilicet, hinc sequi democratiam esse ex divina instituione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem; si vero intelligatur de intitutione quasi naturali»; cfr. *ivi*, § 17: «sed si ita [Deus] fecisset, non ordinasset hominem ad supernaturalem

Di più: essa ha luogo solo in presenza del governatore cui è stato *quasi alienato* il potere, e, essendo quest'ultimo inserito in una dimensione storica, anche l'obbedienza, tanto nella forma che nel contenuto, non è identica per l'insieme degli uomini sottomessi a un governo, perché il grado di obbligazione è conforme alla situazione storico-sociale contingente.

La *promulgatio* è la prassi per il cui tramite il principe, esclusivamente inteso nella sua persona pubblica, diffonde la sua intenzione, esclusivamente intesa come disposizione di legge utile ai fini della salvaguardia della comunità:

> Ergo oportet ut per eam loquatur princeps ut persona publica, quod tunc facit quando legem promulgat: alias si privatim loquatur, nondum loquitur ut persona publica, et ideo non sufficit ad obligandum, vel a constituenda legem[30].

Essa costituisce il modo proprio di diffusione di una legge, e finché non è ancora avvenuta, secondo le disposizioni previste, la legge non possiede alcun potere coercitivo:

> habet autem haec proprietas specialem difficultatem in lege aeterna, quia, ut aeterna est, non videtur capax promulgationis, [...]. Quia hic non potest una ratio communis illi legi cum aliis reddi, et ideo prae oculis habenda est distinctio supra insinuata de duplici lege, seu duplici statu legis: unus est mere interior, prout lex consideratur in mente legislatoris, alius est exterior, prout lex existit extra legislatorem, vel in ipsis subditis, vel in aliquo signo manifestante voluntatem legislatoris. Promulgatio ergo, ut ex vi ipsius vocis constat, dicitur respectu legis externae: nam promulgatio dicit publicationem legis per quam possit a subditi cognosci, quae non potest cadere in legem, nisi ut exterius prodeuntem. Lex autem aeterna tantum dicit legem in mente Dei conceptam, et ideo non potest eadem ratio promulgationis ad eam applicari; [...][31].

Il libro III del *De legibus* spiega dettagliatamente in cosa consista consista questa *publica expositio* che *communiter* viene chiamata *promulgatio*, e quali siano le sue condizioni:

> quia est regula operationis ad quam tota communitas se debet conformare: non potest autem habere talem rationem communis regulae, nisi publice sit edita, ita ut a tota communitate observari possit; tum etiam quia lex est signum voluntatis principis qua vult totam communitatem movere etobligare: unde oportet ut talem signum publicum sit; unde fit conditionem hanc ita necessariam et intrinseca legi humanae, ut non possit princeps, etiamsi velit, legem condere sine aliqua publicatione communitati accommodata[32].

---

finem, neque ob eam rem aliquid denegaret homini debitum naturae ejus; ergo ex hacparte non reugnabat creari hominem in puris naturalibus. [...] quia nihil est quod potuerit necessitatem Deo imponere ad elevandam naturam hominis ad finem supernaturalem, eo ipso quod ipsam creabat. Quamvis enim necessario creet illam propter aliquem ultimum finem, quia, cum perfectissimo modo operetur, omnia quae creat, in aliquem finem ordinat [...]».

[30] *De leg*. III, cap. 12, § 10.

[31] *De leg*. I, cap. 11, § 2.

[32] *De leg*. III, cap. 16, § 1.

A chi sostiene l'esistenza di una differenza cronologica tra edita e promulgata, Suárez risponde, trovando la differenza piuttosto assurda e ingiustificata, che:

> melius tamen dicitur illa duo verba aequipollentia esse, et particulam aut positam esse pro seu, ut frequenter fit: unde fieri non potest quod lex humana incipiat esse lex, et vim obligandi habeat priusquam sit aliquomodo promulgata publice: nam si dicatur edita solemniter [...] hoc non satis ut sit lex [...], donec respectu communitatis habeat statum legis, nec incipit obligare singulos donec possit communitatem obligare [...]. Numquam ergo editio legis habet solemnitatem requisitam sine promulgatione; neque e converso promulgatio esse potest sine solemni editione [...][33].

Tant'è che, se proprio bisogna trovare una differenza, essa può consistere piuttosto tra promulgazione e divulgazione:

> [...] promulgationem appello illam publicam propositionem seu denunciationem legis, quae fit aut voce praeconis, aut affigendo legem in publico loco, aut alio simili modo. Divulgationem autem appello applicationem illius primae promulgationis [...][34].

Ex natura rei, la promulgazione non è positivamente determinata poiché non è immediatamente conforme alla legge morale, e non è immediatamente attiva perché «ex accidentis potest in multis impediri»[35]. C'è dunque bisogno dell'intervento della volontà del principe e di mezzi idonei alla sua divulgazione, «quia de facto semper necessarium est ut haec promulgatio determinato modo fiat, qui ad legem constituendam et requiratur et sufficiat»[36], ma non solo: Suárez fornisce un gran numero di informazioni pratiche e precise circa il luogo, l'estensione e la validità della promulgazione:

> de legibus ergo prioris ordinis omnes conveniunt sufficienter promulgari unica solemne promulgatione facta in curia, vel in loco secundum morem patriae consueto: ratio est, quia illa sufficit ut lex dicatur publice ac solemniter edita, et ut moraliter valeat per totum territorium.

Il processo di affermazione della legge è concepito in maniera estremamente flessibile, tenendo conto di una costante che regola i rapporti tra uomini, ovvero la loro variabilità. Nella considerazione dell'impossibilità di predeterminare (ma non di prevedere) un *iter* assoluto, si ammette anche una

> temporis dilationem in hac obligatione juxta voluntatem legislatoris vel jus positivum putet esse regulandam [...]. Ergo impossibilis est ut lex statim obliget, nec ante elapsum sufficiens tempus intra quod legis notitia in toto territorio, per se

[33] *Ivi*, § 3.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ivi*, § 4.
[36] *Ivi*, § 5.

loquendo, possiblis sit. Confirmatur, et declaratur, quia promulgatio legis, ut dixi, necessaria est ad sufficientem divulgationem: nam haec requiritur ad obligationem; ergo praeter promulgationem concedi debet necessario, et jure naturae, tempus sufficiens in quo fieri possit talis divulgatio post promulgationem[37].

Non si dimentichi che la *promulgatio* è strettamente legata alla legge civile, poiché non solo non esiste creatura capace di produrre una legge eterna, ma, e qui si rivela ancora una volta la distanza dall'*ordo legum* delineato da Tommaso, la legge eterna non possiede alcuna *vis coactiva*: «[...] de ratione legis est promulgatio, ut diximus, sed ab aeterno non potuir esse promulgatio, quia non erat cui promulgaretur, neque intra Deum solum potuit promulgari [...][38]». Suárez non trascura di puntualizzare che già Tommaso ha dovuto fare i conti con il problema della pubblicità di una legge; anch'egli in effetti ha avuto bisogno di

> explicare quomodo in illa lege non defuerit aeterna promulgatio: nam promulgatio, inquit, fit et verbo, et scripto, et utroque modo lex illa habuit promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum Dei est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna [...]. Contra secundum etiam objicitur, quia parum refert scriptura in scientia Dei ad promulgationem, si illa non innotescit, nec potest innotescere subditos; nam promulgatio fieri debet his quibus lex imponitur; at illa scriptura a nemine legi potuit ab aeterno, nec fuit ab aeterno aliquis cui illa lex promulgaretur [...][39].

La promulgazione, secondo Tommaso, non solo può avvenire verbalmente, ma a realizzarla è Dio stesso; dal momento che la legge civile è un'emanazione ontologicamente subordinata alla legge eterna, anche la sua promulgazione dipende da quella della legge eterna, impedendo qualsiasi possibilità di deroga alla dipendenza che si riflette nella continuità dell'ordine civile con quello divino, ordine che il nostro intelletto conosce per sua natura:

> ergo ipso naturale lumen est de se sufficiens promulgatio legis naturalis, non solum quia manifestat intrinsecam disconvenientiam actuum, quam lumen Dei increatum ostendit: sed etiam quia intimas hominis contrarias actiones displicere auctori naturae[40].

Suárez prende però le distanze da questa sentenza: non solo perché, in queste poche righe, non c'è alcun accenno alla pubblicità né alla comune condivisione della legge, ma perché si allude a una connaturalità, a una condivisione del medesimo piano giuridico, a un'intima omogeneità tra la legge divina e quella umana, che però, come si è rapidamente illustrato in precedenza, agiscono con modi ben diversi, e solo quella civile agisce nel tempo. L'universo in cui vive l'uomo è composto di spiritualità e materia;

[37] *Ivi*, cap. 17, § 3.
[38] *De leg*. II, cap. 1,§ 1.
[39] *Ivi*, § 9.
[40] *Sth* I-II, q. 90, art. 4, ad 1.

quest'ultima è principio di limitazione sia ontologico che fisico dell'ente. Il grado di materialità degli enti è effettivamente proporzionale al grado di necessità in funzione del quale producono effetti sugli altri enti. Questo potere di azione sull'esterno riflette l'assenza di potere su di sé, in un rapporto inversamente proporzionale: l'intelletto, capace di agire su di sé, si definisce per l'immanenza di una autonomia riflessiva. C'è dunque bisogno di una precisazione:

> legem uno modo dici a legendo, et alio a ligando, et priori modum legem Dei esse aeternam, et sub ea tantum ratione indigere promulgatione. Quod si instes, quia lex qui non ligat non meretur nomen legis, respodet in summa, ad ratione legis satis esse quos de se vim habeat ligandi, licet nondum actu liget, quia nondum est applicata. Quae doctrina fortasse esse vera: non tamen per ea sufficienter solvi videtur argumentum de promulgatione, quia vel negandum est promulgationem esse necessariam ad esse legis, sed tantum ad effectum legis, qui est ligare, quod videtur esse contra communem legis definitionem, vel certe non explicatur quomodo illa lex sit vera lex sine promulgatione[41].

La legge eterna, per il suo statuto speciale, non richiede alcuna pubblica promulgazione o *aliqua exteriori lege* per raggiungere i suoi "sudditi", nulla se non se stessa *sic et simpliciter* affinché possa obbligare, affinché sia efficace, perché l'uomo è immediatamente implicato in un rapporto di comprensione e partecipazione rispetto a essa, «unde si per internam revelationem nobis innotesceret divinae voluntatis decretum, sufficeret ad obligandum». Ben diverso è il caso della legge umana: «nam licet subditus sciat jam esse scriptam apude regem, non obligatur illa donec promulgetur»[42]. La mancanza di corretta determinazione temporale genera immediata efficacia dell'obbligazione, ma a livello universale. In questo caso l'universalità è più vicina all'idea di indeterminazione e imprecisione, che di coinvolgimento di una totalità, proprio perché non si sa a quale totalità essa vada applicata, né come questa totalità possa essere identificata:

> [...] item ob ad hanc causam in hujusmodi rebus idefinitam aequivalet univerali, quia alias esset indeterminata ac proinde inutilis. Universalitas autem in praesentis est, ut post promulgationem lex semper obliget; ergo statim obligare incipit. Item hac ratione votum simpliciter factum, sine designatione temporis pro quo obligaturum est, incipit statim obligare quantum est ex se; ergo idem est de lege[43].

C'è poi un corollario atto a contenere eventuali abusi di potere da parte del legislatore: la sua volontà non può superare i confini della "situazione condivisa", perché egli è parte della comunità esattamente con un qualsiasi suddito, e ne condivide lo stesso piano ontologico ed epistemologico:

[41] *Ivi*, § 8.
[42] *Ivi*, § 11.
[43] *Ivi*, § 5.

[...] lex humana, sicut non potest obligare ad impossibile, ita nec potest obligare modo impossibili, nec circa talem modum aliquid statuere quod repugnet cum ratione naturali, [...] tunc autem tempus illud computandum erit a prima publicatione legis, quia id sufficit ad consommationem promulgationis[44].

Dopo che il popolo ha trasferito il suo potere al principe, questi è divenuto superiore al popolo che gliel'ha conferito. Il popolo si è privato della sua libertà anteriore, e non può riprenderla «translata potestate in regem, per illam efficitur [rex] superior etiam regno quod illam dedit, quia illam dando se subjecit, et priori libertate sua privavit»[45]:

ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem vel contractum, non ideo licebit populo dominium regis auferre nec libertatem suam iterum usurpare [...]. Item postquam populus suam potestatem regi contulit, jam se illa privavit; ergo non potest illa fretus juste in regem insurgere, quia nitetur potestate quam non habet, et ita non erit usus justus, sed usurpatio potestatis[46].

Obviatur dubiolo

Sorge però un piccolo dubbio, decisamente in accordo con la dimensione temporale in cui la legge civile è inserita: è possibile obbligare qualcuno che, nonostante la corretta diffusione, non dovesse venire a conoscenza della legge? In effetti, questo interrogativo, dal carattere forse un pedante, viene rapidamente liquidato con risposta affermativa, con buona pace dell'ignaro individuo. Quel che forse merita di essere affrontato in maniera meno brutale, è la seconda parte del *dubiolo*, in cui Suárez si domanda cosa succederebbe

ut per Angelos, malos vel bonos, aliquis existens in India sciret eodem die vel mense legem promulgata Matriti, seclusa omne determinatione positiva obligaretur illa lege, et peccaret violando illa[47].

In questo caso la legge, se giunta a conoscenza *ante tempus* rispetto alla sua promulgazione, non obbliga, perché viene comunicata una notizia vera, che però non può aver effetto sulla comunità perché non ne rispetta la realtà condivisa: «illa notitia per Angelum collata non pertinet ad promulgationem nec ad humanam notitiam»[48]. Nel caso essa dovesse, al contrario, avvenire *post tempus sufficiens* e *post promulgationem*, allora la conoscenza della notizia avuta *extraordinario modo angelico* avrà forza coercitiva, perché sarebbe stato eliminato l'impedimento accidentale, ovvero la differenza di situazione. Questo significa, in primo luogo, che la realtà

[44] *Ivi*, §§ 8-9. Per Suárez, nel caso l'abuso di potere da parte del principe dovesse ricadere sulla salute della comunità, il popolo è legittimato, in vista della sua stessa salvaguardia, a rivoltarsi e a commettere persino il regicidio.
[45] *De leg*. III, cap. 4, § 6.
[46] *Defensor fidei* III, cap. 2, § 3.
[47] *Ivi*, § 14.
[48] *Ibidem*.

umana non è modificabile, in quanto alla sua contingenza, per opera di una sostanza intellettuale che, seppur ontologicamente superiore, pretende di aver presa su uno strumento proprio dell'essere umano, l'immaginazione. La certezza dell'uomo rimane salda al suo mondo, alla sua istituzione. È però interessante approfondire la questione, che, nella prospettiva di un lettore dell'epoca, nonostante Suárez la sollevi con estrema naturalezza, sembra affrontare qualcosa in più di un *dubiolo*. Gli elementi notevoli di questo paragrafo sono tre: l'Angelo, buono o cattivo, l'abitante dell'India, il sistema legislativo di Madrid. Quale dei tre avrebbe potuto sorprendere un professore di diritto sul sorgere del XVII secolo?

Si escluderà dapprima il terzo, non certo per scarso interesse, ma perché rappresenta, rispetto allo spirito che anima questo studio, il sistema istituzionale per eccellenza, se a scrivere è un autore spagnolo del XVII secolo, facente parte della confraternita dei Gesuiti; un punto fermo, per così dire, della nostra indagine. A questo punto la nostra attenzione, forse viziata da una certa *vetus opinio*, ovvero da una tradizione filosofica che ha fatto di questa creatura una potenza sovrannaturale, e l'ha vestita degli abiti appartenuti al celeberrimo *malin gènie* di Descartes, sembrerebbe dover ricadere su questo Angelo dall'ambigua condotta morale. E non senza ragione: il suo "*curriculum*", da Anselmo in poi, se non ancora in precedenza, sotto forme analoghe, riporta una miriade di casi in cui esso si mette alacremente all'opera per mettere in dubbio, metodologicamente e iperbolicamente, la validità della conoscenza umana. C'è un però: per quanto il nostro Angelo, Demone, o Spirito che dir si voglia, possa vantare questo straordinario potere, esso è limitato a una sfera naturale della conoscenza umana, ovvero, all'immaginazione; storia, storia della filosofia, storia del diritto e così via ne conoscono un'infinità di casi. Egli ha libero accesso a tutto ciò che è legato alla facoltà della *phantasia*, legata alla materia, non potendo creare realtà ontologicamente tali, ma potendo combinare a piacimento le *species* di cui l'uomo ha conoscenza.

> [...] nullum esse inconveniens Angelum immediate per substantiam suam efficere speciel intentionales, ut patet etiam in colore aliisque sensuum externorum objectis: quae sui species et ut proprie agentia immediate producunt, neque rursus inconveniens ullum est substantiam esse immediatum principium alicujus actionis praecipue assimilativae in esse intentionali[49].

Schierandoci deliberatamente, in questo caso, nella corrente storica e filosofica che interpreta la presenza dei demoni un fatto poco sorprendente, non solo nel modello culturale, ma nella vita pratica tra il XVI e il XVII secolo, proviamo a sostenere che, da parte di Suárez, l'ipotesi dell'Angelo

[49] *De anima* VI, cap. 6, § 5. Per quanto in questo articolo, come premesso, ci si riferisca al testo dell'*Opera Omnia*, è importante segnalare il prezioso lavoro di S. Castellote circa i *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima tres*, Madrid 1981: oltre a costituire la prima traduzione dell'intera opera (in spagnolo), l'autore ha curato anche l'edizione critica. Secondo la nuova articolazione del testo (cfr. Introducción, pp. 1-60), il passo citato corrisponde a dist. IX, q. 6.

si inserisca nella prassi dell'esperimento mentale[50], fulcro della rivoluzione scientifica del '600 e pilastro dell'edificio gnoseologico, ed educativo, degli *Exercitia Spiritualia* di Ignazio di Loyola, elaborati tra il 1522 e il 1535. Se l'uomo, mediante l'uso della ragione, vigila, la sua volontà non può essere mossa da alcun agente esterno, non essendo essa a contatto con la materia:

Secundum ad idem argumentor, quia nullum creatum agens, sive coelum, sive Angelus, potest necessitatem inferre voluntate humanae, si ratio vigilat et attendet; et sensus interni non perturberentur: ergo signum est, illam non esse materialem virtutem. Nam omnis materialis virtus hujus inferioris mundi subjecta est exteriori mutationi, etiam violentae externorum agentium: et praesertim coelorum et Angelorum, applicando saltem activa passivis: voluntas ergo, quae in se ab hujusmodi efficacitate immunis est, non est materialis, neque a materia per se pendens[51].

Per questo la pratica dell'esercizio spirituale, per ottenere gli effetti desiderati, deve essere condotta a partire dall'intelletto che consiste in un esercizio diretto della volontà sull'immaginazione:

consuevit malignus spiritus mordere contristare, impedimentis multis profectum omnem obstruere, et tandem falsis rationibus mentis tranquillitatem

[50] Si potrebbe azzardare, forse nemmeno troppo sfacciatamente, un'origine complementare sulla concezione suareziana dell'esperimento mentale: oltre agli exercitia in sensuum, potrebbe aver influito la sua profonda conoscenza del pensiero occamista. Secondo il filosofo scozzese possiamo conoscere naturalmente l'esistenza di tutto ciò che esperiamo, essendo questa esperienza del mondo extra mentale o del nostro stato interno, e potendo essere certi delle nostre esperienze come possiamo esserlo di ogni cosa basata sulla nostra confidenza nella struttura ipotetica del mondo naturale. Per Ockham logica è scientia sermocinalis, e perciò dialoga con un sistema di segni che viene usato per rendere veri o falsi gli statuti delle cose significate da questi segni: il linguaggio scritto o parlato è convenzionalmente stabilito per significare ciò che è naturalmente significato dagli atti di pensiero, e la logica è il mezzo con cui studiamo le proprietà delle espressioni linguistiche dall'estensione cui si riferiscono alle funzioni logiche essenziali del discorso interno dell'anima. Questo non significa che la nostra conoscenza dell'universale rifletta natura interiore, ma che l'esperienza dei particolari da una parte, e la dimostrazione scientifica sillogistica dall'altra, ci danno la stessa conclusione basata sulla primalità dell'intuizione dei singolari: «Utrum possit probari sufficienter quod voluntas libere causat actus suos effective [...]. Circa primum sciendum quod voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eumdem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam [...]. Utrum possit probari sufficienter quod voluntas est libera [...]. Circa primum dico quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnia ratio hoc probans accipiet aeque ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle» (cfr. Quaestiones quodlibetales I, q. 16). Le nostre teorie sul mondo possono solo essere costruite a partire da intenzioni mentali, e sono pensate nella contingenza e altrettanto corruttibili; questo essere intrinsecamente legate all'instabilità riflette il carattere libero della volontà umana: «quia homo est agens liberum et omne tale potest mereri et demereri» (ivi, q. 19); per una rapidissima ricognizione su Ockham, si v. AA.VV. (sous la direction de C. Panaccio e C. Savary), *L'idéologie et les stratégies de la raison: approches théoriques, epistémologiques et anthropologiques*, Ville la Salle 1984; C. Panaccio, *Le mots, les concepts, et le chose: le noinalisme d' Ockham et le nominalsme d'aijourd'hui*, Paris 1991.

[51] *Tractatus de anima*, I, cap. 9, § 35 (dist. II, q.3).

depellere [...]. Contrario modo bonus spiritus solet tunc vires suggerere, animum addere, fortitudinem subministrare, [...]. Iam intellectus, cuius est varia excogitare, alia ex aliis ratiocinando colligere, sic in hac meditatione excercebis, ut per omnia diligentissime discurras et quatenus rei natura patitur amplifices, ad hanc modum[52].

L'*exercitium in sensuus*, così come definito dal fondatore dei Gesuiti, rappresenta non solo un metodo privilegiato della conoscenza umana, ma anche lo strumento mediante il quale l'uomo, a partire da un dato della realtà sensibile, ovvero non solo il materiale da essa fornito, ma anche l'immaginazione stessa, può operare effettivamente su questa e modificarla per il tramite dell'organizzazione della propria vita:

[...] primum ut habeam sensum internum peccatorum meorum, et integrum eorum odium; secundo, ut sentiam inordinationem mearum operationum, quatenus, meipsum odio habens, corrigar et me ordinem; tertio petam cognitionem mundi, ut illum horrens,vana et mundana repellam [...][53].

Come suggerisce Gregory, la costante degli *Esercizi spirituali* consiste nell'immaginare a più riprese, con un procedimento dapprima centrifugo, il luogo fisico dell'Inferno, le grida dei condannati, il dolore che essi provano, e poi riassorbire e riprodurre queste *imagines sensibiles* in sé[54]; ma non solo: è previsto che l'immaginazione sia in grado di porre *ante oculos mentis* oggetti del pensiero appartenenti al suo medesimo ordine di realtà, per poter far ordine tra essi:

primum punctum est proponere ante oculos mentis rem, super qua volo facere electionem [...]. Secundum oportet intueri pro obiecto finem propter quam creatus sum [...] quin etiam oportet me esse indifferentem sine aliquo affectu inordinato, ita ut non sim magis inclinatus seu affectus ad acceptandum rem propositam quam ad refutandam [...][55].

Il solo strumento ammesso per questi esercizi è la capacità dell'immaginazione di plasmare i dati della realtà a sua disposizione: «videre oculo imaginationis, auribus percipere, odorari etiam gustari, amplexari

[52] *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*, ed. J. Calveras – C. de Dalmaves, Roma 1969, p. 543, § 60.
[53] *Ivi*, p. 199, § 63.
[54] T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle Meditationes di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 1974, pp. 477-516, p. 515; si v., come esempio tra tanti, il quintum exercitium, § 65, p. 201: [...] Primum preambulum est petere id quod volo, quod erit ad praesens petere internam cognitionem poenae quam patiuntur damnati [...]. Primum punctum est, oculos immaginationis videre ingenteis ignes, et animas, qae ibi patiuntur,quasi in corporibus igneis. Secundum est, auribus imagnationis audire planctus, eiulatus, voces, blasphemias contra Christum [...]. Tertium est olfacere fumum sulphur,sentinam et alia fetida et putrida. Quartum pnctum est gustare amara, veluti lachrymas, tristitiam, vermen conscientiae. Quintum est, tactu imaginationis percipere quomodo ignis tangit et comburit animas [...].
[55] *Ivi*, § 79, p. 271;

et osculari et tangere»[56]. Ebbene, una volta fatto lo sforzo di immaginare l'intera superficie del mondo, bisognerà raffigurarla

habitatam a tot ac tam diversis gentibus; [...] primum puntum, videre personas omnes, et primo inhabitantes faciem terrae, in tanta varietate ac diversitate, tam in moribus quam dispositione et habitus, considerando hos albos, illos nigros, hos in pace, illos in bello, hos plorantes, illos ridentes, hos sanos, illos infirmos, hos nascentes, illos morientes[57].

Il *Textus martiniensis*[58] riporta una *Meditatio de vocatione regis temporalis, quae iuvat ad contemplandam vitam regis aeterni*, che suggerisce di «considerare quod omnes subditi, rationis et iudicii capaces, libenter et sponte offerent se totus huic labori»[59]. Insomma, il fatto che sia stato un Angelo a recare la notizia, non la rende né più né meno vera: una volta che un uomo è membro di una comunità, del *corpus mysticum* della comunità, non deve avere alcun timore che qualcuno, persino un angelo, e persino un angelo buono possa estrarlo da essa o inserirlo, in maniera posticcia, in un altra situazione politica. Una volta promulgata la legge, essa non solo acquista, *de jure et de facto*, realtà, ma ritaglia, *de jure et de facto*, un nuovo dominio all'interno della realtà condivisa:

Ergo sicut in ordine naturae isti actus manifestantur per impressionem specierum intelligibilium, ita etiam in ordine supernaturalis, ad quem pertinet illuminatio; ergo necesse est ut in illuminatione imprimis intercedat impressio specierum, per quas communicatio conceptum fit[60].

L'uomo è in grado di modellare quanto ricevuto dalle impressioni,

sed hoc dominium habet anima humana per voluntatem suam. Ergo signum est illam esse potentiam spiritualem, non organicam, multoque magis ipsam animam, quae est principalis domina suorum actoruum, spiritualem et immaterialem esse[61].

Rimane l'Indiano.

Tertium...datur

L'azione dei demoni investe le facoltà distintive dell'anima umana, che si trovano a stretto contatto con l'immaginazione. Estendere la possibilità che un Angelo possa arrivare a comunicare con un Indiano (all'epoca, ancora Indiano d'America), rappresenta un gesto politico non indifferente. Suárez inserisce a pieno titolo l'Indiano nella sua indagine antropologica, ma sembra prenderlo ad esempio proprio perché egli rappresenta la nuova frontiera epistemologica dell'essere umano.

[56] *Ivi*, § 122-125, p. 233.
[57] *Ivi*, § 103-106, p. 225.
[58] Edito da H. Pinard de la Boullaye nel 1543.
[59] *Sancti Ignacii...*, cit., p. 607.
[60] *De angelis*, VI, cap. 13, § 26.
[61] *Tractatus de anima* I, cap. 9, § 35 (dist. II, q. 3).

Quando Bartolomè de Las Casas raggiunge le "Indie", denuncia le vergognose condizioni di vita cui gli abitanti del luogo, considerati *amentes* (animali privi di ragione che dell'uomo possedevano solo le sembianze) dai *conquistadores*, erano costretti. In un recente saggio, Luis Mora Rodríguez scrive:

> c'est à travers la soumission et le contrôle de ce corps, de ses besoins, de sa force, quele pouvoir espagnol s'installe et dure [...]. Le travail de Las Casas réfléchit sur une "économie de vie" pour les Indiens. Il s'agit pour lui de conserver les sujets du roi, car ceux-ci sont la base du pouvoir monarque. Cependant, l'oubli du corps et la négligence vis à vis de la condition indienne se manifestent clairement dans la surexploitation du corps par le travail et dans son affectation comme un sujet inanimé que l'on distribue. L'oubli se présente enfin, dans l'absence de traitement, d'hygiène et de santé. La maladie ravage le corps du fait de sa fragilité sociopolitique [...]. La maladie n'est pas traitée, au contraire, elle est punie comme "absence de production"[62].

Contro questo tipo di dominazione, Las Casas cerca di umanizzare, individualizzare, rianimare i corpi[63], per considerare gli Indios (cosa che avrà non poco rilievo ai fini della monarchia spagnola) come *sujets politiques*[64]. Suárez ha distribuito lungo tutta la sua opera le funzioni e le operazioni caratterizzanti l'essere umano; mentre le operazioni dei bruti sono condotte a partire dalla materia, e da essa soltanto, quelle delle anime razionali (di cui l'uomo è dotato) provengono da ciò che materiale non è. Quindi,

> [...] quia omnes creaturae superiores homines habentes libertatem arbitrii sunt spirituales et omnes inferiores homines, quia omnino materiales sunt, non sunt dominae suarum actionum; ergo homo, quia secundum animam cum Angelis in hac proprietate convenit, spiritualem gradum in anima ipsa participat, non quidem alia ratione, nisi, quia anima ipsa spirituali est: nulla enim alia ratio cogitari potest [...]. Sunt ergo in propriis animae humanae operibus evidentia signa spiritualis naturae, quam non nisi ratione animae homo participat; et ergo anima vere spiritualis ac immaterialis[65].

Tornando all'abitante delle Indie... a chi, o a cosa, Suárez ci mette di fronte? Iniziamo con il segnalare che, da una prima – rapida e non esaustiva – analisi del *corpus* suareziano, quando si accenna a creature sprovviste di ragione, si utilizza il termine bruto. La parola *amens* sembra ricorrere in maniera non troppo frequente, e quando compare, di solito è in compagnia di *infantes* e *dormientes*. Per esempio, nel *De legibus* si nominano gli *amentes*

[62] L. Mora-Rodriguez, *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraneitée*, Paris 2012, pp. 95-96. Inutile dire che la bibliografia sugli Indiani d'America è sterminata, e lo era anche all'epoca. Chi scrive non ha alcuna pretesa non solo di approfondire, ma nemmeno di poter tracciare anche solo superficialmente l'enjeu di una materia così complessa e di un capitolo così buio della storia dell'umanità. Ci si limiterà pertanto a qualche rapido accenno, esclusivamente funzionale alla tesi sostenuta.
[63] Bartolomé de Las Casas, *Opera Omnia, Opúsculos, Cartas y Memoriales*, Madrid 1958, pp. 79-80.
[64] L. Mora-Rodriguez, *Bartolomé de Las Casas*, cit. p. 98.
[65] *De anima*, I, cap. 9, § 35.

perché esclusi, come gli *infantes*, dai soggetti «habiles ad consensum praestandum in jure consuetudinis»[66]. Sentenza in pieno accordo con l'interrogativo posto nel *De ultimo fine hominis*: «aliquis an homines, qui non possunt perfecte uti ratione, ut sunt pueri, amentes et dormientes, possit interdum operare propter finem»[67]. La risposta è affermativa: possono scegliere, *ergo* possono peccare. Sempre in quest'opera, che rappresenta una tappa fondamentale per uno studio sull'antropologia suareziana, si sollevano interrogativi simili:

> aliud dubium etiam resolvitur de homine non habente visum rationis, an in illo sit electio proprie? [...] unde interrogatus amens rationem reddit propter quam hoc potius, quam illud eligat [...] et ratio a priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis [...][68].

> an omnis actus, qui in homine cordato est bonus et honestus, et moraliter possit esse in amente, vel dormiente, vel quocumque modo carente usu rationis [...]. Ergo si amens potest hujusmodi rationem dijudicare, et ad alias rationes comparare, quid illi deesset ad sufficientem usu rationis, praecipue moralem, preaesertim quia qui potest attigere rationem honesti, poterit etiam male cognoscere [...][69].

Ciò che emerge da questo piccolo campione relativo all'uso del termine *amens* (che sembra tuttavia non avere grande frequenza nell'*Opera Omnia*), è che l'*amens*, più simile a un bambino che a un corpo senz'anima, *suo modo judicat*[70]; e quando Suárez lo nomina, lo inserisce in contesti umani, e quotidiani. Egli è in possesso della ragione, per quanto non possa farne che un *imperfectum usum*[71], che tuttavia gli permette di godere di una certa libertà, per lo meno, di una libertà sufficiente per peccare, quindi, di essere responsabile delle proprie azioni.

Il fatto che anche gli *amentes* siano in possesso di un'anima, e di una ragione, per quanto malfunzionante o maldestramente utilizzata, è un dato antropologicamente e politicamente considerevole. Certo, Suárez non considerava tali gli Indiani d'America, e sicuramente si immetteva nel solco tracciato da Vitoria nel *De Indis et de jure belli relectiones*, e ancor prima da Bartolomè de Las Casas, che ha avuto il merito di diffondere l'istituzionalizzazione dell'umanità degli "Indiani", riportando nel suo *De unico vocationi modo* un estratto della celeberrima bolla *Sublimis Deus* (1537) di Paolo III:

> Indios nostros et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem christi existant, sua tamen libertate ac rerum suarum dominio privatos vel privandos non esse, immo libertate et dominio hujusmodi uti, potiri et gaudere libere et licite posse, neque in servitutem redigi debere. Ac quicquid secus fieri contigerit, irritum et inane essem nulliusque roboris vel

[66] *De leg*. VII, cap. 9, §14; una seconda occorrenza si trova in *De leg*. VIII, cap.30, § 5.
[67] *Ivi*, II, sez. 2, § 11.
[68] *De ultimo fine hominis*, VII, sez. 5, § 5.
[69] *Ivi*, VIII, sez. 2, § 6.
[70] *Ivi*, VI, sez. 5, § 4.
[71] *De vitiis et peccatis*. II, sez. 7, § 8.

momenti: ipsoque Indios et alias gentes verbi dei predicatione et exemplo bonae vitae ad dictam fidem Christi invitandos fore auctorictate apostolica per praesentes discernimus[72].

Ci sembrava tuttavia importante fornire, pur se in maniera superficiale, a questo personaggio, che si è prestato a sostenere un piccolo cameo nella parte dell'"ospite inatteso", un certo sfondo storico in cui posizionarsi.

Ma tutto ciò rappresentava, ancora una volta, l'ennesimo elemento di frattura intestina alla legge eterna, cui le creature partecipano indifferentemente e indipendentemente dalla loro posizione nella gerarchia ontologica. La legge di Tommaso è assolutamente incontrollabile, al suo interno l'uomo ha ben poco da fare se non farsi guidare dal fine. Al contrario, nel *deordinato* mondo di Suárez, l'uomo ha bisogno di prendere in mano la situazione, di porsi come causa efficiente di un nuovo ordine dettato dalla sua situazione ontologica; la validità della legge «dixit non posse uti nisi animal quod rationis est particeps, quia solum illud libere se vel alia applicat ad operationem, quam applicationem usus significat»[73]. E per farlo, proprio come nella medicina o nell'architettura, essendo una creatura che condivide con gli Angeli il possesso dell'intelletto, ed essendo capace di farlo interagire con l'immaginazione, inventa e costruisce gli strumenti adeguati:

> [...] confirmatur deinde, quia cognoscere nihil est aliud, quam vitaliter operari formando quodammodo rem ipsam cognitam: illam ergo actio formans idolum, seu verbum est ipsa cognitio: ergo superflua est altera actio, seu cognitio [...]. per omnem actionem cognoscendi in fieri producitur verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter et formaliter est ipse actu cognoscendi in facto esse [...][74].

Ribadendo che, secondo Suárez, l'abitante delle Indie è un uomo a tutti gli effetti, era importante sottolineare che nella sua opera non compare nulla che caratterizzi gli *amentes* come creature incapaci di interazione con la propria volontà, e quindi non in pieno possesso del loro corpo né degli atti che esso compie. Tanto l'*amens*, che (a pieno titolo) l'abitante dell'India, dotati di intelletto, sono in grado di ricevere una *notitia* da un Angelo, trattandosi di una *locutio in mente*:

> [...] Nam distantia localis nihil impedit, impertinensque est ad intellectionem: potest ergo quilibet Angelus immediate terminare cognitionem de se elicitam ab altero Angelo [...]. Tamen hinc transferri ad specialem locutionem, quae intelligendo fit, est enim quaedam locutio in mente, qua quis sibimet loquitur, unde verbum dicere usitatissime tribuiur locutioni spirituali [...]. Inde ergo colligi potest, non esse impossibile nostrum principium intelligendi habere hanc proprietatem cum Angelis commune [...][75].

---

[72] Cfr. *De unico vocationi modo*, cap. V, § 134.
[73] *De leg*. VII, cap.1, § 1.
[74] *De anima* III, cap. 5, §§ 6-7.; dist. V, q. 5
[75] Ivi, §§ 8-36; sottolinea inoltre Suárez che «nullum creatum agens, sive coelum, sive angelus, potest necessitatem inferri animae humanae, si ratio vigilet et attendat; et sensus interni non perturberentur», *De anima* I, cap. 9, § 35.

Conclusioni

Si la cause en est ontologiquement et théologiquement fondée, les effets résultent de la volonté et de l'accord des hommes. La souveranité n'est pas par conséquent l'émanation directe du pouvoir de Dieu, analogue dans l'ordre humain de l'ordre divin imparfaitement reproduit, mais l'émanation de l'ensemble du corps politique ou de la communauté humaine [...]. Il faut donc dissocier la condition anthropo-théologique du pouvoir du processus institutionnel de sa fondation socio-historique[76].

Lo stato, agendo in modo che sia resa temporaneamente possibile l'esistenza della morale nel mondo, stabilisce le relazioni interumane nel tempo, e perché ciò abbia luogo c'è bisogno che l'esistenza della legge supponga che il legislatore ordini e imponga in maniera efficace ciò che è stato riconosciuto un'adeguazione alla sua ragione pratica, e ciò che è stato accettato dalla sua volontà onesta. Si assiste dunque alla genesi della legge come mezzo moralmente efficace per condurre i membri della comunità politica alla finalità ricercata dal legislatore, tale che è stata precedentemente analizzata, ovvero il bene comune. La validità della legge umana in quanto mezzo di governo la rivela come strumento di potere in vista del compimento specifico dell'ordine della comunità.

Etant donné que toute forme matérielle produit des effets indépendamment d'une intelligence et d'une raison, et donc que son mode d'être est purement naturel, par opposition, la forme qui est principe qui est le principe de l'action libre ne peut que posséder un mode d' être spirituel. Ce dernier constitue la norme non naturelle de l'humanité de l'homme. Être libre pour l'homme signifie engendrer sa propre humanité [...] dans l'exteriorisation de son autonomie [...]. L'homme se pose en créant des normes non naturelles [...], expression de l'extériorisation d'une immanence créatrice de sens et de valeur[77].

La volontà è «intrinseca forma et anima legis»[78], e l'essere della legge risiede in questa; la sua effettività ed efficacia dipendono dalla presenza dell'obbligazione, il bene conosciuto dall'intelletto non è sufficiente ad attrarre la volontà. Non esiste alcuna realtà oltre la legge con cui bisogna misurarsi, nessuna realtà media tra la legge e la volontà del legislatore, e la forma della legge equivale al segno della volontà del legislatore. La dimostrazione di Suárez è un esempio pratico di quanto dichiarato nella *Disputatio* XVII: «etsi in ordine intentionis causa finalis prior sit, tamen in executione efficientem causam esse primam»[79]. Ogni fenomeno viene analizzato e scomposto fino all'individuazione, al suo interno, della *ratio formalis* che lo inscrive in una legge, e che però è tale in virtù della forza efficiente dell'*obbligatio* che essa prescrive.

[76] J. P. Coujou, *Droit, anthropologie & politique*, Perpignan 2012, p. 425.
[77] J. P. Coujou, *Pensée de l' être et théorie politique*, cit., vol. I, pp. 239-240.
[78] *De leg*. III, cap. 20, § 3.
[79] *Disputationes Metaphysicae*, XVII, sez. 1, § 3.

La legge, separando i fenomeni giuridici da quelli naturali, perde quel carattere di manifestazione della finalità intrinseca dei fenomeni, che la caratterizzava nella dottrina tomista, e che l'assoggettava all'*ordo intentionis*[80] immediato di una causa più alta. De Lubac trova le parole giuste per descrivere una situazione in cui l'«humanité enfermée constitutivement dans le cercle d'un horizon spatio-temporel naturel profane, dissocie complètement le plan du naturel et celui du surnaturel»[81]. Il tentativo di costruzione una nuova ontologia non può non ricadere sull'antropologia; lontana dalla *fictio* di una costituzione giuridica fondata metaforicamente[82] sull'emanazione diretta, sull'*ordo ad unum*, l'antropologia suareziana opera strutturalmente, in virtù di una logica interna fino a invadere progressivamente lo spazio della legge, che ha lo straordinario potere di fondare una comunità di creature razionali, e che per farlo utilizza una serie di strumenti del tutto omogenei, compatibili e modificabili rispetto al livello di realtà che essa organizza; primo tra tutti, in quanto *in executione efficiens*, la *promulgatio*.

[80] *Ivi*, § 10: «necesse est, omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo [...]. Ergo, cum visio beata non sit hujusmodi finis naturalis respectu hominis, ut ostensum est, necessarium est dari aliquem finem naturalem talis naturae».

[81] H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, p. 274.

[82] Il termine non è casuale: Suárez stesso parla di un uso metaforico del termine legge: «sed hoc dubium [an de scriptura sit de ratione legis] non potest eodem modo tractari vel definiri in omnibus legibus: ut enim omittamus legem aeternam, quae intra Deum est, et non nisi metaphorice dici potest scripta: lex etiam naturalis non est scripta, nisi metaphorice in mente seu in corde hominum [...]. De lege autem humana dicendum est regulariter et ordinarie non fieri sine scriptura, quia re vera ita expeditur leges sint conspicue et non faciles mutabiles», *De leg*. I, cap. 11, § 9; cfr. *De leg*. II, cap. 2, § 13; ivi, cap. 3, § 7; cap.5, § 5.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/9

Robespierre chez Machiavel?

Le culte de l'Être suprême et le «retour aux principes»

di Lucien Jaume

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 09/09/13. Accettato il 22/09/13

Can we compare Robespierre's and Machiavelli's thinking? Robespierre himself spoke in various occasions of Machiavelli as a model for tyranny, despotism, evil in ethics and politics - just the contrary for the conduct he praised during the French Revolution. Nevertheless, some aspects of the Robespierrist discourse (especially during the spring of 1794) can evoke Machiavelli: the "return to basic principles" is a necessity for the collective salvation, the worship of "l'Etre Suprême" is essential in the life of a Republic (a"vertuous republic" according to Maximilien Robespierre). Concerning this point, civic religion, Robespierre knew very well the page by Jean-Jacques Rousseau, and the quotation made by him of Machiavelli's Discorsi. So, it can be fruitful to give an interpretation of the famous cult celebrating the Supreme Being and the immortality of the soul, in the French context as much as in the Machiavellian perspective.

***

«Ils m'appellent tyran...Si je l'étais, ils ramperaient
à mes pieds, je les gorgerais d'or, je leur assurerais
le droit de commettre tous les crimes»

Robespierre, *Dernier discours*, le 8 thermidor an II

En vertu de sa légende noire, Machiavel pouvait être tenu pour un véritable repoussoir par les acteurs de la Révolution française (1789-1799). Ce fut effectivement le cas chez Robespierre qui a cité plusieurs fois l'auteur du *Prince* comme l'exacte antithèse du processus de moralisation opéré par la révolution montagnarde de l'an II[1]. La bonne référence à ses yeux était Jean-Jacques Rousseau, «ce philosophe formé par le malheur» (aux Jacobins), ce «précepteur du genre humain» (discours du 18 floréal an

[1] Ainsi dans le discours du 18 floréal an II consacré à l'instauration du culte de l'Être suprême, il présente le «machiavélisme» comme réalisé en Angleterre du fait de la corruption régnante, et comme l'antithèse de la «probité» en tant que vertu des républicains français. Nous citons d'après l'édition: Robespierre, Textes choisis, 3 vol., éd. par J. Poperen, Paris 1974. Citation: t. III, p. 160-161. Nous ajouterons la référence aux Œuvres de Robespierre, notamment d'après le tome X («Discours», 21 juillet 1793-27 juillet 1794), Paris 1967.

II), qui usait d'une «éloquence mâle et probe» pour faire aimer la vertu[2]. Selon Robespierre et Saint-Just, la *probité* est le témoignage visible de la vertu: elle implique la transparence des actes, la justesse de l'intention, la responsabilité assumée devant tous. Tandis que les «ennemis du peuple» s'avancent masqués, l'homme probe ne dissimule pas: «Le patriote n'est autre chose qu'un homme probe et magnanime dans toute la force du terme»[3]. Le machiavélisme constitue la négation de cet *ethos* politico-moral.

Paradoxalement, le discours robespierriste, principalement dans la période du printemps 1793 et jusqu'à l'été 1794, présente des tonalités machiavéliennes importantes, soit de façon directe (en relation avec les *Discorsi*) soit à travers la médiation de Rousseau lecteur de Machiavel[4]. Deux thèmes illustrent cette convergence remarquable: d'une part le «retour aux principes» selon Machiavel et le «gouvernement au nom des principes» chez Robespierre, d'autre part la nécessité pour la cité bien gouvernée de reconnaître l'existence de l'Être suprême.

Concernant l'appel aux principes, et l'injonction d'agir en conformité avec eux, Robespierre prolonge une tournure d'esprit de toute la Révolution depuis le printemps 1789 qui a considéré, par exemple, que les Droits de l'homme sont aisés à connaître et faciles et appliquer; dans l'idéologie révolutionnaire, qui institue le droit naturel comme base de légitimité, «il suffit de» suivre les principes, tout devient simple. On le verra à propos du Préambule de la Déclaration des droits de l'homme de 1789. Cependant, Robespierre accentue dramatiquement cette référence aux principes, du fait de leur mise au service de la Terreur et du Gouvernement révolutionnaire[5]. Il s'agit pour lui, dans les grands discours à tournure philosophique de l'hiver 1793 et du printemps 1794, de fonder la Terreur comme un principe de gouvernement, découlant lui-même du principe de la démocratie.

Machiavel, de son côté, insiste longuement sur la nécessité d'opérer périodiquement une véritable révolution[6] «en ramenant le gouvernement à ses principes»[7]. Il considère que la même règle s'applique à la religion: la

[2] Discours du 18 floréal, éd. Poperen, p. 171, *Œuvres de Robespierre*, t. X, p. 455.Voir notre étude «Le jacobinisme et Jean-Jacques Rousseau», colloque de Montréal, 25-28mai 1989, publié dans *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution*, sous dir. J. Roy: http://rousseauassociation.ish-lyon.cnrs.fr/publications/TOC/PL3/PL3-Jaume-pdf.

[3] Discours du 18 floréal, éd. Poperen, p. 180. *Œuvres*, t. X, p. 462.

[4] On se réfèrera surtout au livre III, chap. 1, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans l'édition par Claude Lefort, traduction de Toussaint Guiraudet, Paris 1980, comparé au texte italien, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Gennaro Sasso, Milano 1984. Pour Rousseau: *Du contrat social*, principalement au livre II, chap. 7 (sur le législateur).

[5] Ce dernier connaît des prémices depuis le printemps 1793, mais est fondé par le décret Billaud-Varenne du 4 décembre 1793 (14 frimaire an II).

[6] En prenant le terme dans son sens primitif (le retour de et le retour à, par cycles successifs) - un sens qui hante le personnel révolutionnaire en France. De là l'idée de «régénération» entendue comme, à la fois, un retour à (l'homme naturel) et une seconde naissance qui créerait de la nouveauté. Cette ambiguïté fait l'objet de notre nouvel ouvrage à paraître sur «La Révolution française et la promesse de régénération» (2014).

[7] *Discours*, éd. cit., III, 1, p. 247. «Questo ritiramento delle republiche verso il loro principio» (*Discorsi*, p. 463 et passim).

renouveler c'est la ramener aux principes fondateurs. En outre, Machiavel écrit que ce recours à la religion permet aux gouvernants de «mantenere una civiltà»[8]. Dans la traduction par Guiraudet (qui a connu la Révolution en France), on voit Machiavel s'exclamer: «Malheur à l'État où la crainte de l'Être suprême n'existe pas !»[9]. C'est littéralement ce que dit Robespierre dans de longues tirades, le 18 floréal, contre l'athéisme, antisocial, antinational, antirépublicain. D'ailleurs, si Robespierre n'avait pas connu ce passage des *Discorsi*, il l'aurait découvert, cité par Rousseau, dans le *Contrat social* (II, 7).

En résumé, Robespierre nous apparaît comme proche des conseils donnés aux républicains par Machiavel: le recours, qui est aussi un retour, aux principes, est indispensable; de même pour la divinité, garante suprême des principes. Il *suffit* d'écouter les principes, dans un cœur probe, pour démasquer les ennemis du peuple et pour mener une politique juste. Mais ce «il suffit» ne suffit guère: car les masques renaissent toujours, les «factions» prolifèrent de plus belle, et Robespierre confesse ses doutes et sa lassitude à la veille du 9 thermidor. La politique si aisée des droits de l'homme, puis de la Terreur fondée en principe, s'avère une impasse. Il convient de s'interroger sur ce moment paroxystique de l'idéologie révolutionnaire sous sa forme robespierriste; moment où, en même temps, Robespierre redit la puissance des principes et avoue leur inefficacité pour établir la «République vertueuse» (selon sa propre expression)[10].

On rencontre donc la question de la valeur du conseil donné par Machiavel: le renouvellement purificateur qui ramène aux principes est-il un acte périlleux, trop périlleux pour celui qui l'entreprend? Ou est-ce l'acception que Robespierre donne à cette formule qui explique l'échec de l'Incorruptible? On ne traitera pas ici la question avec les moyens de l'historiographie; dans le cadre de cet article, il s'agit de s'interroger sur les effets et la cohérence de la position robespierriste, par l'analyse du discours et en recourant à la pensée philosophique.

On examinera tout d'abord les développements de l'appel aux principes de la part du leader jacobin, puis on déterminera la portée stratégique du discours du 18 floréal, à un moment où les factions ayant été vaincues, la Terreur s'accélère pourtant. On essayera, finalement, de mesurer l'écart qui sépare Robespierre de Machiavel, alors que tous deux sont favorables au héros de grande vertu censé illustrer le renouveau de la cité.

[8] *Discorsi*, I, 11 («De la religione de'Romani»), p. 91-92. Guiraudet traduit par: «le soutien le plus nécessaire et le plus assuré de la société civile» (p. 63).
[9] *Discours*, p. 65. La formulation de Machiavel est en fait moins énergique (ed. cit. p. 93), mais le sens est le même.
[10] «Tout s'est ligué contre moi et contre ceux qui avaient les mêmes principes. [...].Ma raison, non mon cœur, est sur le point de douter de cette République vertueuse dont je m'étais tracé le plan» (Discours du 8 thermidor an II, 26 juillet 1794, dans Robespierre, *Œuvres*, t. X, p. 566).

Politique de Robespierre: le rappel aux principes

Il est bien connu que, depuis l'Assemblée constituante et les premiers jours de la Révolution, Robespierre a affirmé fonder sur des principes sa conduite politique et ses interventions en public. Nombre de ses discours commencent, en substance ou de façon explicite, par «Revenons aux principes»[11]. Outre le bénéfice de prestige (théorique et philosophique) que cette démarche d'expression pouvait lui donner (Robespierre savait que le sous-titre du *Contrat social* est «Principes du droit politique»), le recours aux principes constituait une tentative pour gérer l'une des grandes anxiétés de tout le personnel révolutionnaire: l'apparition de formes de *leadership* avant la lettre, l'incarnation du pouvoir ou plutôt de certaines valeurs dans un individu, la «popularité» - selon un terme maintes fois utilisé sous la Révolution et qui était ressenti comme un véritable péril[12]. Dans la société d'égalité, au regard de la jalousie démocratique - comme eût dit Tocqueville, il ne devait pas y avoir d'individu «idole du peuple». On constate que plus Robespierre se rapproche de la prise du pouvoir, notamment après l'élimination de la Gironde au 2 juin 1793, puis l'entrée au Comité de salut public (juillet 1793), plus il cherche à se disculper de l'accusation de tyrannie personnelle; cette attitude défensive et ces plaidoyers *pro domo* tablent sur la fécondité des Principes. C'est encore vrai au soir du 8 thermidor, précédant la chute brutale:

> Quel est le tyran qui me protège? Quelle est la faction à qui j'appartiens? C'est vous-mêmes. Quelle est cette faction qui, depuis le commencement de la révolution, a terrassé les factions, a fait disparaître tant de traîtres accrédités? C'est vous, c'est le peuple, ce sont les principes[13]

Le deuxième avantage attendu du recours/retour aux principes, c'est l'apparence d'universalité qu'un tel usage entretient, donnant notamment à chaque citoyen et à chaque patriote la possibilité de vérifier par soi-même ce que dit Robespierre: les principes libèrent le *jugement civique*. Or, Robespierre a vanté très tôt les rapports entre la citoyenneté, la presse, le jugement par la raison; par exemple dans le discours aux Jacobins (Paris) du 11 mai 1791 sur la liberté de la presse:

---

[11] Le Défenseur de la Constitution, dans son numéro 1, commence par un article intitulé «Exposition de mes principes» (*Œuvres de Robespierre*, t. IV, Nancy 1939, p. 5-15). Nous reprenons ici certains développements donnés dans notre contribution Robespierre: *des principes révolutionnaires à l'Être suprême*, in *Robespierre. Figure-Réputation*, sous dir. A. Jourdan, *Yearbook of European Studies*, Amsterdam 1996, pp. 37-52.

[12] Sur cette quaestio vexata de la popularité révolutionnaire, voir notre texte à paraître chez les Editions Vella, Rome («Le péril de la popularité sous la Révolution», conférence à l'Université de Pise, département philosophie, 3 octobre 2013, publication du programme PRIN, «Le gouvernement du peuple»). Une formulation antérieure et abrégée a été publiée sous le titre "Les leaders et le peuple: contradictions de la Révolution", dans *Populismes. L'envers de la démocratie*, sous dir. M.-C. Esposito, A. Laquièze, C. Manigand, Paris 2012, p. 37-46. Voir aussi L. Jaume, Le Discours jacobin et la démocratie, Paris 1989, p. 176-191: «La référence jacobine aux principes».

[13] *Œuvres*, t. X, p. 555.

...dans tout État libre, chaque citoyen est une sentinelle de la liberté qui doit crier, au moindre bruit, à la moindre apparence du danger qui la menace [14]

L'orateur concluait ainsi: «il faut ou renoncer à la liberté, ou consentir à la liberté indéfinie de la presse». On sait que Robespierre est revenu sur ces affirmations dans le conflit avec la Gironde (grande utilisatrice de la presse) et pendant la transition au Gouvernement révolutionnaire. Dès avril 1793, à l'encontre de Buzot, leader girondin, il ne voulait pas que la nouvelle Déclaration des droits de l'homme et du citoyen consacre la liberté illimitée de la presse[15].

Le point capital est que, pour Robespierre, la Terreur (décidée en septembre 1793) ne signifie pas l'abandon des principes. Bien au contraire, elle constitue leur consécration, elle est même le retour au principe de la *démocratie*. Dans les termes de l'Incorruptible, «elle est moins un principe particulier, qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie»[16]. La Terreur est une phase de la Révolution caractérisée 1) par la *célérité* en tout (dans la transmission des ordres, dans leur exécution, dans l'exercice de la justice révolutionnaire), 2) par la «vertu» comme principe dominant, selon le credo du pouvoir: les discours essentiels en la matière chez Robespierre sont trois rapports présentés au nom du Comité de salut public[17].

La célérité

Elle est l'équivalent d'un principe nouveau, car elle se trouve au fondement même du Gouvernement révolutionnaire; cela est souligné par le décret fondateur (14 frimaire an II), dans l'emploi des analogies avec la foudre, la conduction électrique, etc[18]. C'est dans la visée d'une circulation «instantanée» de l'information jusqu'aux extrémités du territoire français qu'est créé à ce moment le *Bulletin officiel des lois*. Dans le même esprit, le discours du 17 pluviôse affirme que la Terreur constitue, par rapport à la vertu républicaine et démocratique[19], son «application», son «émanation» engendrée selon une rapidité exceptionnelle, ou encore «la justice prompte,

[14] Aulard, *La Société des Jacobins*, 6 vol., Paris 1889-1933, ici vol. II, p. 406, «Discours sur la liberté de la presse».
[15] Archives parlementaires, 1ère série, t. LXII, p. 707 (signalé par erreur dans *Le Discours jacobin et la démocratie*, p. 202, comme t. LXIV, p. 702).
[16] Robespierre, éd. J. Poperen, «Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République», rapport présenté le 17 pluviôse an II, éd. Poperen, t. III, p. 118, *Œuvres*, t. X, p. 357.
[17] «Sur les principes du gouvernement révolutionnaire» (5 nivôse an II, 25 décembre 1793), «Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention...» (17 pluviôse an II, 5 février 1794), «Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales» (18 floréal, 7 mai 1794).
[18] Voir notre analyse des 15 circulaires accompagnant le décret fondateur dans Le Discours jacobin et la démocratie, p. 341 et suiv. Voir aussi le discours de Billaud-Varenne présentant le projet de loi qui fonde le nouveau pouvoir: «Sur un mode de gouvernement provisoire et révolutionnaire...», *Archives parlementaires*, t. LXXXIX, p. 94-100.
[19] Deux termes désormais synonymes selon le même discours (éd. Poperen, p. 113).

sévère, inflexible». Parce qu'elle est réalisation directe des principes révolutionnaires, la Terreur peut et doit faire l'économie des formes: elle constitue la «foudre» que le Peuple français lance sur «l'hydre fédéraliste»[20] depuis la fuite des Girondins traqués, en province, et leur ralliement aux diverses insurrections départementales (avec appui anglais). Tandis que, par réaction, Benjamin Constant placera la garantie principale des libertés individuelles dans le respect des formes et dans leur lenteur[21], la Terreur doit refuser de s'attacher aux formes. Comme le dit encore le discours du 17 pluviôse:

> On veut gouverner la Révolution par des arguties du palais; on traite les conspirations contre la République comme les procès des particuliers. La tyrannie tue, et la liberté plaide [...]. La lenteur du jugement équivaut à l'impunité [22]

La vertu

Quant à la vertu, la définition que Robespierre en donne lui confère le statut d'un principe singulièrement extensif. D'un côté, elle paraît proche de ce que Montesquieu avait présenté comme le principe républicain: elle «n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois»[23]; mais, par ailleurs, elle s'étend à toute la vie morale, à la morale privée comme à la morale publique, car «le fondement unique de la société civile, c'est la morale»[24]. Il faut donc entrer davantage dans la conception robespierriste de la vertu, par la comparaison des deux grands discours de pluviôse et de floréal. Cette morale extensive consiste à réaliser la «probité» que l'homme juste respecte dans sa conduite personnelle. L'Ancien régime avait empêché l'expansion de la conduite bonne à l'intérieur de la vie sociale, cette révolution du «for intérieur» très bien décrite par R. Koselleck[25] pour le moment révolutionnaire. Robespierre s'exclame:

> Sous la monarchie, les vertus domestiques ne sont que des ridicules, mais les vertus publiques sont des crimes [...]. Sous la monarchie, il est permis d'aider sa famille, mais non la patrie; il est honorable de défendre ses amis, mais non les

[20] Autre image: à la fête du 10 août 1793 (fête de l'Unité et de l'Indivisibilité), le Peuple français est représenté par une statue d'Hercule terrassant l'hydre «fédéraliste» sortant du «fangeux marais». Ce scénario est de David, tout comme l'ensemble de la fête.
[21] Il écrira que «les formes sont les divinités tutélaires des associations humaines», et «les seules protectrices de l'innocence»: Discours prononcé au Cercle constitutionnel, le 9 ventôse an VI (Imprimerie Veuve Galletti, p. 16, reproduit dans B. Constant, *Œuvres complètes*, vol. I, «Ecrits de jeunesse, 1774-1799», sous dir. L. Omacini et J.-D. Candaux, Tübingen, Max Niemeyer, 1998, p. 595). Même propos dans De la force du gouvernement actuel, 1796. Le thème du danger encouru par les «formes» que menacent les passions démocratiques sera repris par Tocqueville.
[22] Robespierre, éd. Poperen, vol. III, p. 120 et p. 121 (*Œuvres*, t. X, p. 358).
[23] Discours du 17 pluviôse an II, éd. Poperen, p. 114 (*Œuvres*, t. X, p. 353).
[24] Discours du 18 floréal, éd. Poperen, p. 159 (*Œuvres*, t. X, p. 446).
[25] R. Koselleck, *Kritik und Krise*, 1959, en français *Le Règne de la critique*, Paris 1979.

opprimés. La probité de la monarchie respecte toutes les propriétés, excepté celles du pauvre; elle protège tous les droits, excepté ceux du peuple[26]

Précisément, l'État révolutionnaire de 1793 permet l'expansion de la sphère privée (comme individualité «régénérée»), tout en assurant, corrélativement, la surveillance du public sur le privé. Ainsi, à la probité (relation privé-public) répond la vertu (relation public-privé). La vertu est ainsi définie le 17 pluviôse: 1) l'amour de la patrie et de ses lois, 2) la préférence de l'intérêt public à tout intérêt particulier, 3) une «attitude naturelle au peuple»[27]. En ce printemps 1794, la Révolution conduite par les Montagnards a donc abouti à l'abolition des séparations entre l'homme et le citoyen décidées par 1789. Mais toutes sortes d'adversaires, selon les robespierristes, tentent d'inverser ce procès, d'anéantir l'intérêt général sous celui des factions. Il faut donc veiller à l'application des principes, et d'abord *revenir* à ces principes: remonter la machine, prévoir les déraillements. Robespierre est conduit, dans ce moment, à se poser publiquement la question d'un maniement de la politique de Terreur qui se ferait avec discernement. C'est le fameux problème, chez les historiens, de «l'emballement».

Dans le discours du 17 pluviôse où il définit les rapports entre vertu et Terreur, il traite explicitement de la question «Comment juger?». Le discours du 18 floréal s'inscrit dans la même interrogation. En principe la réponse est aisée: si les représentants du peuple possèdent la connaissance de ce qu'est la vertu (qui est donc «naturelle au peuple»), ils ont tous les moyens pour bien délibérer et pour faire exécuter:

> Vous avez la pierre de touche par laquelle vous pouvez essayer toutes vos lois, toutes les propositions qui sont faites. En les comparant sans cesse avec ce principe [la vertu], vous pouvez désormais éviter l'écueil ordinaire des grandes assemblées, le danger des surprises et des mesures précipitées, incohérentes et contradictoires.

On peut dire que la vertu républicaine tient lieu de la *prudence* analysée en philosophie depuis Aristote. Pour juger des cas particuliers (test de la prudence, du *phronimos*), il suffit d'observer si la conduite des individus manifeste l'amour de la République qui anime le vrai citoyen. La ligne de démarcation est affirmée de façon péremptoire: «La protection sociale n'est due qu'aux citoyens paisibles; il n'y a de citoyens dans la République que les républicains. Les royalistes, les conspirateurs, ne sont pour elle que des étrangers ou plutôt des ennemis»[28].

[26] Même thématique chez Saint-Just dans sa critique, en avil 1793, du projet constitutionnel dit «girondin», dû à Condorcet. Voir L. Jaume, *Echec au libéralisme. Les Jacobins et l'Etat*, Paris, Kimé, 1990, chap. 4, trad. éd. révisée, *Scacco al liberalismo. I Giacobini e lo Stato*, Naples 2003 (Istituto Suor Orsola Benincasa, Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee).
[27] Discours du 17 pluviôse, éd. Poperen, p. 114 (*Œuvres*, t. X, p. 353).
[28] Discours du 17 pluviôse, éd. Poperen, p. 119 (*Œuvres*, t. X, p. 357).

Mais dans ce même discours qui affirme le discernement comme qualité simple et aisée[29], on constate des interrogations et des mises en garde exprimant une inquiétude chez Robespierre: si la Convention peut réprimer «tous les fonctionnaires publics» corrompus, qui, cependant «la réprimera elle-même sinon sa propre vertu?». Marx dira ensuite: «Qui éduquera les éducateurs?». Cependant, sans la vertu des dirigeants, la Révolution ne serait plus qu'«un crime éclatant qui détruit un autre crime», selon les propos de Robespierre[30].

De plus, il existe une seconde limite à l'exercice de ce que Robespierre appelle la «raison publique»: cette dernière est prompte à discerner les ennemis du peuple, mais on peut l'égarer. «Malheur à celui qui oserait diriger vers le peuple la Terreur qui ne doit approcher que de ses ennemis». Il existe aussi, reconnaît Robespierre, les «erreurs inévitables du civisme». Inévitables?Alors l'infaillibilité des principes est grevée d'un doute ! Il est possible qu'«un seul homme vertueux» soit persécuté, ce qui entache l'honneur de la République.

D'où non seulement la question «Comment juger?», mais aussi celle-ci: «Qui jugera?». Ce qui devait être un acte prompt et efficace du jugement révolutionnaire à la lumière des principes (dont la vertu) peut s'avérer source d'aberrations dramatiques, dépendant de tel ou tel acteur du moment. On a vu que Robespierre s'exclamait «la tyrannie tue et la liberté plaide» (17 pluviôse), mais il doit reconnaître aussi que là où les formes disparaissent, tout est possible en matière d'arbitraire. Pourtant, un mois après, il fait passer en force, avec Couthon, la terrible loi du 22 prairial qui supprime toutes les garanties: «Qu'on l'examine cette loi, et au premier aspect on verra qu'elle ne renferme aucune disposition qui ne soit adoptée d'avance par tous les amis de la liberté; qu'il n'y en a pas un article qui ne soit fondé sur la justice et sur la raison»[31]. La liberté, la justice, la raison, deviennent des «principes» pliés à la volonté de pouvoir: des outils de la sophistique. De même pour l' «amalgame» (terme sans doute créé par Saint-Just): quand un individu est poursuivi, c'est souvent toute la famille et les amis qui sont jetés dans les charrettes en route vers la guillotine[32].

A ces affirmations à la fois péremptoires et traversées de doutes, Robespierre ajoute encore un facteur d'incertitude: le travestissement de la vertu par les méchants. En effet, l'exercice révolutionnaire du jugement

[29] Comparez avec la Déclaration des droits de l'homme: ils sont faciles à reconnaître et à protéger puisque, jusqu'à présent, la seule cause des malheurs publics réside dans «l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme» (préambule de la Déclaration de 1789). Le retour aux principes (et à l'évidence du droit naturel) sera aisé.

[30] Discours du 8 thermidor, Œuvres, t. X, p. 554.

[31] Robespierre, *Œuvres*, t. X, p. 485.

[32] Sur la politique de l'amalgame, on peut se référer au moment où, pour répondre à Fouquier-Tiville qui lui demande comment étayer la mise en accusation commune de Ronsin, Vincent, Hébert et Momoro, Saint-Just lui ordonne «Amalgamez !». Ce sera, comme on le sait, une pratique des procès staliniens. Cf. sur cette anecdote Général Herlaut, Le Général rouge Ronsin (1751-1794), Paris, Clavreuil, 1956, p. 228. Au procès dont il était à son tour la victime, Fouquier-Tinville a reconnu qu'il avait usé de «l'amalgame» pour aller vite et éliminer en masse: le terme devenait consacré dans sa terrible réalité.

auquel il appelle est parasité, selon ses dires, par le *rôle* public que l'acteur politique doit tenir sur la scène de la Révolution. Car le rôle est aussi un masque, une *persona* [33]. Robespierre s'exclame:

> Il est bien plus commode de prendre le masque du patriotisme pour défigurer, par d'insolentes parodies, le drame sublime de la Révolution, pour compromettre la cause de la liberté par une modération hypocrite ou par des extravagances étudiées.

Avec désespoir, dans son discours du 18 floréal, il confesse une «subversion des idées révolutionnaires», c'est-à-dire le renversement de ce qui a renversé l'ordre ancien, soit par les modérés (les citra-révolutionnaires, dit-il ailleurs) soit par les exagérés (les ultra-révolutionnaires). Au bout du compte, il le sait, ce qui attend la «République vertueuse», Terre promise toujours dérobée, c'est l'«anéantissement» de l'œuvre révolutionnaire et le «pouvoir d'un seul»[34]. Il est, lui, ce pouvoir incarné dont tout l'appareil de la Terreur dépend - pour quelques mois encore. La confusion des apparences sur le théâtre de la Révolution, où les vices se font passer pour la vertu, est dénoncée le 18 floréal en ces termes poignants: il apparaît «un mélange odieux de la pureté de nos principes avec la corruption de leurs cœurs»[35]. L'appel aux principes ne fait que renforcer la personnalisation de celui qui les invoque; le sommet des périls est atteint le jour de la fête de l'Être suprême, où le Pontife Robespierre a bravé les mécontentements.

Un appel au Ciel: le culte de l'Être suprême

On comprend mieux, en tenant compte des circonstances du printemps 1794, quel a été le sens et la portée de la référence robespierriste à l'Être suprême et à l'immortalité de l'âme - deux thèses qu'il a fait adopter par un décret de la Convention, le 18 floréal. Si, d'un côté, il existe chez l'homme du peuple une bonté du «cœur» et une «probité» qui soutiennent le lien civique, tandis que, par ailleurs, les sophistes masqués du processus révolutionnaire risquent de tromper le peuple, il faut en appeler à une garantie, la plus haute des garanties. Puisque ces garanties, dans la phase de Terreur, ne peuvent plus résider dans les formes juridiques, il faut les chercher au ciel: Robespierre se confie au ciel, dans un geste sans doute sincère (il a plusieurs fois évoqué la Providence qui veille sur la Révolution)[36], mais aussi de calcul politique à la façon de Machiavel. Il s'agit en fait de légitimer la Terreur, et son propre pouvoir avec. D'ailleurs, le retour aux principes ne peut trouver de plus solide appui qu'une caution transcendante: «rappeler les hommes

[33] Concernant ce concept chez Hobbes (notamment la persona multitudinis), la thématique du Représentant comme acteur du peuple-auteur, et la métaphore théâtrale,voir notre ouvrage *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris1986.
[34] Discours du 17 pluviôse, éd. Poperen, p. 128 (Œuvres, t. X, p. 364).
[35] Discours du 18 floréal, éd. Poperen, p. 163 (Œuvres, p. 449).
[36] Il a eu sur ce point une controverse avec Guadet aux Jacobins, le 26 mars 1792 (*Œuvres*, t. VIII, p. 234).

à la nature et à la vérité» dit le texte du 18 floréal[37]. Ce rappel est un *retour à* l'origine et au fondement, à «l'Être des êtres» comme dira Robespierre, le jour de la fête, en brûlant la statue de l'Athéisme pour faire apparaître, parmi les cendres, la figure de la Sagesse[38].

Dans le discours de présentation du décret, le 18 floréal, dans un passage fameux, Robespierre a exposé le rêve démiurgique de changer la nature humaine; face à l'impossibilité qui en ressort, il exprime sa décision de conduire la société nouvelle à reconnaître Dieu comme protecteur du bien, des principes et de la morale:

> Le chef d'œuvre de la société serait de créer [en l'homme], pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal; car la raison particulière de chaque homme égaré par ses passions n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause.

Le pouvoir révolutionnaire ne peut donc à lui seul *régénérer* l'être humain, il ne peut créer cet instinct qui serait à la fois «rapide» (célérité) et infaillible («Comment juger?»). Voici la réponse au problème:

> Or, ce qui produit ou ce qui remplace cet instinct précieux, ce qui supplée à l'insuffisance de l'autorité humaine, c'est le sentiment religieux qui imprime dans les âmes l'idée de la sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme[39]

Ainsi, la Révolution française, œuvre humaine, doit faire acte d'humilité, de reconnaissance d'une puissance supérieure: le propos de Robespierre, on le sait, a surpris en Europe et a mécontenté une grande partie du personnel révolutionnaire en France. C'était avouer que le conflit des «factions» n'était pas, sans cela, surmontable. Si l'on peut rapprocher ce passage du *Contrat social*, il évoque aussi Machiavel. Ce dernier, si critique envers Savonarole (appelé un «prophète désarmé», dans *Le Prince*), ne manque pas de le donner en exemple dans les *Discorsi*: «Le peuple de Florence est très éloigné de croire manquer de lumières; et cependant le frère Jérôme Savonarole parvint à le persuader qu'il s'entretenait avec Dieu [...]; sa vie, sa doctrine, et surtout le sujet dont il les entretenait, suffisait pour leur faire ajouter foi à sa mission»[40]. La comparaison entre Robespierre et Savonarole demanderait de nombreux développements, on se bornera ici à relever que Machiavel a vu dans la figure du prophète politique, à la fois révolutionnaire et annonciateur d'une décadence menaçant Florence, la présence et la puissance du religieux; ce sont cette présence et cette puissance que Robespierre décide d'assumer, en faisant fond sur le besoin de

[37] Discours du 18 floréal, éd. Poperen, p. 168 (*Œuvres*, t. X, p. 453).
[38] «Être des êtres, nous n'avons point à t'adresser d'injustes prières: tu connais les créatures sorties de tes mains» (*Œuvres*, t. X, p. 483). En tant que président de la Convention, le 20 prairial, jour de la fête, Robespierre prononce deux discours. Ce scénario de la fête, comme au 10 août 1793, est l'œuvre du peintre David.
[39] Discours du 18 floréal, éd. Poperen, p. 168 (*Œuvres*, t. X, p. 452-453).
[40] Machiavel, *Discours*, éd. Lefort, p. 65 (I, 11, «De la religion des Romains»).

croire présent dans le peuple et en (re)suscitant «ces dogmes consolateurs que la raison donne pour appui au cœur humain». Là encore le «retour à» des principes effacés ou malmenés trouvait sa formulation, tout en faisant appel, néanmoins, à un culte nouveau.

Quant à Rousseau, le thème de la mission d'exception est également robespierriste avant la lettre, mais sous une autre facette: «La grande âme du législateur, écrit-il, est le vrai miracle qui doit prouver sa mission». Nul doute que Robespierre ne se soit retrouvé dans ce portrait[41].

Rousseau écrivait encore que le difficile est *le commencement,* l'institution d'un peuple nouveau: «Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles»[42]. Il s'ensuit que le législateur, conformément à ce que dit Machiavel, cité en ce passage par Rousseau, doit donner aux lois la garantie d'une divinité, comme Numa, par exemple, le fit avec la nymphe Egérie.

Le «peuple naissant» auquel a affaire Robespierre est en fait celui de l'Ancien Régime, d'une monarchie multiséculaire (depuis Hugues Capet au moins): transformer les Français en un «peuple qui renaît» pouvait paraître une gageure. Il suffit, cependant, selon l'orateur, de revenir au Principe des principes, de sortir par le haut du combat des factions…

Tâche désespérée, dont on se demande si Robespierre y a vraiment vu une perspective d'avenir ou plutôt le solo funèbre de son combat ? Cependant, les historiens ont montré, dans les temps récents, que les sociétés populaires et organes révolutionnaires, ont fait chorus, que le culte de l'Être suprême prenait la suite dans l'opinion révolutionnaire du culte de la Raison[43]. On peut douter de la sincérité d'une «opinion» tellement encadrée, sur fond d'échafaud.

Pour le théoricien du politique, cet épisode de la Révolution française est de grand intérêt. Ce que suggérait Machiavel est un moyen souvent expérimenté: la soumission du religieux aux visées du politique. Mais, dans le cas de Robespierre, les contradictions abondent. L'appel aux principes est en fait le libre cours donné à l'arbitraire; le caractère *artificiel* et volontariste du nouveau culte prétend engendrer un retour au naturel qui est peu crédible. S'il y une méditation de Machiavel chez Robespierre - ce qui est plausible - c'est cependant un machiavélisme qui croit à la Volonté en politique (au prix de la Terreur), mais *voudrait en quelque sorte ne pas*

[41] Il affirme le 18 floréal: «Un grand homme, un véritable héros, s'estime trop lui-même pour se complaire dans l'idée de son anéantissement», c'est-à-dire dans le refus de l'immortalité de l'âme (éd. Poperen, p. 169, Œuvres, t. X, p. 454).

[42] Rousseau, *Du contrat social*, II, 7, dans Rousseau, Œuvres complètes, Paris, vol. III, p. 383.

[43] Michel Vovelle (*La Révolution contre l'Eglise. De la Raison à l'Être suprême*, Bruxelles, Complexe, 1989) a dépouillé 5000 envois adressés à la Convention, dont 135 concernant l'Être suprême; il estime qu'il n'y a pas de rupture véritable du premier culte au second (op. cit., p. 186).

vouloir. Profonde contradiction, qui affaiblissait politiquement son auteur. Selon le programme exposé dans le discours du 18 floréal, il s'agissait de «ramener les hommes à la nature et à la vérité»; mais la question devenait: «Qui les ramènera?». Il était trop clair que c'était l'Incorruptible lui-même, dans la personnalisation croissante du pouvoir.

Le peuple ne pouvait donc pas se sauver lui-même: telle est l'opinion que Robespierre ne peut plus déguiser au 9 thermidor, lorsque, acculé par ses adversaires, il apparaît comme isolé, personnage tragique, simple chef d'une faction qui chute, après les autres factions. Le «discours des principes» était dénoncé à ce moment comme stratégie carriériste de quelques particuliers – avant que ne commence la légende du *robespierrisme*, notamment chez Babeuf et Philippo Buonarroti, puis dans la mythologie de la gauche révolutionnaire ou réformiste[44].

[44] Voir, pour cette légende jacobine, l'intéressant livre de Jacques Julliard, *Les Gauches françaises, 1762-2012*, Paris 2012. Babeuf écrit: «Le robespierrisme, c'est la démocratie», et il ajoute: «en relevant le robespierrisme, vous êtes sûrs de relever la démocratie» (lettre à Joseph Bodson, 9 ventôse an IV): il fallait, encore une fois, «revenir aux principes» pour rajeunir la démocratie! De son côté, Buonarrotti écrit dans ses manuscrits que le peuple ne peut pas se sauver lui-même et qu'il faut donc une dictature provisoire menée par une minorité éclairée, qui changera l'ordre social. Ainsi se perpétuera le mythe de la Refondation purificatrice.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/10

Il potere di Foucault in Bentham

Frammenti di un confronto

di Gianfranco Pellegrino

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 24/09/13.Accettato il 9/10/13

Famously, Foucault claimed that Bentham's *Panopticon* is the model of modern disciplinary society. Foucault put Bentham's project of a new penitentiary at the centre stage of his exposition of the birth of biopolitics. This article focuses on Foucault's conception of power as a ubiquitous relation, where governors and subjects are fading, and resistance is the counterpart of power. It is claimed that going beyond the *Panopticon*, a similar conception of power could be found in Bentham's writings on law and constitutional theory. Accordingly, Foucault's conception of power can be found in, and reconciled with, a different framework, at the service of a liberal-democratic conception of State and society.

***

Introduzione

Il modello di penitenziario che Jeremy Bentham chiamò *Panopticon* è senz'altro una delle sue più note proposte di riforma[1]. Bentham spese gran parte della sua vita e delle sue energie nel tentativo di realizzare un penitenziario che seguisse questo modello. Peraltro, se si considerano le opere benthamiane, lo spazio occupato da proposte pratiche di riforma è preponderante rispetto a quello preso dalle basi teoriche da cui egli trasse la giustificazione per i suoi progetti. Bentham si comportò sempre come un esponente tipico dell'Illuminismo continentale– e d'altra parte egli ebbe relazioni epistolari con D'Alembert e provò sentimenti di ammirazione per figure come Voltaire, Helvètius e Beccaria. Sotto questo aspetto, lo stile e la condotta intellettuali di Bentham non presentano i tratti eccentrici dell'Illuminismo britannico[2]. Durante la sua lunga vita, Bentham disseminò

[1] Seguendo una convenzione letteraria diffusa nel XVIII secolo, Bentham presentò la sua proposta in una serie di lettere, pubblicate nel 1786 (si veda J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, Venezia 1982). Sul *panopticon*, si vedano C. Blamires, *The French Revolution and the Creation of Benthamism*, Basingstoke 2008, pp. 16-94, L.J. Hume, *Bentham and Bureacracy*, Cambridge 1981, pp. 110-64, P. Schofield, *Bentham. A Guide for the Perplexed*, London 2009, pp. 70-93, J.E. Semple, *Bentham's Prison. A Study of the Panopticon Penitentiary*, Oxford 1993.

[2] Sulle relazioni fra Bentham e l'Illuminismo francese, si vedano J.H. Burns, *Jeremy Bentham: From Radical Enlightenment to Philosophic Radicalism*, in «Bentham Newsletter», VIII, 1984, pp. 4-14, D.G. Long, *Bentham on Liberty. Jeremy Bentham's idea of liberty in relation to his utilitarianism*, Toronto 1977, pp. 13-25. Sull'Illuminismo britannico e le

i suoi scritti di innumerevoli progetti di riforma, senza distinguere fra questioni spicciole – come il modo migliore per conservare i cibi deperibili (Bentham costruì una specie di refrigeratore, un *frigidarium*, nella sua casa nel quartiere londinese di Westminster, a Queen Square Place) – e riforme istituzionali grandiose – come l'edificazione di una sfera dove l'opinione pubblica, organizzata e resa efficace tramite giornali e discussioni, fungesse da controllo e limite del potere politico, una sfera pubblica che Bentham concepì come un vero e proprio tribunale, il Tribunale dell'Opinione Pubblica[3]. Molte delle pagine scritte da Bentham, edite e inedite, contengono progetti di codici di leggi, che avrebbero dovuto riformare il diritto inglese allora vigente, o vere e proprie costituzioni, da realizzare in regimi politici di nuova costituzione[4]. Ma, come già detto, a più di due secoli di distanza la più nota e discussa delle proposte benthamiane, conosciuta anche al di fuori dei ristretti ambiti degli studiosi, è certamente l'idea del *Panopticon*.

Il merito di questa notorietà è senza dubbio di Michel Foucault. In *Sorvegliare e punire*, Foucault conferì al *Panopticon* di Bentham un ruolo simbolico enorme – sicuramente superiore a quanto Bentham medesimo, e molti dei critici che prima di Foucault avevano messo in questione il suo progetto di riforma delle istituzioni carcerarie, avrebbero ammesso[5].

---

sue caratteristiche peculiari, si veda R. Porter, *Enlightenment. Britain and the Creation of Modern World*, Harmondsworth 2000.

[3] Sul progetto di *frigidarium* si vedano D.L. Cohen, *Bentham's Frigidarium: Utilitarianism and Food Preservation*, in «Journal of Bentham Studies», I, 1997, <http://ojs.lib.ucl.ac.uk/index.php/jbs/article/view/6> (visitato il 29 ottobre 2013); il Tribunale dell'Opinione Pubblica è un tema ricorrente nelle opere benthamiane: si vedano ad esempio J. Bentham, *Libertà di stampa e discussione pubblica*, in Id., *Libertà di gusto e di opinione*, a cura di G. Pellegrino, Bari 2007, pp. 211-71, Id., *Garanzie contro il malgoverno*, in *ivi*, pp. 273-340, Id., *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, a cura di P. Schofield, London 1989, pp. 56-76. Sulla concezione benthamiana dell'opinione pubblica, si veda O. Ben-Dor, *Constitutional Limits and the Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*, Oxford 2000, pp. 191-233.

[4] Si veda J. Bentham, *'Legislator of the World': Writings on Codification, Law, and Education*, a cura di P. Schofield e J. Harris, Oxford 1998.

[5] Si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976, pp. 213-47. Per quanto il progetto del *panopticon* abbia avuto una rilevanza esistenziale immensa nella sua vita – Bentham provò per vent'anni a realizzarlo –, non ci sono prove che egli vi attribuisse una preponderanza teorica particolare. Per Bentham il *Panopticon* era una delle molte possibili applicazioni delle sue teorie etico-politiche: la sua importanza era pratica, non teorica. Nell'interpretazione foucaultiana, questo non ha molta importanza: Foucault non intende certamente ricostruire la percezione che Bentham ebbe della sua proposta, ma semmai il ruolo storico dell'idea del *Panopticon*, in maniera del tutto indipendente dalle intenzioni del suo autore – in una prospettiva non di tradizionale storia delle idee, ma secondo la peculiare accezione che egli dà alla nozione di 'archeologia del sapere'; sull'archeologia del sapere, si vedano M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1967, Id., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1971, S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Roma 2000, pp. 43-81, G. Gutting, *Introduction. Michel Foucault: A User's Manual*, pp. 9-10, in *The Cambridge Companion to Foucault*, a cura di G. Gutting, Cambridge 2005, pp. 1-28. Ovviamente, l'interesse di Foucault in *Sorvegliare e punire* è più genealogico che archeologico, dal momento che in quell'opera egli s'interessa a rintracciare l'origine di pratiche e istituzioni più che di esperienze e idee (si vedano *ivi*, p. 12-3, J. Rouse, *Power/Knowledge*, cit., p. 97, in *The Cambridge Companion to Foucault*, cit., pp. 95-122; V. Sorrentino, *Il pensiero politico*

L'idea centrale di Foucault è la seguente: il *Panopticon* di Bentham fornisce per la prima volta, e in maniera forse ineguagliata dopo, il modello di una concezione, e di una tecnica, del potere distintamente moderne, che configurano una nuova modalità in cui il potere viene esercitato sui soggetti – ciò che Foucault chiamò potere disciplinare. Fra XVII e XVIII secolo da una impostazione per cui il potere viene concepito come discendente dall'alto – da un sovrano posto ai vertici della società – ed è essenzialmente potere di infliggere pene dolorose e spettacolari, fino alla morte, si passa a una tecnica di amministrazione del potere dove quest'ultimo si diffonde a raggiera in tutta la società – così che ci sono infiniti centri di potere che dominano su porzioni della società – e in cui le pene diventano meno spettacolari, forse anche meno dolorose, ma più pervasive e totali, passando, ad esempio, dal dominio sulla morte al dominio sulla vita, dal dominio sui corpi alla rieducazione dell'anima. Da una visione del potere come sovranità e obbedienza si passa a una concezione del potere come dominio e soggiogamento.

La teoria foucaultiana del potere ha ricevuto molte e differenti interpretazioni. Peraltro, Foucault ha presentato il suo complesso quadro del potere moderno lungo molte delle sue opere, non sempre affidandosi a formulazioni univoche e facilmente rintracciabili. Per di più, si tratta di un autore notoriamente refrattario a interpretazioni nette ed univoche e famoso per la plurivocità dell'opera e le molteplici sfumature della sua posizione complessiva: l'unico progetto di fondo di Foucault, almeno secondo alcuni interpreti, è quello di abbattere i presupposti necessari delle discipline accademico-scientifiche e dei disciplinamenti sociali, in quanto strumenti nascosti di dominazione, e questo richiede di non avere alcuna (o comunque non troppa) continuità metodologica e teorica[6]. Anche per questa ragione (oltre che per manifesta incompetenza di chi scrive), nelle pagine che seguono non s'intende fornire una ricostruzione esaustiva, o anche minimamente documentata, della visione foucaultiana[7]. Piuttosto, si vuole solo presentare una traccia schematica di quanto è condiviso e incontroverso nei testi di Foucault e di alcuni suoi interpreti, per passare poi ad applicare questo

di Foucault, Roma 2008, pp. 59-,6 S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., pp. 82-3). Anche questo, probabilmente, sta all'origine del corto circuito che affligge la lettura foucaultiana del *Panopticon*: Foucault è alla ricerca delle origini di certe pratiche e istituzioni, ma rintraccia quest'origine in un'idea che mai divenne pratica (pochissime furono le istituzioni penitenziarie esemplate sul *panopticon*, ed esse avevano differenze fondamentali, che stravolgevano il progetto e le intenzioni benthamiane; su questo si veda J.E. Semple, *Bentham's Prison*, cit., pp. 313-14). Per questa ragione, Foucault applica a un'idea, o a un insieme di concetti e teorie, una metodologia che invece egli stesso intendeva più fruttuosamente applicare a pratiche e istituzioni.

[6] Su questo, si veda ad esempio quanto afferma G. Gutting, *Introduction. Michel Foucault: A User's Manual*, cit., pp. 1-6, 16, 18. Si vedano anche A. Megill, *The Reception of Foucault by Historians*, in «Journal of the History of Ideas», XLVIII, 1987, pp. 117-41 e V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 8-10.

[7] Nella ricostruzione che proporrò in seguito, mi affido soprattutto a S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit.

schema alla teoria politica benthamiana, nel tentativo di vedere quanto del potere di Foucault, per così dire, c'è veramente in Bentham.

L'interpretazione che Foucault ha fornito del *Panopticon* benthamiano, della sua funzione e del suo senso, peraltro, ha creato reazioni articolate e diverse. Per molti studiosi di Bentham, l'interpretazione di Foucault è sostanzialmente inattendibile, perché basata sulla lettura parziale di un solo testo, del tutto slegata da una ricostruzione complessiva della filosofia di Bentham e incapace di tenere conto del contesto storico nel quale la riforma del penitenziario costituita dal *Panopticon* venne proposta[8]. Per alcuni interpreti, già convinti delle derive autoritarie e illiberali dell'utilitarismo benthamiano, la diagnosi di Foucault è una conferma, più che una novità degna di nota[9]. Più recentemente, nuove indagini sono state fatte sulle fonti benthamiane di Foucault: questi studi hanno mostrato che, dopo *Sorvegliare e punire*, Foucault approfondì la sua conoscenza dei testi di Bentham, e fece uso di alcuni temi della teoria politica benthamiana. Alcuni di questi studiosi si spingono fino a suggerire che la filosofia politica di Foucault eredita molti temi e tesi dell'utilitarismo benthamiano[10].

In questo testo seguo quest'ultima tendenza degli studi, pur con i limiti sottolineati sopra[11]: obiettivo delle pagine seguenti è fornire alcuni

[8] Esponente principale di questa reazione è J.E. Semple, *Foucault and Bentham: a defence of panopticism*, in «Utilitas», IV, 1992, pp. 105-20.

[9] Si vedano C. Bahmueller, *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*, Berkeley 1981, G. Himmelfarb, *The Haunted House of Jeremy Bentham*, in Ead., *Victorian Minds*, New York, 1968, pp. 32-81, Ead., *Bentham's Utopia: The National Charity Company*, in «Journal of British Studies», X, 1970, pp. 80-125, Ead., *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, London 1985.

[10] Si vedano soprattutto A. Brunon-Ernst, *Introduction. Foucault est-il utilitariste?*, in *Foucault et l'utilitarisme*, a cura di A. Brunon-Ernst, in «Revue d'études benthamniennes», VIII, 2011, <http.etudes-benthamiennes.revues.org/335> (consultato il 29 ottobre 2013), Ead., *Utilitarian biopolitics*, London 2012, C. Laval, *From* Discipline and Punish *to* The Birth of Biopolitics, in *Beyond Foucault. New Perspectives on Bentham's Panopticon*, a cura di A. Brunon-Ernst, Farnham 2012, pp. 43-60.

[11] Ci sono alcuni aspetti, in particolare, che non prenderò in esame qui, o che sfiorerò soltanto: la connessione fra potere e sapere, cioè fra potere e cultura, il legame fra potere e disciplinamento della sessualità, e l'emergere della regolazione della vita e della popolazione, che per Foucault costituiva un aspetto essenziale della biopolitica; su questi temi, si vedano J. Rouse, *Power/Knowledge*, cit., pp. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 19-57, ma anche 91-125. Si può pensare che quest'omissione sia infelice, e che vizi l'analisi di fondo di quest'articolo. E tuttavia, se non altro per limiti di spazio, preferisco mantenere l'orizzonte della mia indagine più stretto possibile. Non è mia intenzione imbarcarmi in una valutazione complessiva della visione foucaultiana del potere, ma solo dare alcuni suggerimenti che attenuino la contrapposizione usuale fra i due autori. Inoltre, ci sono molti elementi nell'epistemologia benthamiana che rimandano a una concezione contestualista e pragmatista della scienza e del sapere, che possono a loro volta venire accostati alle idee foucaultiane. Ma un confronto del genere è molto complesso e assorbirebbe del tutto lo spazio di un articolo. Su questo tema, si veda M. Quinn, *Post-modern moments in the application of empirical principles. Power, Knowledge and Discourse in the Thought of Jeremy Bentham vs. Michel Foucault*, in «Revue d'études benthamienne», VIII, 2011 <http://etudes-benthamiennes.revues.org/245#entries> (consultato il 29 ottobre 2013). Gli scritti di Bentham sulla sessualità, poi, sono un campo nuovo di ricerca, rianimato dalla scoperta di nuovi inediti, e in attesa ancora di un quadro critico completo (e, peraltro, a quest'impresa ho già dato un modesto contributo, si veda G. Pellegrino, *Un altro liberali-*

suggerimenti, necessariamente frammentari, per un confronto fra l'analisi del potere di Foucault e la concezione benthamiana del potere, andando al di là del *Panopticon*, cioè allargando il quadro alla teoria politica benthamiana e alla complessa analitica del potere fornita da Foucault soprattutto negli anni Settanta. Prima, tratteggerò alcuni degli elementi più evidenti della visione del potere che Foucault attribuisce all'epoca nella quale il *Panopticon* di Bentham vide la luce (come già detto, si tratta solo di *alcune* delle tesi che Foucault avanza, non dell'intera sua complessa ricostruzione della dinamica del potere moderno[12]); assumendo questa ricostruzione parziale, nei paragrafi seguenti proverò a mostrare che le intuizioni foucaultiane colgono davvero alcuni aspetti della visione benthamiana del potere: il fatto però è che gli elementi su cui Foucault si concentra, collocati all'interno della prospettiva più ampia della filosofia politica di Bentham, assumono aspetti diversi e hanno conseguenze differenti rispetto a quanto Foucault temeva. È come se tutto diventasse una questione di contesto e prospettiva: visti dalla prospettiva generale di Foucault, alcune tesi e posizioni benthamiane assumono un aspetto decisamente minaccioso; collegate con il quadro generale della visione liberal-democratica delle istituzioni difesa da Bentham, le sue tesi diventano elementi di una visione democratica e liberale del potere politico. (Anche nel caso di Bentham non riuscirò, com'è ovvio, a presentare un'articolazione completa della teoria benthamiana del potere e delle istituzioni politiche – che richiederebbe un volume, più che un articolo[13]. Quello che farò è piuttosto enfatizzare alcuni aspetti dove lo schema di Foucault entra in crisi, e la teoria di Bentham sfugge al quadro generale della ricostruzione foucaultiana.)

In questo senso, l'operazione tentata qui può avere un'utilità generale, che va al di là dell'interesse specifico per Foucault e Bentham: assumendo che Foucault colga alcuni caratteri essenziali della concezione moderna del potere politico, vedere tali caratteri in una cornice diversa, che non conduce alle derive totalitarie onnipresenti nella ricostruzione foucaultiana, potrebbe riconciliarci con la modernità e con l'evoluzione delle istituzioni

smo: libertà, felicità e limiti del diritto penale, pp. 5-40, in J. Bentham, *Libertà di gusto e di opinione*, cit., pp. 5-62); sull'argomento, si vedano J. Bentham, *Not Paul but Jesus*, vol. III: Doctrine <http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/publications/npbj/npbj.html> (consultato il 29 ottobre 2013), L. Crompton, *Byron and Greek Love. Homophobia in 19th-century England*, Berkeley 1985, pp. 251-83, P. Schofield, *Bentham*, cit., 116-36, Id., *Jeremy Bentham: Prophet of Secularism*, in «Philosophy and Public Issues», I, 2011 <http://fqp.luiss.it/files/2012/11/01schofield.pdf> (consultato il 29 ottobre 2013). Anche la biopolitica e il biopotere, poi, costituiscono un tema di immensa estensione e rilevanza, con cui non intendo cimentarmi (sull'argomento si vedano V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 91-125).

[12] Sull'idea secondo cui Foucault ricostruisce una dinamica del potere, si veda J. Rouse, *Power/Knowledge*, cit., p. 96.

[13] Tentativi di dare conto della visione benthamiana del potere e delle istituzioni politiche si trovano nei seguenti studi O. Ben-Dor, *Constitutional Limits and the Public Sphere*, cit., L.J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge 1981, F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the* Constitutional Code, Oxford 1983, N. Rosenblum, *Bentham's Theory of Modern State*, Cambridge (Mass.) 1978.

politiche occidentali negli ultimi due secoli. In altre parole, l'invito di Foucault a guardare con attenzione ai meccanismi del potere moderno, la sua ironica decostruzione del progetto emancipativo illuminista possono essere occasione non solo, e forse non tanto, per una ribellione o una critica distruttiva delle istituzioni di potere della contemporaneità, ma per una riconciliazione e una cauta riforma[14]. A molti seguaci di Foucault tutto questo apparirà conservatore, o fors'anche quietista. Tuttavia, potrebbe trattarsi di una prospettiva sostenuta da una lettura attenta dei testi – almeno dei testi benthamiani. Se così fosse, il male da fuggire, o il marcio da criticare, dovranno stare da qualche altra parte, e il dovere di indicarlo rimane in capo ai critici, piuttosto che in capo ai difensori, del progetto liberal-democratico dell'Illuminismo[15].

Il potere secondo Foucault: uno schema

Al centro della cosiddetta *analitica del potere* che Foucault tratteggia in molte sue opere degli anni Settanta c'è l'idea che a partire dalla fine del XVII secolo, e soprattutto nel XVIII secolo, il potere subì alcune trasformazioni essenziali, che si possono elencare come segue[16]:

a. *Incremento scalare e continuità (relazioni di potere)*: l'esercizio del potere aumenta lungo la dimensione della scala e della continuità. Si passa da massicce ma sporadiche manifestazioni di un potere che si esplica come forza distruttiva (esecuzioni pubbliche, occupazioni militari, repressione violenta di ribellioni) a vincoli continui e minimi imposti tramite pratiche di disciplinamento e addestramento. Da verticali, discendenti dal sovrano ai soggetti, il potere e il suo esercizio diventano orizzontali e reticolari, annidandosi in molte pratiche e istituzioni diverse. Il potere diviene da proprietà singola di un individuo, il sovrano, – se mai lo è stato – relazione,

[14] Sull'ironia foucaultiana nei confronti dei progetti di umanizzazione e liberazione dell'Illuminismo, si veda per esempio quanto osserva J. Rouse, *Power/Knowledge*, cit., p. 102. Sulle reazioni a quest'atteggiamento di Foucault, si vedano gli autori citati da Rouse in *ivi*, p. 120 n. 5. In *ivi*, pp. 102, 105, Rouse mette in dubbio, però, che Foucault proponga una forma di resistenza o di critica – perché anch'essa sarebbe una forma di conoscenza o aspirazione alla verità, e in quanto tale rientrerebbe in una rete di relazioni di potere. Su quest'argomento, si veda anche V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 215-53.

[15] Sto implicitamente assumendo che le critiche di Foucault al potere moderno equivalgano anche a mettere in questione il progetto della liberal-democrazia intesa come frutto dell'Illuminismo. Quest'ipotesi è ovviamente vaga – vaga perché ci sono molte interpretazioni dell'Illuminismo e della liberal-democrazia, vaga perché il rapporto di Foucault con l'eredità illuminista è sfaccettato e complesso. Su quest'ultimo argomento, si vedano M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma 1997, Id., *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998, pp. 217-32, S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., pp. 122-5. Difese e articolazioni del progetto politico dell'Illuminismo si possono trovare in V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma 2010, J. Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton 2010.

[16] In quest'elenco seguo J. Rouse, *Power/Knowledge*, cit., pp. 97-100, integrando con elementi desunti da V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., soprattutto pp. 59-125.

diffusa in maniera pervasiva e ubiqua, e presente in molteplici ambiti della società. Dal macro-potere si passa al micro-potere[17]. Tutte le relazioni sociali vengono attraversate da modalità di potere, e il potere ingloba e include anche la resistenza al potere stesso: resistenza e potere sono reciproche, almeno quando si tratti di un sapere-potere[18], e il potere presuppone sempre spazi di libertà di chi vi è coinvolto, al contrario del dominio[19]. Le relazioni fra soggetti divengono relazioni di potere, dove chi è soggetto a un potere esercita a sua volta un potere su altri, e viceversa – e si perde il centro da cui irradia il potere, e la distinzione fra governante e governato svanisce. Nel *Panopticon*, ad esempio, i detenuti vengono imprigionati in una relazione di potere che essi stessi, credendo di essere veduti, o comportandosi come chi viene continuamente sorvegliato, mantengono in vita e perpetuano: nell'organizzazione panoptica il detenuto «inscrive in se stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento»[20]. Ciò che Foucault chiama *teoria della sovranità* – l'indagine sulle fonti della legittimità etico-politica e giuridica, nonché sulla genesi ideale del potere sovrano verticale, tipica della filosofia politica, specialmente giusnaturalista e contrattualista – è peculiarmente inadatta a cogliere queste caratteristiche del potere[21], anche perché è stato proprio il contrattualismo a fornire la cornice che ha consentito a questa modalità di potere di instaurarsi – perpetuando e codificando rapporti di dominazione[22]. La resistenza al potere non può più assumere la forma di progetti di riforma delle istituzioni, di ingegneria istituzionale, ma deve piuttosto manifestarsi all'interno delle relazioni di micro-potere, sfruttando tali relazioni medesime, evitando i grandi progetti rivoluzionari, e privilegiando le rivolte individuali o di gruppo, su singoli momenti e in specifiche occasioni: la resistenza dev'essere sempre resistenza locale[23]. Alle teorie della sovranità va sostituita una teoria della dominazione[24].

b. *Ricostruzione, non distruzione*: fino a quel momento il potere aveva costretto o distrutto i suoi soggetti. Ora, grazie a disciplinamento e

[17] Si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 30.
[18] Si vedano M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano 1978, pp. 82, 85, Id., *Illuminismo e critica*, cit., p. 60, Id., *Bisogna difendere la società*, Milano 1997, pp. 31-6.
[19] Si veda M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 85, 128-9.
[20] M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 221, si vedano anche *ivi*, p. 219, Id., *L'occhio del potere*, p. 18, in J. Bentham, *Panopticon*, cit., pp. 7-30.
[21] Per la critica foucaultiana all'impostazione tradizionale della teoria politica, si veda M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 76, 79, Id., *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 30-1, 43-44, 229.
[22] Si vedano M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 82, 128, Id., *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 23-4, 27, e V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., p. 75.
[23] Si vedano M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano 2004, p. 95, Id., *Che cos'è l'Illuminismo*, cit., p. 229, V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 89 n. 26, 158-9.
[24] Si veda M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 30-1, 45, V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 63-5.

addestramento, diventa in grado di produrre nuove forme di vita, nuove abitudini, nuove abilità, nuove azioni, persino nuovi tipi umani.

c. *Controllo, normalizzazione e tecnologie di potere*: il nuovo potere sostituisce al diritto, alla legge e alla punizione strategie di controllo e normalizzazione (che creano identità e tipologie di individui)25, ottenute tramite l'elaborazione di nuove tecnologie di disciplinamento e assoggettamento. In questo senso, il potere si realizza attraverso forme di sapere, regimi di discorso e di verità, ma anche forme architettoniche, regolamentazioni, leggi e misure amministrative che mettono in atto e raffinano meccanismi di esclusione e dispositivi di disciplinamento e s'incarnano spesso e principalmente in istituzioni carcerarie, mediche e sociali. Anzi, la prigione diviene ben presto la sintesi di sistemi di controllo che si diffondono in tutta la società – e il surplus di assoggettamento (sotto forma di violenze arbitrarie, soprusi e dispotismo) che va al di là dell'amministrazione del diritto (cioè del giudizio e della sentenza), un surplus tipico dell'imprigionamento, risponde alla logica della disciplina, in quanto dispositivo teso alla trasformazione degli individui26.

d. *Riorganizzazione dello spazio e del tempo come strumento di dominazione*: questo nuovo esercizio del potere si realizza tramite la ricostruzione di spazi e la riorganizzazione del tempo di lavoro e di vita delle persone. Qui, ovviamente, Foucault ha in mente le trasformazioni del lavoro tipiche della prima e della seconda Rivoluzione industriale. Ma è qui che entra in campo anche il *Panopticon* come progetto architettonico e gestionale che serve a rendere possibile un nuovo esercizio del potere, più diffuso, penetrante ed efficace.

e. *Uno sguardo senza volto: visibilità obbligatoria come strumento di potere*: si passa dalla manifestazione del potere come spettacolo terribile e transitorio[27] all'esercizio del potere basato sulla visibilità continua e controllata dei soggetti e sull'occultamento del potere (ottenendo così una vera e propria inversione dell'economia della visibilità[28]):

> il potere disciplinare si esercita rendendosi invisibile; e, al contrario, impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria. [...] E per esercitarsi, questo potere deve darsi lo strumento di una sorveglianza permanente, esaustiva, onnipresente, capace di rendere tutto invisibile, ma a condizione di rendere se stessa invisibile. Essa deve essere come uno sguardo senza volto che trasforma tutto il corpo sociale in un campo di percezione: migliaia di occhi appostati ovunque, attenzioni mobili e sempre all'erta, una lunga rete gerarchizzata [...] Bentham pose il principio che il potere doveva essere visibile e inverificabile. Visibile: di continuo il detenuto avrà davanti agli occhi l'alta sagoma della torre centrale dove è spiato. Inverificabile: il detenuto non deve mai sapere se è guardato, nel momento attuale; ma deve esseree sicuro che può esserlo continuamente. [...] Il *Panopticon* è una macchina per dissociare la coppia vedere-essere visti: nell'anello periferico si è

[25] Si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 195-8, 200, 335
[26] Si veda *ivi*, p. 271.
[27] Si veda *ivi*, pp. 54-5, 119-24.
[28] Si veda su questo V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 114, 121.

totalmente visti, senza mai vedere; nella torre centrale, si vede tutto, senza mai essere visti[29].

Il rinnovamento del potere coincide con lo sviluppo di efficaci tecniche di sorveglianza, di un «microscopio della condotta» e un «campo di sorveglianza»[30], molto più sottilmente efficaci e penetranti delle manifestazioni spettacolari di forza tipiche della vecchia modalità di potere: «l'apparato disciplinare perfetto avrebbe permesso, con un solo sguardo, di vedere tutto, in permanenza»[31]. Anche questo effetto si ottiene tramite nuovi saperi e una nuova architettura del potere, o meglio tramite un uso dell'architettura come strumento capace di rendere possibile relazioni di potere e stabilizzarle fino ad arrivare all'assoggettamento e al dominio. Qui il riferimento al *Panopticon* è ovvio[32].

f. *Diffusione totale della disciplina, anche a fini utilitari*: nate come mezzo di controllo o neutralizzazione di elementi sociali pericolosi, queste nuove tecniche di potere diventano ben presto modalità efficaci per aumentare la produttività e l'utilità sociale dei soggetti, e allargano il loro raggio d'azione, venendo esportate al di fuori dalle sfere originarie, dagli ambiti istituzionali e pratici dove sono nate, acquisendo ben presto una portata più ampia e scopi diversi. Questo è il momento finale, e ciò di cui il *Panopticon* benthamiano, dove i detenuti vengono allo stesso momento privati della libertà – e quindi la loro pericolosità sociale viene neutralizzata – e fatti lavorare a beneficio del direttore del carcere, rappresenta il modello e il simbolo, il «diagramma», il laboratorio del potere disciplinare. Ben presto, dal potere sui corpi – o su alcuni momenti della vita corporea – si passa a un dominio, a un assoggettamento della totalità della vita corporea, che necessariamente passa per un mutamento, o meglio una vera e propria creazione, di una nuova anima[33]: da un potere sui corpi si passa a una disciplina dei corpi che è anche potere sulle anime, da punizioni eccezionali, eccessive, rituali si passa a castighi incorporei diffusi, ordinari e pervasivi, tesi a un controllo minuzioso e continuato dei corpi e delle loro attività[34]. Ben presto, il modello panoptico si estende, e passa dalle istituzioni penitenziarie e correzionali ad altre istituzioni – a ospedali, scuole e fabbriche, e alla fine alla società tutta, a una *società disciplinare*[35], una società dove, come nel *Panopticon*, si può esercitare «un potere che non sarà bilanciato da nessun'altra influenza»[36].

[29] M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 205, 233, 219; si vedano anche *ivi*, pp. 64-9, 88, 97, 194, 240, Id., *L'occhio del potere*, cit., pp. 7-8, 14, 16.
[30] M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 187, 190.
[31] *Ivi*, p. 190.
[32] Si vedano *ivi*, pp. 154-87, 202-10, 215-21, 236, 337, Id., *L'occhio del potere*, cit., pp. 21-3.
[33] Si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 33.
[34] Si veda *ivi*, pp. 110, 149, 150-1, V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 99, 106-7.
[35] Si vedano M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 89, 223-35, Id., *L'occhio del potere*, cit., p. 15. Ma sulla società disciplinare si veda anche quanto osserva V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 103-4.
[36] M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 258.

g. *Governamentalità*: l'istituzionalizzazione delle nuove forme di potere, e il tentativo di consolidare relazioni di potere come stati di dominio (nella fase dell'instaurarsi degli Stati-nazione territoriali, durante il grande scontro tra Riforma e Controriforma), crea, secondo Foucault, nuove tecniche e pratiche di governo – le cosiddette pratiche di *governamentalità*, che sono al tempo stesso pratiche di governo e pratiche di resistenza al governo, o all'eccessivo governo[37].

Anche un quadro così schematico è troppo ampio per essere assunto come pietra di paragone fra Bentham e Foucault. Ma ci sono alcuni elementi in cui differenze apparenti, somiglianze nascoste e capovolgimenti di prospettiva sono evidenti. Nel seguito di quest'articolo, mi concentrerò su questi elementi – e in particolare sui punti **a.**, **c.** ed **e.** dell'elenco precedente.

Intermezzo ripetitivo: lo sguardo sul volto del potere e i limiti della disciplina

Il nuovo potere che caratterizza l'era moderna è un dispositivo di controllo disciplinare e normalizzazione, di cui il *Panopticon* benthamiano costituisce il modello e il simbolo, secondo Foucault. Due caratteristiche del *Panopticon*, in particolare, sono da notare: il *surplus* di assoggettamento e di potere trasformativo nei confronti dell'individuo che è tipico dell'istituzione carceraria, mediato tramite modalità di organizzazione dello spazio, del tempo e della produzione; e l'uso a fini di dominazione della visibilità assicurata da certe modalità di organizzazione dei corpi – in particolare la configurazione di una nuova economia asimmetrica della visibilità, dove il potere si occulta rendendo continuativamente visibili i soggetti, e facendo in modo che il potere si spinga fino a costruire le anime, oltre che a ingabbiare i corpi.

Nei confronti di queste tesi foucaultiane, la reazione della maggioranza degli studiosi di Bentham è stata di netto rifiuto: l'interpretazione di Foucault è inattendibile o, nella migliore delle ipotesi, incompleta. Avendo dato un modesto contributo a questo tipo di reazione critica[38], qui mi accontento di ricordare solo alcuni punti, prima di passare a un'operazione diversa, e più feconda, cioè a rintracciare nella teoria benthamiana elementi della concezione foucaultiana del potere, pur in una cornice differente.

Ci sono almeno quattro punti in cui l'interpretazione foucaultiana del *Panopticon* è visibilmente inadeguata. Innanzitutto, l'idea stessa di un modello panoptico appare molto peregrina se si considerano due aspetti. In primo luogo, Bentham non fissò subito il suo progetto di penitenziario, ma

[37] Si veda M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 37, Id., *La governamentalità*, in Id., *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano, 1994, pp. 43-67 Id, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 88. Le tecniche di governamentalità vengono inquadrate nel contesto della biopolitica, in molte trattazioni di Foucault, ma io, come già segnalato, lascio la questione della biopolitica fuori dal quadro. Si veda V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., p. 101.

[38] Si vedano G. Pellegrino, *Un altro liberalismo*, cit., pp. 59-62, Id., *La fabbrica della felicità. Liberalismo, etica e psicologia in Jeremy Bentham*, Napoli 2010, pp. 221-38.

ne diede versioni successive, anche rispondendo a critiche e osservazioni – e in queste versioni successive mutarono elementi essenziali come la possibilità dell'isolamento o di celle con più detenuti[39]. In secondo luogo, anche leggendo la prima versione del progetto benthamiano, si possono notare che, nell'adattare il modello del panopticon a ospedali, scuole e fabbriche Bentham introduceva cambiamenti sostanziali – per esempio, in ordine alla visibilità degli studenti, dei malati o degli operai, che è molto più limitata di quella dei detenuti[40].

E la visibilità, ovviamente, è il secondo punto cruciale in cui la lettura di Foucault non regge alla prova dei testi. Foucault paventa una visibilità totale e asimmetrica, e in Bentham non si trova né l'una né l'altra. Bentham chiarisce esplicitamente che ci sono spazi nelle celle, e tempi, in cui i detenuti possono schermarsi all'occhio del sorvegliante[41]. Inoltre, com'è evidente nelle letture più recenti, per Bentham sia nel Panopticon sia nella società la visibilità dev'essere del tutto simmetrica, e se ci sono asimmetrie sono a sfavore dei governanti[42]. Per quanto riguarda il Panopticon, il direttore del carcere è sottoposto al controllo dei cittadini, dei funzionari e dei parlamentari, ed è obbligato a produrre relazioni periodiche da presentare al Parlamento. Per quanto riguarda la società, da un lato Bentham prevede come garanzia fondamentale contro abusi di governo un'opinione pubblica forte e attiva, aiutata dalla presenza di giornali, arene di discussione e tutti i mezzi necessari a veicolare i verdetti di quel che Bentham chiamava Tribunale dell'opinione pubblica. Dall'altro, Bentham si oppose sempre a qualsiasi protezione della privacy e del segreto dei governanti e si scagliò più volte contro tutte le leggi sulla diffamazione e tutti i limiti alla libertà di stampa[43]. Insomma, pare difficile riconoscere nella teoria benthamiana della sfera pubblica e della democrazia lo sguardo senza volto del potere disciplinare descritto da Foucault.

In questo senso, e questo può essere il terzo punto di crisi dell'idea foucaultiana del modello *panoptico,* non è il *Panopticon* a fungere da modello di società: piuttosto, è la visione benthamiana della società, come società democratica basata sulla trasparenza, a venire applicata, con i necessari aggiustamenti, nel carcere panoptico. Il carcere non è il modello di società, ma è una parte della società. Se si leggono con attenzione i testi, non si può non concludere che nella visione di Bentham non si ha una società carceraria, ma piuttosto un carcere democratico – un carcere, e questo è il punto finale, che non è affatto luogo di abuso al di fuori del diritto o della legge, come pensa Foucault. Nelle lettere sul Panopticon è del tutto chiaro che i detenuti nel carcere di Bentham hanno i medesimi

[39] Si vedano A. Brunon-Ernst, *Decostructing Panopticism into the Plural Panopticon*, in *Beyond Foucault*, cit., pp. 17-41 e P. Schofield, *Bentham*, cit., pp. 72-9
[40] Si veda J. Bentham, *Panopticon*, cit., pp. 86-7, 89, 92, 95-6.
[41] Si veda *ivi*, p. 40.
[42] Si veda M-L. Leroy, *Transparency and Politics: The Reversed Panopticon as a Response to Abuse of Power*, in *Beyond Foucault*, cit., pp. 143-60.
[43] Si veda J. Bentham, *Libertà di stampa*, cit., pp. 219-24.

diritti dei cittadini – detenzione a parte – e che qualsiasi abuso di potere da parte dei funzionari, e del direttore, è non solo escluso da Bentham, ma accuratamente reso impossibile. Può non piacere la logica economica delle soluzioni benthamiane, ma il direttore del carcere, nel progetto di Bentham, è responsabile in solido della salute e della vita dei detenuti, per cui sottoscrive un'assicurazione. Inoltre, Bentham fa chiaramente capire che qualsiasi punizione corporale è bandita e, appunto, sostituita dallo spettacolo della visibilità e delle potenziali minacce, e qualsiasi abuso viene impedito dalla visibilità del carcere medesimo – che doveva essere al centro della città, e visitabile liberamente – da parte di cittadini, funzionari e governanti. Allo stesso tempo, la presunta ossessione per la cura dell'anima, o meglio per la costruzione dell'anima, che Foucault rintraccia nel panoptismo è del tutto assente, ed esplicitamente esclusa, dal penitenziario benthamiano. Proprio nelle pagine conclusive delle lettere sul Panopticon, Bentham contrappone la sua visione della pena e l'impostazione del suo penitenziario a chi cerca di scrutare nell'anima dei sudditi[44].

Come detto ormai più volte, tutti questi sono idee ormai stabilite negli ultimi anni di studi benthamiani. Più interessante è considerare altri punti di contatto fra la teoria politica benthamiana e la visione di Foucault. A questo tema dedico il prossimo paragrafo[45].

Il potere di Foucault secondo Bentham: obbedienza, resistenza e relazioni di sovranità

Nella visione di Foucault, come si è visto, il potere si frammenta e si estende in relazioni reticolari onnipervasive, senza possibilità di distinguere potere da resistenza al potere, governanti da governati. L'istituzionalizzazione del potere diviene dominio, e nessuna teoria tradizionale della sovranità – in termini di diritto e condizioni necessarie e sufficienti – può riconoscere questi fenomeni. A prima vista, questo quadro è molto lontano dalla rappresentazione benthamiana del potere. Innanzitutto, Bentham considera il potere come oggetto della sua indagine solo perché interessato ai fenomeni del diritto, in particolare a criticare il common law e a dare una nuova teoria del diritto che permettesse una codificazione conforme all'utilitarismo. In questo senso, nonostante la sua avversione al contrattualismo e al giusnaturalismo, Bentham sembra produrre una tradizionale teoria della sovranità – nel senso attribuito da Foucault a questa locuzione. Inoltre, sembra ovvio che Foucault contrappone alla centralità che il diritto – codificato e consuetudinario – ha in Bentham una prospettiva molto più

[44] Si veda J. Bentham, *Panopticon*, cit., pp. 100-1.
[45] Per quanto anche questa operazione sia stata fatta negli studi più recenti, almeno in parte. Un raffronto fra la concezione foucaultiana del potere e la visione di Bentham viene condotto in A. Brunon-Ernst, *Utilitarian Biopolitics*, cit., pp. 49-85, che io seguo in parte nel prossimo paragrafo.

ampia e sfocata, dove differenti entità normative si sostituiscono al diritto propriamente detto e ne assumono le funzioni regolatrici[46].

Da questo punto di vista, la definizione benthamiana di 'legge', per esempio, è esplicitamente non foucaultiana, dal momento che lega l'esistenza della legge alla figura del sovrano, e, contemporaneamente, stabilisce le condizioni necessarie della sovranità – è sovrano chi, nel momento in cui dà forma di legge alla propria volontà, ottiene obbedienza tramite l'irrogazione di sanzioni; è legge la volontà di un autentico sovrano. Ecco la definizione benthamiana:

> si può definire una legge come un insieme di segni che dichiarano una volizione, o che vengono adottati da un sovrano in uno Stato, e riguardano la condotta da osservare in un certo caso, da parte di una certa persona o classe di persone, che, nella situazione in questione sono, o sono ritenuti essere, soggetti al suo potere. Tale volizione si fonda, per realizzarsi, sull'aspettativa di certi eventi che la dichiarazione intende essere mezzo di portare a compimento, e la cui prospettiva s'intende agisca come movente su quelli la cui condotta è in questione[47].

Sembra evidente che la caratterizzazione precedente sia pienamente in linea con la visione tradizionale della potestà e del sovrano come *legibus solutus* e fonte della legge, anzi la definizione benthamiana ha probabilmente fornito il modello di questa visione[48]. E questa visione è parte dell'ampia congerie di teorie e concezioni che Foucault identifica con l'etichetta di 'teoria della sovranità'.

Tuttavia, ci sono almeno tre elementi eccentrici rispetto a questa definizione, o almeno al suo senso apparente, negli scritti e nelle teorie benthamiane. E, come si vedrà, questi elementi avvicinano moltissimo la visione benthamiana del potere a quella di Foucault – o, nello specifico, al punto **a.** dell'elenco presentato nel paragrafo precedente.

Innanzitutto, Bentham ha una teoria della disposizione ad obbedire, e sostiene che è proprio la disposizione ad obbedire – ad obbedire indipendentemente dalla sanzione – a conferire la sovranità a chi ne sia il destinatario. Questa visione dell'obbedienza e del potere è chiara nel *Fragment on Government* (1776). In quest'opera, criticando la teoria contrattualista delle origini e dei fondamenti del governo, Bentham sostiene che la distinzione fra stato di natura – inteso come condizione in cui il governo non esiste – e stato civile – la situazione in cui si è governati – non è netta come ritengono i contrattualisti, e non dipende dall'adesione

[46] Ma si veda la discussione in A. Brunon-Ernst, *Utilitarian Biopolitics*, cit., pp. 52-8.

[47] J. Bentham, *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, a cura di P. Schofield, Oxford 2011, p. 24 (tranne quando diversamente indicato, le traduzioni sono mie). Sulla definizione benthamiana di legge, mi permetto di rimandare a G. Pellegrino, *La volontà del sovrano. Epistemologia, semantica e definizione di 'legge' nell'utilitarismo giuridico di Jeremy Bentham*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXII, 2002, pp. 3-24.

[48] Si vedano, per questa interpretazione, P. Chiassoni, *L'indirizzo analitico nella filosofia del diritto. I. Da Bentham a Kelsen*, Torino 2009, pp. 61, 109, H.L.*A*. Hart, *Essays on Bentham*, Oxford 1982, pp. 17-8, 28, 106-7, 109, 118-9, G.J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, 1986, pp. 313-28.

volontaria a un *pactum subjectionis* o a un patto di governo. Piuttosto, si tratta di un passaggio graduale, derivante dal consolidarsi di un'abitudine a obbedire a certi soggetti – un'abitudine che ovviamente non può mai, o comunque non può facilmente, essere completa, priva di eccezioni, perfetta, ma ammetterà gradazioni, eccezioni, zone oscure o grigie. Ecco l'idea dell'abitudine all'obbedienza come elemento distintivo della società politica come viene espressa da Bentham:

> quando un numero di persone (che possiamo chiamare *sudditi*) si pensa che abbia l'*abitudine* di *obbedire* ad una persona, o ad un insieme di persone, descritti in maniera certa e nota (che possiamo chiamare *governante* o *governanti*), tali persone prese nel loro complesso (*sudditi* e *governanti*), si dice che siano in uno stato di società *politica*. [...] Quando si pensa che un numero di persone ha l'abitudine di avere una *relazione* reciproca, ma, nello stesso tempo, non ha quella stessa abitudine di cui abbiamo parlato sopra, allora si dice che è in uno stato di società *naturale*. [...] Tra questi due stati, non vi è quella chiara ed esplicita separazione che questi nomi e queste definizioni potrebbero, a prima vista, insegnarci ad aspettare. Avviene con essi ciò che capita con la luce e con l'oscurità: per quanto possono essere distinte le idee che sono, ad una prima osservazione, suggerite da quei *nomi*, le *cose* stesse non hanno alcuna determinata linea di separazione. [...] Pochi, forse nessuno, sono gli esempi di questa abitudine perfettamente *assente*; certamente nessun esempio si ha del suo essere perfettamente *presente*. Di conseguenza, i governi si allontanano dallo o si avvicinano allo stato di natura, a seconda che l'abitudine all'obbedienza sia rispettivamente più perfetta o meno perfetta [laddove] l'abitudine all'obbedienza sarà più o meno *perfetta* in rapporto al numero degli atti di *obbedienza* rispetto a quelli di *disobbedienza*[49].

Nella sua trattazione del diritto, inedita ma di poco posteriore al *Fragment*, Bentham chiarisce che l'abitudine all'obbedienza è per lui il significato, e la condizione essenziale e definiente, del potere. Dopo aver definito il potere sulle «facoltà attive» degli esseri umani come «potere di imperazione [*power of imperation*]», Bentham osserva che «la causa efficiente ultima del potere di imperazione sulle persone è una disposizione da parte loro a obbedire: la causa efficiente, dunque, del potere del sovrano non è né più né meno che la disposizione a obbedirgli da parte del popolo»[50].

Per Bentham è chiaro che al potere così concepito si possa sempre resistere, e che la resistenza non è altro che il venir meno dell'obbedienza. Nel *Fragment*, la correlazione inversa fra obbedienza e resistenza è posta con molta chiarezza e allo stesso tempo con attenzione alle possibili sfumature: non ogni atto di disobbedienza costituisce resistenza, ma certamente da un singolo atto di disobbedienza si deve partire, e il contesto è essenziale a giudicare:

> come è l'obbedienza degli individui a costituire uno stato di assoggettamento, così è la loro disobbedienza a dover costituire uno stato di rivolta. È quindi ogni atto di disobbedienza che produrrà tanto? L'affermativa, di certo, non può mai esser sostenuta, perché, allora, non si troverebbe in alcun luogo niente che somiglia ad

[49] J. Bentham, *Un frammento sul governo*, a cura di S. Marcucci, Milano 1990, pp. 89-91.
[50] J. Bentham, *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, cit., p. 42.

un governo. [...] Questa disobbedienza, come dovrebbe sembrare, non deve essere determinata né esclusivamente dal *numero* (cioè delle persone che si suppone siano disobbediente), né dalle *azioni*, né dalle *intenzioni*: tutti e tre possono essere presi in esame[51].

Si tratta forse solo di una similitudine nello spirito, ma sembra difficile non trovare somiglianze fra questa visione del potere, dell'obbedienza e della resistenza e quella che viene adombrata da Foucault in questo passo:

> il movimento per cui un uomo solo, un gruppo, una minoranza o un popolo intero dice: «Non ubbidisco più» e, di fronte a un potere che giudica ingiusto, rischia la vita – questo movimento mi sembra irriducibile. Perché nessun potere è capace di renderlo assolutamente impossibile. [...] Se le società tengono e vivono, cioè se i poteri non sono «assolutamente assoluti», questo accade perché, dietro a tutte le accettazioni e le coercizioni, al di là delle minacce, delle violenze e delle persuasioni, esiste la possibilità di un momento come questo, in cui non si scambia più la vita, in cui i poteri non possono più niente e in cui, davanti al patibolo e alle mitragliatrici, gli uomini si sollevano[52].

L'aria di famiglia potrebbe essere casuale, e la somiglianza superficiale. Ma dalla teoria del potere fondato sull'abitudine dell'obbedienza Bentham trae conseguenze precise, che riproducono ulteriori tratti di una concezione foucaultiana del potere. Innanzitutto, dalla natura sfumata, graduale e mobile dell'abitudine all'obbedienza discende che la sovranità non è caratteristica fissa di un singolo sovrano, né è stabile e determinata nel tempo e nello spazio. Anzi, la sovranità fluttua, e non ci sono soggetti che non siano anche sovrani, e tutto dipende da reciproche relazioni di obbedienza, che possono anche mutare e sfumare. Questa concezione reticolare e relazionale della sovranità è evidentissima in passi tratti da entrambi le opere che stiamo considerando, cioè il *Frammento* e i *Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*. Ecco come l'idea viene presentata nella prima opera:

> perché una parte *obbedisca*, ci deve essere un'altra parte che è obbed*ita*. Ma questa parte a cui si obbedisce, può, in tempi diversi, essere diversa. Quindi un'unica e medesima parte la si può pensare che obbedisca e che *non* obbedisca allo stesso tempo, a condizione che ciò avvenga con riferimento a *persone* diverse o, come possiamo dire, a diversi *oggetti di obbedienza*. [...] Allo stesso modo, possiamo capire come lo stesso uomo, che è *governante* rispetto ad un uomo o ad un gruppo di uomini, può essere *suddito* rispetto ad un altro; come tra i governanti alcuni possono essere, tra loro, in uno stato *perfetto di natura*; come i Re di Francia e di Spagna; altri, a loro volta, in uno stato di completo assoggettamento, come gli Ospodari di Valacchia e Moldavia rispetto al Grande Signore; altri, ancora, in uno stato di manifesto ma *imperfetto assoggettamento*, come gli Stati tedeschi rispetto all'imperatore; altri infine, in uno stato in cui può essere difficile determinare se sono in uno stato di *imperfetto assoggettamento* o in uno stato *perfetto di natura*, come il Re di Napoli rispetto al Papa.
>
> Allo stesso modo, si può pure pensare [...] che una singola persona, nata, come lo sono tutte le persone, in uno stato di completo assoggettamento nei confronti dei

[51] J. Bentham, *Un frammento sul governo*, cit., pp. 99-100.
[52] M. Foucault, *Sollevarsi è inutile?*, p. 132, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 132-6.

suoi genitori, da lì può passare ad uno stato perfetto di natura; e, successivamente, da lì ancora in un numero di stati diversi di società politica più o meno perfetti, passando in diverse società.

Allo stesso modo, si può pure pensare che, in una società politica, lo stesso uomo può, nei confronti degli stessi individui, essere, in periodi diversi ed in occasioni diverse, alternativamente nello stato di governante e di suddito: concorrendo oggi, forse in maniera diretta, all'azione di emanare una disposizione *generale* che deve essere osservata dall'intera società, ivi compresa la stessa persona del *giudice*; punito forse, domani, da un mandato *particolare* dello stesso giudice, perché non obbedisce alla disposizione generale che lui stesso (cioè come persona che agisce nella sua qualità di governante) ha emanato[53].

Che la sovranità possa passare da un individuo all'altro, possa avere limiti, e ci possano essere varie relazioni di sovranità – incomplete, che insistono su sfere diverse – è ancora più chiaro nell'opera benthamiana dedicata al diritto, dove Bentham per esempio afferma che «il popolo può essere disposto a obbedire i comandi di un uomo, contro tutti, in relazione a un certo genere di atto, quelli di un altro uomo in relazione a un'altra specie di atto; [...] può essere disposto a obbedire a un uomo se egli *comanda* un certo genere di azione, ma non se egli la *proibisce*, e viceversa»[54]. E, di conseguenza, ci sono varie sfere di potere, varie relazioni di sovranità, vari sovrani.

Com'è noto, nella sua presentazione di una teoria liberal-democratica, Bentham affermò che «la sovranità è *nel popolo*», cioè è «riservata» al popolo, che la esercita tramite la Costituzione, tramite l'esercizio di un potere di costituire i legislatori[55]. È stato detto che nella sua fase democratica – che arriva nell'epoca tarda della sua lunga carriera – Bentham elabora una teoria differente della sovranità, rispetto all'idea di sovranità che compariva nei suoi scritti sul diritto.[56] Ma, in realtà, la sovranità popolare deriva esattamente dall'idea di sovranità diffusa derivante dall'abitudine all'obbedienza che Bentham aveva elaborato nella sua indagine giovanile sul diritto. Nei *Limits*, infatti, Bentham osserva che, in situazioni in cui la sovranità di volta in volta – in funzioni e momenti diversi – si sposta da una persona all'altra di un gruppo, si può pensare che essa sia diffusa, appartenga a tutto il gruppo: «può accadere che una persona o un insieme di persone sarà sovrano in qualche caso, mentre un altro lo è completamente in altri casi. Se le cose stanno così, si possono considerare queste persone tutte insieme come un sovrano»[57]. In altri termini, in una democrazia liberale, in cui differenti gruppi detengono differenti poteri – cioè detengono il potere in diverse aree e ambiti – la sovranità è di tutti, cioè del popolo. Quindi in Bentham una concezione di sovranità diffusa che si articola in relazioni transitorie e diffuse di potere sta alla base di una teoria democratica.

[53] J. Bentham, *Un frammento sul governo*, cit., pp. 93-5.
[54] J. Bentham, *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, cit., pp. 42-3.
[55] J. Bentham, *Constitutional Code*, vol. I, a cura di F. Rosen e J.H. Burns, London 1983, p. 25.
[56] O. Ben-Dor, *Constitutional Limits and the Public Sphere*, cit., pp. 49-57.
[57] J. Bentham, *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, cit., p. 42.

Una nozione foucaultiana di potere, insomma, sta alla base della liberal-democrazia rappresentativa cui Bentham dedicò le sue ultime opere.

Bentham ha le risorse, inoltre, per articolare un altro punto che ricorda Foucault – la distinzione fra dominazione e potere. Sempre nell'opera sul diritto, Bentham trae la seguente conclusione dalla sua visione del potere basato sull'obbedienza: un comando proveniente da un individuo che non ha sovranità (cioè cui il gruppo al quale il comando viene rivolto non obbedisce) non è legge, ma è un un «mandato illegale», emanare il quale equivale a commettere un «reato» – ed è così anche se il comando viene accompagnato da «moventi di natura coercitiva», cioè da sanzioni[58]. In altri termini, le leggi propriamente dette sono quelle emanate da sovrani autentici, cioè da individui cui si obbedisce – ai quali si obbedisce indipendentemente dalla loro forza di coercizione. I comandi di chi cerca di influenzare la volontà altrui con mezzi coercitivi, con minacce, sono atti illegali. E questi atti illegali costituiscono però atti di dominio, cioè di «assoggettamento» [*subjection*], una modalità che Bentham definisce come il caso che si ha quando qualcuno «è soggetto a qualsiasi sovrano che lo possa fare soffrire»[59].

Forse non si tratta di una distinzione articolata, articolata come invece è la distinzione foucaultiana. Ma, molti anni più tardi, nei suoi scritti costituzionali Bentham presenterà una teoria esplicita dell'oppressione intesa come l'opposto dell'insubordinazione, cioè come esercizio eccessivo del potere[60]. E le relazioni di sovranità e potere sono la linfa e l'oggetto della teoria costituzionale benthamiana: la regolazione del potere dei funzionari, i suoi limiti, il suo uso efficiente, la sua articolazione in varie catene sono l'oggetto principale dei meccanismi istituzionali articolati nella Costituzione benthamiana.

Ovviamente, proprio la mossa essenziale di Bentham, cioè la sua fiducia nell'ingegneria istituzionale come mezzo di correzione degli abusi di potere e delle strategie di dominazione, allontanano la visione benthamiana dall'anti-istituzionalismo di Foucault. Ma la fiducia benthamiana nelle istituzioni non è completa, o non si spinge fino agli eccessi del contrattualismo: i mezzi di correzione e di scardinamento degli abusi di potere cui Bentham si affida si estendono anche alla costruzione di una sfera pubblica attiva e organizzata, come detto – il che può far pensare al tipo di attivismo individuale e localizzato cui anche Foucault dava una certa fiducia.

Conclusione

Al di là delle punte più polemiche della descrizione del panoptismo, il nucleo dell'analitica foucaultiana del potere articola la visione di una modalità diffusa di esercizio del potere e di una struttura puntuale di resistenza, che vanno al di là di strategie istituzionali e complessive. Al di là delle necessarie

[58] Ivi, p. 43.
[59] Ivi, p. 44.
[60] Si veda ad esempio J. Bentham, *Constitutional Code*, cit., pp. 389-90.

puntualizzazioni in merito alla lettera dei testi benthamiani sul *Panopticon*, questa visione del potere non è del tutto estranea al benthamismo: anzi, parti essenziali di essa si possono ritrovare in testi importanti di Bentham. Com'è ovvio, la cornice, il senso e il contesto entro cui il potere foucaultiano come visto da Bentham viene incastonato è del tutto diverso. Com'è naturale, gli stessi elementi, in un contesto mutato, producono conseguenze e soluzioni differenti. Il suggerimento ironico di Foucault è che il progetto illuminista si rivela un piano di oppressione, e che ogni tentativo di segno uguale di rovesciarlo è votato a essere inglobato. Bentham era ossessionato dall'idea che una democrazia che protegga gli interessi di tutti debba evitare ogni oppressione e ogni abuso di potere. Di nuovo, lo spirito, e i materiali, sono veramente simili. Ma il montaggio, per così dire, è opposto.

Come annunciato all'inizio, però, considerare tutto questo può avere degli effetti: la teoria benthamiana fornisce anch'essa una diagnosi della modernità, come quella di Foucault – ma si tratta di una diagnosi rovesciata, di segno opposto, rispetto a quella di Foucault. Ma essendo una diagnosi costruita a partire dagli stessi elementi, o da elementi veramente molto simili, non si può non prenderla sul serio, come molti studiosi hanno preso sul serio la diagnosi foucaultiana. Lungi dal demonizzare il benthamismo, insomma, una possibile lettura di Foucault potrebbe condurre a rivalutare la versione benthamiana del progetto liberal-democratico dell'Illuminismo.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/11

Potere disciplinante e libertà controllata

*Esiti morali della moderna configurazione del potere**

di Federico Sollazzo

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/10/13. Accettato il 13/10/13

The contemporary society is very different from the previous ones, but sign these differences a discontinuity between the contemporary one and the previous societies, or are the changes, although deep, contained into the same line of development? And so, mark the contemporary Western democracies a discontinuity with the totalitarianism of the last century, or are them different in the proceedings but not in purposes? In other words, live we really in a post-ideological era or not? And whether not, which is the form of the current ideology and its framework? Trying to answer to these issues, that are essentially a question of "power", is useful delineate a possible theory of the social transition and analyze if changes are essential or just formal – a sort of upgrade of the domination of man by man and by nature. Developing this reasoning will be taken in consideration, integrating each other, the political theory and the moral philosophy of Th.-W. Adorno, M. Foucault, J. Habermas, M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Negri, P.P. Pasolini, in order to disclose a critical way for observing reality and its main phenomena.

***

Introduzione

L'affermazione politico-sociale per eccellenza che il mondo occidentale moderno pronuncia su se stesso, è che oggi, dopo il crollo dei regimi politici totalitari, siamo finalmente entrati, pur con una serie di difetti da correggere, nel regno della libertà. Ma è così pacifico che le cose stiano così? Ovvero che i grandi eventi della storia recente, *in primis* la Seconda guerra mondiale, segnino una transizione all'insegna della discontinuità fra due mondi completamente diversi? O forse dovremmo intendere i grandi fenomeni politico-sociali dei nostri tempi come un traumatico passaggio di consegne

* Questo testo nasce dalla rielaborazione della conferenza *Nuove configurazioni del controllo sociale. Dalla libertà negata alla libertà apparente*, tenuta il 17/06/2013 presso l'Aula Magna del Consorzio Universitario di Velletri (RM), nell'ambito della rassegna Le ragioni della politica, organizzata dall'«Osservatorio filosofico», con il supporto di «MicroMega» e «Critica liberale» http://www.radioradicale.it/scheda/384096/totalitarismo-e-democrazia.

fra vecchi, obsoleti e nuovi, aggiornati modelli di controllo sociale? Dunque una transizione all'insegna di un'assoluta continuità.

Liberi, si diceva, ci viene ripetutamente e da più fronti detto che siamo finalmente liberi. Dopo essere stati schiavi, plebei, servi della gleba, funzionari dei totalitarismi, *kapos* del potere e del denaro, ora siamo finalmente liberi! Ma in cosa si sostanzia questa libertà? Siamo liberi di acquistare ciò che vogliamo, tra una gamma di prodotti accuratamente predeterminati, liberi di andare dove vogliamo, tra una molteplicità di luoghi ontologicamente identici, liberi di informarci come desideriamo, tra una pluralità di mass media, nessuno dei quali destabilizzante per lo *status quo*, liberi di dire ciò che vogliamo, parlando un linguaggio (e pensando un pensiero) talmente omologato e impoverito da non riuscire ad indicare nulla all'infuori di quello che è già dato, liberi di divertirci come preferiamo, grazie ad un'industria del divertimento che intrattenendo controlla, in breve, liberi di vivere, così come veniamo ammaestrati a vivere.

Il presente lavoro vuole essere un invito a riflettere sul fatto che le correnti democrazie occidentali rappresentino il contrario ma non l'opposto delle precedenti società totalitarie, una loro evoluzione, la prosecuzione, quindi, di un sistema di controllo che ha modificato i suoi modelli di dominio, così da renderli più efficaci, ad iniziare dall'inserimento, nella coscienza degli individui, della convinzione di vivere in un regime di autentica libertà, determinando così quella che Herbert Marcuse chiama «falsa coscienza felice»[1]. Il membro idealtipico di questa società è quindi colui che è colonizzato nella sua coscienza dalle istanze che tale tipo di società (pro/im)pone come necessarie o desiderabili, al punto tale da non avvertire i condizionamenti cui è sottoposto o, qualora li percepisse, da non riuscire né a tematizzare né, conseguentemente, ad esprimere il proprio disagio, progettando delle alternative. In tal senso egli, e la società tutta, è (ricorrendo ancora al vocabolario marcusiano) 'unidimensionale', non riuscendo ad immaginare un mondo *diverso*[2] da quello esistente; vivendo, con il corpo, il linguaggio, il pensiero, unicamente nella dimensione dello *status quo*. Sotto questa prospettiva, grandi fenomeni recenti e/o ancora in corso di svolgimento, come ad esempio i cambiamenti politico-sociali nell'Europa dell'Est dopo l'apertura (1989) e la caduta (1990) del Muro di Berlino o le recenti primavere arabe, appaiono sotto un'altra luce. L'esito finale del processo si manifesta nel fatto che questo nuovo potere dominate non ha neanche bisogno di opporsi ad una eventuale richiesta di libertà da parte degli individui, poiché questi, semplicemente, dimenticano cosa essa sia, non potendone così né avvertire la mancanza né formulare la richiesta.

La libertà sembra subire la stessa sorte della virtù per Valery: non viene contestata, ma dimenticata e in ogni caso imbalsamata, come la parola

[1] Cfr. H. Marcuse, *La conquista della coscienza infelice: la desublimazione repressiva*, in Id., *L'uomo a una dimensione*,Torino 1999, pp. 69-95.
[2] «Un altro sviluppo. (È questo il nodo della questione) [...] (che sia) alterità (non semplice alternativa)», P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Torino 2003, pp. 170 e 190.

d'ordine della democrazia dopo l'ultima guerra. Tutti si trovano d'accordo sul fatto che la parola 'libertà' non debba più essere usata se non come vuota frase, e che sia utopistico prenderla sul serio[3].

Quello che qui si vuole sostenere quindi è che la modernità è ben lungi dall'aver superato la problematica del dominio, riproponendolo anzi in forme perfezionate, che vivono di vita propria. Per sostenere questa tesi si prenderà in considerazione il pensiero di diversi autori moderni, ad iniziare da coloro che per primi furono esposti a queste dinamiche di modificazione delle modalità di controllo sociale, trovandosi in quei Paesi, Est Europa, in cui è stata più tangibile la transizione da vecchie a nuove forme di dominio.

Primi segnali di modificazione

Nell'ormai classico *1984* George Orwell introduce il tema della 'neolingua'. E proprio questo è, secondo Václav Havel, lo strumento con cui un nuovo potere totalitario (di cui Havel intravede l'avvento nella Cecoslovacchia degli anni Settanta e Ottanta) impedisce il sorgere di un 'pensiero eretico'. In alternativa alla liquidazione fisica di tutti quegli strati della popolazione che non aderiscono agli assunti dell'ideologia-verità, tale nuovo totalitarismo mira ad una strumentalizzazione del linguaggio, finalizzata all'inibizione di ogni giudizio indipendente e, così, all'accettazione passiva di determinati comportamenti. Da un 'totalitarismo violento', che si insedia al potere a 'colpi di fucile', si passa così ad un 'totalitarismo mite', che mantiene il potere a 'colpi di linguaggio' (omologato), originando pertanto delle vere e proprie *logocrazie di massa*. La manipolazione linguistico-concettuale rappresenta quindi uno dei pilastri dei nuovi meccanismi di controllo sociale.

> La neolingua di Orwell esprime questa disgiunzione tra parola e linguaggio nella sua finalità ultima e metafisica: come rendere semplicemente impronunciabile la critica? [...] Come impedire l'articolazione stessa di un pensiero che sia critico rispetto alla realtà? [...] Si tratta di un particolare processo di impoverimento e di elementarizzazione del linguaggio che rende impossibile pensare in modo divergente dal principio imposto dal sistema dell'Altro[4].

A ciò si collega un'alterazione della memoria storica. Non sfugga come il potere sia sempre interessato a (ri)scrivere la storia (troppo spesso si sente di tentativi di riscrittura, politicamente indirizzati, dei manuali di formazione in materia). Non a caso, oggi non si assiste ad una distruzione della memoria storica, come nel caso del nazi-fascismo, ma al sorgere di una 'cattiva memoria storica', subordinata al controllo del potere, ovvero ad una

[3] M. Horkheimer, *Lo Stato autoritario*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma 1978, pp. 87-88.
[4] M. Recalcati, *Introduzione*, in Id. (cura), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Torino 2007, p. 16.

sorta di industria della storia che produce i ricordi ufficiali, in modo talmente pervasivo da riuscire a contaminare la memoria personale, colonizzandola.

Il potere non è più interessato all'adesione fideistica ad una ideologia[5], ma all'instaurarsi di un regime di conformismo che risulti, senza spargimenti di sangue, impossibile da rifiutare. Conseguentemente, la colpevolizzazione e la criminalizzazione di tutti i comportamenti ostili al o non integrati nel sistema, non è altro che uno dei modi con cui quest'ultimo preserva se stesso da possibili cambiamenti. Per tal via, tutti risultano coinvolti nella struttura di questo nuovo potere 'autototalitario', la cui legittimità dipende, come in un circolo vizioso, dall'adesione ad esso da parte di ciascuno.

> Nell'universo post-totalitario il male non produce più l'immenso numero di cadaveri degli uomini 'di troppo', perché nella demoralizzazione sistematica che abbassa a vittima innocente nel momento in cui eleva a colpevole, ognuno ha trovato la propria collocazione [...] l'autototalitarismo sociale [...] dà all'uomo l'illusione di essere una persona con un'identità ed una dignità; gli permette di ingannare la propria coscienza e di mascherare al mondo il suo inglorioso *modus vivendi*; di confondere il proprio ruolo di vittima con quello di parte in sintonia con l'ordine cosmico[6].

Ontologia e fenomenologia del sistema

La concezione, di derivazione marcusiana, di 'sistema', esprime una ricca e articolata descrizione della nuova forma storica dei meccanismi di dominio (come è ormai evidente, in questo testo si considera il potere 'francofortianamente' come dominio, la qual cosa non è da ritenersi in contrasto, bensì in interazione con la concezione foucaultiana del potere come categoria relazionale). Tale sistema affonda le sue origini in una certa razionalità tecnologica che conduce ad una totale subordinazione dell'esistenza ad un paradigma produttivo, di senso più che di beni, efficientista e oggettivante, funzionale all'instaurarsi ed al perpetuarsi di una nuova forma di dominio.

Nella realtà sociale, nonostante tutti i mutamenti, il dominio dell'uomo sull'uomo rimane il *continuum* storico che congiunge la Ragione pretecnologica

[5] Ecco perché, per la comprensione di questo totalitarismo post-totalitario, non risultano più efficaci locuzioni quali *religioni politiche*, cfr. E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano 1993, o *religioni secolari*, cfr. R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma 1998. Su questo cfr. anche i video, entrambi di F. Sollazzo, *Il totalitarismo post-totalitario*, in «Osservatorio filosofico», 05/02/2013: https://itunes.apple.com/it/podcast/osservatorio-filosofico/id635038053 e *Totalitarismo, democrazia, etica*, in «Rai Educational - Filosofia», 09/05/2012: http://www.filosofia.rai.it/articoli/totalitarismo-democrazia-etica/14666/default.aspx.

[6] V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Milano 1991, pp. 40 e 20. Cfr. inoltre L. Kolakowski, *Il totalitarismo e la virtù della menzogna*, in S. Forti (cura), *La filosofia di fronte all'estremo*, Torino 2004; J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Milano 2012; Id., *Platone e l'Europa*, Milano 1997; Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Bologna 1981; su Havel cfr. anche la sua biografia autorizzata, J. Keane, *Vaclav Havel*, New York 2000 e la relativa recensione, basata sulla prima edizione Bloomsbury, di S. Zizek, *Attempt to Escape the Logic of Capitalism*, in «London Review of Books», n. 21, 28/10/1999, pp. 3-6.

a quella tecnologica. La società che progetta e intraprende la trasformazione tecnologica della natura trasforma tuttavia la base del dominio, sostituendo gradualmente la dipendenza personale (dello schiavo dal padrone, del servo dal signore del feudo, del feudatario dal donatore del feudo) in dipendenza dall'ordine oggettivo delle cose (dalle leggi economiche, dal mercato, etc.) [...] Noi viviamo e moriamo in modo razionale e produttivo. Noi sappiamo che la distruzione è il prezzo del progresso, così come la morte è il prezzo della vita; che rinuncia e fatica sono condizioni necessarie del piacere e della gioia; che l'attività economica deve proseguire, e che le alternative sono utopiche. Questa ideologia appartiene all'apparato stabilito della società; è un requisito del suo regolare funzionamento, fa parte della sua razionalità[7].

Ma a tale esito non si è giunti a causa della tecnica – la mera capacità di fare qualcosa, senza un orientamento di tale fare, quindi in sé neutrale in quanto sprovvista di un *telos* – bensì a causa dello sviluppo di una determinata tecnologia, la forma storica della tecnica, ovvero lo specifico modo, sempre con finalità e con razionalità storicamente determinate, di impiego di tale capacità. E lo sviluppo della moderna tecnologia, dunque *questa* tecnologia, ha come esito determinante quello dell'inibizione del pensiero critico.

La nostra società è infatti razionale nei procedimenti ma irrazionale negli scopi, razionale nel suo efficientismo e tuttavia

nell'insieme, irrazionale. La sua produttività tende a distruggere il libero sviluppo di facoltà e bisogni umani, la sua pace è mantenuta da una costante minaccia di guerra, la sua crescita si fonda sulla repressione delle possibilità più vere per rendere pacifica la lotta per l'esistenza – individuale, nazionale e internazionale [infatti] l'*a priori* tecnologico è un *a priori* politico in quanto la trasformazione della natura implica quella dell'uomo[8].

La ragione perde infatti quei connotati di trascendenza ed astrattezza, indispensabili per trattare della bidimensionalità tra *status quo* e sue alternative, tra essere e dover/poter essere, tra esistenza ed essenza, tra 'è' e 'dovrebbe/potrebbe', divenendo un pensiero affermativo e positivo, incapace di qualsiasi critica nei confronti dell'ordine stabilito delle cose. In altri termini, viene meno l'antagonismo tra realtà e cultura, poiché viene meno una qualsiasi forma d'opposizione alla realtà esistente.

Questo processo di graduale appiattimento sull'esistente, e pertanto di perdita di libertà o, meglio, di auto-determinazione, lo vorrei ora

[7] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 152 e 153.
[8] *Ivi*, pp. 4 e 161. Sul fondamentale tema della tecnica nella modernità cfr., fra gli altri, U. Galmberti, *Psiche e techne*, Milano 2002; A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma 2003 (su cui cfr. anche la mia recensione, A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, a cura di M.T. Pansera, Roma 2003, in «B@belonline.net», n. 6, 2004 http://www.babelonline.net/public/Recensione_Gehlen.PDF); M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Milano 1985, pp. 5-27; M. T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*, Roma 1998 e il mio *Sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in F. Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, Roma 2011.

descrivere passando per alcuni autori che, ferme restando le loro peculiarità e irriducibili differenze, individuano una direttrice fondamentale della sua manifestazione: l'impoverimento del *logos*, la perdita della sua capacità di trascendimento del già dato, l'oggettivazione del linguaggio e del pensiero.

Il linguaggio subisce tale oggettivazione riducendosi da 'metaforico' a 'didascalico', perdendo la capacità d'esprimere dei significati concettuali che trascendano la parola e limitandosi unicamente ad identificare la funzione che una cosa svolge. A questo proposito Marcuse scrive:

> I concetti che abbracciano i fatti e in tal modo li trascendono stanno perdendo la loro autentica rappresentazione linguistica. Senza queste mediazioni, il linguaggio tende ad esprimere e a promuovere l'identificazione immediata della ragione col fatto, dell'essenza con l'esistenza, della cosa con la sua funzione [...]. In questo universo di comportamento parola e concetto tendono a coincidere, o meglio il concetto tende ad essere assorbito dalla parola. Il primo non ha altro contenuto che non sia quello designato dalla parola nell'uso pubblicitario, standardizzato di questa, né ci si aspetta che alla parola segua altra risposta che non sia il comportamento standardizzato, proposto dalla pubblicità (reazione). La parola diventa *cliché*, e, come *cliché*, governa la parlata o la scrittura; la comunicazione preclude per tal via lo sviluppo genuino del significato[9].

E tale *cliché* non favorisce certo lo sviluppo dei significati, ma produce unicamente l'esito utilitaristico della rapida ed efficace descrizione della funzione di una cosa, non lasciando spazio alla critica ed alla riflessione; esso quindi descrive qualcosa ma non significa qualcosa.

Anche Max Horkheimer denuncia la riduzione del pensiero a fredda e lucida funzione calcolante; ciò provoca un generale decadimento sociale, di cui un evidente indicatore è l'imbarbarimento del linguaggio: «l'individuo [...] non considera il linguaggio parlato se non come un mezzo per orientare, informare, dare ordini [...] Gli uomini devono ripetere i linguaggi della radio, del cinema, dei giornali»[10]. Ciò conduce all'esaltazione dello *status quo* e degli oggetti in esso presenti: «i ragazzi osservando l'auto o l'apparecchio radio imparano presto a conoscerli [...] il padre [...] è sostituito dal mondo delle cose»[11]. Ed alla riduzione strumentale dell'amore in sesso:

---

[9] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 97 e 98-99. Sulla dialettica dell'oggettivazione come dialettica del dominio cfr. l'ormai classico M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966.

[10] M. Horkheimer, *Ragione e Autoconservazione*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit. pp. 111-112.

[11] *Ivi*, pp. 115 e 117. Ci porterebbe ora in un'altra direzione intavolare il seguente discorso, che per la sua importanza va perlomeno ricordato. Pier Paolo Pasolini attribuisce alla pedagogia delle cose, edonisticamente veicolata, una fondamentale funzione educativa che, nel mondo industrialmente avanzato che produce oggetti tecnologicamente avanzati, determina una vera e propria 'mutazione antropologica'. Cfr. F. Sollazzo, *L'ultimo Pasolini*, in «Orizzonti culturali italo-romeni», n. 5, 2013 http://www.orizonturiculturale.ro/it_studi_Federico-Sollazzo.html; Id., *Pasolini e la 'mutazione antropologica'*, in E. Pirvu (cura), *Discorso, identità e cultura nella lingua e nella letteratura italiana (Atti del Convegno Internazionale di Studi di Craiova, 21-22 settembre 2012)*, Craiova 2013, pp. 419-434; Id., *Brief Remarks on the Pasolini's Conception of 'Anthropological Mutation'*, in «Café Boheme», 02/12/2012 http://www.cafeboheme.cz/?p=881, nonché il video che riprende i temi

«la raccomandazione ufficiale delle relazioni extraconiugali nello Stato del Führer certifica che il lavoro privato di coito è lavoro della società di classe in cui lo Stato prende anche l'amore sotto il suo diretto governo»[12]. È estremamente significativo notare come l'amministrazione, sotto la forma della cura del *bios* sia un tratto fondamentale che attraversa gli ultimi secoli.

Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stato ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico [...] di una tecnologia di potere che ha come oggetto e come obiettivo la vita[13].

Tale paradigma, quindi, attraversa e unisce la modernità:

Il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo. [...] Potere disciplinare, bio-potere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e via di seguito). Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa di quella instaurata, o in ogni caso progettata, dai nazisti. Il controllo dei rischi specifici dei processi biologici era infatti uno degli obiettivi immediati del regime[14].

Risulta così evidente come il biopotere sia un meccanismo inscritto nel funzionamento di tutti gli Stati moderni, dai totalitarismi novecenteschi alle

---

del secondo articolo qui citato, Id., *Pasolini e la 'mutazione antropologica'*, video-lezione di Federico Sollazzo, in «Pagine Corsare», 27/11/2012 http://pasolinipuntonet.blogspot.it/2012/11/pasolini-e-la-mutazione-antropologica.html.

[12] M. Horkheimer, *Ragione e Autoconservazione*, cit., p. 118.

[13] M. Foucault, *Bio-potere e totalitarismo*, in S Forti (cura), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit., pp. 77 e 95. Sui concetti di biopotere e di biopolitica gli studi si moltiplicano esponenzialmente, se da un lato ciò espone al pericolo di una moda culturale, rendendo un argomento *à la carte*, dall'altro denota anche la centralità di tale paradigma per l'elaborazione e il completamente del senso della modernità. Tra la più recente bibliografia in materia: L. Bazzicalupo, *Biopolitica*, Roma 2010; J. Butler, *La vita psichica del potere*, Milano 2013; M. Cometa, *Studi culturali*, Napoli 2010 (che nel paragrafo, *No global: Pier Paolo Pasolini*, nota come Pasolini abbia intuito e autonomamente formulato quel paradigma sociale descritto ora con la formula di biopolitica); S. Marcenò, *Biopolitica e sovranità*, Milano-Udine 2011; D. Palano, *La soglia biopolitica*, Roma 2012; V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica*, Torino 2013; A. Putino, *I corpi di mezzo*, Verona 2011; U. Vergari, *Governare la vita tra biopotere e biopolitica*, Trento 2010. Si faccia poi sempre riferimento ai testi che hanno dischiuso e orientato il dibattito, fra i principali: G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino 2003; Id., *Homo sacer*, Torino 1995; P. Amato, *La natura della democrazia*, in A. Vinale (cura), *Biopolitica e democrazia*, Milano 2007; Id., (cura), *La biopolitica*, Milano 2004; W. Burroughs, *Geografie del controllo*, Milano 2001; A. Casula, *Legami sociali e soggettività in Michel Foucault*, Trento 2009; R. Esposito, *Bios*, Torino 2004; M. Foucault, *Nascita della biopolitica (corso al Collège de France del 1978-79)*, Milano 2012; S. Forti, *Biopolitica delle anime*, in «Filosofia politica», n. 3, 2003; J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli 2003; S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina*, Milano 2005.

[14] M. Foucault, *Bio-potere e totalitarismo*, cit., pp. 100-101. Questo saggio era già stampato come ultima parte di M. Foucault, *Bisogna difendere la società (corrispondente all'ultima parte del corso tenuto da Foucault nel 1976 al Collège de France),* Milano 1998.

attuali democrazie. Tuttora, infatti, il potere si presenta innanzi tutto come garante della sicurezza, della salute e della prosperità di una popolazione, configurandosi così come una totale e capillare forma di controllo 'normalizzante', permeando tutta la vita e la vita di tutti[15].

Da questi passaggi emerge un dato di estrema importanza per la nostra analisi: intendere il totalitarismo come una fase di un generale processo di allontanamento dal '*logos* critico' e di ipostatizzazione di logiche di dominio, che costituisce la civilizzazione occidentale. Tale modo d'intendere il processo civilizzante occidentale permette non solo di cogliere i totalitarismi storici come una tappa di tale processo, ma anche, e soprattutto, di individuare possibili linee di sviluppo dello stesso, confluenti in una forma di illibertà post-totalitaria (da Marcuse descritta proprio come sistema) che conferma quindi la continuità del dominio, nell'evoluzione dello stesso, tra i totalitarismi storici e le attuali democrazie.

> Il termine 'totalitario', infatti, non si applica soltanto ad una organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad una organizzazione economico–tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti. Essa preclude per tal via l'emergere di una opposizione efficace contro l'insieme del sistema. Non soltanto una forma specifica di governo o di dominio partitico producono il totalitarismo, ma pure un sistema specifico di produzione e di distribuzione, sistema che può essere benissimo compatibile con un 'pluralismo' di partiti, di giornali, di 'poteri controbilanciantesi', etc.[16].

---

[15] Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione (corso al Collège de France del 1977-78)*, Milano 2005. A tale proposito, cfr. P. Perticari, *Allestimenti per una biopolitica minore*, in Id. (a cura di), *Biopolitica minore*, Roma 2003, p. 7: «Se il problema pratico, politico e filosofico attuale resta ancora quello della biopolitica, parola ambigua a cui Foucault dava un'accezione piuttosto negativa, qui si tratta di fare emergere i contorni di una biopolitica minore che si applichi a qualunque forma di vita si trovi presa nelle categorie e nei dispositivi di un potere e di una pratica che la tratta come tale – vita esposta e amministrata [...]. Qualunque ambito, cioè, in cui la vita in quanto tale diviene la posta in gioco di biopoteri senza luogo. Lì e a partire da lì emerge la funzione cosciente e morale di una biopolitica minore, capace di deviare dalla biopolitica maggiore e dai suoi imperativi funzionali». Cfr. Anche S. Zizek, *Diritti umani per Odradek?*, Roma 2005, pp. 16-17 e, ultima cit., 36: «La nozione foucaultiana di 'biopolitica', infatti, intesa come apice dell'intero pensiero occidentale [possa determinare un 'destino ontologico' in cui] qualsiasi differenza tra democrazia e totalitarismo si trova sul punto di svanire e qualsiasi pratica politica si dimostra già imprigionata nella trappola biopolitica [... al punto di dover affermare che] la Pura Vita [questa 'pura vita', aggiungo io, quella che intende il soggetto come un animale inerme, da difendere eticamente] è una categoria del capitalismo».

[16] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 17; su questo mi permetto di rimandare a F. Sollazzo, *Per una (ri)scoperta di Herbert Marcuse*, in «Prospettiva persona», n. 49/50, 2004 e Id., *L'originalità del pensiero marcusiano*, in «Prospettiva persona», n. 52, 2005. Il contenuto di questa citazione dà conto del perché, nell'economia del presente scritto, si siano lasciate in secondo piano le pur preziose analisi arendtiane che leggono il totalitarismo come un determinato evento storico-politico anziché come una vera e propria categoria concettuale; cfr., fra i principali riferimenti in tal senso, H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 1999; A. Dal Lago, *Introduzione*, in H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna 1987, nonché il mio *La concezione del totalitarismo nella Arendt e in Marcuse*, in «B@belonline.net», n. 5, 2004 http://www.babelonline.net/home/005/pdf/03-sollazzo-la_concezione_del_totalitarismo.pdf.

Inoltre, la sussunzione horkheimeriana anche della corporeità nel perimetro delle logiche di dominio, segna un altro importante punto di contatto con Marcuse, che vede nella specifica liberazione sessuale della modernità nient'altro che un ulteriore strumento di controllo. Questa infatti trasforma l'energia vitale per eccellenza, l'Eros (concezione che Marcuse mutua da Sigmund Freud) in gratificazione sessuale che si può manifestare solo secondo tempi e modi codificati, localizzati in determinate zone del corpo e limitati a precisi criteri di svolgimento. Per tal via, l'attività sessuale viene inscritta all'interno della sfera del tempo libero che, tutt'altro che essere tempo liberato, è divenuto quel tempo di ricreazione e riposo amministrato che rende gli individui ancor più assorbiti nel, funzionali al, funzionari del sistema.

> La liberazione della sessualità costretta entro il dominio di queste istituzioni. Quest'ultimo processo porta a una liberazione della sessualità soffocata e rimossa; la libido continua a portare il marchio della rimozione e si manifesta nelle forme orride e ben note nella storia della civiltà; nelle orge sadiche e masochistiche di masse disperate, di 'élite sociali', di bande fameliche di mercenari, di guardiani di prigioni e di campi di concentramento. Una siffatta liberazione della sessualità offre un necessario sfogo periodico a un'insoddisfazione insostenibile; essa rafforza più che indebolire le radici della costrizione degli istinti; di conseguenza essa viene usata di quando in quando come sostegno di regimi oppressivi[17].

Anche in Theodor W. Adorno, l'origine dei mali socio-politici, dei quali il totalitarismo storico rappresenta solo una fase, è sempre ascrivibile ad una malattia della ragione che, anziché orientarsi verso un'autoconsapevolezza critica, si indirizza verso una pianificazione del dominio. Non potendo qui ripercorrere nella sua completezza l'argomentazione adorniana, vorrei almeno sottolineare come per il pensatore francofortese la secolarizzazione, enfatizzata dall'Illuminismo, continui paradossalmente a contenere la stessa problematica che voleva superare, poiché è stata intesa come un mero passaggio di consegne dal sacro al profano, dall'autorità di forze trascendenti (sostanzialmente Dio) all'autorità di forze immanenti (la Ragione). Così, la forza totalizzante del mito metastorico, dalla quale il soggetto moderno mira ad emanciparsi, viene ricreata nella storia[18]. Il pensiero infatti elimina il mito irrazionale, rigettandolo, ma si appropria del potere in esso contenuto, cioè dei suoi essenziali caratteri di forza fondativa, autarchia, cominciamento assoluto e chiusura totale in sé. Se il pensiero esce, quindi, da un orizzonte di senso assoluto, entra però nell'ambito dell'assolutizzazione del proprio orizzonte finito: la razionalità moderna smantella il potere totalizzante del mito, ma si rivela essa stessa una ragione totalitaria. Insomma, la malattia del pensiero moderno, che per Adorno è riscontrabile non solo nella secolarizzazione e quindi nell'Illuminismo ma anche nell'idealismo hegeliano

[17] H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino 1967, p. 219. È affascinante notare qui le affinità con il film di P.P. Pasolini, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, 1975.
[18] La figura di Ulisse, descritta nella *Dialettica dell'illuminismo*, tratteggia le vicende del soggetto moderno che si emancipa dal potere totalizzante del mito per poi, però, riprodurlo.

e di cui si trova un'anticipazione nel cristianesimo, consiste nella pretesa di voler conciliare finito e infinito in un'unica dimensione (problematica questa che richiama quella della marcusiana società unidimensionale), producendo una «proiezione distorta di uno stato pacificato, non più antagonistico, sulle coordinate di un pensiero riflessivo, espressione del dominio»[19].

Tale nuova forma di potere totalitario, radicato nella realtà esistente, produce un'assolutizzazione di quest'ultima, mascherandone le carenze razionali con schemi semplificativi, quali ad esempio, le polarità amico-nemico, potenza-impotenza, bianco-nero, espresse negli «slogan pubblicitari che si siano rivelati efficaci per l'incremento del fatturato. Questa standardizzazione coincide con il ragionare stereotipato e con il desiderio di un infinito, immutato ritornello»[20]. A questo proposito è significativo notare come oggi gli slogan non siano solo di tipo commerciale ma anche politico, compresi quelli che si propongono come contestativi e alternativi, dando così origine a quel semplicistico ritornello che si configura come una vera e propria produzione di senso, misero, dell'esistente.

Vale inoltre la pena ricordare come negli stessi anni (seconda metà del Novecento) in Italia, Pasolini così descrive il fenomeno dell'omologazione, nella sua articolazione linguistica:

> I centri creatori, elaboratori e unificatori del linguaggio, non sono più le università, ma le aziende [sicché non sarebbe affatto impensabile, anzi lo stiamo vivendo, un mondo] interamente occupato al centro dal ciclo produzione-consumo, *che avesse come lingua la sola lingua tecnologica* [e nel quale] tutte le altre lingue potrebbero essere tranquillamente concepite come 'superflue' (o come sopravvivenze folcloristiche in lenta estinzione) [poiché] Il linguaggio dell'azienda è un linguaggio per definizione puramente comunicativo: i 'luoghi' dove si produce sono i luoghi dove la scienza viene 'applicata', sono cioè luoghi del pragmatismo puro[21].

Parallelamente a questa oggettivazione del linguaggio, procede quella del pensiero, sicché l'uomo nella sua totalità è assorbito da questa complessiva dinamica di reificazione che lo rende incapace di trascendere lo *status quo*, e che si snoda lungo tutta la civilizzazione occidentale e da cui i nostri giorni non sono affatto esenti.

> In questo processo, la dimensione 'interiore' della mente, in cui l'opposizione allo *status quo* può prendere radice, viene dissolta. La perdita di questa dimensione, in cui il potere del pensiero negativo – il potere critico della Ragione – si trova più a suo agio, è il correlato ideologico dello stesso processo materiale per mezzo del quale la società industriale avanzata riduce al silenzio e concilia con sé l'opposizione. La spinta del progresso porta la Ragione a sottomettersi ai fatti della vita, e alla capacità dinamica di produrre in maggior copia fatti connessi allo stesso tipo di vita. L'efficienza del sistema ottunde negli individui la capacità di riconoscere che

[19] Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 1970, p. 23.
[20] Th. W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, Roma 1994, p. 86.
[21] P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Milano 1977, pp. 18 e 37 e, ultima cit., Id., *Scritti corsari*, Milano 2007, p. 17.

esso non contiene fatti che non siano veicolo del potere repressivo nell'insieme. Se gli individui si ritrovano nelle cose che plasmano la loro vita, essi lo fanno non formulando la legge delle cose, ma accettandola[22].

È inoltre interessante notare come anche per Horkheimer, similmente ad Hannah Arendt, la paura e il terrore siano funzionali a quell'atomizzazione sociale che costituisce l'*humus* ideale di ogni regime di controllo (post) totalitario: «il terrore nel quale si rifugia la classe dominante è raccomandato dagli scrittori autoritari fin dal tempo di Machiavelli»[23]; un *humus* oggi ricostruito sotto forma di situazioni di crisi permanente, che determinano stati di altrettanto permanente angoscia.

Pur non ponendosi nell'ottica della dialettica di una progressiva degenerazione del *logos*, anche Jürgen Habermas ravvisa nel Novecento un momento di crisi della razionalità, investita da problematiche politiche e economiche. Nelle società liberal-capitalistiche, infatti, le crisi si manifestano sottoforma di irrisolti problemi economici di controllo sociale, causando così un'immediata minaccia per l'integrazione sociale che il capitalismo liberale persegue unicamente tramite logiche di mercato. Nella fase più matura dello stesso capitalismo liberale, questa tendenza viene estremizzata completando così la sostituzione del sistema amministrativo politico con quello economico. Sintomatico di ciò è il passaggio del potere da determinati gruppi dominanti ad anonimi soggetti privati, ed il trionfo della 'ideologia della prestazione' che investe ogni ambito della vita. L'economia quindi entra nell'amministrazione, anzi diviene amministrazione, della produzione e della distribuzione di merci, causando un 'deficit di razionalità', ovvero la rimozione dall'orizzonte del pensiero di tutto ciò che risiede al di fuori della logica economica (da intendersi non meramente come crematistica, ma, *latu sensu*, come razionalità calcolante e strumentale). Ciò è riscontrabile, per Habermas, nella sostituzione del concetto di 'senso' con quello di 'valore', nella separazione tra il diritto e la morale, in un generico *common sense* che è privo di ogni problematicità trascendente, riducendosi a mero utilitarismo, e nel condensarsi nell'arte (come per Marcuse) di tutti quei valori espulsi dalla società borghese. Questo deficit di razionalità, quindi, blocca la società su tutti i livelli al punto tale che, l'unico modo per superare

[22] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit. pp. 24-25.
[23] M. Horkheimer, *Gli ebrei e l'Europa*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, cit., p. 45. Ancora in linea con la Arendt, anche per Horkheimer i germi di ciò si trovano essenzialmente nella kantiana *Critica della ragion pratica*, il cui imperativo categorico impedisce qualsiasi forma d'opposizione all'autorità dominante: «Secondo la Ragion Pratica il popolo deve obbedire come in una casa di disciplina con la differenza che insieme allo sgherro di qualunque potere deve avere come spinta all'obbedienza e come guardiano, anche la coscienza [...] il conoscitore di Kant sa che la 'morale interna' non può protestare contro il duro lavoro raccomandato da qualunque potere» (*ivi*, p. 46); è però da ricordare come per la Arendt questa problematica si superi nella *Critica del giudizio*: cfr., entrambi di F. Sollazzo, *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*, in «B@belonline/print» e in «B@belonline.net», n. 3, 2007 (anteprima online: http://www.babelonline.net/PDF08/Sollazzo_giudizio_democratico.pdf) e *La crisi della facoltà di giudizio*, in Id., *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, cit.

questa *impasse* è quello di mettere in crisi il sistema avanzando nei suoi confronti delle aspettative per lui impossibili da soddisfare. In tal senso, la questione più scardinante (che aprirebbe la più rivoluzionaria delle crisi) da porre al sistema è quella della richiesta di una sua legittimazione ad esistere[24]. Una simile istanza potrebbe essere soddisfatta solo in termini etici, poiché è l'etica la base di ogni possibile legittimazione, e l'etica che Habermas propone è, come è noto, un'etica 'discorsiva'.

> Un'etica rimane [...] il fondamento della legittimazione [...] Solo l'*etica comunicativa* assicura l'universalità delle norme lecite e l'autonomia dei soggetti agenti, unicamente con la soddisfacibilità discorsiva delle pretese di validità con cui le norme si presentano, ossia per il fatto che possono pretendersi valide solo le norme su cui tutti gli interessati si accordano [...] in quanto partecipi di un discorso, se entrano [...] in un processo di formazione discorsiva della volontà[25].

Se nella sua idea di partecipazione, generalizzata e con uguali possibilità, degli uomini ai processi discorsivi di formazione della volontà, l'etica comunicativa habermasiana ricorda le tesi arendtiane sullo spazio pubblico antico, tuttavia l'irriducibile differenza tra i due pensatori risiede nel fatto che Habermas rifiuta la concezione di una spontaneità discorsiva sottratta alla riflessione (il cosiddetto *common sense*). A questo proposito, è da notare come sia imputabile proprio ad una carenza di razionalità, il sorgere, oggi, di democrazie in cui la libertà è solo apparente. Esse infatti adottano un sistema di norme che, pur avendo formalmente spazi per la comunicazione, si fonda

> sul timore e sull'assoggettamento alle sanzioni indirettamente minacciate, oltre che sulla pura sopportazione (*compliance*) determinata dalla consapevolezza della propria impotenza e dalla mancanza di alternative (fantasia imbrigliata) [...] La fede nella legittimità si riduce a fede nella legalità [ma] nell'identificazione della giustizia con la legalità c'è [...] una forzatura: giungeremo a designare l'essere umano giusto come colui che sa solo obbedire, esente da libertà e responsabilità: una negazione della dignità, questa, che può piacere soltanto agli 'organizzatori sociali' di tutte le specie politiche che [...] possono solo creare formicai umani [...] La voce della giustizia chiama invece sì all'osservanza della legge, ma sempre in nome di ciò che supera la legge e di cui essa è espressione [poiché se] l'obbedienza viene elevata a virtù [...] diventa un fine in sé; uno stato permanente in cui le pecore perseguono il bene sottomettendosi costantemente ai loro pastori[26].

---

[24] Sul contributo di Habermas per una decifrazione della modernità cfr. F. Sollazzo, *La moderna dimensione politica*, in Id., *Antropologia e politica*, in «Lessico di etica pubblica», n. 1, 2012 http://www.eticapubblica.it/public/upload/4.sollazzo-final.pdf.

[25] J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Roma-Bari 1979, pp. 98-99.

[26] *Ivi*, pp. 106 e 108 e, dopo la prima parentesi, G. Zagrebelsky, L'idea *di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in G. Zagrebelsky-C.M. Martini, *La domanda di giustizia*, Torino 2003, p. 22 e, ultima cit., S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Torino 2002, p. 43.

Un'ulteriore decifrazione della modernità occidentale è stata recentemente proposta da Michael Hardt ed Antonio Negri che con una prospettiva più prossima alla teoria politica che alla filosofia morale, cui si è fatto riferimento sinora, definiscono come 'Impero' quell'articolato e complesso Leviatano che amministra il controllo sociale nella modernità. È certamente opportuno delineare quindi il profilo essenziale di tale tematizzazione.

Similmente a quanto espresso dalla Arendt nel capitolo de *Le origini del totalitarismo* intitolato *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, anche Hardt e Negri ritengono che nella modernità lo Stato nazione sia entrato in crisi, perdendo la propria sovranità. Ma diversamente dalla filosofa tedesca (le cui analisi sono ovviamente calibrate sullo scenario internazionale della seconda metà del Novecento) per la quale l'esito fondamentale di tale crisi è la nascita di una massa di apolidi senza Stato e dunque senza diritti, per i due autori la conseguenza più significativa derivante dalla crisi di sovranità dello Stato nazione risiede nello spostamento della sovranità stessa verso un nuovo 'soggetto politico': l'Impero.

La crisi della sovranità dello Stato nazione non ha infatti prodotto la crisi del concetto di sovranità in quanto tale, ma la sua allocazione fra una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da un'unica logica di potere, originante pertanto un'unica sovranità globale. Le sue caratteristiche sono quelle di essere un sistema di controllo decentrato, deterritorializzante ed onnicomprensivo, le sue frontiere non sono infatti individuabili, cosicché esso si trova a non avere confini o limiti, né territoriali, né storici, né sociali. Territorialmente, si estende sull'intero pianeta, in modo particolare si irradia dal mondo democratico e civilizzato a quello da democratizzare e civilizzare, ovvero da 'normalizzare'. Storicamente, si presenta non come un sistema transitorio, ma come l'eternizzazione necessaria di un determinato ordine delle cose. Socialmente, agisce su tutti i livelli della vita, collettiva ed individuale, amministrando le interazioni umane e la (ri)produzione della, o meglio, di una certa natura umana. La sovranità globale e assoluta di cui si è appropriato legittima, ed anzi invoca, il suo potere d'intraprendere guerre eticamente giuste, ovvero in nome della pace e dell'ordine, attraverso interventi militari che hanno ormai assunto l'aspetto di operazioni di polizia internazionale, dato che in un sistema di controllo globale ogni guerra è sempre una guerra civile, combattuta non contro 'barbari' esterni, ma contro 'ribelli' interni[27].

[27] Sulla trasformazione degli eserciti nazionali in polizia internazionale, cfr. J. Habermas, *Umanità e bestialità*, in «Caffè Europa», n. 33, 1999: «La stabilizzazione di uno stato di cittadinanza universale comporterebbe che le violazioni contro i diritti umani non verrebbero giudicate e condannate da un punto di vista morale, ma verrebbero perseguite come le azioni criminose commesse all'interno di un qualsiasi ordine costituito [... ciò] preserverebbe il trattamento legale delle violazioni dei diritti umani da un'indistinzione giuridica e impedirebbe il brutale e immediato affermarsi di discriminazioni morali di 'nemici'. Un tale scenario si potrebbe affermare anche a prescindere dal monopolio della violenza di uno stato e di un governo mondiali. Ma come minimo è necessario un Consiglio di sicurezza funzionante, la giurisprudenza vincolante di una corte di giustizia internazionale

Quest'analisi si pone in continuità con i lavori foucaultiani sui concetti di biopotere e biopolitica che designano la transizione dalla società della disciplina a quella del controllo[28]. Lo scopo di quest'ultima rimane quello di dare norme alla vita, ma non più tramite meccanismi sanzionatori escludenti, bensì tramite dispositivi prescrittivi che codificano i comportamenti normali e normalizzanti e quelli deviati e devianti: tale normalizzazione non avviene tramite una manifesta imposizione di 'valori', bensì tramite la loro interiorizzazione, con conseguenti atteggiamenti e comportamenti. Tali istanze infatti, dopo essersi sedimentate attraverso una certa archeologia del sapere e genealogia del potere, vengono oggi veicolate, ricevendone una conferma di legittimazione, dall'industria della comunicazione e dello spettacolo, generando un complesso dispositivo di immagini ed idee che producono le opinioni e regolano il discorso pubblico. Non è inoltre da trascurare come tali processi siano supportati da uno sviluppo tecnologico, oggi sempre più prepotente, che, lungi dall'essere un che di neutrale, contribuisce ad una nuova definizione della condizione umana[29]. Dunque, il potere assorbe la vita e per mezzo di essa si riproduce.

Applicando tale prospettiva a quel dispositivo di controllo globale che definiscono come Impero, Hardt e Negri evidenziano come questo si avvalga

---

e l'integrazione dell'Assemblea generale dei rappresentanti dei governi con un 'secondo livello' di rappresentanza dei cittadini». Sulla costruzione di un comune paradigma giuridico-politico di appartenenza, va ricordata la posizione di Etienne Balibar che ritiene il 'costituzionalismo normativo' habermasiano ormai non più sufficiente alla costruzione di una comune dimensione inter o sovra-nazionale, per la cui edificazione (e qui Balibar si riferisce all'Europa) non è sufficiente l'espansione dell'ordinamento democratico nazionale ma è necessario un salto qualitativo, un *surplus* democratico rispetto agli Sati nazione, di cui oggi si dovrebbe far carico «un'opposizione o un movimento sociale». Cfr. E. Balibar, *Quale democrazia per l'Europa? Una risposta a Habermas*, «il manifesto», 20/09/2012 e, soprattutto, Id., *Cittadinanza*, Torino 2012.

[28] Cfr. in particolare M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., e Id., *Nascita della biopolitica*, cit.; Id., *Poteri e strategie*, Milano, 1994. Cfr. inoltre L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, Roma-Bari 2006; S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, 2005; H. Fink-Eitel, *Foucault*, Roma 2002 e F. Sollazzo, *La concezione del biopotere in Foucault* (Seminario presso la Fondazione Basso, Roma 2004), in «B@belonline.net», n. 6, 2004, riedito in «Transfinito», 06/06/2010 http://transfinito.eu/spip.php?article1530. Come è noto, questo è uno dei temi centrali della produzione di Foucault per il quale con il potere moderno «si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte», M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano 1988, p. 122.

[29] Sulla produzione delle soggettività tramite l'interiorizzazione dei modelli di dominio veicolati dai mass media e dall'industria del divertimento e, più in generale, sull'impatto sociale dei mass media, esiste una bibliografia amplissima, di cui alcuni significativi risultati sono: J.M. Besnier, *L'uomo semplificato*, Milano 2013; A. Castoldi, *Congedi*, Milano 2010; V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale*, Torino 2007; G. Cuozzo, *Gioco d'azzardo*, Milano-Udine 2013; P.P. Dal Monte, *L'allucinazione della modernità*, Milano 2013; P. Ercolani, *L'ultimo Dio*, Bari 2012; V. Musumeci, *Divi a perdere*, Milano 2010; P. Piro, *La peste emozionale, l'uomo-massa e l'orizzonte totalitario della tecnica*, Milano-Udine 2012 oltreché gli ormai classici G. Debord, *La società dello spettacolo*, Milano 2008; U. Galimberti, *Psiche e techne*, Milano 2002; A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit.; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit.; C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano 1988; M. Perniola, *Società dei simulacri*, Milano-Udine 2011.

nella sua opera di un risultato ereditato dagli Stati nazionali: la riduzione della moltitudine a totalità ordinata, a popolo. A tale proposito, attingendo al *De Cive* di Thomas Hobbes, i due autori scrivono:

> È contrario al governo civile e, in particolare, a quello monarchico, che gli uomini non distinguano bene tra *popolo* e *moltitudine*. Il *popolo* è un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un'azione *unica*. Nulla di ciò si può dire della moltitudine. Il *popolo* regna in ogni stato, perché anche nelle *monarchie* il *popolo* comanda: infatti, il *popolo* vuole attraverso la volontà di un *solo uomo* [...]. La moltitudine è una molteplicità [...]. Il popolo tende invece all'identità e all'omogeneità interna [...] fornisce un'azione e una volontà uniche indipendenti in conflitto con le volontà e le azioni della moltitudine[30].

Su queste basi, il popolo rappresenta *tutta* la moltitudine, nel senso che niente e nessuno può porsi al di fuori di esso, cioè al di fuori della sovranità imperiale del/sul popolo globale. Pertanto, le dinamiche centrifughe rispetto all'Impero vengono ricondotte in esso. A tal fine, si può osservare l'insorgere di nuovi meccanismi discriminatori.

> Con il passaggio all'Impero, le differenze biologiche sono state rimpiazzate da significanti sociologici e culturali intorno ai quali si costituiscono le rappresentazioni dell'odio e della paura della differenza razziale [...]. Dato che la biologia è stata abbandonata nella sua funzione di supporto e di fondamento del razzismo [...] la cultura finisce per sostituirla nel ruolo che essa svolgeva in precedenza [...]. La figura mentale del ghetto sopravvive invincibile. Il negro sarà libero, potrà vivere nominalmente senza ostacoli la sua diversità eccetera eccetera, ma egli resterà sempre dentro a un 'ghetto menatale', e guai se uscirà da lì. Egli può uscire da lì solo a patto di adottare l'angolo visuale e la mentalità di chi vive fuori dal ghetto, cioè della maggioranza[31].

Dunque, all'interno dell'Impero vi è un pluralismo di differenze culturali (come da altra prospettiva faceva notare anche Marcuse a proposito del pluralismo della società unidimensionale) e tuttavia ad esse è permesso di esistere solo nella forma del loro assorbimento e della loro amministrazione. Per questo oggi le differenze comunitarie, economiche, etniche, religiose, sono vissute con estrema radicalità, perché rispondono alla disperata ricerca di un'identità autentica, quanto inessenziali, perché parti dello stesso omogeneo sistema che le produce.

---

[30] M. Hardt-A. Negri, *Impero*, Milano 2001, p. 107. Sulla dicotomia moltitudine-popolo cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma 2002. Hardt e Negri criticano l'analisi arendtiana del totalitarismo imputandole di non avere colto tutto ciò ed essersi limitata alla denuncia della distruzione dello spazio pubblico democratico senza aver approfondito cosa si sia ad esso sostituito; ma, a 'discolpa' della Arendt, si deve ricordare come ella legga il totalitarismo come un determinato evento storico-politico e non come una categoria concettuale.

[31] M. Hardt-A. Negri, *Impero*, cit., p. 182 e, ultima cit., P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 24. Su una nuova forma di razzismo, sganciata da un'accezione biologistica di razza, cfr. E. Balibar, *Esiste un 'Neorazzismo'?*, in I. Wallerstein-E. Balibar, *Razza nazione classe*, Milano 1996.

Di fronte a tutto questo, i due autori pongono un'alternativa che si sostanzia sia di una *pars destruens*, critica e decostruttiva, che sovverta i linguaggi e le strutture sociali egemoni, sia di una *pars costruens*, ricostruttiva, che crei una credibile ed immanente alternativa politico-sociale[32].

Nella seconda metà del Novecento, Marcuse ha parlato di 'Grande Rifiuto', o negazione determinata, nei confronti dello *status quo*, vedendo in tutti i non integrati nel sistema, nei cosiddetti *outsiders* (che in una certa fase egli ipotizzò potessero essere i giovani e gli intellettuali), il nuovo soggetto rivoluzionario di una auspicata rivoluzione culturale, o meglio, 'coscienziale' (ridefinendo così i termini-chiave del pensiero marxiano, sua base, come quelli di 'classe', 'rivoluzione', 'soggetto rivoluzionario'), volta alla liberazione di uomini e cose e all'edificazione di una società 'estetica', di una 'società come opera d'arte' (itinerario intellettuale che va da *Ragione e rivoluzione* a *La dimensione estetica*, passando per *La fine dell'utopia* e *Saggio sulla liberazione*).

Ricordando in una certa misura tutto ciò, i due autori ora parlano di un 'rifiuto costruttivo' che si fondi non su una speranza bensì su una realistica possibilità[33], poiché è l'Impero stesso a generare

> un potenziale rivoluzionario assai più grande di quello creato dai moderni regimi di potere, poiché ci mostra, accanto alla macchina di comando, un'alternativa effettiva: l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi, una moltitudine che è direttamente, e senza alcuna mediazione, contro l'Impero [in altri termini]. È solo a favore dei disperati che ci è data la speranza[34].

Non si può qui non notare come la tematizzazione del rifiuto torni nelle più significative interpretazioni della modernità.

> Il rifiuto è sempre stato un gesto essenziale. I santi, gli eremiti, ma anche gli intellettuali, i pochi che hanno fatto la storia sono quelli che hanno detto di no, mica i cortigiani e gli assistenti dei cardinali. Il rifiuto per funzionare deve essere grande, non piccolo, totale, non su questo o quel punto, 'assurdo', non di buon senso[35].

[32] Cfr. dei due autori i recenti *Declaration*, Stockholm 2012; *Il comune in rivolta*, Verona 2012; *Questo non è un manifesto*, Milano 2012; *Comune*, Milano 2010; *Commonwealth*, Cambridge 2009; *Moltitudine*, Milano 2004.

[33] Sulla questione della realisticità dell'alternativa mi permetto di rimandare al mio *Through Sartre and Marcuse: For a Realistic Utopia*, in «Analele Universităţii din Craiova Seria: Filosofie», n. 31, 2013, pp. 90-100, http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/2013/Anale31.pdf.

[34] M. Hardt-A. Negri, *Impero*, cit., p. 364 e, ultima cit., H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 266 (*ivi* cit. di W. Benjamin).

[35] P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 1999, pp. 1723-1724.

Conclusioni (momentanee)

Cercando ora di pervenire a delle conclusioni, per quanto sempre *in fieri*, sembra importante notare come il tratto che attraversa le più significative tematizzazioni sulla modernità, pur con tutte le loro specifiche differenze, sia quello dell'annichilimento di un 'pensiero critico', cosa che impedisce proprio il riconoscimento di tale forma di oppressione. Per questo spesso torna il riferimento all'Arte e all'Alta Cultura come ultimi presidi della trascendenza, della capacità d'immaginare l'alterità; facoltà sempre più assorbita all'interno dell'ordine stabilito delle cose, sicché la ragione si trasforma in mero strumento d'analisi e di descrizione di fatti empirici.

> Il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste. Dare un nome alle 'cose assenti' significa spezzare l'incanto delle cose che sono; significa, inoltre, far entrare un ordine di cose differente entro l'ordine stabilito – 'il principio di un mondo'[36].

Ma se la nostra società è caratterizzata da una nuova forma di dominio che prevede il consenso dei dominati, ottenuto appiattendo bisogni e desideri sulle necessità di *questa* società, facendoli coincidere con essa e realizzando così una nuova forma di amministrazione totale, resta difficile ipotizzare chi, come, dove e quando possa operare una rottura di tale scenario.

Ora, si badi bene che se una *chance* di superamento di tale scenario è data, essa passa innanzi tutto attraverso la ridefinizione delle parole chiave che la possano dischiudere. A tale proposito propongo la sostituzione del termine 'libertà' con quello di 'auto-determinazione'. Il primo infatti, oltre ad essere generico e inflazionato, è ormai soggiacente alla retorica della perimetrazione della libertà personale che finirebbe là dove inizia quella altrui, dando così l'immagine della libertà come di una proprietà, anziché una relazione, che determina un alveare nel quale ciascuno è chiuso nella cella della propria libertà. Diversamente, con auto-determinazione si vuole indicare la dimensione inevitabilmente relazionale del fenomeno.

Pertanto, ci troviamo a fare i conti con una un'auto-determinazione mancata, imbrigliata dal potere impersonale esistente che la nega assorbendola e dandole falsa soddisfazione in forma distorta e strumentale, in manifestazioni inautentiche. Così, se una libertà apparente è quella le cui immagini e forme si muovono all'interno di un universo sempre più reificato, il passaggio verso una libertà effettiva, un'autentica auto-determinazione, non consisterà allora in una ricetta politica o economica, ma nella capacità, fine a se stessa, di trascendere l'orizzonte del già dato. In tal senso ognuno può essere vettore di tale trascendenza ma proprio in tal senso ciascuno sembra, inconsapevolmente, poterlo essere sempre meno. Per questo ritengo sia sempre fondamentale, e niente affatto 'romantico' nel senso banalizzante del termine, coltivare la trascendenza, e che altrettanto fondamentale sia, quando se ne cerca la concretizzazione, distinguerla dal *mare magnum* del

[36] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 81 (prima e ultima frase riportata da Marcuse: P. Valéry, *Poésie et Pensée Abstraite*, in Id., *Œuvres*, Paris 1957, p. 1333 e 1327).

rumore banalizzante da cui siamo circondati, selezionando con cura, direi quasi elitaristicamente, ma non come atto di superbia, bensì come gesto di protezione di ciò che è prezioso, il linguaggio e gli scenari opportuni nei quali collocarla, poiché la forma è sostanza. Certo, anche in tal caso, chi non riconosce l'universo della trascendenza continuerà a non riconoscerlo, ma almeno si darebbe la *chance* di riconoscere, praticare e coltivare la trascendenza dall'ordine stabilito delle cose a chi conserva tale facoltà, unica autentica forma di libertà.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Contributi/2

La formazione della pubblica opinione

Gramsci e Ortega a confronto

di Paolo Scotton

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 01/10/13. Accettato il 15/10/13

Since the development of mass society and despite of its quantitative enlargement public opinion has been losing its vital critical function which is deemed to constitute the very basis of political legitimacy. This paper aims at analysing the relevance of the political theorisations of Gramsci and Ortega y Gasset – radically different in their fundamental assumptions but attentive to the same problems – concerning the role of intellectual activity as a necessary means for shaping an informed public opinion which could guarantee the effective practice of a responsible democracy. Thus, it will be proved that solely through a reconsideration of the role of education within society it could be assigned a specific leading role to intellectuals in politics.

***

Introduzione

C'è un fatto che, bene o male che sia, è il più importante nella vita pubblica europea dell'ora presente. Questo fatto è l'avvento delle masse al pieno potere sociale. E siccome le masse, per definizione, non devono né possono dirigere la propria esistenza, e tanto meno governare la società, vuol dire che l'Europa soffre attualmente la più grave crisi che tocchi di sperimentare a popoli, nazioni, culture[1].

Con queste parole si apre il testo senza alcun dubbio più noto scritto dal filosofo spagnolo Ortega y Gasset, vale a dire *La rebelión de las masas* (1929), il quale testimonia dei tormenti e delle preoccupazioni che ad una intera classe intellettuale e dirigente iniziarono a manifestarsi di fronte ad un cambiamento radicale nella struttura sociale e politica europea. Non si trattò soltanto di un mutamento quantitativo, il quale cioè si riferiva meramente al numero sempre crescente di soggetti coinvolti, a vario titolo, nella vita pubblica, quanto piuttosto di una mutazione qualitativa, che apportò profondi cambiamenti tanto al modo che ai mezzi con i quali la discussione politica venne diffondendosi all'interno di una popolazione sempre più omogenea e compatta, mettendo in moto quel processo che,

[1] J. Ortega y Gasset, *La ribellione della masse*, trad. italiana a cura di S. Battaglia, Bologna, 1962, p. 3.

come ha dimostrato magistralmente Habermas[2], ha finito per provocare la perdita di un'opinione pubblica con finalità critica all'interno della società civile. Non deve quindi sorprendere che di fronte ad un fenomeno di tale portata quale quello che tra gli anni '20 e '30 del secolo scorso si presentò ampiamente in tutta Europa, diversi pensatori, anche da prospettive differenti, da impostazioni politiche in apparenza incompatibili come quelle che contraddistinsero il pensiero politico di Ortega e Gramsci, sentissero l'esigenza di confrontarsi con tale pressante questione, cercando risposte adeguate a quella che ai loro occhi appariva come la più "grande crisi". Si poneva infatti il rilevante quanto impellente problema di cercare di ridefinire un tipo d'uomo, o meglio una figura sociale, in un periodo storico segnato da un fenomeno del tutto nuovo quale fu appunto l'allargamento considerevole della partecipazione delle masse alla vita politica; un compito in primo luogo riflessivo, che esigeva una feconda attività intellettuale. Infatti, oltre che negli scritti di Ortega, la questione circa il ruolo degli intellettuali all'interno della società, dei partiti e dello Stato, attraversa assai frequentemente anche l'opera del filosofo italiano, configurandosi come uno dei temi portanti delle sue meditazioni contenute nei *Quaderni del Carcere*. Un unico problema, dunque, che attraverso il confronto tra questi due autori sarà però interpretato secondo due letture differenti, le quali tuttavia mettono in luce un medesimo impegno e una medesima onestà intellettuale che cerca di confrontarsi con la realtà in maniera priva di preconcetti e con la volontà di non piegarsi ad una sua supina accettazione, ma volta piuttosto ad indicare una cura ai malesseri della società.

La diagnosi di Gramsci

Proprio al fine di un'organizzazione complessiva delle masse, negli scritti di Gramsci si manifesta a più riprese l'esigenza di unificare, attraverso l'intervento direttivo degli intellettuali, tale coacervo magmatico ed oscillante di soggetti tra loro disuniti. La massa, infatti, risulta al suo interno disaggregata e confusa, incapace inoltre di regolarsi da sé poiché portatrice di interessi particolari contrapposti. Per tale motivo la filosofia della praxis tratteggiata da Gramsci, vale a dire la sua personale e talvolta eterodossa trasposizione della dialettica marxista nel rapporto tra cultura e potere, si declina in questi anni in termini che pongono al centro delle sue riflessioni il problema dell'educazione delle masse. In tal modo, ad una realtà sociale che muta a causa dell'entrata in scena di nuovi soggetti politici, egli cerca

[2] J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma- Bari, 2008[8], p. 202 e ss.: «Il declino della sfera pubblica letteraria si riassume ancora una volta in questo fenomeno: l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso tra minoranze di specialisti che discutono in modo non pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente; in tal modo va perduta in generale la forma specifica di comunicazione di un pubblico.[...] [L']occupazione della sfera politica da parte della massa dei non-proprietari portò a quella compenetrazione tra Stato e società che sottrasse alla sfera pubblica la sua vecchia base, senza fornirgliene una nuova».

di contrapporre una ridefinizione totale e costitutiva dell'intellettuale quale direttore e unificatore di tale massa numerose ma priva di direzione. Il mutamento della società, il carattere fortemente populista che nuovi poteri politici esercitano sulle masse e che costituisce del resto il tratto più evidente del fascismo in Italia, non è tuttavia, per Gramsci, un prodotto spontaneo, bensì il frutto di una dialettica che ha visto al centro un cambiamento della sovrastruttura sociale. Esso infatti è figlio di una politica che Gramsci giudica errata e che risale al periodo successivo all'unificazione. Tale politica, definita da Gramsci come contraddistinta da una volontà "di dominio", ha infatti finito per considerare le masse come delle entità inerti, passive, alle quali il cambiamento doveva sempre essere imposto dall'alto e l'unificazione politica e culturale doveva essere comandata e non di certo prodotta attraverso una consapevole direzione unitaria delle differenze radunate attorno ad un progetto comune e condiviso. Tale politica ha quindi finito per produrre una sorta di "rivoluzione passiva[3]" che ha di fatto reso il popolo predisposto alla sottomissione, alla mancanza di consapevolezza democratica non avendo prodotto nel corpo sociale un cambiamento nel modo di pensare e concepire la realtà, e riducendosi, si potrebbe dire, ad un mutamento formale ma non materiale della società stessa. Per questo motivo egli tratteggia un nuovo ruolo per l'intellettuale, il quale non potrà quindi essere disgiunto da una attività politica, intesa però nel nobile senso attribuito ad essa da Gramsci e non in un significato deteriore, vale a dire dotata di ampio respiro ideale, teorico e culturale[4]. Scrive infatti nei *Quaderni*:

> [I]l carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma "generalizzate" nella realtà sociale. e l'attività del filosofo "individuale" non può essere pertanto concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch'essa come politica, come funzione di direzione politica (10, II,§31)[5].

In questo breve passaggio, ed in particolar modo nel riferimento al «filosofo individuale», slegato dalla società in cui vive e indipendente, si avverte come in filigrana una decisa polemica, o meglio la netta sanzione della fine di un determinato periodo politico e di un vero e proprio credo intellettuale prodotto dalla stagione, in realtà ancora dominante all'epoca in cui Gramsci ne scrive, rappresentata dalla pedagogia liberale, incarnata nella figura di Benedetto Croce. Egli è peraltro ritenuto da Gramsci il filosofo italiano più influente non solo in patria ma anche all'estero, nello specifico nel mondo anglosassone. Questi, nell'interpretazione di Gramsci, avrebbe

[3] Per il senso attribuito a tale termine coniato originariamente, come noto, da Vincenzo Cuoco ed usato da Gramsci in un modo del tutto personale si veda tra gli altri G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, Torino, 2012, pp. 128-129.
[4] G. Baratta, *Gramsci nella società dell'apprendimento*, in a cura di L. Capitani e R. Villa, *Scuola,intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, 1999, pp. 37-62.
[5] Si farà riferimento, dove non altrimenti indicato, alla edizione critica dell'opera curata da Vincenzo Gerratana e riedita da Einaudi nel 2007.

infatti mancato nel suo compito di "andare al popolo", di divenire realmente popolare, vale a dire in grado di influire attivamente nella vita delle masse, limitandosi a voler portare le masse verso la cultura senza preoccuparsi di rendere quest'ultima davvero popolare. Egli infatti:

> Non è riuscito a creare una schiera di discepoli che abbiano potuto rendere questa filosofia "popolare", capace di diventare un elemento educativo fin dalle scuole elementari (e quindi educativo per il semplice operaio e per il semplice contadino, cioè per il semplice uomo del popolo): ciò era impossibile, come hanno dimostrato gli avvenimenti (7, I).

L'errore della stagione idealistica della cultura italiana è quindi ravvisato da Gramsci in un vizio d'origine, vale a dire nella sua eccessiva astrattezza e distanza dal popolo con il quale, per certi versi, essa sembra non volersi mischiare, relegando la massa ad una condizione di perenne inferiorità, capace insomma solo di ricevere un'educazione ridotta, primitiva – secondo la scansione di matrice hegeliana – e quindi atta a ricevere più un indottrinamento di tipo religioso che una rigorosa disciplina e comprensione filosofica, come sostenuto in maniera emblematica da Giovanni Gentile, altro frequente termine di paragone con cui si confronta l'analisi gramsciana. Quella che Gramsci ravvisa all'altezza degli anni Trenta, in particolare nel periodo 1932-1933[6], è quindi una crisi della classe dirigente, una crisi di quella che egli definisce con il nome di "egemonia". Questo concetto gode tutt'oggi di un'enorme fortuna all'interno degli studi gramsciani, tanto da costituire un termine chiave del lessico politico dell'autore. Nonostante esso, come nota a mio avviso correttamente Peter Ives[7], non sia di fatto mai da lui definito rigorosamente, il suo uso frequente e il significato che esso riceve in diversi contesti permette di cogliere in esso l'elemento fondante del potere politico all'interno della società di massa. Tuttavia, prima di passare ad analizzare, anche se brevemente, tale concetto è ora utile soffermarsi su alcuni aspetti fin qui emersi. In primo luogo è necessario ribadire il carattere materiale da cui la riflessione di Gramsci prende le mosse, vale a dire la presenza sempre più determinante delle masse all'interno della vita politica e la loro conseguenza "rivoluzione passiva" che le vede manovrate, in Italia e non solo, da proposte politiche demagogiche e guidate da una logica padronale[8]. All'interno di questo scenario la figura delineata da Gramsci quale possibile costruttore di un nuovo e solido "senso comune" che permetta alle masse

[6] Nella datazione proposta da Frosini tale periodo corrisponderebbe alla seconda fase della produzione dei *Quaderni*, la quale si distingue in particolar modo per la stesura dei cosiddetti <quaderni speciali>, per una marcata critica alla filosofia di Croce e per il tentativo di tratteggiare i contorni di un programma pedagogico di elevazione culturale di massa. Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui quaderni del carcere*, 2003, in particolare alle pp. 66 e ss.

[7] Cfr. P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, Winnipeg, 2004, pp. 1-12.

[8] Come ha scritto a tal proposito Giuseppe Vacca: «il concetto di "rivoluzione passiva" designa quindi un mutamento del processo storico mondiale, caratterizzato da una soggettività delle masse che si può condizionare e dirigere in un senso o in un altro, ma non si può mai sopprimere». Si veda G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, op. cit., p. 129.

di vivere con maggiore consapevolezza ed unità è quella dell'intellettuale. Quest'ultimo è quindi investito di un compito di natura politica il quale, pur muovendosi di fatto lungo molteplici direzioni è possibile sintetizzare in un compito che Gramsci stesso definisce come "educativo"[9]. Questo, dunque, il fine che segna i limiti del lavoro intellettuale, ma ciò ancora non permette di cogliere il significato assegnato dall'autore a questa particolare figura sociale. Come noto, Gramsci distingue tra la figura dell'"intellettuale organico" e quella dell' "intellettuale tradizionale". Mentre il secondo viene in maniera emblematica rappresentato dalla figura di Croce, il primo costituisce per Gramsci l'intellettuale politico da egli stesso prefigurato, vale a dire colui che, per i rapporti che intrattiene nella società in quanto appartenente a pieno diritto ad un ceto, costituisce una figura professionale riconosciuta dalla società e soprattutto dalla classe a cui appartiene e che a sua volta ne determina l'espressione in quanto rappresentante di interessi di classe che egli ha il compito di categorizzare in modo tale da poter esercitare un influsso ideologico e politico sui tecnici, quindi di esercitare un'influenza all'interno del sistema economico produttivo e socio-politico rappresentato da una società di massa fortemente industrializzata. Ciò che rende tale un intellettuale non sono quindi particolari abilità cognitive o di analisi, quanto piuttosto il ruolo che esso occupa nella società, la sua capacità di intervenire in maniera organica all'interno della società civile in quanto capace, appunto, di costruire e diffondere une determinata ideologia che sia autentica espressione di interessi di classe, la quale costituisce la base indispensabile perché si produca un egemonia del gruppo dominante sulla società stessa. Sebbene tutti gli uomini siano quindi in potenza degli intellettuali e di fatto svolgano nella loro vita diverse attività speculative paragonabili a quelle di un intellettuale, questi non si definisce in quanto tipo d'uomo ontologicamente differente, bensì in quanto professionista che svolge una specifica mansione riconosciuta dal corpo sociale. Il compito dell'intellettuale è quindi la causa, più che l'effetto, del suo modo d'essere:

> Gli intellettuali sono i "commessi" del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico, cioè: 1) del consenso "spontaneo" dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante [...]; 2) dall'apparato di coercizione statale che assicura "legalmente" la disciplina di quei gruppi che non "consentono" né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei momenti di crisi del comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo vien meno[10].

Il compito dell'intellettuale è quindi in primo luogo quello di persuadere costantemente la società civile affinché essa si identifichi in modo in apparenza spontaneo con la volontà politica del gruppo dirigente, poiché

[9] La funzione del dirigente del partito è per Gramsci una «funzione che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale». Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma, 1971, p. 25.
[10] *Ivi*, p. 21.

il potere si fonda in primo luogo sul consenso e, solo in casi eccezionali, sull'esercizio della forza delle leggi e delle loro conseguenti sanzioni. Si rende dunque palese il fatto che il compito riformatore del "senso comune", assegnato da Gramsci all'intellettuale, diviene in effetti un compito in primo luogo di natura educativa e come tale esso si esplica in tutti quei luoghi in cui la cultura si diffonde tra le masse e, fra tutti, la scuola poiché in essa le masse – e quindi gli stessi possibili intellettuali – vengono formate in maniera continuativa e rigorosa. Per tale motivo essa deve rappresentare il principio unificatore attraverso il quale le masse vengono indirizzate alla comprensione di un progetto comune, all'istruzione e quindi all'acquisizione di nozioni, ma anche all'educazione e così poi alla capacità di esprimere la propria personalità nella vita concreta. L'educazione concepita da Gramsci deve quindi esprimersi in una sorta di umanesimo che oltre ad accrescere in quantità le nozioni apprese dallo scolaro produca un miglioramento qualitativo anche nelle sue condizioni di vita, spronandolo ad un'attiva partecipazione politica e civile[11]. L'attenzione che egli rivolge allo studio dei *media* all'interno della comunicazione di massa, in particolare dei giornali, costituisce di certo un elemento imprescindibile per comprendere la funzione assegnata all'intellettuale nella società, ma di certo non ne esaurisce tuttavia il campo d'indagine, come talvolta sembra invece emergere nella recente vulgata afferente al variegato ambito dei *cultural studies*[12]. Del resto, tali mezzi di comunicazione si devono necessariamente inserire all'interno di un ordine culturale e politico già caratterizzato dal pervasivo principio del consumo, indirizzandosi cioè ad un tipo d'uomo già formato ed ontologicamente differente rispetto al cittadino responsabile che un'educazione nel senso fin qui delineato vorrebbe coltivare; ragion per cui sembra sterile preoccuparsi di criticare ciò che da tali mezzi viene trasmesso, mentre appare senza dubbio più fecondo criticare il mezzo stesso col fine di aprire la via ad una comunicazione di massa condotta in maniera differente[13]. È quindi alla scuola che bisogna in primo luogo guardare per comprendere il ruolo e soprattutto il processo di formazione che si rende indispensabile tanto perché un intellettuale possa riuscire ad influire nella società quanto perché egli possa di fatto esistere, vale a dire ad essere ascoltato con attenzione e spirito critico, non solo come venditore di nuove verità. Infatti la crisi dirigente dell'intellettuale, ci ricorda Gramsci, si deve in primo luogo al fatto che in una società industrializzata e particolarizzata, priva di principi e scopi chiari[14], manchi un modello educativo in grado di

[11] Cfr. *Ivi*, pp. 138-148.
[12] Così, ad esempio Marcia Landy, la quale sembra ravvisare nella sola indagine del ruolo svolto dai *mass media* e quindi dell'analisi della comunicazione di massa, per Gramsci rappresentata dai soli giornali e ai nostri giorni costituita in misura preponderante da televisioni e internet, i motivi di interesse che spingono allo studio di Gramsci in quanto teorico e critico postmoderno dell'educazione di massa. Cfr. M. Landy, *Socialist education today: pessimism or optimism of the intellect?*, in ed. by, M. Green, *Rethinking Gramsci*, London, 2011, pp. 39-52.
[13] Cfr. G. Sartori, *Homo Videns. Televisione e Post-pensiero*, Roma-Bari, 1997.
[14] Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, op. cit., p. 129.

formare in modo uniforme l'ampia base della società. Tale educazione, in quanto non si esaurisce nel semplice indottrinamento, esige pertanto un modello formativo che consegni allo studente una disciplina non tanto intesa nei termini di un rigore fine a se stesso, ossia di un rispetto incondizionato dell'autorità e delle leggi (modello educativo di guerra di stampo fascista, questo, e che Gramsci osteggia), quanto piuttosto nell'acquisizione di una autodisciplina nello studio, di un *habitus* mentale e fisico che si rende possibile solo attraverso una previa formazione umanistica costante che integri la vita dello studente nel sistema scolastico. In questo senso e non come un elogio della società di consumo è quindi da intendersi il modello taylorista di divisione del lavoro intellettuale prospettato da Gramsci, modello funzionale ad accelerare il processo educativo attraverso un lavoro minuto, costante, puntuale e rigoroso. Lo scopo di tale educazione sarà quindi quello dichiarato di costituire un impulso alla cultura popolare superiore a quello detenuto in quegli stessi anni dalla Chiesa cattolica, la quale rappresenta tuttavia per Gramsci uno stadio folkloristico, vale a dire non interessato a rendere i cittadini consapevoli dei loro diritti delle loro potenzialità e, quindi, non rendendoli edotti di quei principi democratici indispensabili al vivere comunitario, una scuola fortemente gerarchizzata e conservatrice[15]. Per tale motivo egli intravvede la necessità di un modello di scuola unica:

> La scuola tradizionale è stata oligarchica perché destinata alla nuova generazione dei gruppi dirigenti destinata a sua volta a diventare dirigente: ma non era oligarchia per il modo del suo insegnamento. Non è l'acquisto di capacità direttive, non è la tendenza a formare uomini superiori che dà l'impronta sociale a un tipo di scuola. L'impronta sociale è data dal fato che ogni gruppo sociale ha un proprio tipo di scuola, destinato a perpetuare in questi strati una determinata funzione tradizionale, direttiva o strumentale. Se si vuole spezzare questa trama, occorre dunque non moltiplicare e graduare i tipi di scuola professionale, ma creare un tipo unico di scuola preparatoria (elementare - media) che conduca il giovinetto fino alla soglia della scelta professionale, formandolo nel frattempo come persona capace di pensare, di studiare, di dirigere o di controllare chi dirige[16].

Il modello taylorista applicato alla cultura non significa quindi una riduzione di quest'ultima ad un principio industriale ed economicistico che specializza fino ai minimi termini l'attività di ogni singolo individuo privando quest'ultima di un senso. Esso è invece reso possibile dal fatto che l'attività partizionata, indispensabile per migliorare la produttività anche dell'attività intellettuale, non esaurisce la dimensione della trasmissione e della creazione della cultura all'interno della scuola e più in generale della società, dal momento che essa si dirige sempre, in quanto anche formazione, non soltanto alla sua riproduzione meccanica ma anche alla umanizzazione dell'uomo e della società in accordo ad un progetto comune ed unitario, contrariamente a quanto prospettato in particolare a partire dalla riforma

[15] *Ivi*, p. 137.
[16] *Ivi*, p. 145.

scolastica voluta e messa in atto da Giovanni Gentile nel 1923[17]. Appoggiare acriticamente il modello industriale di produzione significherebbe infatti non risolvere la crisi culturale legata alla presenza disomogenea della massa all'interno della scena politica, vorrebbe dire non riuscire ad offrire una risposta organica proprio all'espressione del potere di stampo fascista, come visto prodotto logicamente conseguente, per Gramsci, all'educazione elitaria di stampo liberale. Si tratta quindi di riformare un sistema educativo e pedagogico al fine di mutare i rapporti di influenza e di forza presenti nella società, sovvertire o meglio creare ciò che egli definisce con il termine di "egemonia". Come sottolineato da Peter Ives, quest'ultima deve essere intesa in due diverse accezioni principali, le quali sono sempre compresenti negli scritti del filosofo italiano: da una parte essa costituisce il modo di pensare e d'intendere la realtà proprio di una determinata nazione in un particolare momento storico; dall'altra essa consiste nelle istituzioni e rapporti sociali che definiscono e formano la società civile[18]. Essa ha dunque tanto una valenza epistemologica che una valenza politica. Dunque, in entrambi i casi si rende evidente il nesso indissolubile che il concetto di egemonia, tanto per la propria formazione che per il proprio consolidamento, detiene con la pedagogia e l'educazione nel senso ad esse assegnato da Gramsci. Difficile analizzare in poche righe la rilevanza del concetto di egemonia all'interno dei *Quaderni*, tuttavia in essa emerge con chiarezza, proprio in quanto contraddistinta da tale doppia natura, la sua capacità di costituire sia l'arma principale attraverso cui è possibile costruire il consenso intorno ad un progetto, ad un disegno politico; sia il suo marcato carattere coercitivo, dal momento che essa si concretizza di fatto all'interno di un sistema di poteri gerarchici e fortemente vincolanti. Credo che un modo utile per avvicinarsi e cercare così di comprendere tale duplice aspetto legato in maniera assai stretta al concetto di egemonia sia quello di cogliere i suoi riflessi all'interno della riflessione gramsciana sul significato del "senso comune". Nonostante la difficoltà di definire in maniera univoca tale concetto[19] se ne può tuttavia cercare di tracciare i contorni generali, in primo luogo ribadendo la contrapposizione instaurata da Gramsci con un modello di pensiero unico tipico del fascismo. Così vediamo come il "senso comune" trovi almeno una bozza di definizione all'interno dei *Quaderni*:

> Ogni strato sociale ha il suo "senso comune" e il suo "buon senso", che sono in fondo la concezione della vita e dell'uomo più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di "senso comune": è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume. Il "senso comune" è il folclore della filosofia e sta sempre in mezzo tra il folclore vero e proprio (cioè come è comunemente inteso) e la filosofia, la scienza, l'economia degli scienziati. Il senso comune crea il futuro

[17] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, op. cit., in particolare pp. 183-195.
[18] P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci,* op. cit., p. 71.
[19] In questi termini si esprime ad esempio E. Watkins, *Gramscian politics and capitalist commonsense*, in *Rethinking Gramsci*, op. cit., pp. 105-112.

folclore, cioè una fase relativamente irrigidita delle conoscenze popolari di un certo luogo e tempo[20].

Il senso comune costituisce quindi il modo di pensare diffuso in ampi strati della popolazione in un determinato tempo, esso costituisce quindi un modo di pensare e di agire condiviso in virtù della sua ampia diffusione ed accettazione. Nel suo stare a metà tra folclore e scienza esso dimostra quindi di essere il prodotto di un'attività intellettuale, il risultato della scienza cristallizzatosi e diffusosi nel tempo, ma non per questo immobile ed impartito dall'alto al pari del folclore. A questo esso assomiglia in quanto creduto da gran parte della popolazione in modo talvolta acritico, ma nel suo prodursi esso non deriva dall'accettazione di alcun dogma, bensì dall'analisi razionale, meticolosa e costante, propria del lavoro scientifico. Il carattere transeunte del senso comune è dato dal fatto che esso può mutare all'interno della società dal momento che esso si diffonde, come visto, attraverso un'attività pedagogica che Gramsci assegna all'intellettuale organico, portatore di quegli interessi propri della sua classe e che derivano da una previa indagine scientifica. Al contrario del folclore, per Gramsci spesso sinonimo di religione, il senso comune è quindi portatore di un significato positivo razionale, costantemente in divenire. Esso costituisce quindi la base del consenso su cui si basa, come visto, l'esercizio del potere nelle sue condizioni normali. Il senso comune non solo si dà nella società, ma a sua volta viene creato dagli intellettuali all'interno di un processo mai concluso[21]. Compito dell'intellettuale è quindi quello di unificare il senso comune, vale a dire quello di costruire una cultura coerente ed unitaria in grado di rispondere alle esigenze della classe cui appartiene che, nella riflessione di Gramsci, è sempre la classe proletaria. Questo dunque il compito che egli assegna in primo luogo al partito comunista, ossia quello di proporsi quale educatore delle masse, di un ampio strato della popolazione. In questo senso, dunque, il partito, attraverso i suoi intellettuali organici, dovrebbe attribuirsi e vedersi riconosciuto un ruolo egemone all'interno della società. Una volta chiarito chi, in virtù di cosa e per quale fine possa essere definito un "intellettuale" resta ancora da esplicitare il modo attraverso cui può stabilirsi se e in che misura egli abbia assolto alla sua missione. Questa funzione di verifica è attribuita da Gramsci, in maniera significativa, al linguaggio, vera e propria cartina di tornasole che permette di giudicare l'effettiva influenza esercitata dall'intellettuale organico sulla società. Infatti, dal momento che il senso comune rappresenta il modo consueto di pensare e vivere praticato da una determinata popolazione e in esso si esercita l'egemonia del gruppo dirigente è proprio al veicolo attraverso il quale si sviluppa il pensiero, vale a

[20] Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, op. cit., pp. 183-184.
[21] Scrive a tal proposito e molto correttamente F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, op. cit., pp. 173-174: «Senso comune e filosofia sono in realtà due aspetti di un medesimo fenomeno, che è l'approccio ideologico al mondo. Siamo sempre immessi in un qualche senso comune, che contribuiamo costantemente a modificare. [...] Ecco dunque il compito della filosofia: quello di purificare il senso comune dato producendo così, al limite, l'autocoscienza storica di una classe sociale».

dire la lingua, che per Gramsci è necessario guardare per valutare la capacità egemonica effettivamente praticata dall'intellettuale. La lingua svolge infatti all'interno della società una funzione basilare in quanto rappresenta un «elemento della cultura e quindi della storia generale e come manifestazione precipua della "nazionalità" e "popolarità" degli intellettuali[22]». Essa è infatti diffusa in modo unitario ed omogeneo assai raramente all'interno del territorio italiano in cui ancora predominano i dialetti, simbolo della mancata unità materiale della nazione che deve la sua ragion d'essere ai fallimenti, come già sottolineato, della pedagogia liberale, colpevole di aver voluto imporsi e non proporsi alle masse, di averle dominate e non dirette, quindi di aver ritenuto del tutto inutile un processo di interiorizzazione della modernità. La questione della lingua, nella lunga e complicata riflessione messa in atto da Gramsci, assume quindi un rilievo esemplare per quanto concerne l'espressione del consenso al potere da parte della popolazione, la necessità di un'unità linguistica è infatti sempre al centro dei suoi interessi, nel tentativo di ridefinire una lingua nazionale espressione di diversi dialetti locali[23].

La diagnosi di Ortega

Le problematiche affrontate da Gramsci e fin qui analizzate mostrano una notevole affinità rispetto a quelle che rappresentarono negli stessi anni il banco di prova più impegnativo per la riflessione filosofica e politica di Ortega y Gasset. A partire dal biennio 1928-1929 il filosofo spagnolo giunse infatti a radicalizzare alcune delle sue tesi – già tuttavia contenute *in nuce* in alcuni dei suoi scritti più celebri come *España Invertebrada* (1922) e *El tema de nuestro tiempo* (1923) – circa la mutata situazione socio-politica ed economica in cui versavano le nazioni europee[24]. Al pari di Gramsci, seppur ovviamente in modo del tutto indipendente, anch'egli ravvisa infatti nella presenza sempre più massiccia e pressante delle masse nella vita pubblica un fattore altamente destabilizzante degli equilibri tradizionali di esercizio del potere e, al pari di Gramsci, in ciò scorge tanto evidenti pericoli che, inoltre, preziose possibilità di crescita e mutamento delle condizioni di vita del popolo. Pur tra le differenze evidenti, che si avrà modo di mettere in luce in seguito, va quindi sottolineata una sostanziale somiglianza per quanto riguarda la diagnosi della crisi politica che accompagna rispettivamente Italia e Spagna a cavallo tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del secolo scorso. Per Ortega, le masse risultano composte al loro interno da svariati soggetti atomici, ma se considerate nel loro insieme esse sono costituite da un solo e peculiare tipo d'uomo, vale a dire dal «hombre

[22] A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, op. cit., p. 36.
[23] P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci,* op. cit., in particolare alle pp. 36-38 e p. 109.
[24] È proprio questo del resto, come ha efficacemente ricostruito José Lasaga Medina, il periodo di «máxima amplitud» nell'evoluzione del pensiero del filosofo spagnolo. Cfr. J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofia,* Madrid, 2003.

medio[25]» il quale, preso nella sua singolarità, già presenta i tratti costitutivi della massa. Quest'ultima, infatti, prima ancora di esprimersi nella sua accezione quantitativa risulta definita infatti per via qualitativa poiché, secondo la diagnosi di Ortega, essa corrisponderebbe a null'altro che ad un determinato modo d'essere tipico di ogni persona, la quale preferisce esaurire il senso della propria esistenza nell'alterazione, trovando appagamento in un comportamento eterodiretto, imposto e non interiorizzato[26]. Come si diceva, al pari di Gramsci anche il filosofo spagnolo ravvisa nell'emergenza di queste masse sulla scena politica un elemento di positività, costituito dal potenziale allargamento e miglioramento delle condizioni di vita, materiali ed ideali, della popolazione. Tale fenomeno, infatti, da una parte consente alla massa, vale a dire all'uomo medio, di innalzarsi al livello vitale delle antiche aristocrazie, fornendolo di tutti quei mezzi materiali ed ideali che in precedenza erano ad appannaggio esclusivo di ristrette *élites*, ponendolo dunque nelle condizioni per poter ricevere la miglior educazione possibile, la quale non sarà più destinata ad un ristretta cerchia oligarchica. Dall'altra parte, però, Ortega ravvisa un elemento di maggiore difficoltà che Gramsci sembra non considerare come rilevante nei suoi scritti, un pressante problema legato all'esasperato individualismo dell'uomo medio che si ritiene, per il semplice fatto di godere delle stesse possibilità, di essere similmente dotato delle medesime capacità e competenze di chi esercitava prima di lui il potere. La presunzione di poter essere da se stessi regolatori della propria vita e di non dover obbedire a niente e nessuno favorirebbe, quindi, la realizzazione di quegli esiti del populismo già prefigurati dallo stesso Gramsci oltre che da Ortega per il quale il rischio connaturato alla sostituzione della mediazione politica con la pratica dell'azione diretta, non meditata e frutto di un volere schizofrenico e viziato porterebbe al disfacimento del corpo sociale, al trionfo della violenza e del disordine, del populismo[27]. Il rischio avvertito dal filosofo spagnolo è quindi più o meno velatamente ravvisato nell'eventualità che l'uomo medio, per il quale la complessità del mondo non viene mai esperita direttamente, veda se stesso realizzato in sommo grado non da istituzioni democratiche, dove il dialogo e la mediazione sono tratti necessari per il suo buon funzionamento, bensì da un governo dispotico e autoritario. Quest'ultimo infatti rispecchierebbe in sommo grado il modo d'essere e di percepire la soluzione ai problemi dell'esistenza tipico dell'uomo medio, il quale agirebbe sempre attraverso comportamenti irriflessivi ma d'immediato impatto, efficaci nel breve termine ma inutili nel

[25] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, in *Obras Completas*, Revista de Occidente, XII vol., Madrid, 1953-1983, IV, p. 145.
[26] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, in OC, op. cit., V, p. 309.
[27] Si veda a tal proposito il noto scritto di Ortega y Gasset, *España Invertebrada*, in OC, op. cit. Scrive a tal proposito A. Savignano che l'azione diretta rappresenta il sostanziale fallimento della politica poiché «non è *extrema ratio* di una ragione esasperata alla ricerca dell'ultimo rimedio per ottenere giustizia, bensì è la *prima ratio*, anzi l'unica *ratio*!». In A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del novecento*, Napoli, 1995, p. 47.

lungo periodo, condotti da persone altamente carismatiche[28]. Uno scenario che in Europa si stava diffondendo con estrema rapidità, esemplificato tanto dall'esperienza fascista che da quella comunista, accomunate, in maniera certo difforme dall'analisi di Gramsci, da parte del filosofo madrileno. Uguale diagnosi, ma eziologia solo parzialmente simile, però, per i due autori. Infatti, mentre Gramsci ritiene che a causare tale spersonalizzazione della vita pubblica e la conseguenze mancanza di unità nelle rivendicazioni e negli interessi della massa sia stata, per una singolare eterogenesi dei fini, l'esperienza della pedagogia liberale crociana, Ortega addebita le cause di tale malattia della società a principi non solo ideali, e quindi, in consonanza con Gramsci, ad un fallimento della classe dirigente anzi, per Ortega, ad una completa mancanza di essa, ma anche e soprattutto ad alcuni dati materiali parimenti importanti: esponenziale crescita demografica e miglioramento generale delle condizioni di vita seguita ad un diffuso egualitarismo che in maniera impropria si estende in maniera transitiva dalle condizioni materiali alle condizioni spirituali dell'uomo, causando così un livellamento improprio delle capacità di ogni singolo individuo. Del resto, l'uguaglianza dei cittadini costituisce un presupposto di certo non contemplato dalla teoria orteghiana la quale si fonda piuttosto sull'assunto opposto che prevede che vi sia di fatto una costitutiva distinzione ontologica tra tipi d'uomo differenti[29]. Depurata da elementi afferenti ad un lessico comunista o anche solo socialista (a cui comunque Ortega aveva preso parte in gioventù[30]) l'analisi del filosofo madrileno condivide con la riflessione contenuta nei *Quaderni* una medesima attenzione per i correttivi che si ritiene possibile apportare a tale situazione. Il principale tra di essi è ravvisato in maniera significativa proprio nell'influsso educativo e formativo che gli intellettuali possono svolgere sia per la vita individuale che, in maniera ancor più significativa, per quella dell'intero corpo sociale. Tale compito formativo dell'intellettuale viene sintetizzato dal filosofo spagnolo nel progetto di una scuola unica indirizzata però non, come nel caso di Gramsci, a studenti delle scuole elementari e medie, ma viene invece in questi anni declinata in una riforma della struttura universitaria e nell'introduzione di quella che Ortega definisce come una *Facultad de Cultura* il cui compito dovrebbe essere quello di trasmettere un sistema unitario di credenze sulle quali ogni individuo possa poggiarsi. Essa è da lui definita come:

[28] Cfr. S. Cajade Frías, *Democracía y Europa en J. Ortega y Gasset. Una Perspectiva ética y Antropológica,* Santiago de Compostela, 2011, pp. 150 e ss.

[29] «Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acaban éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus membro según la diferente densidad vital que poseen». J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, in *OC*, op. cit., III, p. 93.

[30] Egli si legò infatti nel 1907 alla *Sociedad Fabiana*, associazione sorta a Madrid in quello stesso anno sul modello anglosassone. Si veda a tal proposito l'interessante saggio di J. E. Pflünger Samper, *La genearación política de 1914*, in «Revista de Estudios Políticos», n.112, 2001. In particolare alle pp. 180-186.

il sistema di idee vive che ogni epoca possiede. Meglio: il sistema d'idee a partire dalle quali vive ogni epoca. Perché non v'è rimedio, né possibile evasione: l'uomo vive sempre a partire da alcune idee determinate, che costituiscono il suolo sul quale s'appoggia la sua esistenza. Queste che io chiamo "idee vive o di cui si vive" sono, né più né meno, che il repertorio delle nostre effettive convinzioni sul mondo, sul prossimo, sulla gerarchia dei valori che hanno le cose e le azioni: alcune sono più stabili, altre di meno[31].

Ciò che il filosofo definisce come un sistema di idee vive – e che in altri scritti chiamerà con il nome di credenze a loro volta base di certo imprescindibile per la creazione di quell' "opinione pubblica" su cui si fonda per lo spagnolo il potere politico[32] – sembra mostrare, quindi, tratti assai simili a quello che Gramsci, in quello stesso periodo, definiva come "senso comune". Al pari di questo, infatti, anche tali idee costituiscono un insieme di credenze prodottesi nel corso del tempo a partire da una precedente attività intellettuale e anch'esso, quindi, si situa a metà strada tra il dogma religioso e la scienza, essendo prodotto da quest'ultima ma essendo valido con lo stesso grado di verità ed assolutezza del primo. La funzione egemonica dell'intellettuale si traduce, nel lessico orteghiano, nella capacità di costruire ed edificare *ex novo* i presupposti necessari perché si possa esercitare il comando (*mandar*), il quale non è concepito dal filosofo spagnolo come mero esercizio del potere, ma si traduce piuttosto nell'effettiva «presión e influjo difusos sobre el cuerpo social[33]» da parte di una minoranza consapevole della sua missione. Da ciò deriva quindi che, nel disegno orteghiano, l'educazione detenga come nel caso di Gramsci un compito ben preciso anche se in parte differente. Infatti il suo prodotto, vale a dire la civilizzazione, solo se avvertito come vivo e presente nell'esistenza di ogni individuo quale sottosuolo e principio del suo agire, del suo stesso pensare, potrebbe in tal modo garantire o favorire una obbedienza non docile ad un potere sempre in via di costruzione, al pari quindi del senso comune gramsciano. Per tale ragione, l'Università possiede dunque il compito precipuo di sostituire piuttosto che affiancare tanto i *media* volgarizzati (per Ortega, come per Gramsci, costituiti prevalentemente dai giornali) che i poteri spirituali stantii come la Chiesa, i quali detengono in maniera impropria e quasi monopolistica il controllo di un'opinione pubblica ormai priva di coscienza, quindi assente poiché

[31] J. Ortega y Gasset, *La missione dell'università*, Napoli, 1992, p. 60. Cfr. *Misión de la Universidad*, in *OC*, op. cit., IV, p. 341:«el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos».

[32] Scrive infatti Ortega: «si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado». Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, in *OC*, op. cit., IX, p. 294. Su questo tema si veda in particolare l'articolato studio di M. I. Ferreiro Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos,* Madrid, 2005[2].

[33] *Ivi*, p. 323.

incapace di un progetto unitario[34]. L'educazione universitaria dovrebbe dunque imporsi come il mezzo per eccellenza capace di privare di consensi il diritto alla volgarità instaurato dalle masse e di soppiantarlo con un «poder spiritual superior frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez[35]». A tal fine Ortega non si limita a tratteggiare soltanto le caratteristiche più generiche dell'insegnamento universitario, ma cerca anche di specificarne i contenuti. In particolare, essi cercheranno quindi di riprodurre nell'ambito pedagogico la stessa tensione verso l'unità di un progetto comune costruito sulla base di quella che egli definisce come una cultura vitale. Pertanto essa dovrà fornire ad ogni individuo una conoscenza ampia sui più svariati fronti della sua esistenza: scientifico, morale, estetico, ecc.; senza però scorrere superficialmente come una serie di nozioni remote, ma essendo invece da lui vissute profondamente e fatte proprie. Per tale motivo, in accordo con la tradizione formativa tedesca classica della *Bildung*[36], il filosofo spagnolo afferma che la cultura vitale di cui parla dovrebbe fornire allo studente i rudimenti fondamentali della scienza contemporanea i quali dovrebbero, a loro volta, finire con l'essere indispensabili per comprendere il mondo e la società in cui questi si trova inserito. Le materie fatte oggetto di studio saranno dunque: fisica, biologia, storia, sociologia e filosofia[37]. Quest'ultima viene poi definita, in chiara analogia con il concetto cosmico kantiano, come <visione dell'Universo>, quindi intesa come un sapere regolatore della ragione umana e del rapporto tra le diverse scienze. Tali discipline, inoltre, non dovrebbero essere studiate nella loro interezza e complessità, ma dovrebbero piuttosto essere ridotte alla portata cognitiva dell'alunno che, è bene ricordare, altri non è che l'uomo medio. È chiaro come l'interesse educativo di Ortega non sia, come nel caso di Gramsci, impersonato da un'intellettuale integrato all'interno di un sistema di potere quale quello del partito, ma sia piuttosto sempre il rappresentante della società civile nel suo insieme, non solo di una parte, per quanto cospicua, di essa. Al pari di Gramsci anche Ortega si rivolge alla ricerca di un principio pedagogico che, oltre ad unire in maniera indissolubile educazione e vita, come ricercato per altro dal filosofo italiano[38], sembra per certi versi tradire anche nello spagnolo gli effetti dell'industrializzazione, analizzata però non dal punto di vista della produzione, come per Gramsci, bensì del consumo della merce. Egli infatti tratteggia i contorni di ciò che definisce con il nome di *principio de la economía*[39] il quale, tenendo conto della limitata capacità del discente, a sua volta limita e centellina due aspetti dell'istruzione: la scelta delle materie da

[34] Sull'importanza dei mezzi usati per diffondere educazione e cultura nella riflessione orteghiana si veda in particolare lo studio di Tabernero del Río, S.M., *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca, 1993, pp. 176 e ss.
[35] J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, op. cit., IV, p. 353.
[36] Cfr. M. Gennari, *Storia della Bildung*, Brescia, 2007, pp. 7-10.
[37] J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, in OC, op. cit.,IV, p. 335.
[38] Cfr. A. Gramsci, *L'intellettuale e l'organizzazione della cultura*, op. cit., in particolare pp. 138-149
[39] J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, op. cit., IV, pp. 329-334.

insegnare; la quantità di nozioni da impartire in relazione ad una specifica materia. L'educazione potrà ritenersi dunque fruttuosa solo qualora riesca a trasmettere interamente la cultura di cui si fa promotrice, considerando che quest'ultima è definita non sulla base dell'intera produzione scientifica esistente su una determinata disciplina, ma è vincolata, tanto per estensione che per qualità, alle capacità mnemoniche e comprensive dell'alunno. Essa deve quindi essere concepita come un tutto organico il quale dovrà essere instillato su un'altra unità sostanziale costituita dalla vita concreta di ogni individuo. La regolamentazione del vivere civile procede dunque, per entrambi gli autori, attraverso l'educazione dell'individuo, non con il fine di renderlo succube a norme imposte e nemmeno prono ad accettare un regime forzosamente democratico – inteso come regime innaturalmente egualitario – in cui l'individualità delle persone più dotate e quindi la base di ogni principio liberale rischierebbe fatalmente di essere sottostimata e di perdere la sua importante rilevanza in termini di innovazione e creatività. Così solo in parte il concetto di egemonia elaborato da Gramsci sembra trovare il suo analogo in quello di *vigencia* proposto da Ortega in particolare a partire dalla sua riflessione più matura, intorno agli anni '40, in totale indipendenza dalla riflessione gramsciana. Le vigenze sono infatti per lo spagnolo un sistema di usi, di costumi e di abitudini che valgono come leggi non scritte le quali hanno un valore addirittura superiore a quella che si potrebbe definire come la costituzione materiale di un paese. Esse esercitano sui soggetti un potere in grado di determinarne l'agire, che lo vogliano o meno, imponendo loro di comportarsi in accordo con dettami comunemente accettati[40]. È questo quanto avviene anche nel caso della lingua, la quale viene accettata dai diversi soggetti in modo spesso acritico, viene pronunciata da ognuno in modo diverso e personale ma impone a tutti indistintamente di essere usata per comunicare, pena l'esclusione dalla società a cui si dovrebbe appartenere. La riflessione sulla lingua messa in atto da Ortega differisce molto rispetto a quella suggerita da Gramsci. Essa infatti non rappresenta affatto la cartina di tornasole attraverso cui l'influsso dell'intellettuale si rende intelligibile, quanto piuttosto un esemplificazione del modo di prodursi e di trasmettersi dei prodotti del lavoro intellettuale. L'analisi più dettagliata di alcuni aspetti della teoria di Ortega finirebbe però per complicare ulteriormente il quadro fin qui delineato e finirebbe probabilmente per far perdere di vista i contorni che si sono ora tratteggiati e lungo i quali è sembrato possibile stabilire un fruttuoso confronto tra questi due autori, di fatto mai avvicinati, forse più per ragioni ideologiche che per motivazioni testuali, da studi critici a loro dedicati.

Conclusioni

Questo breve scritto ha permesso di mettere in evidenza come entrambi gli autori, pur da prospettive assai differenti, avvertissero con la medesima

[40] Cfr. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in *OC*, op. cit., VII, p. 265.

gravità ed urgenza l'esigenza di offrire una risposta fattiva e risolutiva ad un nuovo problema di organizzazione delle vita pubblica con il fine di riuscire ad individuare mezzi nuovi attraverso cui dirigere le masse, sempre più elemento dirimente per la creazione e successiva gestione del potere politico. Tuttavia, mentre per Gramsci questo compito esige in primo luogo una ridefinizione della natura e del ruolo del partito di massa, per Ortega esso chiama in causa in termini più generali ma non per questo vaghi quelle che egli definisce come le forze migliori (ontologicamente) della società civile, organizzate all'interno di associazioni di certo non necessariamente partitiche, ma la cui autorità deve tuttavia essere sempre riconosciuta dalla popolazione. In ogni caso, entrambi gli autori ritengono che il compito precipuo detenuto da tali organizzazioni sia un compito di natura pedagogica ed educativa, in grado cioè di fare dei cittadini coinvolti nella vita pubblica dei soggetti non manipolabili da demagoghi e quindi non proni ad accettare in modo passivo e disumanizzante un sistema di potere a loro imposto che, proprio per tale carattere eteronimo, non sembra essere in grado di fondare un consenso sufficiente alla sua stessa sopravvivenza. Entrambi sostengono dunque la decisiva importanza che in tale processo detiene l'intellettuale, definito tuttavia in modo assai diverso, ma la cui capacità di influire nella vita pubblica viene dai due ribadita con toni assai simili. Una riforma complessiva dell'istituto scolastico, inteso da entrambi come il mezzo basilare attraverso cui la cultura si crea e si trasmette alle masse, è quindi ritenuta necessaria dai autori, sia a livello di scuola dell'obbligo, attraverso l'istituzione di una scuola unica, che al più alto livello universitario, dove essa prende però nei due autori delle pieghe differenti ma non per questo tra loro non comunicanti. La taylorizzazione del lavoro intellettuale proposta da Gramsci, come visto, è di certo il modo più proficuo per far progredire la ricerca scientifica, ma non ne esaurisce il senso, che deve essere invece diretto, e questo è quanto in maniera emblematica ci ricorda il filosofo spagnolo, secondo uno scopo di umanizzazione della cultura stessa. Ortega sembra riuscire in questo senso a formalizzare al meglio e in maniera più chiara, nella sua *Missione dell'Università* (1930), l'idea avanzata da Gramsci, pur non avendo mai letto tale autore ma avvertendo nella sua società i medesimi problemi avvertiti dall'italiano. In particolare la sua distinzione tra laboratori scientifici e *Facoltà della Cultura* egli sembra riuscire a dar conto di tale esigenza comune, cercando di rendere unitaria una eccessiva specializzazione e particolarizzazione del lavoro intellettuale. È quindi risultato evidente come per entrambi gli autori l'intellettuale detenga un compito di natura in primo luogo politica, nel senso più nobile da loro assegnato a tale parola, ovvero intesa quale realizzazione concreta di teorizzazioni che pongano sempre a tema le esigenze reali e concrete della popolazione. L'avvicinamento della riflessione gramsciana sull'"egemonia" a quella orteghiana sulla natura della "vigenza" ha infatti permesso di cogliere nelle proposte dei due autori il valore dei presupposti teoretici che giacciono al fondo di esse. Inoltre esso ha permesso di coglierne la complessità e allo stesso tempo di comprenderne la funzione euristica che

ebbe quale continuo stimolo per la capacità dei due autori di identificare in un'epoca storica di profonda crisi alcuni preziosi elementi comuni al fine di offrire una risposta coerente a problematiche assai cogenti che hanno segnato, e ancora caratterizzano, la storia politica europea e mondiale.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Contributi/3

L'immagine occulta

di Martino Feyles

Articolo sottoposto a blind reviw. Ricevuto il 30/09/13. Accettato il 15/09/13

In this paper I will analyze contemporary image technologies starting from the phenomenological theory of image. Husserl's conceptual system does not fit with contemporary images, because of their peculiar technical nature. The phenomenological theory of image is based on an essential assumption: perception is an intuitive act, therefore in perceptual experience there is no mediation; on the contrary image consciousness (that is the experience of perceiving something through an image) always implies a mediation. This essential phenomenological distinction is precisely what contemporary images deny. Moreover technical features of contemporary images produce not only theoretical but also political concerns. Images have power; but the power of contemporary image technologies is deeply ambiguous.

***

L'assunto fondamentale della teoria fenomenologica dell'immagine

La teoria fenomenologica dell'immagine si basa su un assunto fondamentale cui Husserl resterà sempre fedele. Lo possiamo formulare con una proposizione che è solo apparentemente banale: *tra intuizione e segno c'è una differenza essenziale*. Le intuizioni sono gli atti attraverso cui gli oggetti sono dati alla coscienza "in persona", o, come spesso dice Husserl, "in carne ed ossa". Vi sono numerose e diverse forme di intuizione – ricordi, attese intuitive, fantasie, co-presentazioni –, ma la forma intuitiva per eccellenza, quella che funge da paradigma e riferimento per tutte le altre è la percezione. È nella percezione che le cose ci sono "date" nel modo più definitivo. Proprio perché l'intuizione non è un segno, percepire significa avere un rapporto con la cosa stessa, significa entrare in relazione con la cosa nell'originale. Al contrario quando ci rapportiamo ad una oggetto tramite segni, la cosa stessa non ci è mai data in modo originario.

Fenomenologicamente il «darsi in originale» significa qui che ogni percezione in se stessa non è soltanto coscienza generale del suo oggetto, ma rende cosciente il suo oggetto in modo privilegiato ed esclusivo. La percezione è la coscienza di cogliere intuitivamente ed avere l'oggetto stesso in carne ed ossa. Servendoci di un paragone possiamo quindi dire*: l'oggetto non si dà come un mero segno* o come una copia (Abbild), *non è presente alla coscienza in modo mediato*, come meramente segnalato o come oggetto che si manifesta in una copia e così via; al

contrario, esso si dà *originalmente*, così come è intenzionato ed è, per così dire *presente in persona*[1].

In questa contrapposizione l'*immediatezza* è l'aspetto essenziale, è la caratteristica dirimente che funge da criterio per distinguere segni e intuizioni. Nella percezione la cosa percepita si dà immediatamente. Quando vedo qualcosa o qualcuno, tra me e l'oggetto della visione non c'è e non ci deve essere nessun *intermediario*. La cosa vista, mi appare, si dà, *direttamente*. Invece quando mi rapporto ad un oggetto tramite segni, per esempio quando ascolto un racconto che contiene la descrizione di un oggetto, gli intermediari si moltiplicano: in questo caso l'oggetto mi è dato tramite la mediazione di concetti, che a loro volta mi diventano accessibili solo tramite la mediazione di parole, che a loro volta mi raggiungono solo grazie al ricorso ad una esteriorizzazione fonetica. Qui la cosa non *appare*; i segni vi rinviano, ma essa non appare pienamente.

Posta questa distinzione essenziale, se ci domandiamo che ne è dell'immagine la risposta husserliana è facile da prevedere. L'immagine non è la cosa stessa. Benché vi sia una chiara differenza – su cui Husserl ha molto lavorato – tra un segno meramente indicativo (per esempio una lettera dell'alfabeto) e un'immagine, è chiaro però che questa differenza non è paragonabile all'abisso che separa tanto i segni convenzionali quanto le immagini dalle intuizioni vere e proprie. L'immagine è un segno che ha una natura del tutto peculiare; ma rimane un segno. Perciò *tra l'esperienza della percezione pura e l'esperienza dell'immagine la differenza resta* – dal punto di vista teorico – *abissale*.

Naturalmente anche l'immagine deve essere percepita. Nel corso sulla fantasia e la coscienza di immagine del 1904/1905 Husserl si impegna in uno sforzo teorico senza paragoni per cercare di spiegare il misterioso intreccio che tiene insieme percezione e fantasia nell'esperienza dell'immagine. Ma già in quegli anni – quasi dieci anni prima delle *Ideen* – gli appare chiaro che l'immaginazione (*Imagination*), cioè l'esperienza che facciamo quando guardiamo un'immagine, è del tutto diversa dalla fantasia pura (*Phantasie*) (l'esperienza che facciamo quando fantastichiamo qualcosa "mentalmente") e dalla percezione[2]. L'immaginazione è una presentificazione che si fonda sulla neutralizzazione di una percezione sottostante. Quando vediamo un quadro – l'esempio funziona particolarmente bene se si pensa ad un quadro impressionista – noi percepiamo un insieme di macchie colorate, ma questa percezione viene neutralizzata e diventa il fondamento di un atto intuitivo superiore (un atto di fantasia) grazie al quale noi ci presentifichiamo l'«oggetto-immagine» (il paesaggio raffigurato nel dipinto). Vediamo delle macchie (percezione) ma ci presentifichiamo un paesaggio (immaginazione).

[1] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Husserliana XI, Den Haag, 1966, tr. it. Lezioni sulla sintesi passiva, Milano 1993, p. 142.
[2] E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung*, Husserliana XXIII, Dodrecht-Boston-London 1980, p. 82.

Per tutto il tempo in cui siamo rivolti a ciò che è raffigurato nel quadro, a ciò che Husserl chiama «oggetto-immagine» (*Bildobjekt*), noi siamo consapevoli che non stiamo realmente percependo ciò che "vediamo". Mentre guardiamo il paesaggio impressionista siamo sempre consapevoli che ciò che stiamo osservando con piacere è soltanto una immagine e non la cosa stessa. Husserl chiama questa consapevolezza "*coscienza di immagine*" (*Bildbewusstsein*) e indaga in modo approfondito i meccanismi grazie ai quali essa si instaura nel soggetto. Non posso soffermarmi su queste indagini, perciò mi limito a ricordare il punto che più mi interessa in questa sede: in condizioni di esperienza "normali" – cioè prescindendo dal caso delle illusioni naturali e artificiali, che implicherebbero un discorso a parte – *fantasia pura, immaginazione (visione di una immagine) e percezione, sono fenomeni chiaramente distinti e distinguibili.*

Questo quadro concettuale articolato sulla contrapposizione tra intuizione e segno, percezione pura e immagine, è stato oggetto di un intenso lavoro di ripensamento da parte dei grandi interpreti di Husserl, che si sono sforzati o di criticare o di difendere il sistema fondamentale delle distinzioni fenomenologiche. Jaques Derrida è stato senza dubbio il più grande contestatore dell'assunto fondamentale cui ho accennato in precedenza. Fin dai suoi primi lavori – penso in particolare a *La voce e il fenomeno* – il filosofo francese ha tentato di mostrare come la dinamica di rinvio propria del segno sia presente, in modo necessario e costitutivo, all'interno dei processi intuitivi[3]. Una parte importante del lavoro della prima filosofia decostruzionista consiste nel mostrare che il segno lavora giù da sempre dentro l'esperienza percettiva. In questa sede non mi interessa ricostruire questo dibattito – peraltro molto noto – né prendere posizione a favore o contro l'ortodossia husserliana. Ciò che mi interessa è mettere in relazione l'assunto fondamentale della teoria fenomenologica delle forme intuitive e l'avvento di quelle che possiamo definire nuove tecnologie di produzione dell'immagine. Si vedrà, infatti, che le immagini contemporanee, proprio per la loro intrinseca natura tecnica, si collocano in una dimensione che sembra sfuggire al quadro concettuale husserliano.

Le immagini nell'età della tecnica

Nella storia più recente delle tecniche di produzione delle immagini possiamo individuare tre grandi momenti di svolta. Vorrei provare a delineare gli aspetti essenziali di questi tre passaggi storici, rifacendomi al lavoro di Bernard Stiegler – che potremmo annoverare tra gli interpreti "derridiani" di Husserl.

1) Il primo passaggio storico è legato alla comparsa della *fotografia* e di quelle che più in generale possiamo chiamare *tecniche di registrazione*[4].

[3] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, tr. it. *La voce e il fenomeno*, Milano 1997. Cfr. in particolare pp. 100-101.

[4] Ciò che in questo paragrafo dirò della fotografia vale anche per le tecniche di produzione di immagini non visuali. La fotografia non è l'unica forma di registrazione che ha fatto la

Il punto di riferimento di Stiegler – e di chiunque si interessi di questa questione – è il celebre saggio sulla fotografia di Roland Barthes. È bene dunque richiamare una delle tesi fondamentali de *La camera chiara,* una tesi che viene formulata fin dalle prime pagine e che riguarda il rapporto tra l'immagine fotografica e il suo referente:

> La tale foto, in effetti, *non si distingue mai dal suo referente* (da ciò che essa rappresenta), o per lo meno non se ne distingue subito o per tutti (ciò che invece fa qualsiasi altra immagine, ingombra com'è, sin dal primo momento e per sua stessa condizione, della maniera in cui l'oggetto è simulato) [...][5]

Le tecniche di registrazione implicano un movimento di referenza del tutto inedito. La fotografia non è certo l'unica immagine che ha un referente reale. Anche un quadro, un bassorilievo o una statua possono essere analizzati interrogandosi circa la loro capacità di riferirsi ad un oggetto reale o ad un evento storico che vale come referente. Può anche accadere che un quadro aderisca al suo referente in modo del tutto efficace: un'immagine dipinta può apparire come una "copia" quasi indiscernibile di ciò che rappresenta (basta pensare a certi virtuosismi dell'illusionismo pittorico o a certi ritratti di corte per rendersene conto). Da questo punto di vista le prime fotografie non solo non rappresentano niente di nuovo, ma, anzi, per certi aspetti appaiono meno efficaci, specie se si pensa ai risultati più notevoli del realismo pittorico moderno. Ma l'immagine fotografica ha una peculiarità che nessun quadro, statua o bassorilievo potrebbe mai avere e che non è riducibile alla questione dalla sua efficacia riproduttiva: una foto è il prodotto di una tecnica di registrazione, cioè di una tecnica di riproduzione meccanica. È una "impressione" che si produce *meccanicamente* in base alle leggi oggettive dell'ottica e della chimica. Per via di questa sua specifica natura tecnica la foto ha una sua *obbiettività* indiscutibile. Una foto in bianco e nero può "somigliare" al suo referente meno di una tela ad olio. Ma anche l'immagine fotografica più incerta, nonostante i limiti tecnici della sua capacità figurativa, ha fin da subito un rapporto col referente che nessun quadro ha mai avuto: per dirla nei termini di Barthes, la foto è una "emanazione" del referente.

2) Il secondo momento di svolta nella storia contemporanea della produzione delle immagini è dato dalla comparsa dell'immagine-movimento. Il cinema eredita – se così si può dire – dal suo antecedente tecnico, cioè dalla fotografia, il carattere di oggettività. Anche l'immagine-movimento è una registrazione meccanica di qualcosa di cui possiamo dire con certezza assoluta: "è stato". Ma "l'effetto di realtà" nel cinema viene potenziato da una altra caratteristica che la fotografia non possiede: l'immagine cinematografica si costituisce come unità temporale, è un "flusso temporale". L'espressione

sua comparsa agli inizi del secolo scorso: si pensi per esempio ad uno strumento come il fonografo.

[5] R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris 1980, tr. it. *La camera chiara*, Torino 2000, p. 7.

scelta da Stiegler per fissare l'essenza dell'immagine-movimento non è casuale e richiama in modo del tutto esplicito il linguaggio fenomenologico. Husserl, nelle sue celebri lezioni sul coscienza interna del tempo[6], aveva descritto la forma più originaria della soggettività esattamente con gli stessi termini: ciò che il fenomenologo scopre a termine del suo paziente lavoro di scavo, procedendo verso l'interno di riduzione in riduzione, è che la coscienza nella sua forma essenziale è un flusso temporale.

Da qui deriva una delle tesi di fondo di Stiegler, una tesi che viene enunciata all'inizio del terzo volume de *La technique et le temps*:

> ce qui m'a conduit à former l'hypothèse d'une structure essentiellement cinémato-graphique de la conscience en général[7]

Riprendendo suggestioni bergosniane e husserliane Stiegler pensa la coscienza come un flusso di immagini. In questo modo la sfera dell'esperienza soggettiva viene radicalmente assimilata ad una realtà mondana, nello specifico ad una tecnica di produzione di immagini, secondo un movimento di scambio tra interno ed esterno tipico della filosofia derridiana. *Nell'immagine-movimento vediamo oggettivati i meccanismi costitutivi della coscienza.*

3) Infine, il terzo passaggio decisivo accade con l'avvento delle tecniche di teletrasmissione dei dati. Le tecnologie contemporanee producono immagini "in tempo reale". La radio e la televisione inaugurano un processo che internet porta definitivamente a compimento e che per Stiegler si configura come la fine dell'epoca "storica". *L'immagine e l'evento sono esattamente contemporanei.* Non c'è più nessuno scarto temporale, nessuna distanza tra la rappresentazione e il rappresentato. Il meccanismo di produzione di una immagine implica sempre per principio una triplice articolazione temporale. In primo luogo c'è il tempo dell'evento raffigurato, il tempo di ciò che l'immagine – o il racconto – mette in scena. In secondo luogo c'è il tempo della configurazione, il tempo del soggetto che produce l'immagine: può trattarsi dello scultore che produce una statua, del pittore che dipinge una tela, o dello storico che scrive un racconto. Infine c'è il tempo della ricezione: l'immagine deve essere vista, il testo devo essere letto e il momento in cui questa attualizzazione avviene deve sempre necessariamente seguire il tempo dell'evento raffigurato e il tempo della configurazione. Questa "differenza" temporale non viene del tutto eliminata dalle immagini contemporanee, ma viene mascherata, nascosta e, di conseguenza, neutralizzata. Poiché l'evento che l'immagine ci propone accade sotto i nostri occhi, avviene nel momento in cui noi guardiamo, abbiamo la certezza e la convinzione di assistere "realmente" ad

[6] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, Husserliana X, Den Haag 1966, tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano 2001, p. 102.
[7] B. Stiegler, *La technique et le temps*, vol. III: "Le temps du cinéma et la question du mal-être", Paris 2001, p. 35.

un accadimento. Così, *mentre restiamo immobili di fronte ad uno schermo, noi siamo anche potenzialmente presenti a tutti gli eventi del mondo*.

Implicazioni politiche

Da queste tre svolte epocali, che rivoluzionano la storia dell'immagini, derivano conseguenze incalcolabili dal punto di vista politico.

1) Si è detto che la fotografia, per sue caratteristiche di registrazione oggettiva del dato visivo, implica una aderenza al referente che la distingue da ogni tipo di immagine precedente. Da questa oggettività discende quel peculiare carattere di *certezza* che contraddistingue l'esperienza dell'immagine fotografica:

> L'intentionnalité de la photographie est la Référence come *certitude* que la chose photographiée *a été*[8]

La camera chiara aveva già fissato i limiti di questa certezza: dire che l'essenza della fotografia è nel suo carattere referenziale non significa dire che l'immagine fotografica è sempre vera. Barthes spiega questo passaggio in modo limpido ricorrendo ad una distinzione che per molti aspetti ricorda il primo e il più fondamentale gesto metodico di Husserl. La riduzione fenomenologica implica la distinzione tra la certezza dell'esperienza interna – che non può mai essere messa in dubbio, perché ciò che appare è innegabile – e la realtà dell'esperienza trascendente – che, invece, è sempre presuntiva e che risulta dalla collaborazione intersoggettiva delle coscienze. Allo stesso modo la descrizione dell'essenza dell'immagine fotografica implica la distinzione tra la realtà del mondo esterno e quello che Barthes chiama "referente fotografico"[9]. Prendiamo il caso della famosa foto di Joe Rosenthal che ritrae i marines mentre innalzano la bandiera americana sull'isola di Iwo Jima. Come è noto l'immagine – che vinse il Pulitzer – è il frutto di una messa in scena, è una costruzione artificiale. Si può parlare forse di un falso, pensato ad uso propagandistico. Ma anche in questo caso l'indubitabile certezza della fotografia rimane intatta: quegli uomini sono stati lì, davanti a quell'obbiettivo, quella bandiera è stata lì su quell'isola. Se la foto "mente" è solo perché noi le facciamo dire più di quello che essa effettivamente dice.

È evidente che la "certezza fotografica" di cui parla Barthes ci costringe a porre in modo del tutto nuovo il problema della realtà delle immagini. Da una parte – ed è il lato positivo della questione – l'immagine si apre ad una dimensione documentaria che prima era impensabile. La fotografia ha una forza di attestazione che si sottrae alla contestazione e in questo senso ha un potere di testimonianza senza paragoni. Nello stesso tempo – ed è il lato politicamente inquietante della questione – *questo potere di attestazione*

[8] B. Stiegler, *La technique et le temps*, vol. II: "La désorientation", Paris, 1996, p. 25.
[9] R. Barthes, *La chambre claire,* cit., p. 77.

apre nuove possibilità di mistificazione. C'è una differenza abissale tra la verità di una immagina fotografica e la certezza del suo referente; ma questa differenza non è ovvia, anzi, per lo più rimane occulta. *Il rapporto immediato con l'immagine fotografica implica una tendenziale confusione del referente fotografico e del referente reale*. È solo in virtù di un «atto secondo di sapere o di riflessione», cioè di un atto di critica, che noi possiamo prendere coscienza della distinzione tra questi due referenti[10]. Di per sé noi siamo portati a credere a ciò che la fotografia rappresenta e questo ha delle conseguenze incalcolabili dal punto di vista politico.

Il problema si radicalizza ulteriormente nel momento in cui le tecnologie di registrazione evolvono ancora. Con il passaggio dalle tecnologie di registrazione analogica a quelle digitali, il potere di mistificazione dell'immagine risulta esponenzialmente incrementato:

> La manipolazione è al contrario l'essenza, cioè la regola, della fotografia digitale. Ora, questa possibilità di *non essere stata, essenziale* all'immagine fotografica digitale, fa *paura* – poiché quest'immagine, nonostante sia infinitamente manipolabile, *resta* una foto, conserva in sé qualcosa dello *è stato,* e la possibilità di distinguere il vero e il falso si assottiglia via via che aumentano le possibilità di trattamento digitale delle foto[11].

2) Anche il parallelismo tra coscienza e meccanismo cinematografico ha conseguenze politiche immense. Per Stiegler l'identità di un soggetto – non importa se si tratta di un soggetto individuale o di un soggetto collettivo – si costituisce sempre in un processo di adozione delle tracce – testi e immagini, che Stiegler chiama "ritenzioni terziarie" – che costituiscono il "già là" cui ogni esistenza è da sempre consegnata. Questo processo di adozione, grazie al quale un individuo si appropria del mondo cui appartiene, non ha nulla negativo, anzi, è una condizione essenziale dell'esistere umano. Ma l'immagine-cinematografica modifica in maniera sostanziale il rapporto tra la coscienza e le tracce di cui si deve appropriare, per via della

> [...] coïncidence entre flux du film e flux de la conscience du spectateur de ce film, qui par le jeu du mouvement crée entre le pose photographiques, liées entre elles par le flux phonographique, déclenche le mécanisme d'*adoption complète* du temps du film par le temps de la conscience du spectateur, qui, en tant qu'elle est elle-même un flux, se trouve captée et «canalisée» par le mouvement des images[12].

Di fronte all'immagine cinematografica il soggetto si trova imbrigliato in un meccanismo di "adozione completa", una sorta di *immedesimazione totale* che tende ad *eliminare ogni distanza tra colui che guarda e la cosa vista*. Il tempo del soggetto coincide con il tempo dell'immagine, l'interno si "sincronizza" con l'esterno, il flusso della coscienza e il flusso delle immagini

[10] *Ivi,* p. 7.
[11] B. Stiegler, *L'immagine discreta,* in J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografie della televisione,* Milano 1997, p. 171.
[12] B. Stiegler, *La technique et le temps*, vol. I: "Le faute d'Épiméthée", Paris 1994, p. 34.

vengono a coincidere. Da qui deriva l'immenso *potere di persuasione e canalizzazione* dell'immagine-movimento.

3) Infine Stiegler vede in modo lucido le conseguenze politiche di un regime dell'immagine che si basa sul principio del "tempo reale": «*le temps réel marketise la politique*»[13]. Il livellamento della differenza temporale implica una sostanziale riduzione delle possibilità di progettazione politica. Se un progetto implica sempre l'adozione consapevole di un certo passato, che viene riconfigurato in funzione di un certo avvenire, la sincronizzazione temporale operata dal tempo reale, per cui tutto è presente a tutti in ogni momento, determina un radicale impoverimento delle possibilità di progettazione politica.

> La conséquence en est la fin des programmes strictement politique, correspondant à des choix cohérentes et intégrés *à long terme* en fonction d'idées et d'actions collectives, auxquelles sont substitués des objectives et des stratégies de communication [...][14]

L'immagine in tempo reale implica una sostanziale trasformazione del campo politico e dei rapporti tra individuo e potere. Da una parte l'individuo, il cittadino, avendo a disposizione un'informazione completa su ciò che viene definito come l'"*attualità*", ha l'illusione di poter assistere in prima persona a tutto. Dall'altra parte, e di rimando, il potere ha a disposizione un'informazione completa e in tempo reale sul cittadino, grazie a meccanismi di *monitoraggio* come il sondaggio, l'audience, ecc. Di conseguenza la progettazione politica tende a ridurre il suo orizzonte appiattendosi sulla meschinità di un presente costituito dalle impellenze più immediate e dagli umori più viscerali dell'individuo medio. Allo stesso modo l'immagine in tempo reale, occultando la differenza temporale, rende possibile concepire nuovi sistemi di democrazia diretta che in realtà sono una minaccia per l'idea stessa di democrazia. Stiegler su questo punto è molto chiaro:

> C'est la différance démocratique qui est menacée, et il n'y a pas de démocratie directe: *la démocratie est indirecte, ou une caricature dissimulant un monstre*[15].

Dall'immagine immediata all'immagine intermediale

Questo accenno alla necessità che la democrazia sia "indiretta" ci consente di ritornare al punto da cui siamo partiti, la teoria fenomenologica dell'immagine. Secondo un'espressione tipica del linguaggio televisivo le immagini in tempo reale sono immagini "in diretta". Dirette, cioè senza mediazioni. Come si è visto è esattamente questo il punto cruciale della teoria husserliana delle forme intuitive. Il primato della percezione naturale

[13] B. Stiegler, *La technique et le temps*, vol. II: "La désorientation", cit., p. 145.
[14] *Ivi,* p. 146.
[15] *Ibidem.*

si basa sulla sua capacità di dare alla coscienza gli oggetti in originale, cioè direttamente e senza mediazioni. Ma a questo punto ci appare chiaro *le tecnologie dell'immagine contemporanee lavorano alla cancellazione del carattere di mediazione dell'immagine*. Lavorano cioè alla cancellazione di quel carattere fenomenologico che vale come il contrassegno essenziale per di distinguere immagine-segno e percezione naturale.

Le immagini contemporanee – intendendo questo termine nel senso più generale: fotografie, film, registrazioni sonore, videogiochi, immagini digitali, ecc. – costringono il fenomenologo e il filosofo politico a porsi due questioni speculari che in termini husserliani appaiono quasi contraddittorie: da una parte c'è il problema dell'*immagine immediata* e dall'altra quello della *percezione mediata*.

L'immagine è sempre un gioco di opacità e trasparenza. Nelle immagini tradizionali la dinamica di questo gioco è palese. Un quadro ha il suo senso nel mostrare qualcosa, nel lasciar vedere qualcosa d'altro da sé, l'oggetto raffigurato. Nello stesso tempo il quadro non può mai cancellare la propria materialità, la propria opacità. Quando vediamo una tela dipinta vediamo l'oggetto raffigurato ma anche il *come* della sua raffigurazione. Con l'avvento della fotografia, invece, le cose cambiano, come nota ancora una volta Barthes:

> Qualunque cosa essa dia a vedere e quale che sia la sua maniera, *una foto è sempre invisibile: ciò che vediamo non è lei*. In poche parole: il referente aderisce[16].

Nell'immagine fotografica il referente si presenta (apparentemente) di per sé, immediatamente. Tra il soggetto che guarda e l'oggetto guardato c'è ancora una mediazione, l'immagine; ma è una mediazione che non appare più. *L'immagine si occulta*.

Quello che vale per la fotografia – e si tenga presente che Barthes parla di immagini in bianco e nero, prodotte con una tecnologia che ormai appare "preistorica" – vale per tutte le immagini contemporanee. L'effetto di realtà garantito dai sistemi di registrazione oggettiva dei dati sensoriali, si unisce alla capacità di canalizzazione propria dell'immagine in movimento (che coopta tutta la soggettività), che a sua volta viene potenziata dalle possibilità trasmissione in tempo reale e, infine, dalle possibilità della manipolazione digitale: il risultato è ciò che per tanti secoli è stato solo un sogno, un'immagine in cui ciò che appare è la cosa stessa, in carne ed ossa.

Il problema è che *l'immediatezza non è possibile*. È dubbio – ma non voglio entrare in questa questione – che si possa parlare di immediatezza a proposto della percezione. Ma è assolutamente certo che l'immagine immediata non esiste. Perciò la strenua ricerca dell'immediatezza che caratterizza l'evoluzione tecnica dell'immagine contemporanea si traduce di fatto in un lavoro di occultamento della propria mediatezza. Questo processo non è veramente inedito e si potrebbe mostrare che anche le immagini antiche e moderne – o almeno alcune delle immagini antiche e

[16] R. Barthes, *La chambre claire,* cit., p. 8.

moderne – erano orientate da un ideale di immediatezza che era già quello contemporaneo. Ma non c'è dubbio che nell'epoca della tecnica questo ideale si realizza in modalità prima impensabili. Si sarebbe tentati di dire che *l'immagine contemporanea è, per via della sua stessa natura tecnica, intrinsecamente mistificatoria*.

Dall'altra parte – e così vengo al secondo problema cui accennerò soltanto – l'evoluzione tecnologica implica anche un movimento esattamente inverso. Mentre l'immagine si fa immediata, illusoriamente immediata, la percezione si fa sempre più mediata.

> Come Tommaso, crediamo a quello che vediamo e udiamo: a quello che percepiamo. Ma oggi, per la maggior parte del tempo *percepiamo attraverso l'intermediario di protesi di percezione*. Questo significa che le condizioni nelle quali si costituiscono le nostre credenze sono entrate in una fase di intensa evoluzione[17].

Alle spalle di questa idea di una "percezione tecnicamente assistita", oltre a Derrida, c'è un grande antecedente teorico: mi riferisco ovviamente a *Le geste et la parole* di Leroi-Gourhan. La grande ricostruzione storico-filosofico-scientifica proposta dal paleontologo francese è guidata dall'idea di una progressiva esteriorizzazione delle capacità umane, che sempre più completamente vengono affidate a strumenti tecnici. L'ultimo passaggio di questa evoluzione è costituito dalla esteriorizzazione delle capacità "mentali": la memoria, il pensiero, e, appunto, la percezione[18].

Parlare di "percezione mediata" significa porre il problema degli atti percettivi che richiedono l'ausilio di uno strumento tecnico. Anche in questo caso non si tratta di un problema veramente inedito. Quando Galileo osserva per la prima volta i quattro satelliti di Giove sta percependo qualcosa "in carne ed ossa", oppure sta compiendo un atto di presentificazione fondato su una percezione? Si può parlare in questo caso di "coscienza di immagine"? È evidente che nella visione tramite cannocchiale una mediazione si dà, una mediazione in tutto e per tutto tecnologica. Ma è altrettanto evidente che non è così facile inquadrare l'esperienza della visione tramite cannocchiale come una non-percezione o come una percezione non in originale. Questa questione – che dal punto di vista fenomenologico è estremamente problematica – si ripropone in modo nuovo quando si considerano le immagini contemporanee. Assistere in diretta alla caduta di una delle Torre Gemelle che genere di esperienza intuitiva è? Siamo di fronte ad una immagine? oppure stiamo percependo qualcosa "realmente"?

Non pretendo qui di "liquidare" la straordinaria fenomenologia dell'immagine di Husserl, che resta un punto di riferimento imprescindibile per la comprensione dell'esperienza percettiva. Ma non si può nemmeno ignorare la portata destabilizzante, dal punto di vista teorico, delle tecniche

[17] B. Stiegler, *L'immagine discreta,* cit., p. 169.
[18] A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole,* vol. II: "La mémoire e les rythmes», Paris 1965 tr. it. *Il gesto e la parole,* vol. II: "La memoria e i ritmi", Torino 1977, pp. 279 ss.

contemporanee. Si pensi alle prospettive aperte dalla cosiddetta "*augmented reality*". Ciò che i Google Glass – tanto per fare un esempio – ci mostrano è la realtà non la sua immagine. Ma nello stesso tempo l'immagine si sovrappone alla realtà "aumentandola", rendendola "più reale", isolandone un aspetto o valorizzandone un profilo. In un caso del genere dobbiamo parlare di percezione o di immagine?

Sembrerebbe così avverarsi in un senso nuovo la profezia heideggeriana: l'epoca della tecnica è l'epoca dell'immagine *del* mondo, nel senso che è l'epoca in cui *il mondo è ridotto ad una immagine*[19]. Ma l'epoca della tecnica è anche l'epoca dell'immagine *come* mondo, nel senso che è l'epoca in cui *l'immagine si può sostituire e di fatto si sostituisce al mondo*.

Torniamo nuovamente al primo problema, quello dell'immagine immediata, che è quello che ci interessa di più in questo saggio. Agli occhi di Barthes, come si è visto, il carattere di immediatezza è uno dei grandi pregi dell'immagine fotografica. La sua aderenza al referente garantisce alla fotografia – e alle altre tecnologie di registrazione – un accesso privilegiato alla realtà del reale. Ma è davvero così? Davvero l'immediatezza consente un accesso più veritiero al reale? Ci sono buone ragioni per dubitarne e a questo proposito vorrei fare riferimento ad un libro recente di Pietro Montani, *L'immaginazione intermediale*. Il problema che Montani ripropone è quello del rapporto tra immagini e realtà. Nel contesto tecnologico attuale che cosa significa autenticare un'immagine? Le immagini contemporanee possono ancora pretendere di riferirsi al mondo? Ne *L'immaginazione intermediale* la risposta a queste domande – teoriche, ma anche politiche – non passa per una negazione dell'opacità dell'immagine. Al contrario si tratta di valorizzare e mettere al lavoro proprio quel carattere di mediazione che le immagini contemporanee tendono per la loro intrinseca natura tecnica ad occultare. Montani riprende la nozione – ormai classica – di *rimediazione* e, depurandola di alcune ingenuità filosofiche che ancora contraddistinguevano l'approccio di Bolter e Grusin[20], la inserisce in una nuova prospettiva critica. Se è vero che la rimediazione – quel fenomeno tipico per cui le immagini prodotte da un medium vengono integrate in un altro medium – è uno dei trattati essenziali delle tecnologie contemporanee, *l'autenticazione delle immagini passa per un lavoro di confronto intermediale*:

> in contrasto da un lato con l'idea di una *presa diretta dell'immagine sul mondo* (idea già invalidata dal fatto che il mondo presenta oggi un alto o altissimo tasso di mediatizzazione) e dall'altro con la tesi «postmoderna» secondo cui il mondo reale rischierebbe di lasciarsi *totalmente* sostituire da quello simulato, il paradigma audiovisivo a cui penso poggia sul presupposto che, solo muovendo da un *confronto attivo tra i diversi formati tecnici dell'immagine* (l'ottico e il digitale, per esempio) e tra le sue diverse forme discorsive (finzionale e documentale, per

[19] M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, tr. it. di Pietro Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo,* in *Sentieri interrotti,* Milano 1999, p. 88.
[20] J.D. Bolter, R. Grusin, *Remediation. Understanding new media*, Cambridge-London 1999, tr. it. *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Milano 2002.

esempio), si possa rendere giustizia all'alterità irriducibile del mondo reale e alla testimonianza dei fatti, mediatici e non, che vi accadono[21].

Le immagini contemporanee implicano una aderenza al reale che è solo presunta. La realtà, come insegna la fenomenologia, può costituirsi nella sua obbiettività solo in forza di uno scambio intersoggettivo. Ma *l'immagine immediata è una immagine dogmatica che tende a sottrarsi ad ogni critica*. Se è vero che le immagini hanno un potere, *il potere delle immagini contemporanee è assoluto*. La critica, infatti, si esercita sempre sui meccanismi di mediazione. Ma nel momento in cui la mediazione diviene occulta nessun confronto, nessuna discussione, nessuna messa in questione è più possibile. Di conseguenza la realtà delle immagini rimane sempre essenzialmente parziale.

Al contrario l'immagine intermediale è costitutivamente aperta alla critica[22]. È un'immagine che non nasconde la sua opacità, ma, anzi, la esplicita, la mette a tema, la sottopone al giudizio. In questo modo la rappresentazione si declina sempre in una modalità tipicamente autoriflessiva: l'evento rappresentato appare, ma nello stesso tempo appaiono le condizioni della rappresentazione. Questa autoriflessività non diventa autoriferimento – un rischio che è sempre possibile – nella misura in cui l'esigenza ultima rimane quella di render conto dell'alterità del mondo. Anche l'immagine intermediale si riferisce alla realtà; ma questa referenza non è immediata e non vuole esserlo[23].

[21] P. Montani, *L'immaginazione intermediale,* Roma-Bari 2010, p. XIII.

[22] Non sviluppo qui in modo compiuto una riflessione sull'immagine intermediale anche perché è possibile trovare un'analisi approfondita ed esemplificata di questo tema nel già citato libro di Pietro Montani.

[23] In un saggio relativamente recente Mitchell ha riproposto il problema del potere delle immagini ridimensionandolo notevolmente. «Il nostro compito, come critici della cultura, è quello di smascherare queste immagini, distruggere gli idoli moderni e svelare i feticci che rendono schiave le persone? Si devono separare le immagini vere da quelle false, quelle sane da quelle malate, le pure dalle impure, le buone dalle cattive? [...] È forte la tentazione [...] di considerare la critica della cultura visuale come una strategia diretta di intervento politico». Ma questo approccio che identifica completamente intervento politico e critica del visuale appare insoddisfacente per ragioni che Mitchell individua in modo lucido e con ironia tagliente: «Forse il problema più ovvio è che lo smascheramento critico e la demolizione del potere nefasto delle immagini sono al tempo stesso facili e poco efficaci. Le immagini sono antagonisti politici facili perché, affrontandole, si può avere un avversario pericoloso e, tuttavia, alla fine della giornata ogni cosa rimane più o meno la stessa». [W.J.T. Mitchell, *What Do Pictures Want? The lives and Loves of Images,* Chicago and London 2005, tr. it *Cosa vogliono le immagini,* in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine*, Milano 2009, p. 103-104 *passim*]. La critica di Mitchell – che è anche una autocritica – non può essere accantonata con leggerezza e in parte va recepita. La decostruzione del potere delle immagini corre sempre un duplice rischio: da una parte la faziosità e dall'altra l'inefficacia. Quanto al primo aspetto, va detto che la prospettiva adottata in questo saggio si sottrae in larga parte al sospetto di faziosità, nella misura in cui il tema del potere delle immagini viene impostato come un problema *innanzitutto tecnico*. Quanto al secondo aspetto il discorso è più complesso, ma per svilupparlo occorrerebbe un saggio a parte.

¶ Sezione Terza

Azione a distanza: ermeneutica e critica

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Interviste/1

"Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero": riflessioni sotto forma di dialogo su filosofia, teologia, economia.

Intervista a Roberto Esposito

a cura di Antonio Lucci

At the core of this interview is the last publication of Roberto Esposito, titled "Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero". Starting from the book, the discussion focuses on the topics of economic and political theology; the relationship between this book ant Esposito's previous work; the inclusion of "Due" in the Italian philosophical discussion as well as in the international debate on the problems arising from debt theme.

***

Il Suo ultimo testo Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero *(Einaudi) si inserisce in maniera importante nel dibattito filosofico sulla teologia politica e sulla teologia economica, che sembra rivivere negli ultimi anni, in Italia, ma anche nel resto del mondo culturale europeo, una nuova giovinezza.*

Praticamente in contemporanea all'uscita del Suo testo, Massimo Cacciari dà alle stampe per I tipi Adelphi Il potere che frena, sul concetto di katechon. Nel 2012 escono il testo Simon Critchley The Faith of the Faithless *(Verso), quello di Elettra Stimilli* Il debito del vivente *(Quodlibet). Nel 2011 esce in traduzione italiana (per l'editore Mimesis), con il titolo* Il capitalismo divino *un'importante conversazione tenutasi quattro anni prima a Karlsruhe tra alcuni dei più importanti pensatori viventi dell'area tedesca: tra cui Peter Sloterdijk, Thomas Macho, Boris Groys, Peter Weibel. Come interpreta questa rinascita dell'interesse per il tema della teologia politica? Quali secondo Lei le cause?*

In realtà questo interesse non si è mai veramente interrotto. Anche se si tiene presente il solo dibattito filosofico italiano, larga parte dei libri significativi – da *Potere e secolarizzazione* di Marramao a *Il regno e la gloria* di Agamben, ai libri su fede e sapere di Vattimo, a vari interventi di Tronti – tornano tutti, esplicitamente o meno, sulla questione della teologia politica. Oggi la ripresa sempre più forte del tema è stata favorita

dalla recrudescenza del terrorismo islamico e dal riesplodere delle guerre di religione. Ma nulla di veramente importante – come la relazione tra l'America e l'Europa, il rapporto tra i monoteismi e dunque il senso complessivo della globalizzazione – è senza rapporto con la questione della teologia politica. Naturalmente, quando ci si riferisce a questo concetto, bisogna precisare sempre cosa si intende: la legittimazione religiosa del potere, la forza politica della religione, l'influsso del teologico sul politico, secondo la tesi di Schmitt o quello del politico sul teologico, secondo l'interpretazione di Assmann, per non parlare delle varie teologie della liberazione latino-americane. Personalmente ho dato al paradigma di teologia politica un significato che, senza ignorare gli altri, presuppone una interpretazione diversa della categoria.

Questo Suo ultimo lavoro viene dopo un testo come Pensiero Vivente, dedicato a quella che sempre più sta assumendo contorni definiti sotto l'etichetta di Italian Theory*, a cui sembra però apparentemente poco collegato, e quasi a dieci anni dall'ultimo volume della "trilogia"* Communitas, Immunitas, Bios.

Malgrado la distanza temporale le ultime battute di Due sembrano richiamare all'attualità la proposta comunitaria (con relativo pendant immunitario).

Come situa questo Suo ultimo testo all'interno del suo percorso filosofico?

Pensiero vivente non si situa all'interno della mia produzione come un segmento della stessa linea. Non costituisce un passaggio interno al mio ragionamento complessivo. Esso è stato piuttosto un passo laterale, un ritorno ai miei primi autori – in particolare Machiavelli e Vico. E anche l'individuazione di una sorta di 'canone' della nostra tradizione filosofica italiana, teso a spiegare l'interesse che alcuni autori italiani contemporanei stanno riscuotendo recentemente all'estero. *Due* si collega certo alla dialettica tra *communitas* e *immunitas*, ma soprattutto al volume intitolato *Terza persona*, dove inizio ad elaborare quella decostruzione della categoria di persona da una prospettiva impersonale che poi ho proseguito in quest'ultimo libro. Il passaggio in più che faccio in questo, rispetto a *Terza persona*, riguarda il fatto che non cerco l'impersonale al di fuori del pensiero, cioè nella falda vitale inconscia, ma nello stesso pensiero, secondo una linea interpretativa che prende le mosse dalla esegesi araba di Aristotele da parte di Averroè e prosegue in Bruno e Spinoza, fino ad Nietzsche, Bergson e Deleuze. Per costoro impersonale non è soltanto ciò che precede il pensiero, ma, in vario modo, il pensiero stesso.

Nel suo testo – dichiaratamente sulla teologia politica – trova grande spazio il problema della teologia economica, che Lei non ritiene in contrapposizione alla prima, ma ad essa consustanziale. Ciononostante le parti dedicate alla teologia economica sono (fosse anche solo nominalmente,

vista la loro designazione come excursus*) minoritarie rispetto a quelle dedicate alla teologia politica. Potrebbe chiarirci qual è il rapporto – nel Suo orizzonte di pensiero – tra teologia politica e teologia economica?*

Intanto va detto che, come sempre accade, nella composizione dei libri e nella proporzione tra gli argomenti, incide anche la competenza dell'autore. E io non conosco le dottrine economiche quanto quelle politiche. Ma il punto su cui ho cercato di battere è la coincidenza, entro certi limiti, delle due teologie. O quantomeno il loro costante rapporto. Ciò vale sia sul piano storico-lessicale, a partire dalla categoria, insieme teologica e politica, di *oikonomia*, sia sul piano degli effetti storici: un certo tipo di organizzazione del lavoro, o il rapporto tra le classe, ha un significato economico, ma anche, evidentemente, politico. Un riferimento decisivo, sulla questione dell'economia teologica, è naturalmente il testo di Benjamin sul capitalismo. In esso è detto non solo che il capitalismo è diventato la nostra religione, ma anche che è una religione che, anziché purificare, colpevolizza. Ciò è provato dal rapporto semanticamente vincolante tra debito e colpa, termini che in tedesco si traducono entrambi con *Schuld*. Una volta fissato questo parallelismo, o meglio questo intreccio costante, tra teologia economica e teologia politica, va detto che nella stagione moderna e contemporanea tale nesso si sbilancia sempre più verso l'economia. Il primato attuale dell'economia è significativo di questa tendenza. Anche in questo caso, tuttavia, esso passa sempre per una esplicita, o implicita, opzione politica. Anche quella della spoliticizzazione è in fondo una scelta politica.

L'appendice conclusiva del suo libro è dedicata al problema del debito. In evidente congiuntura con la crisi economica internazionale negli ultimi anni sono proliferate le analisi a sfondo filosofico di questo tema: dalla già citata Stimilli a Maurizio Lazzarato per quanto riguarda gli italiani, bastino i nomi eccellenti di Marcel Hénaff, David Graeber e Thomas Macho a titolo di esempio per quanto riguarda il panorama internazionale. Lei sembra proporre la tesi che il «Debito Sovrano» sia il risultato ultimo della «macchinazione» teologico-politica che struttura dall'interno il pensiero occidentale, e che sia necessaria una svolta verso un pensiero «dell'impersonale» e della «communitas» per poter superare l'impasse di fronte a cui l'attuale crisi economica ci pone.

Potrebbe indicarci secondo lei quali potrebbero essere delle ricadute politiche di un ripensamento in chiave «impersonale» del problema del debito?

Guardi, è sempre difficile, e oltre un certo punto anche arbitrario, voler indicare le ricadute politiche di un testo di filosofia. Filosofia e politica viaggiano su binari paralleli, che si influenzano, ma non sul tempo breve. La filosofia ha la possibilità di rivolgersi al passato in termini di genealogia o al futuro in termini di prefigurazione. La politica guarda la presente, è stretta da vincoli che la filosofia non ha. Per questo è difficile rispondere a quel che

mi chiede. Soprattutto in rapporto alla categoria di impersonale. Essa nasce in chiave critico-decostruttiva del paradigma di persona, al centro di tutti i riferimenti apologetici contemporanei, ma legata ad una storia, semantica e concettuale, di cui quasi sempre si ignora il significato escludente. Il punto di vista dell'impersonale è quello del rifiuto delle soglie escludenti, sia all'interno del genere umano che all'interno del singolo individuo, appunto tra una parte pienamente personale, superiore, ed una inferiore, di carattere animale. Quanto al problema del debito, la sua estensione globale praticamente a tutti noi apre una possibilità di reazione, di rifiuto e di capovolgimento dei rapporti di forza tra i tanti indebitati e i pochissimi creditori che un tempo non esisteva.

La prima parte del Suo testo è dedicata a una profonda riflessione su Heidegger. In particolare sui temi del Gestell *e della macchinazione, che diventano fondamentali nell'economia del Suo lavoro. Nel 2007 Giorgio Agamben pubblica in Italia* Il regno e la gloria*, un'opera ponderosa che cerca di risalire all'origine teologica del problema dell'economia, dove avanza anch'egli la possibilità di interpretare il dispositivo economico nei termini del Gestell heideggeriano.*

Tra fine 2011 e inizi del 2012 compaiono, dello stesso Agamben, due testi come Altissima Povertà *e* Opus Dei*, che mettono al centro delle proprie argomentazioni i problemi della comunità, dell'economia e del loro rapporto con l'ordine del teologico.*

Malgrado queste e molte altre tematiche comuni tra questi testi e la Sua ultima opera, sembra che i percorsi suo e di Agamben possano essere caratterizzati dall'espressione "divergenze parallele": pur marciando su binari paralleli, non si toccano.

Qual è la Sua opinione sulla posizione di Giorgio Agamben sulla teologia economica?

Ho grande stima del lavoro filosofico di Agamben. In *Pensiero vivente* in particolare ricostruisco l'itinerario concettuale de *Il Regno e la gloria*. Tuttavia la mia prospettiva è diversa dalla sua. Egli si situa all'interno di quella tradizione teologico-politica che io cerco di decostruire. Perfino la categoria di 'profanazione', che egli usa, presuppone il riferimento al concetto di sacro, per quanto in senso negativo.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/12

Natura umana e artificio politico da Machiavelli a noi

di Roberto Gatti

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 28/09/13. Accettato il 12/10/13

In contrast with the Aristotelian tradition, Machiavelli holds that the purpose of «customs» and «institutions» is not to make it possible for the internal end of human beings, that is life according to reason and virtue, to be fulfilled. It is instead possible, through crafty strategies aiming at taking advantage of the inevitably selfish mainsprings of individuals, to «correct» the results of the «insatiable human appetites». Politics then becomes the art of «correcting» men in order to adapt them to an ideal entailing an apparent violence to their identity.

***

Machiavelli e la scienza politica?[1]

Machiavelli traccia già, alle soglie della modernità, i due percorsi che condurranno alla frattura con la precedente tradizione aristotelica e tomista. Questi due percorsi sono profondamente diversi, ma convivono – non senza contraddizione – nel suo pensiero.

Il primo va verso la tecnicizzazione della politica e si basa sulla programmatica esclusione di ogni intento normativo. Così riduce la riflessione sulle cose politiche ai suggerimenti funzionali per conquistare e, soprattutto, per mantenere il potere. La dichiarazione più esplicita, in tale prospettiva, è probabilmente quella contenuta nel §1 del cap. 15 de *Il Principe*: «sendo l'intento mio, scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa [...]; perché elli è tanto discosto da come si vive a come di doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara più presto la ruina che la preservazione sua»[2].

In tal modo è prefigurato, pur da lontano, il modello della *political science* come tipo di ricerca che, prescindendo da riferimenti valoriali, si volge al campo dell'azione politica con l'obiettivo preminente di insegnare la previsione delle conseguenze di ogni azione e di ogni evento rispetto al fine della conservazione del potere, indipendentemente da chi lo detenga.

[1] Riprendo, in questa prima parte, fino al § 2, quanto ho già scritto su Machiavelli in *Filosofia politica. La storia, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011.
[2] N. Machiavelli, *Il Principe* (1532, postumo), a cura di M. Martelli. Corredo filologico di N. Marcelli, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, Ed. Salerno, Roma 2006 (vol. I, tomo 1, pp. 215-216 [c. XV]).

Machiavelli la definisce, com'è noto, «virtù», che in lui diventa, attraverso una radicale frattura nei confronti della tradizione, mera capacità tecnica e non più pratica di vita.

I termini del problema politico sono nettamente delineati e vengono illustrati da Machiavelli con note e calzanti metafore. Alla virtù concepita quale accortezza strategica fa da contrappunto la fortuna (simbolizzata nel fiume in piena e nella volubilità femminile[3]), che altro non è se non l'incombere imperscrutabile del caso. La permanenza nel tempo dei moventi umani, cioè l'immutabilità della natura dell'uomo[4], conferisce allo studio della storia la grande importanza data dal fatto che, conoscendo come gli uomini si sono comportati in passato, sarà più facile mettere in atto il calcolo degli effetti che potranno scaturire dalle decisioni e dalle azioni dei governanti. Si rammenti il proemio del I libro dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: «nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica né capitano che agli esempli delli antiqui ricorra. Il che credo che nasca [...] da non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso, né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. Donde nasce che infiniti che le leggono pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, sanza pensare altrimenti di imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile: come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quelli che gli erono antiquamente»[5].

Nella parte finale del capitolo 11 del libro I dei *Discorsi*, a proposito di Girolamo Savonarola, Machiavelli, sempre sulla stessa linea, osserva: «Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante, né rozo; nondimeno, da frate Girolamo Savonerola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no [...]: ma io dico bene che infiniti lo credevano, sanza avere visto cosa nessuna strasordinaria da farlo loro credere [...]. Non sia pertanto nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altrui: perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono sempre con uno medesimo ordine»[6].

Ci troviamo dunque di fronte non tanto alla negazione dei princìpi politici della tradizione, quanto alla sospensione del giudizio su di essi, sospensione che avviene a partire da un confronto empirico non intaccabile da quei princìpi, comunque intesi e comunque interpretabili. Consiste nel riconoscere realisticamente che il fatto cruciale della politica è la ricerca del potere. Possono, e storicamente sono stati, molto diversi gli strumenti per ottenerlo, i comportamenti da adottare per mantenerlo, le giustificazioni

[3] Cfr. *Ivi*, pp. 302-303, 309-310 (c. XXV).
[4] Cfr., per esempio, N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531, postumo), a cura di F. Bausi, in *Opere*..., (vol. I/2, tomo 1, pp. 177-178 [libro I, c. 17], 194-195 [libro I, c. 39], 300-301 [libro II, Proemio]).
[5] *Ivi*, pp. 8-9 (libro I, Proemio).
[6] *Ivi*, pp. 82-83 (libro I, c. 12); cfr. anche p. 194 (libro I, c. 39).

con cui di volta in volta si è ammantata la nuda crudezza del dominio. Ma sempre uguale rimane, comunque, la realtà che l'analisi di questi mezzi fa scoprire dietro l'apparenza, cioè dietro la simulazione e la dissimulazione, che si rivelano molto utili giacché «sono tanto semplici gli òmini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverrà sempre chi si lascerà ingannare»[7].

La ragione calcolante, in Machiavelli, opera secondo la logica del «se… allora»: se si ammette, come l'esperienza conferma, che la ricerca del potere è il dato dominante della vita politica, allora il punto diventa strettamente e rigorosamente tecnico (l'«arte» nell'accezione umanistico-rinascimentale del termine). Si tratta cioè di individuare le strategie più idonee per raggiungere l'obiettivo. Questa e non altra è la «verità effettuale». E la «necessità» spinge a usare tutti i mezzi utili al fine, relegando l'idealismo politico, in ogni sua forma, nel dominio dell'immaginazione. La tecnica politica, per la sua stessa natura, può essere messa a disposizione di chiunque; si presenta come un insieme di accorgimenti neutri, atti a servire ogni regime e ogni soggetto politico[8]. Ricade perfettamente entro tale impostazione metodologica la parte del *Principe* in cui Machiavelli, dopo aver distinto le «repubbliche» dai «principati»[9], classifica le tipologie del principato in funzione dei due criteri costituiti dalla facilità/difficoltà del conquistare e mantenere. E vi rientra anche la parte nella quale, a partire dal cap. XV, analizza i «modi» del governo del principe.

In entrambe queste parti Machiavelli non ha un intento normativo, ma (con i limiti che dirò poi) descrittivo. Punta cioè a chiarire il contesto entro il quale il principe si trova ad agire. E tale contesto è diverso, per esempio, nel caso di «stati ereditari»[10] o «nuovi», sia che questi ultimi «si aggiung[a]no a uno stato antiquo di quello che acquista»[11], sia che consistano invece in «principati al tutto nuovi»[12]. Inoltre ha come obiettivo di indicare quali possano essere le maniere di governare dopo aver conquistato. È appunto in quest'ambito che campeggia il richiamo alla «verità effettuale». Essa spinge il principe ad adoperare, di volta in volta, le «qualità»[13] più adatte alle circostanze, sempre rimanendo naturalmente fermo il presupposto che a guidare quella sottile strategia della prudenza politica insegnata nel *Principe* è il mantenimento del potere: «uno omo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità»[14].

La prudenza diviene abilità nel prevedere gli effetti che possono, di volta in volta, nascere da uno o dall'altro comportamento, mentre virtù

[7] N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp. 237-238 (c. XVIII); cfr. anche pp. 241-242.
[8] Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi…*, cit., p. 199 (libro I, c. 40) e pp. 212-213 (libro I, c. 42).
[9] N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 63 (c. I).
[10] *Ivi*, pp. 66-68 (c. II).
[11] *Ivi*, p. 74 (c. III).
[12] *Ivi*, p. 111 (c. VI).
[13] *Ivi*, p. 217 (c. XV).
[14] *Ivi*, p. 216 (c. XV).

e vizio finiscono per dipendere dall'«occasione», cioè da un insieme d'imponderabili (ma almeno fino a un certo punto governabili) contingenze rispetto alle quali sono mezzi o, meglio ancora, condizioni di possibilità della riuscita o del fallimento nella lotta per il successo. Per questo «sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le [...] qualità, quelle che sono tenute buone; ma perché non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, li è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelle [qualità] che li torrebbano lo stato [...]; ma, non possendo, vi si può con meno respetto lasciare andare». Infatti, «se si considerrà bene tutto, si troverrà qualche cosa che parrà virtù e, seguendola, sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio e, seguendola, ne riesce la securtà e il bene essere suo»[15].

Collocare nella dimensione dell'apparenza la virtù e il vizio non vuol dire, in tale contesto, decretarne il carattere fittizio e illusorio, quanto piuttosto indicare che l'attenzione è centrata sugli effetti che le scelte conformi all'una o all'altro possono avere in ordine alla conquista e alla conservazione del potere. Questi, e soltanto questi, contano per una scienza empirica della politica che intende situarsi sul piano dell'analisi dei fatti e non delle illusioni.

Dalla politica come prassi alla politica come tecnica

Detto questo, si può però cercare di riflettere anche sul secondo percorso che Machiavelli inaugura. L'attenzione programmatica alla «verità effettuale» della politica e della natura umana non è certamente il risultato di un gesto asettico e la registrazione passiva di un dato. Invero, già questo assumere il «fatto» della natura dell'uomo come originariamente acquisitiva[16] e della politica come il luogo in cui questo «fatto» si manifesta attraverso la ricerca del potere da parte di chi ha volontà e doti per governare (oppure attraverso la ricerca della protezione da parte di chi vuol godere semplicemente della sicurezza negli affari privati[17]) implica l'introduzione di una frattura rispetto all'aristotelismo.

Ha correttamente osservato Alasdayr Mac Intyre che l'etica e la politica di Aristotele erano basate sulla fondamentale distinzione della natura umana com'è dalla natura umana come dovrebbe essere. I principi morali venivano considerati come quelle direttive che consentono la realizzazione del fine interno alla natura stessa attraverso idonee pratiche virtuose che l'abitudine contribuisce a sedimentare[18]. Ora, in Machiavelli accade che, abbandonata ogni impostazione teleologica, rimane solo in campo, per quanto riguarda la concezione dell'uomo, il primo termine, cioè la natura «com'è». L'apparente neutralità dello sguardo senza presupposti svela l'inevitabile

[15] *Ivi*, pp. 217-218 (c. XV); cfr. anche pp. 240-241 (c. XVIII).
[16] Cfr. *Ivi*, p. 94 (c. III).
[17] Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 105 (libro I, c. 16).
[18] Cfr. A. Mac Intyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 70 ss.

opzione normativa che la sottende e che consiste nell'inchiodare l'immagine dell'essere umano ai suoi aspetti più crudi, che vengono presentati come gli aspetti decisivi di cui la politica deve tener conto.

Emerge un'antropologia filosofica, pur non sistematica né elaborata rigorosamente, che anticipa i tratti dell'*homo homini lupus* hobbesiano e che fornisce il contesto interpretativo necessario per comprendere il pensiero politico del segretario fiorentino. Essa sottende sia il *Principe* che i *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, quindi la teoria del «principato» non meno che quella della «repubblica»: «come ne è piena di esempli ogni istoria, è necessario, a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro»[19]. La ragione è che «la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa». Da qui «nasce il variare della fortuna loro, perché, disiderando gli uomini parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra»[20]. È il motivo per cui diventa del tutto plausibile il suggerimento che «li òmini si debbono o vezzeggiare o spegnere»[21]. Si ricordi anche il libro XVII, cap. 2, del *Principe*: «perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, òfferonti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli [...], quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina [...]. E li òmini hanno meno respetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obligo, il quale, per essere li òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai»[22].

Quello che, però, a questo punto c'è da osservare è che la nostalgia palesata ripetutamente da Machiavelli per un governo «libero» e il suo attaccamento a esso –cioè a quella forma di reggimento politico di cui, a parere del Segretario fiorentino, resta esempio paradigmatico la repubblica romana– sono difficilmente conciliabili con questi presupposti antropologici. E lo sono perché il governo «libero» può essere costituito e mantenuto solo sulla base dell'esercizio di virtù che appare improbabile far seguire a uomini che siano come Machiavelli li descrive.

Il Segretario fiorentino si sofferma ripetutamente sulla virtù degli antichi Romani, identificandola con il coraggio militare, con l'amore per la libertà, con l'attaccamento al bene comune, con la capacità di curare allo stesso tempo i «privati e publici commodi»[23], con una pratica religiosa che non pone in conflitto l'amore per gli dei e il successo mondano. Mancanza di corruzione, ostilità verso l'ozio ed «equalità» sono altri fondamentali

[19] N. Machiavelli, *Discorsi*..., cit., p. 30 (libro I, c. 3).
[20] *Ivi*, p. 178 (libro I, c. 37).
[21] N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 79 (c. III).
[22] *Ivi*, pp. 228-231 (c. XVII).
[23] N. Machiavelli, *Discorsi*..., cit., p. 322 (libro II, c. 2).

ingredienti dell'antica bontà[24]. E «la virtù che allora regnava» viene contrapposta al «vizio che ora regna»[25]. I severi costumi dei Romani erano fondamento della conquista del loro impero, che deve meno alla «fortuna» di quanto debba alla «virtù»[26]. Machiavelli definisce «meravigliosa cosa» sia la grandezza che si originò per Atene a seguito della cacciata di Pisistrato, sia quella di Roma dopo che si fu liberata «da'suoi re»: «La ragione è facile a intendere, perché non il bene particulare, ma il bene comune è quello che fa grande le città. E senza dubio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche»[27]. La virtù consente anche che si possano «le ricchezze multiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti», cioè dall'agricoltura e dalle attività artigianali[28].

Si ha quindi, da un lato, la permanenza di un catalogo di abiti virtuosi che evidenzia un fondamentale debito rispetto alla tradizione classico-repubblicana e, dall'altro, un resoconto della natura umana che è difficile accordare con quanto da questi abiti virtuosi è richiesto. Lo scarto che così si genera è colmabile solo al prezzo di una forte torsione che viene fatta subire al rapporto tra natura umana e artificio politico: «gli uomini non operono mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni»[29].

A differenza di quanto accadeva nella tradizione aristotelica, il ruolo delle leggi, dei «costumi», degli «ordinamenti» non è più di rendere possibile che sia portato a compimento il fine interno dell'uomo, cioè la vita secondo ragione e virtù. Diventa, piuttosto, quello di «correggere», attraverso accorte strategie miranti a utilizzare gli ineliminabili e dominanti moventi egoistici degli individui, gli effetti degli «appetiti umani insaziabili»[30]. La forbice che si crea tra l'accettazione dell'immagine dell'uomo come essere acquisitivo, egoistico, portato al conflitto, e la recezione dei principi su cui si basava la libertà repubblicana può essere chiusa solo *correggendo* una natura i cui caratteri sono ben lontani dal rispondere ai requisiti richiesti per la realizzazione di quei principi.

In innumerevoli passi dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* è indicato come ciò sia fattibile[31]. Machiavelli si sofferma, per esempio, sulla funzione delle pene e dei premi, rispettivamente per le cattive e per le buone azioni pubbliche[32]. Sottolinea con forza il ruolo delle leggi per

[24] *Ivi*, p. 263 (libro I, c. 55).
[25] *Ivi*, p. 301 (libro II, Proemio).
[26] *Ivi*, pp. 303-319 (libro II, c. 1).
[27] *Ivi*, p. 313 (libro II, c. 2).
[28] *Ivi*, p. 321 (libro II, c. 2).
[29] *Ivi*, p. 31 (libro I, c. 3).
[30] *Ivi*, p. 300 (libro II, Proemio).
[31] Cfr. *Ivi*, p. 31 (libro I, c. 3); p. 110 (libro I, c. 17); pp. 112-113 (libro I, c. 18); pp. 132-135 (libro I, c. 24); pp. 234-236 (libro I, c. 49).
[32] Cfr. *Ivi*, pp. 132-135 (libro I, c. 24).

tenere a freno «gli appetiti»[33]. Loda il ruolo dei censori[34]. Sostiene che, a condizione di essere «regolato dalle leggi» e «bene ordinato» da esse, un popolo può essere più savio e più costante di un principe[35]. Insiste, infine, sul ruolo dell'educazione, che nell'antica Roma s'ispirava a una religione la quale «non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria»[36]. A partire dall'«elezione del sito», cioè dalla scelta del luogo ove edificare la Città, per arrivare all'«ordinazione delle leggi»[37] nel loro necessario e complesso rapporto con i «costumi», la politica diviene il difficile ma non impossibile artificio finalizzato a produrre libertà e virtù partendo da uomini pronti in ogni momento «a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione»[38].

Il passaggio tra l'uomo *qual è* e l'uomo *quale dovrebbe essere* è attuabile, una volta negata la teleologia interna della natura umana, solo attraverso un intervento esterno – quello del legislatore – che operi sui moventi delle azioni. Allora si tratterà di agire su tali moventi, egoistici e acquisitivi, per utilizzarli in modo che producano comportamenti almeno esteriormente conformi alla virtù. Ma che – è quasi inutile osservarlo – non potranno mai essere intrinsecamente virtuosi così come lo erano nel modello aristotelico. D'altra parte, più di questo – semplicemente – non si può fare, se del modello aristotelico si deve far cadere ciò che in esso appare inaccettabile, cioè l'idealismo circa la natura umana; e se s'intende, nello stesso tempo, rendere operante, per quanto è ancora possibile, l'ideale repubblicano.

Certo, tutto ciò rende quanto mai fragile e vulnerabile questo ideale nella versione machiavelliana, giacché si viene a creare un evidente contrasto tra l'accoglimento dei modelli normativi correnti nella tradizione classica, da un lato, e, dall'altro, la cancellazione dello sfondo antropologico che in quella tradizione li sosteneva e li rendeva giustificabili. Tale fragilità investe non solo il tema della repubblica; è piuttosto la cifra di tutto il pensiero machiavelliano e si coglie nel raffronto tra le due grandi alternative della politica che in esso emergono. La prima comporta il mantenere gli uomini «frenati» attraverso la «podestà» dello «stato regio» (*Il Principe*). La seconda richiede di predisporre «ordinamenti» che siano in grado, come accade nello «stato popolare», di preservare i cittadini, una volta «corretti», dalle loro inclinazioni naturali (*Discorsi*)[39], che li portano a essere «più proni al male che al bene»[40].

In realtà, principato e repubblica, al di là delle loro ovvie differenze e prescindendo anche dalle circostanze storiche che possono rendere

[33] *Ivi*, pp. 212-213 (libro I, c. 42).
[34] Cfr. *Ivi*, pp. 234-240 (libro I, c. 49).
[35] *Ivi*, pp. 276-286 (libro I, c. 58).
[36] *Ivi*, p. 318 (libro II, c. 2).
[37] *Ivi*, p. 12 (libro I, c. 1).
[38] *Ivi*, p. 30 (libro I, c. 3).
[39] *Ivi*, p. 117 (libro I, c. 18).
[40] *Ivi*, p. 64 (libro I, c. 8). Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli* (1958), tr. it. di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970 (specie c. IV).

preferibile il primo rispetto alla seconda (o viceversa), hanno in comune la forte tensione che viene a crearsi tra *natura* e *politica*. Mentre la natura dispone gli uomini al conflitto e all'insocievolezza, la politica deve creare le condizioni per un ordine che, dopo l'abbandono dell'idea dell'uomo come *zoon politikon* (o, nella versione tomista, *animal sociale et politicum*), non può che essere un ordine artificiale, cioè *creato* e non *dato*. La dimensione tecnica della politica emerge qui in modo evidente; la politica non è più *praxis* ma *poiesis*. Lo spazio politico va costruito, lavorato, congegnato. E va mantenuto con attenzione, con quella prudenza che comincia ad assomigliare non più a una pratica di vita, ma a un'ingegneria applicata agli ordinamenti, alle leggi, ai costumi. Ma, come vedremo, non solo ad essi: ed è allungando lo sguardo verso questo *oltre* che, a mio avviso, emerge la rilevanza cruciale del pensiero di Machiavelli nell'ambito di una riflessione sulla tecnicizzazione della politica che prende avvio dalla modernità e che non ha ancora percorso tutto il suo cammino.

Infatti l'aspetto saliente è che, in Machiavelli – diversamente da quanto accadrà in Hobbes – la stessa natura umana finisce per essere intesa come insieme di proprietà su cui, almeno fino a un certo punto e in una certa misura, si può operare, lavorare, incidere. Il confine tra «natura» e «arte» – anche per quanto riguarda l'uomo – si fa sottile, tende a essere sempre più incerto, indefinibile, sfumato.

Si apre qui o, almeno, qui trova un'espressione di grande rilevanza teorica l'idea che la natura umana non è più, in senso stretto, un vincolo e anche un limite per la politica: la politica può modellare l'uomo secondo i suoi disegni. Il lascito aristotelico e il suo prolungamento, mediato innanzitutto da Tommaso D'Aquino, viene ribaltato, nella misura in cui non è più la natura, con il suo *telos* interno a contenere e indicare i principi cui conformare la prassi, ma è nella prassi stessa che la natura è plasmata secondo un disegno prestabilito.

Non approfondisco, qui, il discorso concernente le potenzialità «totalitarie» implicite in siffatto modo di concepire il rapporto tra natura umana e politica, per cui la politica opera sulla natura umana come se quest'ultima fosse unicamente un «fascio di reazioni intercambiabili» (Hannah Arendt). Non è, infatti, questo – pur nella sua innegabile rilevanza – il problema su cui vorrei richiamare l'attenzione.

Il Principe e i dilemmi della politica moderna

Ciò che è significativo per un raffronto dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* con il *Principe* è il fatto che in questo secondo scritto – destinato a incidere così profondamente sul pensiero politico successivo – la prospettiva cambia palesemente. La stesura del *Principe* interrompe la redazione dei *Discorsi* e costituisce una parentesi nella delineazione dell'ideale politico di Machiavelli, che rimane sempre la repubblica romana. Il punto importante è, per noi, interrogarci sul significato di questa parentesi, che non può essere còlto, a mio parere, se si considera il *De Principatibus*

solo come un testo «d'occasione» legato al repentino mutamento della situazione politica nella Firenze del tempo e al tentativo, da parte dell'ex-Segretario fiorentino, di rientrare nel gioco politico. Questa motivazione c'entra, ovviamente, ma credo che sia necessario andare oltre per capire come e quanto il *Principe* introduca una fondamentale frattura rispetto ai *Discorsi* e come, soprattutto, ci indichi il modo in cui Machiavelli considera la modernità politica e l'atteggiamento che assume nei suoi confronti.

L'aggancio può essere fornito da un passaggio contenuto nei *Discorsi*, quando si tratta della religione civile e dell'opera di Numa. Qui Machiavelli osserva che Numa si trovò facilitato nel suo compito a seguito della circostanza che gli uomini con cui aveva a che fare erano ancora «grossi», cioè semplici e ingenui. Questo gli consentì «facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma». Poche righe più sotto ci viene detto che chi tentasse di stabilire «né presenti tempi» un ordinamento repubblicano sarebbe grandemente agevolato se avesse a che fare con «uomini montanari, dove non c'è alcuna civiltà», mentre incontrerebbe enormi difficoltà con gli «uomini usi a vivere nelle cittadi, dove la civiltà è corrotta»[41].

I «presenti tempi» sono proprio quelli che, in Italia innanzitutto (ma non solo in Italia), hanno sì visto l'avanzamento della «civilità», ma hanno anche mostrato come e quanto tale avanzamento abbia distrutto alcune delle condizioni essenziali per creare un «popolo» nel senso repubblicano del termine. In quest'ottica, il «principato civile» finisce per configurarsi come l'alternativa alla repubblica in un'epoca nella quale l'instaurazione della libertà incontra dovunque le difficoltà insite nel fatto che gli uomini non sono più tali da poter essere facilmente essere resi idonei ad abitare una Città libera. Il «principato civile», infatti, non persegue per nulla il tentativo di plasmare gli uomini nel senso indicato nei *Discorsi*, ma ha come obiettivo di «frenarli», cioè di tenere sotto controllo le inclinazioni che li caratterizzano e che, però, non si prestano a quel disciplinamento consentito dalle particolari e forse irripetibili condizioni che esistevano nella repubblica romana. Lo «scultore» non può più trarre la sua «statua» da un «marmo rozzo», quindi modellabile con facilità, docile alla mano dall'artista. Deve invece operare con un marmo «male abbozzato»[42]. Il progresso della «civilità» riduce la possibilità di istituire la repubblica. Basta guardare alcuni elementi che sono sotto gli occhi di chiunque li voglia vedere e capire. È sufficiente, per esempio, esaminare i grandi Stati che prendono forma (la Francia, la Germania) e che, con le loro stesse dimensioni, rendono improponibile il modello antico di repubblica; oppure, osservare i «costumi» che si corrompono e l'«educazione» ormai fatalmente ostacolata dall'influenza della religione cristiana, che fa gli uomini «umili e contemplativi», non più «attivi», e li abitua a vedere il «sommo bene» non nella «mondana gloria» ma nel «dispregio delle cose umane». Così Machiavelli: «Fanno dunque

[41] N. Machiavelli, *Discorsi*..., cit., p.68 (I, 11).
[42] *Ibidem*.

queste educazioni e sì false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora»[43].

Per Machiavelli due fattori hanno operato in modo decisivo nel determinare la drammatica riduzione delle possibilità che la repubblica possa essere «imitata» nei tempi moderni: il primo è stato l'impero romano, che «con le arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e' vivere civili»[44], mentre il secondo è la «sètta cristiana», la quale «ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella [pagana], e spenta ogni memoria di quella antica teologia»[45] da cui le virtù romane erano alimentate e sostenute.

Machiavelli retrodata, se così si può dire, il «moderno». Per lui, è il tempo la cui genesi sta in quei due eventi che sono l'impero romano, il quale spegne la libertà, e la religione cristiana, che – nel momento in cui diviene religione universale dei popoli «civili» – opera un letale cambiamento dei valori di riferimento degli uomini, facendoli «remissivi» e non più adatti al coraggio degli antichi Romani. La modernità non coincide con il processo della secolarizzazione, ma è fondamentalmente *cristiana*. Qui c'è, per Machiavelli, il suo cruciale punto debole, la ragione del suo essere un'età di crisi e di decadenza rispetto alla classicità.

Date tali premesse, la politica è chiamata a ripensare i cardini stessi su cui aveva ruotato al tempo delle sue più alte realizzazioni, cioè nella repubblica romana. E il *Principe* costituisce lo spazio teorico entro il quale questo ripensamento si svolge. Qui, a mio avviso, sta il suo valore, anche filosofico, che ne riscatta ampiamente l'immagine di libro d'occasione. Certo, l'occasione c'è, ma il punto importante è che essa, pur nella contingenza che l'origina, dà a Machiavelli la possibilità di prospettare l'alternativa – forse l'unica alternativa possibile – alla repubblica. E, dunque, questo piccolo scritto diventa enormemente rilevante, giacché ci consente di verificare come Machiavelli si misuri con il dato epocale rappresentato dalla modernità, nel senso che ne scava a fondo le implicazioni per cogliere il significato del cambiamento che è avvenuto.

Qual è l'aspetto essenziale di tale cambiamento? Il fatto che si sono progressivamente esaurite le possibilità di «correggere» gli uomini con quegli «ordinamenti», leggi, istituzioni che erano praticabili ai tempi della repubblica di Roma. E abbiamo visto il perché di tale esaurimento. Ora, a seguito di ciò, muta la morfologia stessa della politica, il cui compito diventa di «frenare» ciò che «correggere» non si può più. La politica, molto prima di Hobbes, comincia già, in questo scritto, a configurarsi come lo spazio in cui il *timore della spada* assume il ruolo di elemento centrale, soprattutto una volta che sia accompagnato da tutte quelle tecniche suggerite dal capitolo XV al capitolo XXV del *Principe*: simulazione, dissimulazione, menzogna, uso accorto e spregiudicato della violenza, ecc.

[43] *Ivi,* pp.224-225 (II, 2).
[44] *Ivi*, p.225.
[45] *Ivi,* p.237

Fin troppo gli studiosi si sono soffermati su questa parte del testo e non è certo il caso di farlo ancora. Ma almeno una cosa resta da dire: il «principato civile» è la forma che un ordinamento deve assumere se si vuole che sia *politico* e non tirannico. E «civile» significa soprattutto che è fondato sul consenso del popolo, quel popolo che il principe deve farsi «amico», anche se inizialmente ha acquistato il potere con il favore dei soli «grandi» (cap. IX).

Una funzione, quindi, al popolo rimane. Ma non è certo più quello che aveva avuto e che dovrebbe avere nella repubblica. Nel principato si tratta di mantenerne o acquisirne l'appoggio facendo sì che possa occuparsi in sicurezza della sua «roba», dei suoi interessi e affari, senza dover temere l'arbitrio del principe o dei «magistrati»: «Qualunque volta alle universalità degli uomini non si toglie né roba né onore, vivono contenti» (cap.XIX). Il «principato civile» è già (anche in questo caso con una netta anticipazione di Hobbes) il regime in cui s'instaura e funziona, tra sudditi e governanti, il rapporto protezione-obbedienza, rapporto che diverrà via via la relazione fondante della statualità moderna.

Ma, detto ciò, va necessariamente aggiunto che, allora, in Machiavelli tutto il quadro, rispetto ai *Discorsi*,è trasformato. Si modifica il concetto di «popolo», che non può più essere «attivo» nel senso richiesto dalla repubblica. Scompare, in gran parte, quell'insieme di ordinamenti, istituzioni, leggi finalizzate a formare l'uomo adatto alla vita «libera». Svanisce la religione civile.

Il punto saliente che consente di inquadrare e comprendere il motivo di tale mutamento si può cogliere osservando come e quanto l'intero pensiero di Machiavelli si regga sullo svolgimento teorico del rapporto tra natura, storia e politica. La natura umana, quanto ai suoi moventi, non cambia, è l'elemento stabile del quadro. Ma su questi moventi si può agire, facendo sì che dal perseguimento dell'interesse personale, dalla brama di essere glorificati, dallo stesso egoismo, nascano comportamenti che spingano i cittadini a impegnarsi per il bene comune piuttosto che per quello personale. Abbiamo visto sopra alcuni esempi dei modi attraverso cui ciò è ottenibile.

Machiavelli non arriva ancora a ridurre totalmente la natura al «costume» e all'«abitudine»; questo si verificherà solo dopo di lui, in autori che, comunque, a lui debbono moltissimo. Lo possiamo constatare seguendo, per esempio, la linea che congiunge Montaigne a Pascal, ma anche percorrendo un tragitto diverso, cioè quello costituito dalle componenti più radicali dell'Illuminismo. Si pensi a Claude Adrien Helvétius, che scrive così: «sono le passioni [...] che formano gli uomini. Gli studiosi di morale dovrebbero percepirlo e sapere che, simile allo scultore il quale da un tronco d'albero foggia un dio o una semplice panca, il legislatore forma a suo piacimento degli eroi, dei geni, e della gente virtuosa». Per questo «tutto l'impegno degli studiosi di morale consiste nel determinare l'uso che bisognerebbe fare delle ricompense e delle punizioni, e i vantaggi che se ne potrebbero trarre per legare l'interesse personale all'interesse generale [...]. Se i cittadini non potessero perseguire la loro felicità particolare senza

realizzare allo stesso tempo il bene pubblico, i soli malvagi resterebbero gli insensati»[46]. In sostanza, «è [...] sempre all'irrazionalità più o meno grande delle leggi che bisogna, nelle varie società, attribuire la più o meno grande stoltezza o malvagità dei cittadini»[47].

Helvétius, e altri con lui, non avrebbero mai potuto accedere a una simile posizione senza il Segretario fiorentino, a giudizio del quale la politica è prassi che opera sulla natura per lavorarla, per piegarla ai principi della virtù pubblica, per ottenere lo stesso scopo esaltato nel venerando ideale repubblicano così come lo troviamo da Aristotele a Cicerone, ma tenendo conto che l'uomo è fondamentalmente diverso da quello che entrambi avevano, con scarso realismo, immaginato.

A parere di Machiavelli, nella tradizione filosofica classica manca ancora la corretta visione dell'uomo e prevale un ingiustificato ottimismo quanto alle sue inclinazioni. Di questa tradizione egli accoglie alcuni basilari valori morali e politici, ma rifiuta contemporaneamente quella che giudica un'ingenua concezione della natura umana. Tutto il suo problema sta nel conciliare tale frattura in campo antropologico con la continuità che permane invece in campo etico-politico. Questo mi pare il nucleo centrale per la comprensione del rapporto tra i *Discorsi* e il *Principe*.

Solo il passaggio attraverso una severa e realistica revisione del modo di considerare l'essere umano consente, dal punto di vista del Segretario fiorentino, di inquadrare in modo adeguato il problema politico, giacché fa accedere alla comprensione di quello che i governanti possono e debbono fare per rendere l'uomo come *deve essere* se intende vivere in un ordinamento libero. Ecco perché lo studio della storia prende il posto della troppo spesso ingannevole meditazione che ci consegna la filosofia. Le «istorie» sono importanti esattamente nella misura in cui mostrano come effettivamente gli uomini sono e come si comportano, al di là di ogni astratto idealismo. La loro lettura e il loro studio fa intravedere «acque e terre incognite» e indirizza Machiavelli, come egli stesso afferma, per una «via [...] ancora da alcuno trita»[48].

Ma la storia ci insegna anche che le condizioni e i contesti variano col tempo e con gli eventi, ci indica che un'epoca non è uguale all'altra, ci ammonisce che quanto era possibile nell'antica Roma non è forse più possibile oggi, nell'epoca in cui «di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno»[49]. Certo, Machiavelli è il primo a non cedere al pessimismo e afferma che, se i *Discorsi* li ha scritti, l'ha fatto proprio perché è doveroso cercare di «imitare» gli antichi esempi. L'«utilità» della «cognizione delle istorie» sta appunto in questo spingere all'azione facendo perno sulla permanenza del mondo fisico e umano. L'«imitazione» è possibile perché «il cielo, il sole, gli elementi, li uomini» non sono «variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli

[46] C. A. Helvétius, *De L'esprit*, in Id., *Oeuvres complètes*, Georg Olms, Hildesheim 1969 (rist. anast. dell'ed. 1795), vol. III, pp. 96-97 (Disc. II, c. 22).
[47] C. A. Helvétius, *De l'homme* (1773, postumo), *Ivi*, vol. IX, p. 15 (Sez. IV, c. 14).
[48] N. Machiavelli, *Discorsi*..., p.8 (Proemio).
[49] *Ibidem*

erano antiquamente»[50]. E però a «variare» – ci viene ricordato, non a caso, nel *Principe* – è stata appunto la «qualità de' tempi». È questa «variazione» che, nel momento in cui Machiavelli scrive, rende difficile il «riscontro» tra il tempo dei moderni, da un lato, e, dall'altro, il «modo di procedere» che si dovrebbe adottare per ricostituire un ordinamento repubblicano. Il modo di procedere va adeguato ai «tempi», ma non sempre tale adattamento è praticabile. A renderlo arduo e talvolta impossibile sono molti fattori (XXV, 6), di fronte ai quali si può scegliere di essere «respettivo» o «impetuoso» (XXV, 5 e 9). Ed è proprio la diversa «qualità de' tempi» a far sì che un medesimo modo di agire, sia esso «impetuoso» o «rispettivo», in un caso fallisca e in un altro riesca oppure che due uomini arrivino felicemente al fine essendo l'uno «rispettivo» e l'altro «impetuoso» (XXV, 5).

In questa tragica tensione tra *il tempo* e *l'azione* si colloca il dilemma della politica nella modernità. Per i motivi che ho già in precedenza ricordato, sembra proprio che questa sia l'epoca in cui l'ideale repubblicano incontri i più grandi ostacoli. Il *Principe* è, in tale prospettiva, il tentativo di trovare la corretta mediazione tra la *qualità del tempo* e le circoscritte possibilità dell'agire umano.

Ma non si afferra in pieno il senso di questa mediazione se non s'introduce un ulteriore elemento, da cui mi pare impossibile prescindere: la mediazione appena ricordata implica l'abbassamento del baricentro dal punto di vista normativo. Detto in altri termini: il «principato» è il *male minore* in un'epoca che rende la repubblica quasi un'illusione. Ma, se questo è vero, allora non sarà più possibile né legittimo leggere il *Principe* come l'opera inaugurale della politica, cioè quell'opera nella quale la politica riceve, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, quanto le è dovuto in termini di autonomia, di funzioni, di dignità, ecc., rispetto alle sfere dell'attività umana con le quali era stata, a partire dalla grecità sino al medioevo, confusa. In realtà, sembra che le cose stiano in maniera esattamente opposta: a confronto con il modello normativamente superiore e, per molti aspetti, inarrivabile della politica quale fu realizzata nella Roma repubblicana, la politica cui appare destinata la modernità costituisce, per Machiavelli, un esangue surrogato. Infatti, perde tutte le caratteristiche che avevano consentito a Roma di far vivere a prosperare un popolo virtuoso e libero. Il moderno si configura come il tempo nel quale la politica deve restringere i suoi obiettivi per sopravvivere almeno nella forma del «principato civile», in cui però, se libertà rimane, si conserva unicamente come fruizione privata degli interessi dei singoli, della loro «roba», delle loro «donne», dei loro affari, mentre il popolo viene spogliato di ogni responsabilità pubblica.

Ai popoli moderni, nella loro stragrande maggioranza, si applica ciò che è detto ripetutamente e chiaramente nei *Discorsi*, vale a dire che appare quanto mai improbabile ricondurre un popolo «corrotto» alla libertà; e comunque, anche se arrivasse a riconquistarla, mantenervelo (I, 17-18).

[50] *Ivi*, p. 9 (Proemio).

Ciò dipende dal fatto che «non si truovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione»[51]. Certo, quando Machiavelli insiste, spesso ossessivamente, sul tema della «corruzione», lo fa soprattutto con riferimento alla condizione dell'Italia. Ma credo sia del tutto legittimo sostenere che c'è anche una *corruzione del principio politico*, cioè delle basi morali e civili, oltre che materiali (per esempio, come già osservato in precedenza, l'estensione degli Stati), che dovrebbero consentire l'instaurazione e la durata dell'ordinamento repubblicano. E ciò riguarda gli Stati e i popoli moderni in genere, non solo l'Italia. Non aveva, d'altra parte, già detto Machiavelli che, secondo un principio di pressoché universale applicazione e con poche eccezioni, un popolo è adatto alla repubblica finché in esso la «civilità» non si è sviluppata oltre un certo (e piuttosto ristretto) limite, mentre lo diventa sempre meno via via che si fa più *civile*? Sembra vi sia una sorta di dinamica interna ai processi di civilizzazione, in virtù della quale la corruzione si palesa come uno dei rischi più forti che essi portano con sé. Man mano che ci si allontana dall'origine, la tenuta dei «costumi», delle istituzioni, degli ordinamenti, diventa ogni giorno più problematica. Il tema anticipa Rousseau, che non a caso ammira Machiavelli e, esattamente come lui, intende il moderno come tempo della crisi dell'ideale repubblicano nell'accezione greca e romana.

Pur dando per scontata la difficoltà o l'impossibilità di creare *ex novo* o mantenere una repubblica nelle «città corrotte», c'è comunque una via che si potrebbe tentare, cioè «ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenza non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati»[52]. Il principato è una forma organizzativa della politica che potrebbe servire – forse – a ristabilire la repubblica nei modi possibili, anche se, per così dire, al più basso livello del suo rendimento. In un certo senso, questa è la funzione più nobile, ma chiaramente subordinata, che Machiavelli è disposto a conferirgli: l'essere e il consistere in vista del suo superamento.

Sintesi conclusiva

Machiavelli rilegge l'esperienza repubblicana antica alla luce di una concezione il cui nucleo principale è costituito dall'idea che la politica non sia mai stata e non possa essere una forma di prassi, ma solo un'attività tecnica il cui scopo è la correzione della natura umana in vista della realizzazione dei principi dell'antica virtù. Il paradosso del suo pensiero sta nella circostanza per cui in esso si presume di poter mantenere la fedeltà agli antichi valori repubblicani prendendo però congedo definitivamente dalla concezione dell'uomo che ne forniva la base. È qui il punto esatto in cui la politica diviene, e non può non divenire, *tecnica*: ha, infatti, la funzione di piegare la natura a valori che la contraddicono invece di esserne, come nella tradizione

[51] *Ivi*, p.92 (I, 18).
[52] *Ivi*, p.96 (I, 18).

greca e romana, il fine intrinseco. Nella misura in cui questa inversione tra etica e antropologia interessa e coinvolge gran parte della filosofia politica moderna, si può dire che quest'ultima patisce, in molti degli autori che vengono dopo Machiavelli, lo stesso limite e cela le stesse contraddizioni. Ma il punto è che Machiavelli non si ferma qui: poiché, come egli osserva, questa singolare correzione dell'umano sembra non più realizzabile nelle condizioni della modernità, allora ne deriva, del tutto coerentemente, che il tempo moderno non è più l'epoca della tecnica e della sua applicazione alla politica, ma è *tout cou*rt il tempo dell'impolitico, cioè quel drammatico periodo della storia in cui la politica non esiste più, mancando di essa le premesse, i mezzi, gli uomini stessi che potrebbero renderla attuabile. Residuo esangue di essa è il principato "civile", in cui gli uomini potranno forse essere *frenati* ma non più certamente resi idonei ad abitare una Città libera, se non nel senso in cui la libertà rimane semplicemente il godimento privato della propria "roba". Per quanto distorto, l'ideale repubblicano vive ancora in Machiavelli, ma, come egli ci segnala chiaramente, il tempo che avanza ne porta con sé la rovina. E, con la rovina della repubblica, rovina anche la libertà nel suo significato più nobile, cioè come partecipazione agli affari della comunità.

L'interesse di leggere oggi Machiavelli – e di leggerlo non apologeticamente né in modo pregiudizialmente negativo, ma criticamente – dipende certo dall'equazione, che egli inaugura, tra politica e tecnica; ma molto di più, così almeno mi pare, questo interesse è legato alla sua chiara percezione che la modernità si configura come luogo per eccellenza dell'eclissi della politica e, con essa, della libertà. Anche per chi non accetti la molto discutibile idea della politica proposta dal Segretario fiorentino, resta comunque l'invito a riflettere su questa intuizione, perché, secondo un venerando detto, *di noi si narra in questo racconto*. Solo la consapevolezza dello stallo della politica, che dalle origini della modernità allunga la sua ombra fino a noi, può costituire la base per ripensarla anche affrontando le aporie di quello che non è l'iniziatore della "politica dei moderni", ma il suo critico forse più acuto e certamente più tragico.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/13

Politique de la puissance: le projet technique d'étrangeté

di Michel Faucheux

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 27/09/13. Accettato il 09/10/13

Since the XIXth century Industrial Revolution, modern technology has become a power which not only transforms our world but produces it. In other words, technology is now a political power. It is becoming a factor of strangeness whereas human beings are more and more strangers in this world, more and more "obsolescent" (Günther Anders). In this paper, we will try to define the main characteristics of this technological strangeness process which erases the imprint of the humankind on the world.

***

La technique, on le sait, est intimement liée au politique. Pour les Sophistes, en effet, le savoir revêt la forme de recettes techniques qui peuvent être enseignées et codifiées. La politique relève d'une technique de la parole (comprenant la maîtrise de l'argumentation, du raisonnement rhétorique et de l'usage correct du langage) et est envisagée dans une perspective instrumentale.

Ainsi, dans la *Rhétorique* Aristote définit la technique du Sophiste comme l'art de rendre le plus faible des deux arguments le plus fort. De même, pour lui, la mécanique est le domaine «où le plus petit domine le plus grand», une petite force permettant d'équilibrer les poids les plus lourds. Le procédé sophiste du retournement contre l'adversaire de son propre argument fait écho au renversement de puissance produit par les machines simples, au point que la pensée technique a pu se modeler sur l'action sur les hommes. «La réflexion technique a conçu l'action sur la nature dans les formes et sur le modèle de l'action sur les hommes. Elle a vu dans les instruments techniques les moyens d'une domination sur les choses analogues à celle que le rhéteur exerce sur l'assemblée grâce à sa maîtrise du langage»[1].

La technique est, autrement, dit, une rhétorique de l'action qui se confond avec la politique, comme le montre le mythe du *Protagoras* (320c sqq.). Faire de la politique, c'est donc acquérir une technique qui garantit un pouvoir. La politique est pouvoir parce que la technique donne à l'homme ce pouvoir. Les Sophistes introduisent plusieurs équivalences: dire et faire,

[1] J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1974, p. 55

rhétorique et pouvoir, technique et politique. Si selon Gorgias «le mot est un despote tout puissant»[2], la parole tout comme la technique garantit à l'homme une puissance familière sur autrui et sur le monde.

Il y a une technique de la politique qui assure à celle-ci le pouvoir sur les hommes. C'est bien ainsi que l'on doit lire, par exemple, *Le Prince* de Machiavel (1532) qui est un traité politique énonçant les techniques pour s'assurer d'un pouvoir effectif. Comme l'écrit, Raymond Naves, recourant à la métaphore de l'horlogerie, «ce patriote nostalgique (Machiavel) s'est tellement intéressé à la mise au point de son mécanisme qu'il l'expose pour lui-même, comme une belle pièce d'horlogerie: le but final aura alors l'air surajouté, et surtout, l'horloger s'effacera totalement derrière son œuvre, sans un mot, sans une arrière pensée quand fonctionnent les rouages du crime ou de la félonie. Nous sommes en présence d'un parfait technicien[3]».

La révolution industrielle bouleverse cependant la relation entre politique et technique car celle-ci abandonne le rôle de simple instrumentation qui était le sien. La technique, par le biais de la robotisation de la machine à vapeur devient puissance qui produit le monde (et ne se contente plus de le transformer selon le vœu des hommes). En cela, elle n'est plus au service de la politique, elle est par elle-même puissance politique, «force époquale». «Plus la technique passe de la théorie à la pratique sociale-devient facteur politique- et finalement une force époquale (Gunther Anders parle d'un «état du monde nommé technique»), plus toutes les activités humaines sont absorbées par elle; et plus elle échange alors sa position d'objet héritée contre celle de sujet humain. Les machines se substituent aux forces de travail, la liberté de l'agir est remplacée par le primat de la technique sociale et emprisonnée dans les contraintes factuelles prétendues être «sans alternative»[4]. Pour le dire autrement, ce qui caractérise les temps modernes, c'est la dimension de plus en plus superflue de l'être humain qui se double d'une «étrangeté au monde[5]» tandis que la technique devient principe politique qui gouverne l'ordre du monde. La technique est précisément ce processus politique qui est vecteur d'étrangeté.

Nous définirons, dans cet article, les caractéristiques du projet d'étrangeté de la technique qui met en cause le statut de l'être humain tout en effaçant l'empreinte de celui-ci sur le monde. Ce processus technique d'étrangeté se caractérise par le développement moderne d'une anthropotechnique qui transforme l'homme en produit. Ainsi la technique devient puissance politique qui assigne à l'être humain le destin de la chose.

[2] W.K.C Guthrie*, Les sophistes*, Paris 1976, p. 52
[3] Raymond Naves, «Introduction à Machiavel», *Le Prince*, Paris 1968, p.XVII
[4] Christian Dries, «Günther Anders et Hannah Arendt, esquisse d'une relation», in Gunther Anders, *La bataille de cerises,* Paris 2013, p. 158
[5] *Ivi* p.157

Le projet technique d'étrangeté

Tout au long du XXe siècle, nous en avons fait l'hypothèse[6] que la technique moderne caractérisée depuis la révolution industrielle par une logique de puissance développe un projet métaphysique d'étrangeté qui vise à éliminer l'être humain et le sens qu'il prête au monde. La machine à vapeur est l'emblème de cette technique, qui, par le biais de la robotisation, vise à la puissance, comme le suggère Alain Gras:

«La nouveauté de la machine industrielle provient donc de son accouplement à un moteur qui tire son pouvoir d'un feu interne. Elle est déjà un robot au sens commun puisqu'elle fournit du travail sans qu'apparemment personne n'en soit à l'origine. En cela, elle marque une discontinuité majeure avec la machine à l'ancienne qui se concevait comme un moyen de démultiplier la puissance vivante, celle des hommes, esclaves souvent, des animaux, bœufs et équidés principalement ou bien empruntait provisoirement à la terre sa force vive qu'elle lui rendait, eau, vent, ou même soleil dont les végétaux avaient retenu une faible part de la force»[7].

La machine à vapeur est un robot qui introduit une rupture non seulement avec les formes anciennes de machine mais aussi entre la technique et le monde. Ce qui distingue le robot, en effet, ce n'est pas seulement son automatisation (tels étaient déjà les automates anciens) mais son autonomie qui s'impose à la société entière. C'est bien la robotisation qui engendre crainte et angoisse sociales, lorsque, par le biais de la mise en place de taches répétitives, l'ouvrier devient le serviteur de la machine, voire un dispositif de cette machine lui-même. La révolution industrielle est, en ce sens, une rupture anthropologique qui bouleverse, inverse, la place de l'homme dans la nature, sa relation à la technique: le règne de l'homme s'efface au profit de celui de la machine dès lors que le projet de la modernité est guidé, comme le suggère Peter Sloterdijk, par une mobilisation et une «utopie cinétique[8]»: il s'agit bien, en effet, désormais, de faire mouvoir le monde par la technique devenue vecteur politique de puissance.

La violence de masse perpétrée par les états modernes pendant la Première Guerre Mondiale qui procède à une mobilisation totale de la technique au service du massacre à grande échelle, témoigne de la mise en place cette logique d'élimination industrielle de l'être humain. La Première Guerre Mondiale, par l'explosion de violence de masse qui la caractérise, procède, en effet, à un changement de statut du combattant qui devient une victime indifférenciée, fondue dans la masse, promise à la boucherie industrielle[9]. Ce que l'historien George Mosse nomme «la brutalisation des

[6] Sur ce point voir Michel Faucheux, *Le golem et la cybernétique, éléments de fantastique technologique*, Paris, Editions du Sandre, 2008 et Michel Faucheux, *La tentation de Faust*, Paris 2012
[7] Alain Gras, *Fragilité de la puissance*, Paris 2003, p. 14
[8] Peter Sloterdijk, *La mobilisation infinie*, Paris, Points Seuil, 2003, p. 23
[9] Sur ce point Cf. Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Paris 2000.

sociétés européennes»[10], c'est cet ébranlement de la culture humaniste qui promet l'individu au destin de cadavre produit par la boucherie de la guerre industrielle et le réduit à du «matériel humain». Comme l'écrit l'historien italien Emilio Gentile, «l'homme européen, durant la Grande Guerre, avait été l'artisan, le protagoniste et la victime des «derniers jours de l'humanité» comme les qualifia en 1922 le moraliste et critique viennois Karl Kraus en évoquant dans un long drame théâtral «les années durant lesquelles des personnages d'opérette ont joué la tragédie de l'humanité»[11].

C'est sur cet effondrement symbolique que prospère l'idéologie meurtrière, raciste et antisémite, du nazisme qui, dans la Shoah, procède à la mobilisation industrielle de la technique, organisant le premier génocide industriel de l'Histoire[12]. La technique est, en effet, au cœur de l'entreprise nazie. Les camps d'extermination sont des usines de mort, comme le souligne Henry L Feingold: «Auschwitz fut aussi une extension banale du système industriel moderne. Au lieu de manufacturer des biens de consommation, la matière première était faite d'êtres humains et le produit fini était la mort, tant d'unités par jour portées minutieusement sur les courbes de production de l'usine. Les cheminées, symbole du système industriel moderne, crachaient une fumée acre produite par la combustion de la chair humaine. Le réseau ferroviaire moderne européen, remarquablement organisé, apportait aux usines un nouveau type de matière première. [...] Ce dont nous fûmes témoins n'était ni plus ni moins qu'un plan massif d'ingénierie sociale»[13].

A Auschwitz, l'opération d'extermination est affaire d'ingénierie qui relève de l'innommable»[14]. Si l'impossibilité de dire et de nommer est, en effet, la marque même d'Auschwitz, c'est que le monde devient étrange parce que l'homme lui devient étranger et est condamné à l'«obsolescence»[15]. Le projet technique d'étrangeté est d'abord là, dans la mise en route d'un génocide industriel qui a aussi pour effet l'effacement métaphysique de l'empreinte humaine sur le monde et la suspension du sens et du dire. En cela, comme le suggère Georges Bensoussan, on peut avancer que la barbarie nazie interroge notre temps: «pour décrire le XXe siècle, le discours pédagogique a continué de placer côte à côte le progrès technique et la barbarie sans comprendre qu'il n'y a pas l'un et l'autre, mais l'un dans l'autre. C'est pourquoi l'enseignement de la *Shoah* doit être centré sur une

[10] George L Mosse, Edith Magyar, *De la Grande Guerre au totalitarisme: la brutalisation des sociétés européennes*, Paris 2003.
[11] Emilio Gentile, *L'apocalypse de la modernité, la Grande Guerre et l'homme nouveau*, Paris 2011, p.31.
[12] Cf. l'ouvrage fondamental de Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris 2006, t 1, 2 et 3.
[13] L. Feingold, cité in Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, Paris 1989, p.31-32.
[14] Cf. Claude Lanzmann, «Représenter l'irreprésentable», *Nouvel Observateur*, 2004, p.6-9 «Un film pour des raisons administratives doit avoir un titre. J'en ai tenté plusieurs, tous insatisfaisants. La vérité est qu'il n'y avait pas de nom pour ce que je n'osais même pas appeler «l'événement». Par devers moi et comme en secret, je disais «la Chose». C'était une façon de nommer l'innommable. Comment aurait-il pu y avoir un nom pour ce qui était absolument sans précédent dans l'histoire des hommes?»
[15] Gunther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, 1958.

question seule: le monde totalitaire et la *Shoah* furent-ils un dérapage de notre siècle ou l'emblème même de notre temps[16].

En outre, comme le montre Gunther Anders, le largage sur Hiroshima et Nagazaki d'une bombe atomique en 1945 est cette autre catastrophe morale, symbolique et politique, qui illustre notre capacité technique d'anéantissement et trahit notre résignation à accepter l'obsolescence de l'homme. «Notre visée constante est de produire quelque chose qui peut fonctionner sans nous et se passer de notre assistance, de produire des outils par lesquels nous nous rendons superflus, par lesquels nous éliminons et nous «liquidons».Cela ne change rien que jusqu'ici nous soyons restés loin d'atteindre ce but final. Ce qui compte c'est la tendance. Et sa devise est: «sans nous»[17].

Pensé comme obsolescent, l'être humain, voit son empreinte s'effacer du monde au profit d'un univers technicisé de la chose, de l'artifice. C'est cet effacement de l'empreinte humaine qui suscite un sentiment radical d'étrangeté provoqué par le détournement de la technique. En se détournant, la technique qui, non seulement ne participe plus au processus d'hominisation, mais, au contraire, ébranle voire détruit l'espèce humaine, change de sens. Elle ouvre la voie au projet politique d'édification d'un univers radicalement nouveau procédant à l'effacement du sens humain.

Dispositif technique et désubjectivation

La technique est d'autant plus un instrument de pouvoir qu'elle est en même temps son revers, un instrument d'asservissement. Elle confère à l'être humain un pouvoir parce qu'elle asservit autrui. Selon le philosophe Peter Sloterdijk, elle possèderait, de manière plus fondamentale, un pouvoir de domestication car l'être humain ne s'accomplirait, ne s'élèverait que par le biais d'une anthropotechnique: «En vérité, l'expression «anthropotechnique» désigne un théorème philosophique et anthropologique de base selon lequel l'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut donc être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique, sur son mode de production»[18].

Dans cette perspective, la civilisation serait le fruit d'une entreprise politique de domestication technique édifiant des parcs humains. «Depuis le *Politikos* (de Platon) et depuis la *Politeia*, il existe au monde des discours qui parle de la communauté des hommes comme d'un parc zoologique qui est aussi un parc à thèmes; le fait de tenir des hommes dans des parcs ou dans des villes apparaît désormais comme une mission relevant de la politique. Ce qui se présente comme une réflexion sur la politique est en vérité une réflexion fondamentale sur les règles permettant la gestion du parc humain»[19]. L'art,

[16] Georges Bensoussan, *Auschwitz en héritage*, Paris 2003, p.19.
[17] Gunther Anders, *Die atomare Drohung*, cité in préface Jean Pierre Dupuy, Gunther Anders, *Hiroshima est partout*, Paris 2008, p. 23.
[18] Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, Paris 2000, p.18
[19] Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris 2000, p.45

la littérature, la philosophie, les Humanités domestiqueraient l'être humain et lui permettraient d'échapper à la sauvagerie et de maîtriser ses instincts. En cela, «la domestication de l'être humain constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours»[20].

A partir de la Révolution industrielle, on peut avancer cependant que l'être humain ne se «domestique» plus lui-même ou, si on ne veut pas s'enfermer dans la définition étroite et provocatrice de Sloterdijk, ne se construit plus grâce à la technique. Il est, au contraire, transformé, réduit et même annihilé par la primauté d'une technique devenue désormais puissance (politique). La cybernétique est, au lendemain de la seconde Guerre Mondiale, la science inaugurale qui, née de la recherche militaire, substituant les possibilités de la machine à celle d'un être humain pulvérisé par l'Histoire récent, inaugure un monde de l'artifice dans lequel celui-ci n'est plus qu'une pièce jetable et éliminable. Le terme «cybernétique» auquel recourt Wiener vient du grec *kubernesis* qui renvoie à l'action de gouverner un navire. Il désigne une approche logico-mathématique traitant des processus de communication et de commande à partir de laquelle s'élaboreront les fondements de l'informatique et de l'intelligence artificielle. «Nous avons décidé de désigner le champ entier de la théorie du contrôle et de la communication, aussi bien dans les machines que chez les êtres vivants sous le nom de Cybernétique»[21]. Etudiant la façon dont l'information, commune aux machines et aux êtres vivants, circule et s'organise, ce qui permet de contrôler et gouverner, la cybernétique enregistre le processus d'obsolescence qui frappe l'être humain. Elle en fait le principe d'une organisation nouvelle du monde selon une logique élargie du dispositif qui ne différencie pas êtres humains et machines puisqu'ils relèvent d'un même être informationnel.

Comme le suggère Giorgio Agamben, le dispositif technique contemporain procède, en effet, à une «désubjectivation». «Ce qui définit les dispositifs auxquels nous avons à faire dans la phase actuelle du capitalisme est qu'ils n'agissent plus par la production d'un sujet mais bien par des processus que nous pouvons appeler des processus de désubjectivation»[22]. Si le dispositif technique contemporain désubjective, il transforme aussi plus radicalement l'espèce humaine en artefact et l'artificialise. La technique ancienne construisait l'être humain, le dispositif technique contemporain, s'édifiant sur sa désymbolisation, le désubjective et l'artificialise. Donna Haraway remarque justement: «les machines de la fin du XXe siècle ont rendu tout à fait ambiguë la différence entre naturel et artificiel, corps et esprit, auto-développement et création externe, et tant d'autres qui permettaient d'opposer les organismes aux machines, sont devenues très vagues»[23].

[20] *Ivi* p. 40
[21] Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, Editions des deux Rives, 1952, p.287-288
[22] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?,* Paris 2007, p.43.
[23] Donna Haraway *Manifeste cyborg*, Paris 2007, p.35.

Nous assistons à un renversement de sens de la technique. Ce n'est plus la technique qui est la marque de «l'humain méconnu»[24] mais le dispositif technique contemporain qui dissimule et efface l'empreinte humaine. Ainsi l'homme devient-il aussi inconnu à lui-même que le deviennent, à ses yeux, les productions techniques qui ne cessent de gagner en étrangeté. Le dispositif technique ne produit plus de la familiarité mais de l'étrange, ne participe plus à la construction de l'être humain mais le détruit tout en désintégrant le sens. Notre monde s'est édifié sur ce désastre là. Il est, en effet, une épreuve de l'étrangeté, celle d'un être humain devenu artefact et d'un univers qui s'artificialise, où l'empreinte humaine, le sens humain s'effacent ou ont été effacés.

Cette étrangeté est la marque d'une rupture anthropologique et politique ouverte par la technique lorsqu'elle devient puissance: est mise en cause l'espèce humaine au profit d'une technique qui transforme l'individu en produit et élément désubjectivé de ses dispositifs.

Eléments d'anthropotechnique contemporaine

L'être humain n'est plus désormais que l'élément en voie d'obsolescence d'un vaste dispositif technique. Il forme un dispositif étroit avec la machine qu'il ne cesse de servir alors même qu'il paie des services: il achète des billets de train, d'avion, gère ses comptes sur Internet, paie le péage à des bornes d'autoroute etc. Pour réaliser ses tâches quotidiennes, il ne cesse de devoir manipuler des automates qui lui imposent leur ordre et leur logique, qu'il se rende dans des agences de voyage, des bureaux de poste, des gares ou des aéroports, des cinémas, des loueurs de voitures, de DVD etc. Au sein du dispositif économico-technique contemporain, la machine impose son mode de fonctionnement et de pensée à l'homme qui est obligé de s'y résoudre.

Plus généralement, ce sont les métiers eux-mêmes qui se trouvent automatisés tandis que le travail change de sens: il n'est plus un mode d'accomplissement de l'être humain et de reconnaissance sociale, une façon de donner sens à sa vie, il est un moyen d'intégrer chacun dans le vaste dispositif technique qu'est devenue la société. Il est une liquidation de l'humanité en nous. Déjà, dans les années 1960 Aurel David signalait l'amorce de ce processus d'automatisation qui rend l'homme superflu: «l'organisation du travail a introduit une sorte de chasse à l'homme dans l'usine. Le corps humain est le seul point faible d'un ensemble mécanique. Ce n'est qu'au moment où le dernier homme aura été chassé de l'usine que l'on pourra envisager le perfectionnement harmonieux et sans limites de l'ensemble des machines. Considéré en tant que machine, l'homme n'est même pas bon à servir les machines»[25].

Voilà pourquoi le corps humain doit lui-même être fabriqué par la technique. Le corps nouveau est un produit à la durée de vie allongée par

[24] Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958, p.9
[25] Aurel David, *La cybernétique et l'humain*, Paris 1965, p.85.

la technique médicale dont le sens est d'abord économique. Ce pur produit corporel que nous sommes devenus ne possède plus une âme ou une conscience comme le postulait l'anthropologie classique mais un mental, signe de sa robotisation. Comme le suggère Robert Redeker, «le mental n'a rien d'un univers, il ne possède pas de sous-couches que les archéologues pourraient explorer, risquant de déclasser la psychanalyse. Il est une force au sens mécanique du terme, il est du psychique matérialisé, solidifié dans du physique. Il n'enveloppe aucun infini. [...] Tout nous autorise à identifier le mental -cette volonté au front de taureau, sœur de la bêtise- avec la mécanisation du vouloir [...] Une volonté mécanisée (celle dont le sport et l'entreprise nous fournissent le modèle) se retourne contre elle-même, s'annule: elle devient une contrefaçon, un simulacre, elle est devenue prisonnière du mental, cet artefact contemporain»[26].

Objet d'une anthropotechnique qui désormais le désubjective, l'être humain se réduit à un corps fabriqué par l'idéologie de la consommation. Le soin de l'âme, la culture, l'éducation qui visait à une élévation de l'esprit sont remplacés par le souci du développement personnel et un entretien physique intensif par le sport.

C'est que ce nouvel être doit avoir pour seule caractéristique la performance. Il doit se mettre au service d'un modèle économique qui a pour seul objectif, la croissance, l'accumulation de biens au prix d'un paradoxe contemporain. Si la marchandise doit être éphémère pour être remplacée le plus rapidement possible, l'être humain (occidental) doit, grâce aux progrès de la médecine, vivre plus longtemps pour demeurer au travail plus longtemps et devenir ainsi un produit économiquement rentable.

Artefact, l'être humain devient ainsi l'objet d'une pratique de l'évaluation qui précisément va permettre de mesurer son efficacité. Cette pratique de l'évaluation qui ne cesse de se généraliser de l'entreprise à l'université a aussi une fonction de désubjectivation. Elle assigne à l'être humain le sens de sa vie: être productif, devenir le rouage, le nœud de connexion performant d'une société. On mesure l'écart qui existe entre l'anthropologie traditionnelle qui assigne à l'homme le rôle de s'élever par la culture et cette anthropotechnique contemporaine qui lui impose la seule fonction de performance.

L'être humain n'est plus qu'une source d'énergie qui fait fonctionner le dispositif technique du monde. Il est un être informationnel devenu nœud de connexion dans le vaste réseau du monde. Il est le produit désubjectivé d'un processus technique et politique de déshumanisation qui l'a fait basculer dans l'ordre nouveau de l'artificiel. Dans l'univers qui est le nôtre, la vérité est devenue elle-même une machine. Ce n'est plus le ciel des idées qui est en nous mais une usine à idéologie qui nous tient lieu de pensée et produit en nous un nouvel artifice: l'illusion de la pensée. «Dans un monde marqué par le fordisme, le travail à la chaîne, l'accélération de la production, le devenir industriel de la guerre et du soldat (comme cela a été justement

[26] Robert Redeker, *Egobody*, Paris 2010, p.33-35.

perçu par Ernst Jünger, il était inévitable que la vérité elle-même devînt une machine ou que le système de vérités devint une usine [...]. La gît le secret du conformisme intellectuel au XXe siècle: le système des idées était devenu, à l'insu de tous, une usine à vérités»[27].

Conclusion

Formaté par la logique économico-technique, réduit à devoir être la pièce d'un dispositif, l'être humain est devenu un pur «produit». Mais on voit bien ce qui sépare ce processus de la «fabrique de l'homme occidental» qui, dans l'idéal humaniste, se faisait par la culture. Si celle-ci avait pour fonction de construire et d'élever l'individu au-dessus de ses instincts, le processus anthropotechnique contemporain est un processus de désubjectivation de l'être humain qui, instrumentalisé, est absorbé par le dispositif technique et socio-économique contemporain.

La question kantienne «qu'est ce que l'homme?» n'a plus désormais de sens car l'homme est de moins en moins conduit à se penser comme un être problématique. Dans le monde où la technique est devenue puissance et principe de politique, «il n'y a plus de pourquoi». Le sens s'est enfui avec l'homme ancien et s'est dissous dans le processus technique qui l'a absorbé et refoulé. Comme l'écrit Pierre Legendre, «il n'est au pouvoir d'aucune société de congédier le «pourquoi?», d'abolir cette marque de l'humain. Et pourtant...L'effondrement du questionnement, en cet Occident trop sûr de lui-même, est aussi impressionnant que ses victoires scientifiques et techniques»[28]. C'est précisément parce que la technique en se métamorphosant en politique congédie le sens et convoque l'épreuve terrifiante de l'étrangeté.

On voit, alors, en creux, se dessiner l'impérieux projet politique qui devrait mobiliser les écoles d'ingénieurs, les universités, la société tout entière: réinstaurer la question du pourquoi, interroger plus particulièrement la technique, la soumettre à l'épreuve du sens. L'une des voies à suivre est alors sans nul doute de faire que l'éthique ne soit pas un discours extérieur à la technique mais une pensée intérieure à sa conception. Une autre voie est de mettre en œuvre une technologie, une science (humaine) de la technique[29] qui permette de la questionner, de mettre à jour le projet métaphysique qui est le sien. Une technologie pourrait ainsi permettre de penser une relation nouvelle de l'homme et de la machine. Elle ferait de la pensée critique un élément de connaissance de l'univers artificialisé qui est le nôtre. Elle contribuerait à entamer un mouvement de réappropriation de la technique capable alors de redevenir un principe de subjectivation ou, en d'autre termes, une «co-naissance», l'élément d'une naissance et d'une éclosion de l'être humain à lui-même.

[27] Robert Redeker, *Egobody*, cit., p.53.
[28] Pierre Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris 1996, p. 7.
[29] Cf. le projet d'A.G Haudricourt, de penser la technologie comme science humaine, in *La technologie science humaine*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1987.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Testi/3

L'oscura teoria del potere costituente originario o l'illusione di un'identità sovrana inalterabile.

di Olivier Cayla

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 27/09/13. Accettato il 09/10/13

Since the XIXth century Industrial Revolution, modern technology has become a power which not only transforms our world but produces it. In other words, technology is now a political power. It is becoming a factor of strangeness whereas human beings are more and more strangers in this world, more and more "obsolescent" (Günther Anders). In this paper, we will try to define the main characteristics of this technological strangeness process which erases the imprint of the humankind on the world.

***

In conclusione all'*Enigme du don*, Maurice Godelier sostiene di individuare, nell'oggetto giuridico chiamato costituzione, l'equivalente occidentale di quegli oggetti sacri che, nelle società indonesiane, son sottratti a ogni scambio, e considerati nella categoria del dono. Dotata dello stesso statuto di un oggetto essenzialmente indisponibile, di cui bisogna assicurare la salvaguardia, essa rimanderebbe a questa sfera al di là del mercato, che ogni società pone in atto per assicurare il fondamento del legame sociale. Il fatto è che la costituzione sorge da un'istanza, quella del corpo costituente, che è sufficientemente prodigioso per rimandare così nettamente dalla sfera divina, poiché, come scrive Godelier:

> Le corps constituant, le support de la constitution, est fait de tous les citoyens morts et vivants qui se sont succédé sur le territoire de la France depuis la première fois que «le peuple» s'est constitué en souverain, en source des lois. Ce corps a émergé au moment de la Révolution française, avec la première Assemblée constituante, et, depuis, d'une certaine manière, il n'a pas cessé d'exister. Au cours des deux siècles qui viennent de s'écouler, la constitution a changé, l'État a revêtu diverses formes, monarchie constitutionnelle ou république, avant de se fixer dans la forme républicaine. Mais derrière tous ces changements de la constitution perdure le *même corps*[1].

Il paragone del celebre antropologo sembra attrarre, per sua natura, l'attenzione specifica del costituzionalista, e certo non perché si tratta,

[1] M. Godelier, *L'Enigme du don*, Paris 1996, p. 290-291.

semplicemente, di scoprire nella costituzione un oggetto sacro. L'idea di un culto crescente nei confronti della costituzione nella nostra società francese contemporanea è, a dire il vero, alquanto banale, e non può dar luogo che a commenti piuttosto concordi sul carattere liturgico che riveste la celebrazione idolatrante dello stato di diritto, e del ruolo giocato dal giudice costituzionale nel suo intervento salvifico.

Ma il culmine dell'analisi di M. Godelier sembra essere raggiunto soprattutto sulla credenza collettiva nell'esistenza reale di un popolo sovrano, che si presenta essenzialmente sotto forma di un corpo costituente inalterabile, e sul fatto che è in primo luogo nella nostra adesione religiosa a questa origine metafisica della legittimità democratica che somigliamo di più alle società tradizionali.

Una simile osservazione potrebbe apparire triviale al giurista, soprattutto se kelseniano e se, come nel caso di Michel Troper, non riconosce alcuna importanza a tali credenze che giudica regressive, e professa, nel nome della scienza del diritto costituzionale, l'abbandono di ogni riferimento all'idea di sovranità[2]. Ma la strategia dell'evitamento presenta tuttavia un inconveniente: ponendosi in un punto di vista esterno rispetto all'oggetto costituzionale che essa pretende di osservare scientificamente, è incapace di render conto del significato normativo degli enunciati costituzionali che rinviano a loro volta all'istanza originaria della sovranità popolare, salvo il dipendere da tali enunciati come da semplici figure retoriche non spiegano eventualmente altro se non che una costrizione argomentativa, pur essendo comunque sprovvisti di forza giuridica. Di colpo, il corto circuito kelseniano-troperiano dell'idea di sovranità come origine della normatività costituzionale – al profitto della trascendenza della «norma fondamentale» – vieta di render conto della comprensione che gli autori dell'ordine costituzionale nutrono della costituzione. Rifiutando così il punto di vista interno all'ordine giuridico, una tale scienza costituzionale non vede dunque diritto là dove lo vede il soggetto del diritto.

Per evitare una tale sconnessione, la scienza del diritto costituzionale ha dunque interesse a non denigrare il concetto di sovranità popolare e, di conseguenza, rimane legata all'idea del potere costituente. Significa, pertanto, che essa dovrebbe mettere in atto tutto un marchingegno religioso destinato a far credere alla mistica di un corpo sovrano inalterabile? Sembra inevitabile che, come si vedrà in un primo momento, ci si rimetta a una certa concezione tradizionale della costituzione che obbliga in effetti, per via delle conseguenze che essa produce da un punto di vista logico, a postulare un metafisico «potere costituente originario». Ma l'inconveniente causato da questo radicamento "indonesiano" della normatività costituzionale, nell'ambito di una origine altamente mitologica, è che esso in realtà non apporta nient'altro che una gran confusione nella comprensione del fenomeno costituzionale, a causa sia della sua oscurità teorica che della sua

[2] Si v., per esempio, M. Troper, Préface in A. Le Pillouer, *Les pouvoirs non-constituants des assemblées constituante*s, Paris 2005, p. IX.

vanità pratica. Così conviene senza dubbio, come si dimostrerà in un secondo momento, di rompere con questa figura del costituente "originario", cosa che non si potrà verificare se non a condizione di dirigersi verso concezione ermeneutica della costituzione, che prende sul serio l'idea, così cara a Michel Troper, che è assolutamente necessario distinguere la norma costituzionale dal il testo che essa enuncia. Cosa che comporta il cessare di ridurre l'attività costituente al solo lavoro di stesura del testo costituzionale, ma anche il tener conto, nell'elaborazione del concetto di potere costituente, l'attività di lettura di questo testo, ovvero la sua applicazione. Esigenza teorica che si riversa allora su un'altra concezione dell'identità del sovrano, che, lontano dal presentare la fissità e l'inalterabilità dell'identità "*idem*" di un sovrano «originario» e (sovra)naturale, riveste al contrario la forma continuamente rinnovata e alterata dell'identità "*ipse*" di un sovrano sempre «originale» e artificiale[3].

La teoria metafisica dell'identità sovrana originaria

Lungi dall'inseguire il corto circuito kelseniano della questione dell'origine del potere costituente, la dottrina contemporanea dominante preferisce rimettersi al *credo* tradizionale del costituzionalismo moderno, quello forgiato dalla Scuola moderna del diritto naturale, che fonda la normatività della volontà costituente nell'idea che questa possa essere imputata a un popolo (o nazione) sovrano. A dire il vero, questa sovranità popolare individuata dai "moderni" è più derivata che propriamente originaria: essa è in effetti pensata come conseguente alla convenzione di un patto sociale, e infine è la sola volontà onnipotente dell'individuo allo stato di natura, che appare come il momento propriamente originario di una volontà talmente sovrana che può permettersi di uscire dalla propria autonomia originaria, per piegarsi all'eteronomia della legge civile, imputabile alla volontà di un sovrano politico artificiale. Ma bisogna dire che in una delle versioni che hanno avuto senza dubbio più successo tra le teorie del contratto sociale, quella di Rousseau, l'identità tra l'individuo contraente e la totalità sovrana di cui è membro è così perfetta[4], che il popolo è effettivamente pensato incarnarsi nel sovrano politico concreto, giungendo a esprimere ad alta voce una volontà generale che si riscopre in se stessa realmente originaria.

Questa idea di una presenza originaria del popolo sovrano di per sé, a causa del monologismo che caratterizza questa teoria così come l'antropologia dei contrattualismi moderni, è stata oggetto di tutte le critiche ormai note da parte della filosofia e delle scienze sociali contemporanee, ma rimane estremamente vivace nel costituzionalismo contemporaneo. Questo si spiega facilmente per via del peso decisionale che la Rivoluzione francese ha

[3] Su queste nozioni di identità-idem e d'identità-ipse, si v. senz'altro P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

[4] Essa non potrebbe essere assolutamente perfetta, a meno che Rousseau, ma non è questo il caso, non giungesse a eliminare del tutto l'alterità del «Legislatore» nella formazione della volontà generale «sovrana».

esercitato nell'elaborazione dei principali concetti di diritto costituzionale. Perché, oltre alla figura rousseauviana del sovrano popolare veicolata dalla cultura giacobina, si deve soprattutto considerare, come suggerisce Sieyès[5], l'affermazione di una sovranità nazionale che si esprime essenzialmente sotto forma di un diritto inalienabile del corpo concreto e presente dei governati, a cambiare in ogni momento Costituzione, nell'irruzione subita e spontanea di una rivoluzione, equivalente alla prassi con cui, nell'intervallo degli episodi rivoluzionari, la nazione sovrana si sottrae per lasciare ai suoi rappresentanti il compito di esercitare al suo posto la sovranità.

Diversamente si può dire, con Sieyès, che si mette in atto uno schema di distinzione fondamentale tra potere costituente, detentore concreto della sovranità, che ne assicura l'esercizio in seno all'atto costituente soltanto in maniera intermittente e fugace (ovvero rivoluzionaria), e potere costituito, che non è padrone della sovranità, ma è capace di assicurarne l'esercizio in un modo esclusivamente rappresentativo, ma che però permane anche dopo l'entrata in vigore della nuova costituzione (e fino alla promulgazione della costituzione seguente). Seguendo questo schema, la gerarchia tra il sovrano costituente, che gode di un potere discrezionale, e il magistrato costituito, che non dispone che di un'unica competenza legata al diritto costituzionale, non è pensabile se non per il tramite del popolo che, in qualità di corpo sovrano, è teoricamente legittimato a presentarsi realmente nell'attualità di una manifestazione di volontà costituente temporalmente situata. Dal momento che l'atto costituente viene concepito nella dimensione pragmatica di un atto di linguaggio, imputabile a un soggetto sovrano incarnato, è possibile vedere. nella costituzione, una norma effettivamente posta da una volontà sovrana in atto, che crea, per il corpo costituito del magistrato, l'obbligazione positiva di rispettare i limiti costituzionali di sua competenza, e dunque l'interdizione correlativa di disporre delle proprie competenze come di un mezzo per modificare la costituzione[6]. In breve, è perché c'è una manifestazione originaria di una sovranità in atto, che l'assoggettamento dei poteri pubblici all'ordine costituzionale può operare giuridicamente e inaugurare così efficacemente un diritto soggettivo a vantaggio del governato, quello di non obbedire se non a determinate condizioni ai precetti dei governanti.

L'interesse dello schema siesyano per la scienza costituzionale è facilmente comprensibile: non solo essa procura la risorsa teorica di una pensabilità del diritto costituzionale, ma offre anche il vantaggio pratico di una possibilità di denunciare il disonore della sovranità popolare, che deriverebbe da una disposizione unilaterale della sua propria competenza per mezzo di un corpo costituito. Così per esempio, è grazie a questo schema che la critica della pratica dei decreti-legge sotto la III Repubblica ha potuto trovare il suo radicamento argomentativo, poiché l'operazione si rifaceva a quello che il parlamento aveva disposto riguardo la propria competenza

[5] E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?*, Paris 1982.
[6] Sieyès, op. cit., p. 67.

di fare la legge che aveva d conseguenza ricevuto dal costituente come un depositi inalienabile, per uscire allora dalla sua condizione di semplice potere costituito, ed erigersi di fatto in vero potere costituente[7].

Apparentemente indiscutibile, questo tipo di argomentazione ha così potuto fiorire sotto una forma ben più raffinata, lungo il XX secolo, con lo scopo di dotare l'identità della Repubblica contro il rischio dell'alterazione che la storia minacciava di infliggere allo spirito democratico dalla sua origine rivoluzionaria. In effetti ogni problema proviene, com'è noto, da quanto il corpo costituito parlamentare, malgrado tutto, si è visto riconoscere, e questo dalla nascita della nostra storia costituzionale[8], il potere di modificare la costituzione e dunque di fare opera costituente, a patto di operare non tanto in qualità di legislatore ordinario, ma in qualità di organo di revisione. È allora che lo schema siesyano, apparentemente utile e chiaro, rivela il suo carattere finalmente vano e astruso. Perché render conto della natura di una tale competenza parlamentare esige dal giurista che egli si faccia letteralmente teologo per pervenire a forgiare il concetto propriamente cristologico di «potere costituente costituito».

Perciò, deve decidersi: poiché il parlamento detiene il potere di fare la costituzione, dunque di disfare quanto è stato fatto dal costituente sovrano, gode anche della stessa prerogativa costituente di quest'ultimo, e dal punto di vista giuridico si analizza come suo pari; ma d'altra parte, poiché è precisamente dal sovrano che egli riceve il suo potere, quest'ultimo appare necessariamente come un potere derivato e non primario, costituito e non originario, cosa che lo allinea al rango subordinato del magistrato, commissionato dal sovrano. Essendo contemporaneamente slegato e delegato, e rinviando sia al sovrano che al magistrato, ovvero al padre (al meno, al pari di un padre) e al figlio, l'organo di revisione parlamentare (e, *a fortiori*, se esso è popolare senza mezzi termini, come poteva esserlo nella V Repubblica) sviluppa una natura mista del tutto simile a quella che instaura il mistero dell'incarnazione, e che, culmine del paradosso, risulta a sua volta dalla distinzione sieyésiana tra costituente e costituito (il potere costituente costituito non è pensabile se non nel rapporto al costituente originario che lo fonda) e annulla questa bella distinzione poiché, per principio, realizza la confusione tra il costituente e il costituito.

Pensiamo davvero, allora, in un universo concettuale così aporetico, di poter elaborare una teoria dei limiti al potere di revisione, senza sprofondare nella più grande oscurità? Per esempio, non esisteva qualche paralogismo per pretendere di interdire, al parlamento della II Repubblica, di affettare la «forma di governo repubblicana» in occasione dell'adozione di una legge di revisione, con lo scopo molto comprensibile di evitare qualsiasi degradazione dell'identità di un regime sempre suscettibile di

[7] È dunque in virtù dello stesso schema siesyano che la dottrina ha potuto al contrario rallegrarsi di quello che, grazie alla copertura dell'articolo 38, la V Repubblica perpetua la pratica dei decreti legge della III, senza per questo sprofondare nella confusione tra potere costituente e potere costituito.
[8] Titolo VII della Costituzione del 3 settembre 1791.

lasciarsi corrodere dalla sovversione monarchica, come gli episodi del 1852 o 1877 avevano dato a temere? Poiché, nel momento stesso in cui essa, in virtù del principio di subordinazione del costituente costituito al costituente originario, credeva di arginare la competenza dell'organo parlamentar di revisione, nel limite materiale del rispetto della forma repubblicana, la legge costituzionale del 14 agosto 1884 la rendeva attenta al principio di distinzione tra costituente originario e costituente costituito L'assurdità della contraddizione performativa, in effetti, è inevitabile quando si intende sciogliere una clausola di irreversibilità della costituzione, per il tramite di una revisione della costituzione. Perché questa giunge a sua volta, dalla parte del costituente costituito, a usurpare la prerogativa del sovrano e a legarsi al nodo, piuttosto lento, di una semplice autorealizzazione. Risultato: a sua volta ci si accomoda su una teoria nel momento stesso in cui si è decisi a discuterne ed annullarne l'inefficacia pratica.

Per giunta, questo pietre risultato sarebbe piuttosto inteso immutato se la clausola di irreversibilità fosse implicita al testo costituzionale già dallo stadio originale della sua redazione iniziale, qualsiasi sia il carattere – formale o materiale – delle limitazioni che essa pretenderebbe di porre. Il caso sorprendente della famosa legge costituzionale del 10 luglio 1940[9] permette di comprendere perché. Certo, la posizione filo-gaulliana che ha potuto affermare, al momento della Liberazione, che la Repubblica, di diritto, non ha smesso di esistere, si è lungamente appoggiata, per negare ogni validità all'instaurazione del regime di Vichy, sull'idea che la delegazione di competenza costituente, operata dall'organo costituente, costituito parlamentare per il profitto del capo del governo, giungesse a una sorta di legge di abilitazione che autorizzasse Pétain a produrre costituzione per mezzo di «decreto-costituzione». Per quanto si potesse facilmente stigmatizzarla, estendendo il ragionamento già utilizzato per denunciare la pratica dei decreti-legge: allo stesso modo il parlamento, investito esclusivamente dal sovrano del potere costituente costituito, ha indubbiamente operato secondo la sua competenza.

Ma ogni positivista sa bene che questo ragionamento è perfettamente reversibile, poiché, a causa della sua natura cristica mista, nulla può vietare all'organo di revisione di revisionare le condizioni di revisione stabilite dal costituente originario, come ha sempre insistito il decano Vedel che, per conseguenza, quanto a lui, sosteneva la validità dell'operazione del 10 luglio 1940, senza però sottrarsi sensibilmente dal carattere eminentemente paradossale di una combinazione, che consiste nell'avvalersi di una clausola di revisione, per revisionare la tenuta stesso della medesima questa clausola[10]. Così, a partire dalla stessa teoria del potere costituente originario, è possibile giungere sia all'esistenza di una rottura, sia a quella di una continuità, all'interno del passaggio da un ordine giuridico che si

[9] G. Vedel, *Manuel élémentaire de droit constitutionnel*, Paris 1949, p. 277.
[10] P. Suber, *The Paradoxe of Self-Amendment. A Study of Logic, Law,* Omnipotence and Change, New York, 1990.

rifà, tra quelli che erano i valori della Rivoluzione francese, a quello messo al servizio delle Rivoluzione nazionale: la sua utilità.

Evidentemente, se lo scopo della questione fosse squisitamente intellettuale, non ci sarebbe stato in tutto questo di che allarmarsi, ma il fatto è che, a seconda della posizione adottata nella discussione sul fondamento costituzionale del regime di Vichy, dipendono delle scelte politiche piuttosto gravi, tra cui per esempio la possibilità di rivolgersi alla Repubblica per domandarle di prendersi carico del risanamento, giuridico e morale, delle esazioni commesse dal regime Vichy, questione sulla quale i vari governanti della V Repubblica hanno oscillato tra questa possibilità e il suo contrario.

Esitazione, se vi si fa caso, che danneggia alquanto l'identità della stessa V Repubblica, poiché, alla fine, niente distingue veramente le condizioni della sua nascita da quelle che hanno presieduto all'avvenimento di Vichy, dato che l'operazione effettuata dalla legge costituzionale del 3 giugno 1958, a vantaggio del generale de Gaulle, non differiva affatto da quella messa in atto dalla legge del 10 luglio a beneficio del maresciallo Pétain[11]. Più che l'ironia di questa inversione dei ruoli, si può sottolineare il fatto che la revisione della procedura di revisione è ancor più manifesta qui che nel 1940: il parlamento, che era l'organo di revisione in virtù dell'articolo 90 della Costituzione del 1946, aveva soppresso in effetti questo articolo poiché, ammettere una «deroga» alle sue disposizioni, autorizzava a non obbedirvi, cosa che significa semplicemente negare il suo significato imperativo. Certo, sappiamo che, a differenza del 1940, in cui il parlamento non dissimulava il suo disappunto per il mantenimento dell'identità repubblicana assegnando a Pétain la missione di garantire «i diritti del Lavoro, della Famiglia e della Patria», la combinazione del 1958 ha espresso, al contrario, la sua preoccupazione rispetto alla continuità con la linea repubblicana, assoggettando il lavoro costituente di De Gaulle, in primo luogo, al rispetto del principio del regime parlamentare – segno essenziale dell'identità repubblicana dopo la «Costituzione Grévy». Ma siccome non era prevista alcuna sanzione giurisdizionale in caso di infrazione a questo principio, nessuna differenza giuridica separava effettivamente l'operazione del 1958 da quella del 1940. In entrambi i casi, il cambiamento di regime si effettuò a favore di una vertiginosa contraddizione performativa, in cui il parlamento invocava la disposizione fissata dal potere costituente originario, per autorizzare se stesso a parlare in qualità di detentore di un potere costituente e costituito, con lo scopo di annichilire la medesima disposizione, e così facendo perdeva la sua qualità di potere costituente e costituito.

Ecco perché il dibattito che si tenne nel 1962, in merito alla questione relativa alla costituzionalità della revisione della procedura elettorale del Presidente della Repubblica, non fornì un sostanziale chiarimento. Come argomentare per una soluzione o l'altra, quando i termini giuridici della discussione sono inapplicabili alla situazione? Perché non c'è mai stato,

[11] Si v. C. Klein, *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, Paris 1996, p. 79.

purtroppo, sotto la V Repubblica, un potere costituente originario, quello che di colpo avrebbe privato la discussione di ogni utilità. In effetti, come è possibile giungere al momento originario, in una V Repubblica che non fa che procedere da una doppia derivazione della IV? In altre parole, se la valutazione giuridica della validità di una revisione in generale è più che spinosa, a causa del carattere aporetico della teoria del potere costituente originario, essa è in ogni caso perfettamente inconcepibile nel quadro particolare della V Repubblica in cui, in virtù dei concetti elaborati con questa stessa teoria, il preteso potere costituente originario a partire dal quale dovrebbe essere possibile pensare il limite del potere costituente costituito, deriva da una revisione, essa stessa emersa da una revisione del modo di revisione.

Per questo, si può solo essere sollevati dal fatto che costituzionale abbia preferito tergiversare, finché gli veniva richiesto di risolvere definitivamente la controversia relativa all'applicazione dell'articolo 11, e non dell'articolo 89, per la revisione del 1962, ma d'altra parte si può a ragione criticare l'argomentazione avanzata in merito: ammettendo che un referendum permetta di attualizzare l'espressione diretta della sovranità popolare, il giudice ha evitato il problema – irrisolvibile – della valutazione della revisione pur trattandolo, poiché ha continuato a ragionare nei termini della teoria del potere costituente originario. Sarebbe stato senza dubbio più semplice far osservare che, chiedendogli di presiedere all gerarchia tra costituzione originaria (assolutamente vacillante, da punto di vista formale, sotto la V Repubblica) e costituzione derivata, lo si incitava a sovvenzionare l'idea, piuttosto ingestibile dal punto di vista logico, di una partizione della sfera della costituzionalità in emisfere di ineguale autorità. E che, soprattutto, non poteva farsi promotore di una costituzione a due piani, senza giungere ad opporre, politicamente, i limiti intangibili del diritto naturale, alla volontà del costituente, ovvero senza invocare l'esistenza di una sovra-costituzionalità indisponibile. Perché, a dire il vero, non è se non per questo miracolo, del tutto incompatibile con il concetto di sovranità, che una qualsiasi identità inalterabile di regime politico potrebbe esser fissata[12].

Ora, l'episodio di Maastricht del 1992 permette giustamente di scorgere in tutta la loro ampiezza gli inconvenienti del giusnaturalismo fondamentale cui l'idea di limite al potere rinvia necessariamente. In effetti, per uscire dal vicolo cieco formalista cui conduce la posizione positivista «vedeliana» (la revisione del modo di revisione è sempre possibile), si è pensato, molto logicamente, di poter trovare una soluzione ponendosi nella prospettiva essenzialista proposta dalla la teoria schmittiana della costituzione, al fine di poter denunciare la procedura esclusivamente parlamentare dell'articolo 89, utilizzato per adeguare il testo della costituzione del 1958 a quello del trattato di Maastricht, in vista di rendere poi possibile la ratificazione di quest'ultimo con l'adozione di una legge referendaria dell'articolo 11. Una

[12] Per l'espressione di una opinione simile, si v. C. Klein, op. cit., nota p. 187 e s., in cui l'autore, che sembra voler evitare l'adesione al giusnaturalismo, considera allo stesso modo dei «principi sovracostituzionali formalmente inclusi nella costituzione» (p. 203).

tale procedura parlamentare, in cui hanno un ruolo soltanto i rappresentanti eletti dal sovrano, senza che il popolo abbia la possibilità di prender parola, non potrebbe legittimarsi, secondo O. Beaud[13], quando la revisione concerne in qualche modo la Costituzione propriamente detta, ovvero quando essa verte su un oggetto così intimamente legato al mantenimento dell'identità nazionale come poteva essere il transfert dei segni essenziali della sovranità (battere moneta, soprattutto), che il trattato di Maastricht realizza per il profitto dell'unione europea. Ma il problema di un discorso come questo, che postula l'esistenza di una natura costituzionale delle cose, è che conduce a condannare l'impiego della procedura, pur se formalmente impeccabile, in quanto pianificata espressamente con il testo della costituzione «originaria» per procedere a una revisione. Cosa che giunge necessariamente a condannare, allo stesso modo il sovrano costituente stesso per avere infranto, con la sua Costituzione del 1958, il principio di indisponibilità della sovranità. All'improvviso, la Costituzione del 1958, sempre nel suo articolo 89, appariva come un atto sovrano che non si dimostra all'altezza di ciò che costituisce il suo stesso concetto, almeno come lo elabora «la» teoria della Costituzione.

Ma bisogna dire che, nella nebbia del caso di Maastricht, è soprattutto la giurisprudenza del Consiglio costituzionale che, grazie alle sue argomentazioni di matrice fortemente giusnaturalista, ha raggiunto il grado parossistico dell'opacità. In effetti, se la revisione gli sembrò necessaria, è soprattutto perché il trattato di Maastricht, in quanto metteva in luce le «condizioni essenziali di esercizio della sovranità», contraddiceva la Costituzione. Ma non si capisce come una revisione, che sia parlamentare, referendaria o entrambe le cose, poco importa, avrebbe potuto risolvere una tale difficoltà: una volta che la Costituzione rivista si sarebbe allineata al trattato di Maastricht, necessariamente sarebbe caduta oltre quello che dovrebbe essere, per essere all'altezza del suo concetto, ovvero per continuare a definirsi come l'atto di volontà imputabile a un autore sovrano, poiché le sue disposizioni saranno divenute equivalenti a quelle di un trattato, che già precedentemente aveva costituito un attentato alle condizioni essenziali di esercizio della sovranità.

A queste condizioni, perché conservare anche il più piccolo interesse per la teoria del potere costituente originario? In effetti, anche escludendo le inevitabili aporie che essa solleva, la sua utilità appare ben scarsa. Anche se essa procede in maniera lodevole nel difendere l'ideale democratico (la preservazione della sovranità popolare) prendendosi il merito di assegnargli un'identità fissa[14], questa teoria non permette in alcun modo alla dottrina di impedire che una revisione, che essa giudica irregolare, dispieghi tutti i suoi effetti giuridici[15].

D'altra parte, e soprattutto l'oggetto che è costantemente postulato, ovvero questo sovrano popolare concreto, pensato capace, dopo Sieyès, di

[13] O. Beaud, *La puissance de l'Etat,* Paris 1994, p. 307 e s.
[14] Si v. O. Beaud, op. cit., p. 452.
[15] Si v. G. Vedel, op. cit., p. 280; C. Klein, op. cit., p. 77.

fare *atto di presenza effettiva* in seno a una manifestazione empirica della volontà producendo una «costituzione originaria», è un oggetto concettuale evidentemente irreperibile. La Costituzione del 1958, si è visto, non contempla alcun elemento originario[16]. Ma c'è anche solo una costituzione che, dopo il 1791, abbia potuto esser promulgata senza passare per la deviazione di una rappresentazione già da lì del sovrano, per un corpo già costituito? Torniamo indietro fino al più originario degli atti di sovranità democratica che possa trovarsi nella storia costituzionale francese, quello del 17 giugno 1789, esplicitato in forma di argomentazione giuridica nel testo del Preambolo alla Dichiarazione del 1789. I deputati del terzo-stato che sedevano agli Stati Generali si sono in effetti dichiarati costituiti nell'Assemblea nazionale costituente, ed è grazie a questa iniziativa, che però non permette di evitare di presupporre il già costituito, che essi hanno compiuto l'atto rivoluzionario per eccellenza[17].

In breve, la nozione di «potere originario» intesa come istanza di legittimazione unica, permanente e necessaria, sotto la quale si dovrebbero poter sussumere, al fine di essere integrative all'universo del diritto, la diversità e la "durabilità" degli stati costituzionali, che le circostanza storiche generano come tali e di fatto contingenti, è una nozione che, a causa del suo carattere metafisico, e dunque a-giuridico[18], è del tutto inadatta a favorire il

[16] Che il «popolo stesso» l'abbia adottata con il referendum dell'ottobre 1958 non modifica in alcun modo la situazione: ogni referendum, qualsiasi esso sia, a a discapito della sacralizzazione di cui è oggetto da parte del Consiglio costituzionale, non farà mai sentire la voce di un «popolo sovrano», ma solo quella di un prosaico «corpo elettorale» che, secondo il modello dell'assemblea, non è mai altro che un corpo costituito per mezzo di una legge elettorale, che ne determina estensione e competenza.

[17] D'altra parte, Sieyès stesso in realtà ha insistito su questa possibilità radicale di concepire del costituente senza una parte ineliminabile di precostituito, poiché egli non ha immaginato che una parola costituente «originaria» potesse essere articolata da una bocca diversa da quella di un corpo già costituito di rappresentanti «straordinari». Ma, in maniera filosoficamente molto significativa, ha cercato di oltrepassare questa necessità postulando che questi rappresentanti potessero agire esattamente allo stesso modo in una posizione altrettanto originaria che che quella del popolo sovrano stesso, ovvero quella di assoluta indipendenza degli individui dallo staao di natura: «Un corps de représentants extraordinaires supplée à l'assemblée de cette nation. Il n'a pas besoin, sans doute, d'être chargé de la plénitude de la volonté nationale; il ne lui faut qu'un pouvoir spécial, et dans des cas rares; mais il remplace la nation dans son indépendance de toutes formes constitutionnelles. (...) Ils sont mis à la place de la nation elle-même ayant à régler la constitution. Ils en sont indépendants comme elle. Il leur suffit de vouloir comme veulent des individus dans l'état de nature. De quelque manière qu'ils soient députés, qu'ils s'assemblent et qu'ils délibèrent, pourvu qu'on ne puisse pas ignorer (et comment la nation, qui les commet, l'ignorerait-elle ?) qu'ils agissent en vertu d'une commission extraordinaire des peuples, leur volonté commune vaudra celle de la nation elle-même», E. Sieyès, op. cit., p. 71.

[18] Certo, Guy Héraud ha completamente risistemato la teoria del potere originario (L'ordre juridique et le pouvoir originaire, Paris 1946, not. p. 143 e ss), in modo da conferirle un senso positivamente giuridico, ma piuttsoto difficile da comprendere. Egli definisc.e in effetti il potere originario come «le pouvoir le plus élevé d'une ligne de hiérarchie juridique jouissant d'une compétence abandonnée» e si rifiuta di riconoscerle la qualità di «sovrano», anche se il potere detto orginario, che non è necessariamente costituente e si riconduce a un potere dalla «competenza totale» e non dalla «competenza limitata», non si oppone necessariamente al potere istituito, poiché de quest'ultimo dispone, in virtù di una regola di

sorgere del «*soi-même*» che il concetto di identità richiede nella totalità dei casi, anche quando si tratta dell'identità di un «sovrano». In compenso, è senza dubbio possibile pensare un tale «*se stesso*»[19], considerando un altro modo di interpretare la tensione tra questo stesso e l'altro, ovvero facendo riferimento a una diversa concezione dell'identità, in cui prevale la categoria dell'originale su quella dell'originario. A condizione, però, di definire altrimenti anche la nozione di costituzione, così come quella, correlativa, di potere costituente. Ora, è questa riflessione che rende senza dubbio legittima la considerazione della prospettiva ermeneutica.

La teoria ermeneutica dell'identità sovrana originale

La teoria del potere costituente originario, concepita più o meno al momento dell'avvenimento del costituzionalismo scritto, è tributaria di un falso presupposto: scrivere il testo di una costituzione vorrebbe dire esercitare il potere costituente, anche se ciò che si è convenuto chiamare una costituzione non sarebbe mai stato altro che un testo, e la revisione costituzionale sarebbe allora stata considerata come la ristrutturazione parziale della redazione di questo testo.

Ora, su questo punto specifico, Michel Troper ha sempre fatto manifestato la sua appartenenza al partito fortemente decostruzionista, facendo valere, senza sosta, come principio essenziale della teoria del diritto, l'esigenza secondo cui il *testo di una norma costituzionale non dovrebbe mai confondersi con la norma costituzionale stessa*[20]. Il fatto è che, secondo l'abbiccì del normativismo kelseniano che definisce la norma in termini di significazione di un atto di volontà, la normatività giuridica, ovvero la giuridicità, si trova non tanto nella comprensione semantica degli enunciati del diritto, che cerca di stabilire il senso (locutorio) del loro testo, ma nella comprensione pragmatica degli atti dell'enunciazione, che cerca di determinare se l'operazione di attualizzazione per cui un enunciato è affettivamente enunciato, possa avere la forza (non locutoria) prescrittiva – e non descrittiva – di un comandamento, anche se questa forza è quella di un comandamento propriamente giuridico (e non religioso o morale). Ciò che deve condurre a proporre un'*altra definizione della costituzione rispetto a questa, comune, che l'identifica all'enunciato del suo testo scritto*[21], in modo che la questione della produzione della costituzione cessi di identificarsi alla sola pratica della scrittura del suo testo, che è l'angolazione esclusiva e riduttrice con la quale la dottrina tradizionale aveva inquadrato la teoria dell'atto costituente.

diritto, di una competenza totale (ovvero se, in virtù di una regola, esso non è assoggettato a nessuna regola), viene allora percepito come un potere originario.

[19] Corsivo dell'autore.

[20] Corsivo dell'autore.

[21] Corsivo dell'autore.

Detto questo, la prospettiva ermeneutica[22] permette di individuare grazie a cosa la scrittura di un testo è precisamente il tramite per cui il soggetto del discorso rinuncia a prendere parola, e dunque a essere «egli stesso» l'autore, e si sottrae per conseguenza dalla comunicazione attuale della sua propria volontà[23]. È propriamente con l'atto della scrittura, che la proliferazione effettiva della parola è differita nella lettura (o nella sequenza infinita delle reiterazioni di questa lettura). Cosa che permette di affermare che la parola, mediata per il tramite della scrittura, è a sua volta ritardata da questa, scappando all'immediatezza della presa di parola spontanea per se stessa, e acquisisce la perpetuità di una possibilità indefinitamente rinnovata di attualizzazione, mediante la vocalizzazione di un lettore che agisce come porta-parola dell'autore. Più precisamente, sia l'inventore del testo, attore della sua scrittura, che il suo lettore, attore della sua emissione, sono entrambi semplici rappresentanti di un autore puramente astratto e ideale. Il fatto che la parola viva sia mediata dal corpo grafico e inerte della scrittura, sottrae consistenza e fa sparire l'autore, che in nessun caso può ridursi alla sola persona empirica dell'attore che, per definizione, non parla ma tace, né a quella del''attore della lettura che, per definizione, non articola il proprio pensiero ma quello di un altro, che egli rappresenta, e che, oltretutto, non esiste come un solo individuo, ma come una serie infinita di individui aventi ciascuno una interpretazione singolare dell'intenzione di questo altro radicale, che è «l'autore».

***

In breve, se si accetta l'idea di partenza che la giuridicità (sia in generale, che la giuridicità costituzionale in particolare) è un fenomeno dal senso pragmatico, che sorge nell'attualità di una parola effettivamente proferita, e che la scrittura è ciò per mezzo di cui l'autore di questa parola accede, grazie alla rappresentazione dell'autore della scrittura e dell'attore della lettura, all'immaterialità di una persona perenne, fittizia, artificiale, se lo si preferisce, «morale» e non «naturale», ovvero al contrario stesso della presenza di una persona incarnata, allora si deve poter rendere conto della generazione della parola costituente in maniera un po' grossolana:

Cette parole, à comprendre comme ayant la signification pragmatique d'un commandement impératif suprême, c'est-à-dire imputable à un auteur souverain,

[22] Per l'esposizione più dettagliata di questo approccio «pragmatico» ed «ermeneutico» della giuridicità in generale e della costituzionalità in particolare, ci permettiamo di rinviare al nostro O. Cayla, *La notion de signification en droit. Contribution à une théorie du droit naturel de la communication*, Paris II, 1992, dact., 1112 p.; *Le Conseil constitutionnel et la constitution de la science du droit* in *Le Conseil constitutionnel a quarante ans*, dir. J. Robert, Conseil constitutionnel - LGDJ 1999, p. 106-141; *La chose et son contraire* (et son contraire, etc.) in «Les Etudes philosophiques» 1999, n° 3, p. 291-310; Lire l'article 55: comment comprendre un texte établissant une hiérarchie des normes comme étant lui-même le texte d'une norme? in «Les Cahiers du Conseil constitutionnel» 1999, n° 7, p. 77-86.

[23] In questo senso, si v. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris 1986, p. 138.

s'articule non pas immédiatement, dans le seul temps d'une prise de parole spontanée d'un prétendu souverain incarné, mais médiatement, dans la succession des deux temps de l'écriture et de la lecture du texte de cette parole[24].

Nel primo momento della scrittura, il redattore del testo, ovvero l'artefice della prima macinatura, non è in nessun modo, secondo questa prospettiva, «costituente originario»: egli è semplicemente l'autore della scrittura di un enunciato il cui l'autore è un altro, assente e astratto. E l'attore dell'eventuale revisione di questo testo che, con i suoi emendamenti ne corregge quanto enunciato, non è più dunque un qualsiasi «costituente derivato» o «costituito»: egli è, né più né meno che l'inventore della prima scrittura, un rappresentante dell'autore costituente. Che l'attore della scrittura iniziale o quello delle sue correzioni sia o no il «popolo», ovvero un semplice corpo elettorale, o una «Convenzione», una «Assemblea nazionale costituente», o un «Parlamento» commissionato in funzione della scrittura del testo di una revisione, è totalmente indifferente: non c'è alcuna gerarchia da porre tra tutti questi attori che son tutti, senza eccezione e allo stesso modo, semplici rappresentanti del costituente sovrano, non giungendo inoltre a far nascere, attraverso il solo atto della scrittura, la sua parola di comandamento, ma *solamente il testo del suo enunciato*[25]. In questo stadio, non c'è nessuna «costituzione» intesa come significato normativo (che esprima la forza illocutoria di un comandamento), ma si pone la determinazione di un senso al livello solamente semantico, (quindi, riducendola alla sola locuzione).

La costituzione, in quanto norma, non emerge che nel secondo tempo, quello della lettura del testo, effettuata dai diversi corpi costituiti che hanno il compito di applicarla: gli organi legislativi, esecutivi e giurisdizionali che la interpretano. È solo in questo momento che il significato giuridico della parola costituente si schiude. Per esempio, da quale operazione misteriosa la famosa integrazione del Preambolo del 1958 al «blocco di costituzionalità» ha potuto procedere, se non dalla lettura del testo, che il Consiglio costituzionale ha iniziato a partire dal 1971 – e reiterato numerose volte – al legislatore, al fine di spiegare a quest'ultimo che il testo doveva ormai comprendersi come quello di un comandamento, al quale esso è obbligato, di conseguenza, a conformare la sua azione legislativa? Quanto alla Dichiarazione che «contiene» questo Preambolo, non si sa per quale mutazione endogena del suo testo, esso dev'essere ormai compreoa dal Parlamento come quello di una prescrizione positiva e non più come quello di una descrizione naturale: se la Dichiarazione del 1789 «è» una norma costituzionale della V Repubblica, in quanto significato pragmatico, è per il solo effetto della volontà interpretativa del lettore del suo testo che, nel 1971, è stato il Consiglio costituzionale. Quanto all'autore sovrano costituente, cui è imputata questa parola di comando, esso non è né l'attore della scrittura

[24] O. Cayla, *La souveraineté de l'artiste "du second temps"* in «Droits» 1990, n° 12, p. 129-148.
[25] Corsivo dell'autore.

del suo testo (l'Assemblea nazionale costituente del 1789 ovvero il preteso consiglio costituzionale del 1971), ma una persona morale, astratta e fittizia, che viene chiamata, per convenzione linguistica, «popolo» o «nazione», e di cui l'Assemblea nazionale costituente del 1789, il «costituente» del 1958 ed il Consiglio costituzionale del 1971 sono i semplici agenti mediatori, per la parte di attività di scrittura e di lettura che essi hanno potuto prendere rispettivamente nel processo complesso di generazione di questa parola.

Altrimenti detto, è nella lettura in cui si gioca l'applicazione[26] del testo costituzionale fatta dall'interprete, che ha luogo la produzione effettiva della norma costituzionale, in quanto significato pragmatico del comando: è la lettura che costituzionalizza, e non la scrittura del testo. Per lo meno, è la lettura che attualizza quella costituzionalità che la sola scrittura non ha potuto generare se non in potenza. Il testo scritto del 1958 non ha dato luce alla Costituzione realizzata nella V Repubblica da se stesso, questa non è stata dunque «costituita» nel momento «originario» della scrittura di questo testo, ma essa non cessa – dal 1958? – di conoscere, per effetto della pratica interpretativa il cui testo fa l'oggetto della parte del corpo costituito, il processo permanente e sempre mancato della sua *costituzionalizzazione*[27].

Tra l'altro è chiaro che ciò che conta, in fondo, per descrivere adeguatamente una costituzione, è meno l'analisi del suo testo per come è stato fissato al momento «originario» della redazione, che l'osservazione, eminentemente evolutiva, della pratica dell'applicazione cui essa da luogo storicamente. Per esempio, nessun manuale intende seriamente esporre lo stato del diritto costituzionale della III Repubblica relativo al diritto di dissoluzione, attenendosi esclusivamente al testo del 1875: questo viene utilizzato mirando piuttosto alla «Costituzione Grévy», così come incita a ritenere, piuttosto, che, sotto la V, il Presidente ha il diritto di revocare il suo Primo ministro (al di fuori del periodo di co-insediamento), di non firmare le ordinanze dell'articolo 38, o di far procedere a una revisione per mezzo dell'articolo 11 così come dell'89. Ma conviene per questo motivo rendere conto della giuridicità di queste pratiche in termini di «convenzioni della Costituzione» o di «usi costituzionali», dando così l'idea che esse potrebbero scaturire da un altro universo normativo rispetto a quello della costituzione «formale», e ritrovandosi di conseguenza nella necessità di trattare questioni teoriche così indecidibili, come quella di capire se un uso costituzionale *contra legem* possa abrogare la costituzione scritta? In una prospettiva ermeneutica, tali problemi insolubili non si pongono più, fortunatamente, dal momento che la pratica è intesa come l'attività di lettura che rende norma il testo costituzionale, almeno finché il lettore, beneficiando della posizione privilegiata di interprete autentico, nel senso kelseniano-troperiano del termine, è provvisto del potere insormontabile dell'ultima parola (come nel caso del Presidente della Repubblica, nell'esempio precedente). Tali pratiche di applicazione del testo, assolutamnente evolutive e sempre suscettibili di

[26] Come *Anwendung* nel senso gadameriano del termine: v. H. - G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris 1976.
[27] Corsivo dell'autore.

alterarsi, ovvero di riconfigurarsi secondo le circostanze (come nel periodo di co-insediamento, per esempio), producono così una costituzionalità dinamica e non statica, in permanete accrescimento, e non immortalata in un qualsiasi stato «originario».

Se si vuole prendere sul serio questa pratica interpretativa degli attori legislativi, esecutivi e giurisdizionali, come fonte di produzione permanente, quindi sempre attuale, di costituzionalità, allora si può dire che la Costituzione della V Repubblica, lungi dall'esser stata prodotta dalla sola adozione del suo testo nel 1958 (mediando le correzioni redazionali che le diverse revisioni hanno potuto realizzare), è sempre in corso di produzione, fino al termine, ancora ignoto, dell'esistenza della V Repubblica. E inoltre, non è logicamente soddisfacente assegnare un termine di partenza e di arrivo a questo processo di attualizzazione: il cominciamento della costituzionalizzazione della V Repubblica, lo si è visto, non si individua con grande esattezza[28]. Quanto alla fine, ancora bisogna capire sapere come identificarla: per la corrente dottrinale che si rifà a una teoria materiale della costituzione, la revisione consecutiva a Maastricht potrebbe forse aver fatto slittare la V verso una VI Repubblica francese, quindi nell'abbozzo di una I Repubblica europea... sarebbe allora meglio, ben più rigorosamente, eliminare ogni segmentazione derivata dal il criterio, inadeguato, del riferimento a questo o quel regime politico particolare, dal *continuum* che è il processo costituente, e parlare piuttosto di una costituzionalizzazione in eterna attualità della Repubblica in generale, non stabilendo dunque termini né origini.

L'attualità permanente di questa costituzione, che è quella della reiterazione costante della lettura di un testo così continuamente riattualizzato, spazza via da qui ogni questione che verte sull'origine – e sul termine – della Costituzione. Sotto questo punto di vista, non c'è più alcun originale della Costituzione, in quanto essa non può prodursi che a partire dal già-costituito. Non c'è più costituzione originaria né potere costituente originario cui sia possibile opporre il derivato o il costituito. O almeno, la questione dell'origine va considerata, in questa prospettiva, secondo tutt'altra concezione: quella in cui essa si manifesta maggiormente sul modo dell'*originale* che su quello dell'*originario*[29].

Se ci si distacca dalla definizione essenzialista del sovrano, inteso come colui che redige il testo costituzionale, e se si ammette che è piuttosto questo autore fittizio al quale imputiamo, per convenzione, gli atti di scrittura successivi dei vari redattori (gli attori del testo iniziale, come quelli delle diverse revisioni), non meno degli atti di lettura successivi dei diversi interpreti, che riattualizzano continuamente il testo in seno al processo della sua applicazione, allora questo autore sovrano della costituzionalizzazione presenta un'identità fortemente dilaniata da una tensione interna: pur restando il medesimo centro di imputazione al quale gli atti di scrittura e lettura sono riferiti, esso presenta questo *volto in continua mutazione*, che

[28] Da cui l'esitazione di C. Klein (op. cit., p. 193), nel situare «l'origine mitica» della V Repubblica nel 1958, o nel 1946, o ancora nel 1875.
[29] Corsivi dell'autore.

gli conferisce la diversità di questi atti di scrittura e di lettura legittimati dagli attori della sua rappresentazione. Sempre a se stesso, ma anche, costantemente, un altro, il sovrano è dunque *«per se stesso come un altro»*[30]. La sua identità non è dunque quella di una *stessità* immobile e fissa, ma risulta da questa relazione che si stabilisce, per convenzione, tra espressioni di sovranità differenti le une dalle altre, che decidono di convogliare nell'unità di un centro di imputazione fittizio e nominale, che permette di giudicarle simili, a discapito della realtà delle loro differenze. Il sovrano non è dunque che un *nome* sotto il quale viene sussunta convenzionalmente (e quindi, arbitrariamente), la diversità espressiva delle sue attualizzazioni. L'identità del sovrano è anch'essa sottoposta alla prova permanente della sua alterazione (seguendo l'esempio, sempre fittizio e arbitrario, della persona individuale)[31].

Perciò dire che, contrariamente a ciò che presuppone la teoria del potere costituente originario, questa sovranità non è una sovranità divina (quella dell'immediata e pura presenza a sé di un motore immobile), ma una sovranità solamente temporale, ovvero fondamentalmente limitata, perché inscritta nella finitezza e nella mediatezza della rappresentazione per mezzo del linguaggio. In effetti, questa *tensione tra lo stesso e l'altro*, che caratterizza l'identità continuamente alterata del sovrano nominale, non è mai altro che la tensione ermeneutica tra il primo momento, della scrittura, e il secondo momento, della lettura, del processo discorsivo a due tempi, mediante il quale si articola la parola sovrana costituente.

Infatti, la forma immobile e perpetua del corpo grafico del testo scritto dà, a quest'ultimo, la vocazione di interpretare, in un primo tempo, il ruolo di principio di identità inalterabile del sovrano. Ma questa immobilità è anche (in opposizione all'immobilità divina, che è motrice), quella dell'assenza di ogni espressione della sovranità, in quanto essa è quella del mutismo di un enunciato testuale non vocalizzato, ovvero di un semplice serbatoio di significato generale e in potenza, e non determinato e in atto: essa non è che una forma locutoria vuota e del tutto illocutoria.

Allo stesso modo, il corpo vocale della parola della lettura del testo, per mezzo della forma vivente ma anche fugace della sua attualità, è il principio movente capace di permettere l'espressione della sovranità, che fa emergere, in un secondo momento, il livello pragmatico del significato, che, essendo prodotto dall'atto di enunciazione che si evince dell'enunciato testuale, concede al primo la forza espressiva illocutoria che permette di comprenderlo come atto di comandamento. Ma esso è anche ciò che, seguendo la logica dell'applicazione del generale al particolare, e del passaggio dalla potenza all'atto, altrimenti detta della determinazione, altera la fissità dell'identità del sovrano, rovinando nella diversità delle singole interpretazioni, ovvero nella contraddizione conflittuale in cui esse sono condotte inevitabilmente ad affrontarsi.

[30] Corsivo dell'autore.

[31] Così, essa emerge senza dubbio dalla teoria nominalista della persona in generale e di quella del sovrano in particolare, esposta da Hobbes nei capitoli XVI e XVII del *Leviatano*.

La riattualizzazione permanente del significato costituzionale, assicurata da giochi interpretativi sempre diversi gli uni dagli altri, è ciò che conferisce al sovrano, cui queste rappresentazioni diverse sono imputate, una figura – o una maschera espressiva, una *persona* – sempre *originale*. È l'originalità fugace dell'attualità di una rappresentazione che si sostituisce alla rappresentazione di una precedente lettura, prima di annullarsi davanti alla rappresentazione di una lettura successiva. È l'originalità della rinascita di una parola costituente che, proferita all'occasione, perennemente ripetuta, della comprensione del testo attraverso ogni lettura, appare come la resurrezione passeggera, ma sempre reiterata, di un corpo grafico inerte, sotto l'effetto dell'energia del corpo vocale della sua enunciazione. Questa originalità non dunque un originario, ma al contrario la ripetizione incessante di un instante di fugacità, al fine di produrre un'identità che, nonostante le sue alterazioni e la sua temporalità, assomiglia a (e dunque continua a divergere da) quella della *stessità* e dell'eternità.

Seguendo questa prospettiva ermeneutica, la questione dell'origine, come quella dell'originario, perde dunque tutto il suo senso, procede da un'ingenuità essenzialista che nuoce alla comprensione del fenomeno della nascita della normatività costituzionale, ed impedisce di vederne il carattere fondamentalmente artificiale. Anche se questo può dare l'impressione di allontanare l'ideale democratico, sempre tentato di condensare la figura miracolosa di una sovranità popolare incarnata, è tuttavia lecito pensare che questo permetta anche di percepire meglio quanto il diritto costituzionale contemporaneo, nei suoi ingranaggi, e nei suoi meccanismi di articolazione artificiale della parola imputabile a un sovrano nominale, sia profondamente in debito con il versante nominalista della modernità.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Contributi/4

Teologia economica e mass media: il dispositivo glorioso nella filosofia di Giorgio Agamben

di Ernesto Sferrazza Papa

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 30/09/13. Accettato il 18/10/13

The paper deals with the analysis of the theme of power in Giorgio Agamben's philosophy. In The Kingdom and the Glory Agamben interprets Glory as the fundamental apparatus of power languages, an empty center around which the western governamental machine works. The Glory is the transcendental of power, the device by which auctoritas and potestas are articulated. Therefore, Glory is the foundation of modern consensual democracies. In this sense mass-media are modern devices of power glorification. To deconstruct western governamental machine is necessary to show the role of Glory as a practice of legitimateness of power.

***

Introduzione

Dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale[1].

Ne *Il Regno e la Gloria* Giorgio Agamben si propone di ricostruire la genealogia del potere che ha portato all'attuale trionfo dell'economia in tutti i campi del reale[2]. Il tentativo agambeniano, sul quale si soffermerà il nostro saggio, è quello di chiarificare l'origine teologica dell'economia, a partire proprio dalla riflessione intorno al concetto di *oikonomia* presente nei padri della chiesa e, più in generale, negli autori attivi intorno al secondo e terzo secolo. La tesi proposta da Agamben fa capo ad un doppio paradigma, dal quale deriverebbero, in maniera silenziosa e inavvertita, le politiche di governo delle attuali democrazie occidentali. Il primo paradigma è quello teologico-politico, paradigma che«fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano». Una specie di riflesso incondizionato obbliga, quando

[1] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino 2009, p. 13.
[2] Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite: biopolitica ed economia*, Roma-Bari 2006.

si discute di teologia-politica, a richiamare la posizione di Carl Schmitt, l'autore che ha definito, probabilmente meglio di chiunque altro, le linee teoriche della prospettiva teologico-politica. La posizione schmittiana è compendiata in una lapidaria proposizione contenuta in *Politische Theologie*: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»[3]. In contrasto con le più accreditate teorie dell'epoca sulla sovranità, in particolare di Krabbe, di Kelsen e di Preuss[4], Schmitt sostiene la superiorità di una teoria giuridica che contempli «il comando personale»[5] piuttosto che «la validità di fatto di una norma astratta»[6]. La 'personalità' della decisione, in questo senso, diviene il momento fondamentale del processo giuridico poiché «la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé»[7]. In questo senso il sovrano è «al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente»[8] ma, al contempo, ne fa parte essendo colui che decide della sospensione dell'ordine costituzionale. Questa inclusione-esclusione del sovrano rispetto all'ordinamento giuridico è giustificata solo se egli trova la sua possibilità di esistenza nei caratteri fondamentali della divinità. È in questo senso che Schmitt parla di un «potere supremo»[9], con un evidente rimando alla prospettiva dell'«*auctoritas, non veritas facit legem*»[10] elaborata da Hobbes nel *Leviathan*[11] e al concetto di sovranità come potere assoluto teorizzato da Bodin all'inizio dei *Six livres de la République*. Possiamo parlare, secondo Schmitt, di un *omnipotenten Gesetzgeber* solo in quanto la sua struttura sistematica deriva da quella di un *allmächtige Gott* e, parallelamente, di uno stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) solo in quanto analogo al concetto teologico di miracolo (*Wunder*), ovvero di quel fenomeno che comporta la «violazione delle leggi di natura»[12].

[3] C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1934), in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, trad. it. P. Schiera, Bologna 1972, p. 61.
[4] Cfr. G. Zarone, *Crisi e critica dello Stato: scienza giuridica e trasformazione sociale tra Kelsen e Schmitt*, Napoli 1982; M. W. Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt: die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich*, Baden-Baden 1995; D. Dyzenhaus, *Legality and legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997; A. Musio, *Etica della sovranità: questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Milano 2011.
[5] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 54.
[6] *Ibid.*
[7] *Ivi*, p. 55.
[8] *Ivi*, p. 34.
[9] *Ivi*, p. 35.
[10] T. Hobbes, *Leviathan*, II, 26.
[11] Cfr. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a c. di C. Galli, Milano 1986. Sul rapporto fra Hobbes e Schmitt cfr. G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999.
[12] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

La teoria schmittiana[13] non è, ovviamente, priva di lacune e di perplessità[14], come aveva visto in maniera forse eccessivamente radicale Peterson quando, nello scritto *Der Monotheismus als politisches Problem* sanciva, proprio in riferimento all'opera di Schmitt, il proprio radicale dissenso rispetto a qualunque prospettiva teologico politica. Peterson, discutendo rapidamente le prospettive degli apologeti cristiani (Filone, Giustino, Ireneo, Tertulliano) sino ad approdare al dibattito sull'arianesimo, aveva mostrato la conflittualità fra il paradigma teologico-politico e la proclamazione del dogma trinitario. A questo proposito Peterson, in conclusione del suo breve scritto, poteva affermare che

> il concetto di "teologia politica" è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carlo Schmitt, *Politische theologie*, München, 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo di dimostrare attraverso un esempio concreto l'impossibilità teologica di una teologia politica[15].

Non è questo il luogo per ricostruire il dibattito Schmitt-Peterson, dibattito intorno al quale la filosofia italiana, in particolare mediante le voci di Roberto Esposito e Massimo Cacciari, sta apportando un notevole contributo teoretico. Ciò che è interessante nella prospettiva agambeniana

---

[13] La bibliografia schmittiana è sterminata. Si vedano, per un approccio generale al concetto di teologia politica in Schmitt, i seguenti testi: M. Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990; C. Galli, Genealogia *della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996; L. Papini, *Ecumene e decisione: teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, Genova 2004. Per un approccio critico alle problematiche schmittiane si veda il recente saggio di M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

[14] In linea generale, l'autore che ha in maniera più convincente argomentato a sfavore del teorema della secolarizzazione è Hans Blumemberg. Alla categoria di secolarizzazione, in particolare nella forma proposta da Löwith, Blumemberg oppone la categoria della rioccupazione, ovvero quel movimento che ogni svolta epocale comporta nel momento in cui una nuova epoca è chiamata ad occupare il vuoto di senso lasciato dall'epoca precedente. Come afferma Blumemberg in *Die Legitimität der Neuzeit*: «Ciò che è accaduto prevalentemente, o comunque finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili, nel processo storico interpretato come secolarizzazione può essere descritto non come trasposizione (*Umsetzung*) di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare ma come nuova occupazione (*Umbesetzung*) di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate» (H. Blumemberg, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, trad. it. di C. Marelli, p. 71). Sull'opera di Blumemberg si vedano i testi di P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994; A. Borsarsi, Hans *Blumemberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino 1999; M. Hundeck, *Welt und Zeit: Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000. Sul rapporto Blumemberg-Löwith si veda il breve ma denso articolo di R. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in *New German Critique*, No. 22 (1981), pp. 63-79. In questo panorama di radicale contrasto fra una visione secolarizzante del moderno e una proposta teorica che intende assicurarne l'autonomia e la legittimità può essere utile indagare il rapporto fra Blumemberg e Schmitt, a partire in particolare dai materiali raccolti da A. Schmitz e M. Lepper in *Hans Blumemberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, Frankfurt 2007.

[15] E. Peterson, *Il Monoteismo come problema politico*, trad. it. di H. Ulianich, Brescia 1983, pp. 103-104.

è il fato che nello 'scontro' fra Schmitt e Peterson non affiori mai una riflessione intorno al concetto di *oikonomia*. Anzi, è bene sottolinearlo, lo stesso Peterson evita l'utilizzo di citazioni che contengano il termine *oikonomia*. La prestazione specifica del testo di Agamben consiste proprio nello svolgere una ricerca genealogica e archeologica sull'economia da un punto di vista teologico. Oltre alla pura ricerca filologico-testuale, l'interesse del testo agambeniano consiste, come vedremo in seguito, nell'evidenziare come questa teologia economica permetta di interpretare il potere esercitato nelle attuali democrazie consensuali attraverso il dispositivo teologico della Gloria. In questo senso, la proposta filosofica di Agamben permette una lettura alternativa, e a nostro parere convincente, dei processi di acquisizione del consenso da parte dei governi. La tesi conclusiva del saggio, con la quale dobbiamo confrontarci, è che tutto l'apparato comunicativo a disposizione delle democrazie consensuali altro non è che la segnatura di un discorso teologico intorno alla Gloria. I mass media, le parate pubbliche, le festività nazionali funzionano come un dispositivo di gestione del potere in quanto sono il prodotto della flessione secolarizzante del dispositivo teologico della Gloria.

Il mistero dell'economia come paradigma gestionale-amministrativo

Oikonomia, sin dal suo significato letterale («le leggi della casa»), contiene una prospettiva d'uso che è amministrativo-gestionale. 'Oikonomico' è, secondo i greci[16] tutto ciò che compete, come si esprimeva Senofonte, la buona amministrazione della casa. L'amministrazione è, in questo caso, ricondotta ad una gestione razionale delle problematiche che possono sorgere all'interno del nucleo domestico. Michel Foucault, discutendo durante il suo corso del 1978-1979 sulla *Naissance de la biopolitique* la prospettiva economica del liberalismo, aveva riconosciuto all'economica questa originaria dimensione domandando retoricamente al proprio pubblico: «L'economia non è forse l'analisi delle condotte razionali, e ogni condotta razionale, di qualunque tipo essa sia, non dipende forse, a sua volta, da qualcosa come un'analisi economica?»[17]. Comunemente

[16] Si vedano soprattutto le fondamentali analisi del *Politico* di Aristotele e dell'*Economico* di Senofonte. Secondo Aristotele le unità che interessano il nucleo originario dell'*oikonomia*, ovvero la famiglia e la sua amministrazione, sono i rapporti padre-servo, marito-moglie, padri-figli. Compito dell'amministratore della casa, ovvero dell'autorità paterna, è la «disposizione del tutto in maniera conveniente» (*Politica*, I, 10, 1258a). La scienza economica è dunque, in questo senso, il comportamento razionale di gestione del contingente, la riconduzione continua del disordine all'ordine. Leggermente differente la posizione di Senofonte, che aderisce comunque al paradigma gestionale-amministrativo. Anche secondo Senofonte «al buon amministratore spetta di governare bene la sua casa». Tuttavia la figura dell'economo che Senofonte tratteggia nell'*Economico* è inequivocabilmente quella di un individuo con una *arete* tale da poter arricchire il proprio patrimonio e ingrandire la proprietà. Inoltre, è tipico dell'impostazione del dialogo senofonteo il rimando continuo alla analogia fra amministratore della casa-militare-capo politico.

[17] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. M. Bertani e V. Zini, Milano 2002, p. 218.

è accettata la vulgata secondo la quale l'*oikonomia* troverebbe nei testi paolini la propria connotazione teologica, e che quindi fosse proprio Paolo ad inaugurare il passaggio da un uso amministrativo ad uno teologico dell'*oikonomia*. Tuttavia Agamben mostra come in Paolo il significato del termine *oikonomia* sia ancora interamente interno al paradigma gestionale. A proposito del passo paolino *Col*., I, 24-25, dove apparentemente sembra che Paolo riconduca l'*oikonomia* ad un precipuo significato teologico-escatologico di salvezza, Agamben commenta:

> Si è osservato che, benché il senso di *oikonomia* sia qui, come in *1 Cor., 9, 17*, incarico fiduciario, l'apostolo sembra implicare il significato ulteriore di decisione divina della salvezza. Ma nulla nel testo autorizza a riportare su *oikonomia* un significato che potrebbe competere eventualmente soltanto a *mystērion*. [...] Paolo ha ricevuto l'incarico di annunciare la buona novella della venuta del messia, e questo annuncio adempie la parola di Dio, la cui promessa di salvezza era rimasta nascosta e ora è stata rivelata. Nulla permette di collegare *oikonomia* con *mystērion*: quest'ultimo termine è grammaticalmente apposizione di *logon tou theou*, e non di *oikonomia*[18].

Il lessico utilizzato da Paolo è, dunque, interamente economico. Lo slittamento teologico del termine avviene in un secondo momento e, in particolare, quando diverrà necessario difendere l'unità sostanziale del divino contro la moltiplicazione delle figure divine operata dagli gnostici. È, in questo senso, fondamentale l'opera di autori come Ippolito e Tertulliano. Il dispositivo utilizzato per rivestire di un manto teologico una disposizione amministrativa consiste, in Ippolito, nel rovesciare l'espressione paolina «economia del mistero» in «mistero dell'economia» (*tōi mystēriōi tēs oikonomias*), al fine di fronteggiare la posizione di Noeto di Smirne che, pur di salvaguardare l'unità divina, giungeva a negare la realtà sostanziale del Cristo pensandolo come un modo della manifestazione della sofferenza del Dio Padre. Mediante questo rovesciamento la disposizione divina, l'incarico fiduciario smettono di essere ciò che amministra la volontà del Dio, e divengono essi stessi misteriosi. Nelle parole di Agamben: «l'economia è ora l'attività – in questo veramente misteriosa – che articola in una trinità e, insieme, mantiene e armonizza in unità l'essere divino»[19]. Ancor più radicale è, tuttavia, la strategia utilizzata da Tertulliano nello scritto *Adversus Praxean*. La difficoltà nel conciliare filosoficamente articolazione trinitaria e unità sostanziale nel divino costringe Tertulliano ad evocare per l'*oikonomia* una funziona teologico-amministrativa di gestione della prassi divina[20]. L'*oikonomia* diviene ciò che amministra l'articolazione

[18] G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., pp. 36-37.
[19] *Ivi*, p. 53.
[20] «Tutte le persone semplici, per non chiamarle ignoranti e illetterate [...], poiché la stessa regola della fede ci porta dai molti dèi del mondo verso l'unico e vero Dio, non comprendendo come si debba credere, sì, in un solo Dio, ma *con la sua economia* (*cum sua oikonomia*), si spaventano perché credono che l'economia sia pluralità e la disposizione della trinità sia una divisione dell'unità, mentre l'unità derivando da se stessa la trinità, non è distrutta ma *regolata* (*administretur*) da essa» (Tertulliano, *Contro Prassea*, III, 1, corsivo nostro).

delle Persone della trinità e, al contempo, permette il mantenimento del carattere unitario dell'*ousia*. Tertulliano tuttavia, per continuare ad aderire al paradigma gestionale nella sua forma teologica, deve ricorrere ad una angelologia burocratica che, quasi in forma kafkiana, pensa la monarchia divina «amministrata per mezzo di tante legioni ed eserciti di angeli»[21]. Il dispositivo teologico dell'unità della sostanza divina e il suo corrispondente politico della monarchia divina, dunque, implicano «costitutivamente un'economia, un apparato di governo, che ne articola e, insieme, rivela il mistero»[22].

Dunque, nota Agamben, nonostante gli apparenti virtuosismi dei Padri viene a mancare una vera e propria prospettiva ontologica sul problema trinitario che, di conseguenza, è ricondotto ai suoi aspetti di prassi gestionale delle figure della Trinità, in quanto «la triplicità di cui i Padri parlano si situa sul piano dell'*oikonomia* e non su quello dell'ontologia»[23]. La frattura evitata fra uno e tre all'interno del divino rimbalza sulla distinzione interna alla divinità fra essere e prassi, fra inoperosità e operosità, e la storia dell'occidente può essere letta come il tentativo ancora inadempiuto di ricomporre questa originaria frattura. L'*oikonomia* ricopre in questo processo un ruolo fondamentale, in quanto rappresenta quella prassi slegata dall'essere che permette la conciliazione fra l'operoso e l'inoperoso; si capisce, in questo modo, l'affermazione agambeniana per la quale la teologia cristiana pone le basi per «conciliare la trascendenza di Dio con la creazione del mondo»[24]. In questo modo paradigma gestionale-amministrativo e paradigma teologico-escatologico confluiscono in una elaborazione concettuale intorno al termine *oikonomia* che, come mostreremo in seguito, mostrerà il suo 'lato oscuro' in una tecnica di gestione del consenso da parte del potere che è tuttora, sebbene mutata nell'interfaccia, in atto.

Secondo Agamben la frattura fra essere e agire, fra inoperosità e operosità, fra ontologia e economia si condensa nell'opposizione fra Regno e Governo. Per cogliere appieno le riflessioni agambeniane è necessario ricordare brevemente lo 'scontro' intorno al problema della sovranità che vide protagonisti Benjamin e Schmitt. Schmitt, come è noto, afferma che «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»[25]. La sovranità è dunque, la prerogativa di definire quando, e a partire da quali condizioni, una situazione possa essere definita eccezionale, quando ossia sia giustificato affermare che uno Stato si trovi in una condizione di crisi. La definizione di crisi tuttavia non può essere desunta da una norma generale tant'è che, come giustamente sottolinea Schmitt, nel normativismo kelseniano il caso eccezionale non viene nemmeno considerato[26]. Non una norma, bensì una

[21] *Ivi*, III, 4.
[22] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 57.
[23] *Ivi*, p. 69.
[24] *Ivi*, p. 81.
[25] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.
[26] «Il "disordine" della situazione concreta non interessa il normativista, che appunto è interessato solo alla norma» (C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 256).

decisione caratterizzano lo stato di eccezione. Inoltre la decisione sovrana sullo stato di eccezione può essere considerata come la «decisione in senso eminente»[27] in quanto lo stato di eccezione non può essere descritto e contemplato dall'ordinamento giuridico. Antitetica rispetto a quello schmittiana, la posizione di Benjamin nel *Trauerspielbuch* consiste nel mostrare come il sovrano barocco sia «costitutivamente nell'impossibilità di decidere»[28]. Alla posizione schmittiana si contrappone, dunque, in maniera radicale a quella benjaminiana:

> L'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile[29].

Secondo Benjamin la cifra della tirannia sovrana, del potere supremo e assoluto, è costituita dall'altra faccia della gianica teoria della sovranità, la quale si definisce a partire dalla costitutiva incapacità a decidere del *rex*. Nel sovrano barocco alla «convinzione della violenza sacrosanta del suo ruolo»[30] fanno da contraltare «l'impotenza e l'abiezione del tiranno in rovina»[31].

Ciò che del silenzioso dibattito Schmitt-Benjamin Agamben riprende e sviluppa è la disarticolazione fra il potere sovrano e il suo esercizio, disarticolazione che si mostra in tutta la sua evidenza nel motto *le roi regne, mais il ne gouverne pas*. Ritorna, con un significato ed un'importanza che bisogna ancora mostrare, la distinzione fra l'essere inoperoso e l'essere operoso, fra ciò che regna (Dio, l'*auctoritas*) e ciò che governa, che amministra il mondo (le schiere angeliche che, come funzionari burocratici, fanno appunto 'funzionare' il piano divino di salvezza, la *potestas*). L'attività del governare rappresenta ciò che, nella logica binaria Regno-Governo, risana la frattura originaria fra Dio e mondo, fra figure della trascendenza e piano di immanenza. Commentando la figura romanzesca del *roi mehaignié* Agamben, sulla scia dell'intuizione benjaminiana, può affermare che

> il caso estremo del *rex inutilis* mette a nudo la duplice struttura che definisce la macchina governamentale dell'Occidente. Il potere sovrano si articola costitutivamente secondo due piani o aspetti o polarità: è, insieme, *dignitas* e *administratio*, Regno e Governo. Il sovrano è costitutivamente *mehaignè*, nel senso che la sua dignità si misura alla possibilità della sua inutilità e inefficacia, in una correlazione in cui il *rex inutilis* legittima l'amministrazione effettiva che ha sempre già separato da sé e che, tuttavia, continua formalmente ad appartenergli[32].

---

[27] *Ivi*, p. 33.
[28] G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino 2003, p. 72.
[29] W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), trad. it. di F. Cuniberto, Torino 1999, p. 45.
[30] *Ivi*, p. 49.
[31] *Ibid.*
[32] G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 114.

La domanda che a questo punto possiamo porci è come sia possibile che la macchina governamentale funzioni, se essa, per funzionare, necessita di una frattura che è sempre votata a risanare. Ovvero, detto in altri termini, come è possibile che la comunicazione verticale del potere (dall'alto verso il basso) per funzionare necessiti di un esplicito consenso da parte dei governati (dal basso verso l'alto). Come può il *rex inutilis* regnare pur essendo intrinsecamente votato all'inoperosità?

La gloria e il trono vuoto

Prima di rispondere alla domanda è utile ritornare brevemente su questa «gigantomachia intorno ad un vuoto» che definisce l'essenza della macchina governamentale dell'Occidente. Nel settimo articolo della *quaestio 108* della *Summa*, dopo aver commentato le gerarchie angeliche che, come abbiamo visto, rappresentano la parte per così dire amministrativa-economica del piano divino di salvezza, Tommaso si domanda se le gerarchie e gli ordini degli angeli resisteranno al Giorno del Giudizio. La risposta negativa data da Tommaso (*Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii*) porta a concludere che il Regno che verrà sarà caratterizzato dall'inoperosità del governo. Il paradosso scaturito dal problema dell'inoperosità degli angeli costringe Tommaso ad ammettere che degli angeli persisterà, in eterno, la funzione glorificatrice, liturgica e innologica. Il dispositivo intorno al quale ruota e funziona la macchina governamentale è, dunque, la gloria. L'inoperosità del *rex* è resa possibile, in ultima analisi, solo dal meccanismo della gloria. «Cosa può essere - domanda Agamben – una politica non del governo, ma della liturgia, non dell'azione, ma dell'inno, non del potere, ma della gloria?»[33]. È, questa, una domanda aggirata finanche da quegli autori, come Andreas Alföldi e Ernst Kantorowicz[34], che hanno insistito

[33] *Ivi*, p. 187.

[34] Ernst Kantorowicz è senza ombra di dubbio fra gli storici più influenti del XX secolo. Basti pensare alle influenze kantorowicziane dichiarate da Foucault in *Surveiller et punir* quando parla del «corpo minimo del condannato», con evidente riferimento al capolavoro di Kantorowicz *The King's two bodies* (M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, Torino 1976, p. 32). Lo stesso Agamben riconosce un debito intellettuale nei confronti dello storico tedesco quando, in *Homo sacer I*, rielabora la celebre tesi della compresenza, nel corpo del sovrano, di un corpo biologico e di un corpo politico, alla luce della fondamentale distinzione fra *bíos* e *zoé*, fra vita e nuda vita. Per quel che riguarda il tema del nostro saggio sarà opportuno quantomeno rievocare le riflessioni proposte da Kantorowicz in *Laudes Regiae*. In questo testo Kantorowicz suggerisce che le *laudes*, ovvero i canti che appartengono all'orizzonte liturgico, non rappresentino solamente una modalità di sacralizzazione del potere sovrano bensì, molto più radicalmente, siano costitutive del potere sovrano stesso. In questo senso anche i minimi cambiamenti che intervengono nei testi delle *laudes*, minuziosamente analizzati da Kantorowicz, «riflettono le varie trasformazioni della concezione teocratica dei poteri secolare e spirituale» (E. Kantorowicz, *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo* (1946), trad. it. di G. Rossi, Milano 2006, p. 32). Particolarmente interessante è la suggestione che conclude il testo di Kantorowicz. Secondo lo storico tedesco una ripresa nel dispositivo dell'acclamazione viene ripreso in età moderna, in particolare dal fascismo italiano e dal nazionalsocialismo tedesco, in quanto le acclama-

nei loro scritti sui meccanismi che pongono in relazione il potere e i suoi aspetti propriamente cerimoniali e liturgici. Nel diritto pubblico romano è chiaro come l'*acclamatio* possa fungere da dispositivo giuridico e non solamente devozionale, ad esempio nell'assegnazione del titolo di *imperator* da parte delle truppe al comandante vittorioso. La levata di scudi delle popolazioni barbariche per eleggere il proprio *dux* rappresenta anch'essa un esempio del doppio valore, glorificatore e giuridico, che i cerimoniali assumono. Le cerimonie pubbliche, nelle quali si condensano una dinamica verticale (dall'alto verso il basso, dal potere sovrano al popolo) e una dinamica orizzontale (il popolo come un corpo unico, una «volontà generale» nel senso rousseauiano del sintagma) hanno dunque un effetto immediatamente performativo nel quale confluiscono l'elemento giuridico e quello liturgico. I segni del potere non sono semplicemente il riflesso del potere, ma ne costituiscono la più intima possibilità di realizzazione; non sono un ampliamento del potere, ma il suo trascendentale. In questo senso potremmo perfino giungere a definire il dispositivo della gloria come l'a priori del potere sovrano. D'altronde Agamben è molto esplicito a riguardo quando, discutendo dei fasci littori nella repubblica romana, afferma che «i fasci non simboleggiano l'*imperium*: essi lo effettuano e determinano in modo tale che a ogni sua articolazione corrisponde una loro articolazione materiale, e viceversa»[35]. Questo carattere performativo dell'atto giuridico era già stato discusso da Agamben in *Homo sacer* a proposito del caso, presente nel diritto romano, della *vita necisque potestas*. Il *pater*, nel momento stesso in cui riconosceva il figlio sollevandolo, acquistava su di esso un potere sovrano che iscriveva la vita biologica dell'individuo nell'ordine giuridico-politico[36]. Più che il meccanismo biopolitico per il quale la «nuda vita» viene catturata dalla macchina giuridico-politica del potere sovrano, è qui urgente sottolineare il carattere performativo dell'atto che definisce il legame sociale-comunitario. Il dispositivo della gloria, che mette in relazione l'alto e il basso, il regnante e il regno, scaturisce, dunque, dall'incontro di questi due elementi: performatività dell'atto e istituzionalizzazione dello stesso. Agamben rifiuta in questo modo uno dei punti centrali della teoria di Alföldi, il quale aveva interpretato le acclamazioni e i dispositivi cerimoniali come una specie di carnevalesca presa di posizione del popolo nei confronti del diritto: «accanto alla formulazione giuridica del potere del principe agisce – scrive Alföldi – un altro principio formativo dell'onnipotenza imperiale, che non è oggettivo e razionale, ma soggettivo e immaginario»[37]. Ma, sostiene Agamben, piuttosto che dare una lettura

zioni politiche sono «indispensabili per alimentare la carica emozionale che sorregge un regime fascista» (Ivi, p. 177). Il ricorso al tema psicologico dell'emozione, tuttavia, fa perdere al discorso kantorowicziano la sua originaria carica di performatività politica, cessando la liturgia di ricoprire il ruolo di trascendentale del potere per assumere quello di semplice apparato pubblicitario.

[35] G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 203.

[36] Cfr. Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Torino 2005, pp. 97-101.

[37] A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970, pp. 186-187.

parodica di questi fenomeni, è necessario coglierne la loro fondamentale capacità performativa: è, infatti, solo analizzando questa zona di confine, solo percorrendo il crinale sul quale si muovono cerimoniali, acclamazioni, segni del potere, tutti aspetti del medesimo dispositivo glorioso, che diviene possibile l'accesso e lo svelamento di quegli *arcana imperii* che definiscono la natura e i meccanismi d'uso del potere.

Se, a questo punto della nostra breve indagine, facciamo convergere l'idea, proposta inizialmente, di una macchina governamentale intesa come un dispositivo che funziona facendo leva su un'originaria frattura operoso-inoperoso, regno-governo, e l'idea di un potere che trova la sua costituzione giuridico-politica a partire da atti performativi cerimoniali, allora possiamo pensare il dispositivo della gloria come quel centro vuoto intorno al quale ruota il potere. Dimensione religiosa e politica del potere comunicano vicendevolmente mediante la gloria, che rappresenta la loro zona di scambio, di confine, la soglia nella quale il religioso si riversa nel politico e il politico nel religioso[38]. La teologia-politica e la teologia-economica[39] agiscono, in questo senso, a partire da un meccanismo di glorificazione che occupa il loro centro vuoto. Come nota Agamben è proprio il trono vuoto, l'*hetoimasía* (letteralmente: preparazione del trono), a costituire il nucleo originario e arcaico del potere e a permettere che il religioso, il politico e l'economico si trasformino silenziosamente l'uno nell'altro, sino a risultare indistinguibili. Questo nucleo del potere è occupato, come abbiamo detto, dai suoi meccanismi di glorificazione. Lungi dall'essere solamente una speculazione teorica sulle insegne del potere imperiale, il tema della glorificazione è attualissimo in quanto investe direttamente, come ci proponiamo ora di mostrare, il meccanismo di *government by consent* che definisce le democrazie occidentali della nostra epoca.

Il dispositivo glorioso democratico: potere e mass media

Il sistema moderno di legittimazione del potere, a prima vista, inficia l'argomentazione agambeniana. Come abbiamo mostrato, secondo Agamben la macchina di governo per funzionare necessita di un vuoto intorno al

[38] Su questo aspetto cruciale del problema si veda il rovesciamento del paradigma schmittiano nella ricerca di J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, trad. it. U. Gandini, Torino 2002.

[39] Sull'aura di sacralità, sintomatica dell'esperienza religiosa, che circonda il trionfo dell'economico ha riflettuto Benjamin in *Kapitalismus als Religion*. Secondo Benjamin la struttura religiosa del capitalismo si coglie mediante tre punti fondamentali: in primo luogo, tutto ciò che appartiene al capitalismo trova il suo significato nel riferirsi ad una dimensione cultuale; in secondo luogo, il capitalismo non conosce 'giorni feriali', ma è la celebrazione di un culto permanente; in terzo luogo, il capitalismo è un culto che non genera redenzione bensì colpa. L'universalizzazione della colpa, secondo Benjamin, è tale da includere finanche la divinità, che in questo modo entra a far parte dell'orizzonte umano, rendendo l'espiazione della colpa impossibile (cfr. W. Benjamin, *Il capitalismo come religione* (1921), in *Scritti politici*, trad. it. M. Palma, Roma 2011. Sulle 'figure della redenzione' nel pensiero di Benjamin cfr. G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Roma-Udine 2009, pp. 137-195).

quale e a partire dal quale strutturarsi, un dispositivo che vige in quanto condizione di possibilità del potere stesso. Questo centro vuoto è costituito dalla gloria, ovvero da tutti quegli strumenti, pratiche, protocolli, metodi mediante i quali il potere si legittima creando un sistema di comunicazione che vada dall'alto verso il basso e, contemporaneamente, dal basso verso l'alto. È in questo senso che vanno analizzati cerimoniali, ostentazioni di segni del potere, acclamazioni pubbliche, e tutti quei dispositivi che hanno la funzione politica di glorificazione del potere. Ora, nelle democrazie occidentali odierne la macchina di governo non sembra funzionare in questo modo. Le acclamazioni pubbliche non hanno più alcun ruolo performativo; le prassi cerimoniali hanno sì resistito nella loro forma, ma il loro contenuto è oramai quasi dimenticato persino da coloro che di queste prassi sono gli attori. Sembra, insomma, che la diagnosi agambeniana sia lecita fino ad un determinato periodo storico, e che il XX secolo non abbia accolto pienamente il meccanismo di performatività della gloria. Tratti glorificatori certamente appartengono ai totalitarismi che hanno segnato il 900: il *Dux Dux* fascista e l'*Heil Hitler* nazista rappresentano in questo senso esempi storicamente e concettualmente paradigmatici. Tuttavia, questi fenomeni possono essere letti quasi come fossero epifenomeni, manifestazioni superficiali e comunque devianti rispetto ad una norma che non è più quella che definiva, ad esempio, la cultura dell'antica Roma o delle popolazioni barbare. In linea generale, l'Occidente post Guerra fredda può essere assunto come un sistema democratico in quanto la prassi di governo attuata nelle comunità europee e, più in generale, occidentali è la democrazia. Schmitt in *Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare* parlava dell'acclamazione come del fenomeno democratico originario: si può affermare che questo significato originario dell'*acclamatio* ha oramai perso il suo vigore politico. La diagnosi di questo fenomeno è ben illustrata da Agamben:

> L'essenziale funzione politica della gloria, delle acclamazioni e delle dossologie sembra oggi tramontata. Cerimonie, protocolli e liturgie esistono ancora dovunque, e non solo dove sopravvivono le istituzioni monarchiche. Nei ricevimenti e nelle cerimonie solenni, il presidente della repubblica continua a seguire regole protocollari, alla cui osservanza sono deputati speciali funzionari e il pontefice romano siede ancora sulla *cathedra Petri* o sulla sedia gestatoria e indossa paramenti e tiare, del cui significato i fedeli hanno di solito perduto memoria. In linea generale, tuttavia, cerimonie e liturgie tendono oggi alla semplificazione, le insegne del potere sono ridotte al minimo, le corone, i troni e gli scettri conservati nelle vetrine dei musei o dei tesori e le acclamazioni, che tanta importanza hanno avuto per la funzione gloriosa del potere, sembrano quasi ovunque scomparse[40].

Tuttavia il tramonto non indica la scomparsa di ciò che tramonta, ma la sua erranza, il suo passaggio in altro. Anche durante la notte il sole, benché non visibile, continua ad esistere e, invisibilmente, ad influenzarla. Lo stesso accade con i meccanismi di glorificazione del potere. Lungi dal pensare che la dinamica governamentale sia mutata nella sua struttura fondamentale,

[40] Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 277.

è compito della filosofia e di un procedimento archeologico rintracciarla nei meccanismi odierni di governo al fine di poterla destrutturare. Se la democrazia è un dispositivo di governo, allora anch'essa funzionerà in base ad un dispositivo glorioso, per quanto nascosto e mimetizzato.

Nel 1967 Debord pubblica per le casa editrice parigina Gérard Lebovici *La Sociéte du spectacle*. La tesi centrale di questo famoso e fortunato testo è che la prestazione specifica della società capitalistica contemporanea consiste nella spettacolarizzazione della merce, ovvero nell'estetizzazione dei beni di consumo, e nella conseguente riduzione dell'oggetto-merce ad immagine. Non solo le merci, ma persino il tempo non è immune dalla carica spettacolarizzante della società capitalistica: esso diviene, secondo l'espressione di Debord, «immagine del consumo del tempo»[41], in quanto anch'esso può essere consumato (l'esempio portato da Debord è quello dei pacchetti vacanze *all inclusive*). La sovranità dell'economia mercantile, attraverso il doppio binario merce spettacolare/tempo spettacolare, si è così imposta in totale autocrazia, giungendo ad essere uno strumento di governo autocratico e invisibile in quanto pervasivo dell'intera realtà. L'impossibilità di arrestare il cammino della spettacolarizzazione del reale ha così permesso allo spettacolo di invadere terreni nuovi, ancora (forse) incontaminati da questa pratica. «Quali sono le linee di operazioni dello spettacolo in questo momento?»[42] si chiedeva qualche anno più tardi Debord nei *Commentaires*. La riduzione del reale ad immagine è anche uno dei temi centrali dell'opera di Baudrillard il quale, ad esempio in *America*, mostra come l'universo moderno, declinato nella sua forma politica, artistica, sociale, economica, venga ridotto ad un «gigantesco ologramma»[43], ad un «sogno tridimensionale»[44], che annulla l'autonomia dell'individuo-consumatore, il quale crede di vivere in una utopia realizzata, in un Eden terrestre, mentre in realtà è costretto ad abitare il mondo fantasmagorico della merce. Se la tesi debordiana-baudrilliana della spettacolarizzazione del reale è vera, allora essa può essere assunta anche da un punto di vista politico: lo spettacolo investe il sistema di potere che definisce ogni forma di governo, comprese le democrazie. Dunque, il dispositivo deputato alla glorificazione del sistema democratico, che rende possibile l'effettivo costituirsi dei poteri in atto nelle democrazie, è al contempo il dispositivo che veicola il consenso del popolo nei confronti del sistema di governo. Questo dispositivo è rappresentato dai mass media. Alle acclamazioni pubbliche e ai fasci littori la democrazia sostituisce i sondaggi commissionati e i talk show politici. I mass media, con la loro dirompente carica di informazione/disinformazione, con la loro capacità di veicolare il consenso popolare, sono gli strumenti con i quali la gloria viene dispensata dal sistema democratico. In questo senso le teorie di un Apel o di un Habermas sull'agire comunicativo sono costrette

[41] G. Debord, *La società dello spettacolo*, in Id. *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, trad. it. di F. Vasarri e P. Salvadori, Milano 1990, p. 189.
[42] Id., *Commentari sulla società dello spettacolo*, cit., p. 13.
[43] J. Baudrillard, *America* (1986), trad. it. di L. Guarino, Milano 2009, p. 41.
[44] *Ibid*.

ad essere solidali con teorie assolutiste quali quelle di uno Schmitt o di un Peterson. Non è la comunicazione a intessere la vita democratica, ma la glorificazione degli attori democratici veicolata attraverso i mass media. La teoria proposta da Schmitt nella *Verfassungslehre* dell'opinione pubblica come risoluzione moderna dell'*acclamatio* imperiale trova nel sistema mediatico contemporaneo il terreno di applicazione più fertile che si possa immaginare. Con le parole di Agamben si può affermare che

> la sfera della gloria non scompare nelle democrazie moderne, ma si sposta semplicemente in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica. [...] Ciò che restava un tempo confinato nelle sfere della liturgia e dei cerimoniali si concentra nei *media* e, insieme, attraverso di essi, si diffonde e penetra in ogni istante e in ogni ambito, tanto pubblico che privato, della società. La democrazia contemporanea è una democrazia integralmente fondata sulla gloria, cioè sull'efficacia dell'acclamazione, moltiplicata e disseminata dai *media* al di là di ogni immaginazione[45].

È dunque evidente la conclusione del discorso agambeniano: non esiste un incorrotto, verginale fenomeno democratico, così come non esiste una dimensione pura del linguaggio nella quale esso non abbia una qualche valenza pragmatica; come condizione necessaria di esistenza la democrazia, cosi come il potere autoritario, abbisogna di dispositivi che dispensino e amministrino la gloria, di linguaggi che la indirizzino e la modulino. La democrazia consensuale è intrappolata in una serie di tecniche e di metodi che distribuiscono e trasferiscono porzioni di potere e segmenti di spettacolo, tecniche e metodi tanto più validi quanto più mimetizzati sotto le spoglie ora del dibattito televisivo, ora del corteo cittadino, ora della festa nazionale. Il popolo munito di navigazione internet, di abbonamento ai quotidiani, di digitale terrestre, è il depositario inconsapevole di una tradizione di acclamazioni, cerimoniali, glorificazioni che tuttora permette al potere, in una forma talmente consolidata da poter essere considerata quasi eterna, di resistere e invadere ogni aspetto della vita dell'individuo.

Nel dispositivo glorioso le due componenti che articolano la vita dell'individuo, *zoé* e *bíos*, si confondono fino a formare un corpo integrale soggetto ai dispositivi del potere. Il corpo privato del cittadino diviene pubblico nel momento stesso in cui il consenso viene richiesto non solo dal legittimo meccanismo di voto, ma finanche dallo spettacolare impianto propagandistico e massmediatico di cui il potere si nutre. L'individuo diviene cittadino non solo votando, bensì partecipando in prima persona al 'parco divertimenti' mediatico che gestisce i frammenti di gloria da dare in pasto al pubblico. Pensare ad un diverso sistema di potere è, di conseguenza, un'impresa ardua, giacché il potere cattura integralmente la vita dell'individuo. Pensare ad un potere che non necessita della gloria, ad una democrazia che non necessita del consenso, ad una forma di governo che non necessita dell'acclamazione equivale al tentativo di pensare una nuova forma di vita, una forma di vita, come scrive Agamben in *Homo sacer*

[45] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 279-280.

I, «tutta versata nella nuda vita»[46]. Una forma di vita[47], in ultima analisi, che venga pensata come la nuda esistenza dell'individuo, come quella *zoé* nella quale confluisce il *bíos*. La filosofia dovrà essere in grado di pensare l'uomo fuori dall'economico, fuori dal politico, fuori dal religioso, restituendolo a quella genericità inoperosa che originariamente lo definisce. La costruzione di una nuova antropologia, di una nuova vita che è interamente riconducibile alla sua forma, una vita disarticolata dai dispositivi che la catturano (dei quali la gloria rappresenta l'esempio paradigmatico) è il compito che dovrà assumere, secondo Agamben, ogni riflessione filosofica a venire.

[46] Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 210.

[47] Sul tema della costruzione di una forma-di-vita, ovvero di una vita che risulta inseparabile dalla sua forma, si concentrano le più recenti ricerche di Agamben. Si veda in particolare *Altissima povertà*, testo nel quale Agamben ripercorre la storia delle regole monastiche, dalla *Regola* di Pacomio sino al *De perfectione evangelica* dell'Olivi, nel tentativo di mostrare la possibilità di una vita che non sia catturabile dalle segnature del diritto e dell'economia (G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011). Per una prospettiva diametralmente opposta, che vede nella teoria francescana e, in particolare, nel legame fra valore e scarsità delle cose, il terreno di incubazione dell'economia di mercato e non una controcondotta e una resistenza nei suoi confronti, si veda il bel testo di G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Contributi/5

Lavoro intellettuale e dominio politico

Il nesso sapere-potere a partire dalle riflessioni di Nicos Poulantzas

di Stefano Pilotto

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 01/10/13. Accettato il 14/10/13

This short essay will briefly review the reflections of Nicos Poulantzas in his book *State, Power, Socialism* (1978), focusing on the issue of intellectual work, understood as a practice of knowledge (science, organizational skills, technical "know-how"), that inseparably accompanies the exercise of the power. This issue involves directly into question both the studies of Antonio Gramsci, on the figure of the intellectual, and the contributions on the analytics of the power, provided by Michel Foucault in the late 70s, to which Poulantzas himself refers. At the end of this writing we will try to draw conclusions to determine the role of the intellectual in the contemporary society, starting from the analysis of the examined thinkers, according to their theoretical coordinates.

***

Introduzione

Il presente saggio intende ripercorrere brevemente le riflessioni di Nicos Poulantzas nel suo libro del 1978, *Il potere nella società contemporanea*, soffermandosi sulla questione del *lavoro intellettuale*, inteso come pratica di un sapere – sia esso scienza, capacità organizzativa o *know how* tecnico – che si accompagna inscindibilmente all'esercizio di un potere. Tale problematica chiama direttamente in causa sia gli studi di Antonio Gramsci[1] sulla figura dell'intellettuale, sia i contributi sull'analitica del potere forniti da Michel Foucault nella seconda metà degli anni '70, ai quali lo stesso Poulantzas si riferisce. Alla fine di questo percorso si cercherà di trarre le conclusioni dalle analisi critiche dei pensatori presi in esame, al fine di stabilire, secondo le loro coordinate teoriche, il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea.

Tenendo conto del clima politico e culturale da cui prende le mosse il percorso intellettuale poulantzasiano – vale a dire la disputa, nella seconda metà degli anni '60, sull'interpretazione dell'opera di Marx, dibattuta fra l'ortodossia del Partito Comunista, la lettura della tradizione hegeliana e

[1] A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino 1966.

l'approccio strutturalista, elaborato da Louis Althusser, di cui Poulantzas fu amico e collaboratore – possiamo dire che l'edizione de *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*[2] segna ulteriormente il dibattito interno al marxismo dell'epoca, tanto da suscitare interesse e polemiche non solo in Francia, ma anche in Italia e in Inghilterra[3]. L'intera riflessione di Poulantzas, i cui temi principali sono ripercorsi nella sua ultima opera – data alle stampe un anno prima della sua prematura scomparsa, avvenuta nel 1979 - offre contributi che vanno dalla rilettura dei classici del marxismo, con attenzione particolare a Lenin e Gramsci, allo studio delle origini del fascismo e del totalitarismo[4], dall'analisi delle forme e dei limiti del potere statale[5] al rapporto fra Stato ed economia, mettendo a fuoco una questione che negli anni è emersa con tutta la sua problematicità, ovvero la crisi della rappresentatività dei partiti di massa (in particolare quelli operai) e il declino del modello democratico occidentale.

L'obbiettivo non solo teorico, ma soprattutto politico, di Poulantzas, era dotare il marxismo di strumenti di conoscenza e di trasformazione della società, per una transizione dell'Europa al socialismo, secondo una modalità alternativa tanto alla socialdemocrazia quanto al socialismo reale del totalitarismo sovietico[6].

Ciò che denota l'originalità dell'analisi critica del sociologo francese emerge, come abbiamo detto, dall'uso combinato delle riflessioni di autori molto distanti fra loro, come Gramsci e Foucault, i quali nonostante le differenze, offrono strumenti concettuali in grado di mettere a fuoco questioni nodali che si danno nella relazione *sapere-potere*. La rielaborazione in chiave critica dell'approccio politologico gramsciano lo porta a un allontanamento dall'impianto strutturalista, di cui era debitore ad Althusser. Dall'autore di *Sorvegliare e punire* riprende le analisi microfisiche del potere, visto come rapporto di forze che attraversa il corpo sociale dislocandosi in dispositivi extragiuridici (che nel lessico dello studioso marxista vengono integrati nel concetto di «ideologia») in grado di far maggior presa sugli individui rispetto agli apparati istituzionalizzati.

Anche qui, in questa vicinanza di vedute fra Poulantzas e Foucault[7], si genera una presa di distanza dalla concezione althusseriana dello Stato.

---

[2] Tr. it. *Il potere nella società contemporanea*, Roma 1979, da ora indicato con *EPS*.

[3] Cfr. N. Poulantzas, *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, a cura di J. Martin, Londra-NewYork 2008.

[4] Cfr.N. Poulantzas*, Fascisme et dictature, la III° Internationale face au fascisme,* Paris 1974; N. Poulantzas, *La Crise des dictatures: Portugal, Grèce, Espagne,* Paris 1975.

[5] Forma riassumibile con la definizione «statalismo autoritario», che lo stesso autore conia nel suo ultimo libro e impiega in diverse interviste, cfr. N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, a cura di E. Melchionda, Milano 2009.

[6] Nonostante il fatto che nei paesi dell'Est-Europa i rapporti economici abbiano subito trasformazioni considerevoli, Poulantzas notò il persistere, al loro interno, di 'aspetti capitalistici' che caratterizzano la natura totalitaria di questi Stati, facendo dell'Unione Sovietica una «dittatura *sul* proletariato», cfr. *EPS*, p.63.

[7] Sul rapporto fra la riflessione di Poulantzas e l'opera di Michel Foucault, spesso molto criticata dal sociologo marxista, si veda N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, a cura

Secondo Poulantzas, infatti, risulta debole la descrizione che ne fa Althusser[8], ricorrendo alla funzione dei dispositivi repressivi e ideologici per spiegare l'azione dello Stato in termini di divieto, inibizione e negazione, poiché tale descrizione così formulata è incapace di dar conto dei molteplici conflitti che si generano sia nella società che nello Stato stesso, dal momento che quest'ultimo agisce anche in modo positivo, poiché «crea, trasforma, fa qualcosa di reale»[9].

La teoria dello Stato in Nicos Poulantzas

Il secondo allontanamento dalla teoria althusseriana passa attraverso l'elaborazione di una teoria dello Stato capitalistico. Poulantzas non può concepire una dottrina generale dello Stato, poiché lo *Stato capitalistico* ha una specificità propria, data dalle sue condizioni materiali, che lo distinguono dalle forme che ha assunto nel corso della storia, in relazione agli altri modi di produzione che lo hanno preceduto. Pertanto tale specificità può essere scandagliata solo studiando la sua formazione e i suoi dispositivi.

Secondo il sociologo francese lo Stato capitalistico sorge su un antagonismo interno alla società, nasce dal conflitto che già Marx aveva riconosciuto e descritto ne *L'ideologia tedesca*, affermando che «da questo antagonismo fra interesse particolare e interesse collettivo l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma come *Stato*, separato dai reali interessi singoli e generali [...]»[10]. Bisogna subito precisare, però, che nell'ottica poulantzasiana l'importanza di tale interesse che si configura autonomamente – il quale designa il ruolo storico della borghesia – non riduce lo Stato a un prodotto o a una mera 'appendice' di questa *élite*, così come lo stesso Marx la presentò nel *Manifesto*[11], poiché la *materialità istituzionale* dello Stato, come la definisce Poulantzas, non si esaurisce nel *potere di Stato* – vale a dire nella capacità di una classe sociale di realizzare i propri interessi attraverso l'apparato di Stato – allo stesso modo «le azioni dello Stato non si riducono tutte al dominio politico»[12].

Per cogliere lo scarto fra questi due ambiti – fra l'apparato materiale e il dominio – e quindi per comprendere il fondamento materiale dello

di E. Melchionda, Milano 2009, p.223; in merito alla questione della natura dello Stato si vedano le considerazioni di Poulantzas sul filosofo di Poitiers in *EPS*, p.44, p. 56.

[8] L. Althusser, *Ideologia e apparati repressivi di Stato*, in *Freud e Lacan*, Roma 1977.

[9] Per un confronto fra i due pensatori in merito alla natura positiva dello Stato cfr. *EPS*., p.37; M. Foucault, *Volontà di sapere*, Milano 2006, cap.II, Id., *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977, p.141.

[10] K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma 2000 p.23.

[11] Il passo dell'opera marxiana a cui ci riferiamo è il seguente: «[...] col costituirsi della grande industria e del mercato mondiale, la borghesia si è conquistato il dominio politico esclusivo nel moderno Stato rappresentativo. Il potere politico moderno non è altro che un comitato, il quale amministra gli affari comuni della classe borghese nel suo complesso.» K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo, Roma-Bari 2002, p.8; per una panoramica esaustiva sul dibattito e la critica alla concezione strumentale dello Stato si veda N. Poulantzas, *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, a cura di J. Martin, Londra-NewYork 2008.

[12] *EPS*, p.13.

Stato, si deve focalizzare l'attenzione proprio sulla frattura della società, determinata, secondo Pulantzas, dai rapporti di produzione capitalistici, che a loro volta organizzano la divisione sociale del lavoro. Questo primato dei rapporti di produzione sul processo e sulle forze lavorative è dovuto allo spossessamento dei produttori diretti del loro oggetto e degli strumenti di lavoro. Compare così il 'lavoratore libero', capace di inserirsi nel processo lavorativo facendosi merce, divenendo salariato, attraverso la forma giuridica del contratto[13], stipulato con il proprietario dei mezzi di produzione, che ne acquista l'unica cosa di cui egli è rimasto in possesso: la forza-lavoro.

In tale oscillazione della società, dove la relazione asimmetrica fra produttore diretto e capitalista non è mediata dallo Stato ma dall'economia, in base alle esigenze di profitto, si viene a tracciare la separazione relativa fra lo spazio economico e lo spazio politico. Il politico si rende autonomo rispetto ai rapporti di produzione – secondo il celebre motto del *laisséz faire* – ciò nonostante il processo di produzione e sfruttamento è, allo stesso tempo, processo di riproduzione dei rapporti di dominio e subordinazione, le cui distinzioni di tipo gerarchico tracciano nella divisione sociale del lavoro degli spazi oggettivi: le classi sociali. Scrive in proposito Poulantzas:

> Non esistono classi sociali preliminari alla loro opposizione, cioè alle loro lotte. Le classi sociali non sono poste «in sé» nei rapporti di produzione, per entrare in lotta (classi «per sé») soltanto dopo o altrove. Individuare lo Stato nella sua relazione con i rapporti di produzione significa disegnare i tratti principali della sua presenza nella lotta fra le classi.[14]

Gli effetti di questo antagonismo, non sono limitati all'ambito economico e produttivo, poiché sono visibili nei rapporti politici sotto forma di 'poteri di classe' – come, ad esempio, nella forma partitica –, in base a tale analisi Poulantzas afferma che lo Stato non è un'appendice della classe dominante o uno strumento neutro, ma è la *condensazione materiale* dei rapporti di forza politici che si fronteggiano nella società; «se non lo si situa in quest'ambito, non si riescono a cogliere neanche le forme specifiche di intervento dello Stato in economia»[15]. Ecco, quindi, che nonostante le crisi e le stagnazioni economiche, l'istituzione statuale mantiene il sistema capitalistico integro, attraverso compromessi politici che producono benefici diseguali fra la classe dominante e il resto della popolazione, ma al contempo offre ai lavoratori dei benefici, necessari per la riproduzione della forza-lavoro (educazione, sanità, ecc.).

La divisione del lavoro: il sapere e il potere

[13] È interessante notare che, come la figura del lavoratore moderno si basa sul contratto, anche lo Stato moderno si fonda sulla medesima forma giuridica, così com'è stata rappresentata da tutta la scienza politica classica fin da Hobbes.
[14] *EPS*, p. 33.
[15] N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, a cura di E. Melchionda, Milano 2009, p.88.

Nel seguire gli argomenti del sociologo francese[16] vediamo che il ruolo della divisione del lavoro è centrale affinché si predispongano le condizioni di possibilità dello Stato capitalistico moderno. Come ha spiegato con precisione Marx, fin dai manoscritti economico-filosofici, nella divisione del lavoro l'operaio – il lavoratore libero – viene espropriato dei mezzi di produzione, ma questa separazione «diventa una divisione reale solo nel momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale»[17], a ciò si aggiunge una serie di conseguenze molto importanti per quel che riguarda le relazioni politico-ideologiche[18].

Il primo effetto riguarda la perdita degli elementi intellettuali da parte del lavoratore diretto, l'insieme dei quali, nella società pre-capitalista, faceva dell'operaio salariato un artigiano. Alla perdita delle conoscenze e delle competenze creative e progettuali, subentra la specializzazione tecnica, forma ulteriore della segmentazione e spersonalizzazione del processo produttivo. Il *sapere* diventa forza produttiva diretta, separata dal lavoro manuale e in ciò monopolizzato dallo Stato, tramite le sue istituzioni, o dal 'capitale', all'interno della fabbrica.

In secondo luogo, tale dinamica innesca relazioni particolari fra la 'scienza-sapere' e l'ideologia dominante, precisate dal ruolo di legittimazione ideologica del potere, in quanto «derivante da una pratica scientifica razionale»[19]: basti pensare, a titolo d'esempio, all'impiego della statistica in materia di demografia o sanità, i cui dati guidano (o giustificano) determinate azioni politiche.

Avocando a sé il sapere, lo Stato materializza nell'insieme dei suoi apparati il lavoro intellettuale, il quale viene a trovarsi così implicato in rapporti organici di dominio. Se la religione commemorava l'origine del potere sovrano, incarnato nel duplicato politico del corpo del monarca, considerato immortale – *dignitas non moritur* –, la scienza, al contrario, non compie questo rito, ma può legittimare costantemente il potere dello Stato, il quale, come mostra Foucault, non è solo campo di potere o apparato, ma anche principio di intelligibilità di ciò che esiste e contemporaneamente di ciò che non è ancora: un obiettivo da costruire[20].

È tramite il sapere-scienza che può riprodursi e giungere alla sua massima pienezza[21], ed è proprio per riprodursi, tramite dispositivi astratti, che la borghesia è la prima classe della storia, che per avere il predominio, ha avuto bisogno di propri intellettuali.

Per assolvere alle sue funzioni molteplici, la materialità del lavoro intellettuale, a sua volta, fonda la distinzione e la specializzazione degli apparati – giustizia, amministrazione, polizia, esercito, istruzione – che

[16] Per una panoramica esaustiva della teoria politica di Poulantzas si veda C. Barrow, *Critical Theories of the State. Marxist, Neomarxist, Post-marxist*, Madison 1993.
[17] K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma 2000 p.21.
[18] *EPS*, p.68.
[19] *Ivi*., p.69.
[20] Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano 2007, pp.205-208.
[21] Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano 2007,pp. 15-16.

determinano le funzioni di organizzazione e direzione, centralizzate dallo Stato e precluse alle masse.

> Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale [...] specialmente in connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante[22].

Riprendendo gli studi di Gramsci, Poulantzas, include quindi gli agenti degli apparati di Stato fra gli intellettuali, legittimati nelle loro pratiche dal loro ruolo di detentori di un sapere particolare, legittimazione che, a sua volta, si estende retroattivamente allo Stato *tout-court*, rafforzando così il rapporto ideologia-sapere-scienza.

Possiamo dire che questa presa in carico dei saperi, da parte del potere politico, inizi con l'unificazione, in primo luogo, della lingua, che analogamente all'unificazione territoriale, produce un'omogeneità che costituisce la base del popolo-nazione. Così facendo lo Stato impone una lingua, frutto non solo dell'uso e delle distorsioni strumentali, ma di una vera e propria *rifondazione*[23], vettore di leggi, codici, regolamenti ma anche di ciò che in maniera generale possiamo definire modelli culturali, dato che, come notava Gramsci

> Ogni volta che affiora, in un modo o nell'altro, la questione della lingua, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi: la formazione e l'allargamento della classe dirigente, la necessità di stabilire rapporti più intimi e sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolarenazionale, cioè di riorganizzare l'egemonia culturale[24].

Grazie al potere di cui è investito, il burocrate assume un'importanza primaria rispetto al lavoratore e così, la burocrazia, costituendosi come corpo specializzato e professionalizzato, stabilisce con lo Stato un ulteriore rapporto di funzionariato-mercenariato che, in conseguenza della sua appartenenza di classe, trasferisce all'interno dell'apparato statale l'antagonismo innescato dai rapporti di produzione e dalla divisione sociale del lavoro.

L' intellettuale

Lo strumento con cui lo Stato diffonde il *suo* sapere e forma gli intellettuali è la scuola[25], compresa in ciò che Foucault definisce dispositivo disciplinare, in grado di funzionare superando l'indottrinamento ideologico e la repressione fisica pura e semplice[26], mediante un processo capillare che

[22] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, voll. 3, Torino 1977, q.12 §1, pp.1516-1517.
[23] *EPS*, p.154, per analisi linguistiche più approfondite sulla questione 'unità nazionale e unità linguistica' cfr. T. De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Roma-Bari 2008.
[24] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, voll. 3, Torino 1977, q.29 §3, p. 2346.
[25] *Ivi*, p. 1517.
[26] *EPS*, pp. 83-84.

investe la società, incidendo sul corpo e sulla coscienza soggettiva e collettiva – *omnes et singulatim*[27] – affermando il sistema di pensiero che corrobora il funzionamento e la legittimità dei vigenti rapporti di produzione e di divisione sociale del lavoro, ovvero l'ideologia dominante[28].

Ma il processo educativo, così come quello di formazione del corpo sociale, non si riduce a questa presa meccanicistica delle coscienze e dei corpi, i quali al contrario resistono e tentano di sfuggire al potere. Nella scuola così come nella fabbrica o nell'ospedale, gli individui implicati in tali relazioni non sono mere passività, sono anzi portatrici di forze e di idee che riflettono la frazione di società civile di cui sono parte, con essa i rapporti sociali, familiari e di classe.

Nelle sue *Osservazioni sulla scuola* Gramsci afferma come l'istituzione scolastica tradizionale sia stata oligarchica perché «destinata alla nuova generazione dei gruppi dirigenti»[29], ma ciò in virtù del fatto che ogni classe sociale elabora i propri intellettuali organici, i quali, come abbiamo visto con Poulantzas, confluiscono nell'appartato di Stato, pertanto «ogni gruppo sociale ha un proprio tipo di scuola»[30], che riproduce nei rispettivi gruppi la funzione che ognuno ha tradizionalmente compiuto, direttiva o strumentale. Per rompere con questa tendenza, il politico italiano propone la creazione di

> un tipo unico di scuola preparatoria (elementaremedia) che conduca il giovinetto fino alla soglia della scelta professionale, formandolo nel frattempo come persona capace di pensare, di studiare, di dirigere o di controllare chi dirige[31].

Gramsci, in maniera lungimirante, sottolinea come l'educazione tecnica debba formare il moderno intellettuale, la cui figura non può sovrapporsi a quella dell'intellettuale tradizionale, caratterizzato dalla sua eloquenza capace di muovere affetti e passioni, poiché, in quanto organizzatore e costruttore, deve conoscere le dinamiche della vita pratica, dovrà perciò giungere dalla tecnicalavoro alla tecnicascienza e «alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane 'specialista' e non si diventa 'dirigente' (specialista + politico)»[32].

In tale concezione appare l'impronta dell'esperienza politica del pensatore italiano, che quindi, seppur proponendo un ruolo dell'intellettuale in grado di far fronte all'evoluzione dei rapporti di sapere e di potere, ha in sé ancora una visione, se non rigidamente gerarchica, almeno verticistica del rapporto fra intellettuale e masse, anche se dotato della mobilità che lo porta a mescolarsi alla vita pratica. Come precisa lo stesso Gramsci, quando si fa distinzione fra intellettuale e non-intellettuale «ci si riferisce alla

[27] Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano 2007, pp. 91-104
[28] Nell'esempio storico offerto dalla riflessione gramsciana, leggiamo come, nella lenta transizione dall'economia rurale a quella industriale dell'Italia post-unitaria, il lavoro fosse il principio educativo su cui si fondava il primo livello della scolarizzazione.
[29] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, voll. 3, Torino 1977, q.12 §3.
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] *Ivi*, p. 1551.

immediata funzione sociale della categoria professionale degli intellettuali [...] Ogni uomo infine, all'infuori della sua professione esplica una qualche attività intellettuale»[33].

Dello stesso avviso è Michel Foucault che, seppur distante dall'approccio filosofico gramsciano, vede il ruolo dell'intellettuale non più nella coscienza rappresentativa che svela la verità a coloro che non la vedono, ma lo colloca in una dimensione locale, a partire dal posto che egli occupa nell'esercizio delle sue funzioni. Non fa alcuna differenza che l'intellettuale sia, scrittore, militante, lavoratore, professore, studente, detenuto o paziente ricoverato, poiché è a partire dall'azione politica e dalla resistenza che gli individui cercano di riappropriarsi di sé stessi e insieme reinventarsi[34], ridefinendo il rapporto che intrattengono con le forme di sapere di cui sono detentori grazie al loro ruolo.

L'intellettuale non dovrà più parlare per gli altri, ma parlare per sé, assumendosi il 'coraggio della verità' e lottando là dove a un tempo è oggetto e strumento di potere: nell'ordine del 'sapere', della 'verità', del 'discorso'. La forma che assume questo tipo particolare di lotta è la critica, ovvero quel «movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità»[35]. In tal senso per Foucault «la teoria non sarà l'espressione, la traduzione, l'applicazione d'una pratica, ma una pratica essa stessa»[36].
Queste conclusioni, che si riallacciano a quelle di Gramsci, pur non essendo citate da Poulantzas, rispondono all'esigenza di un'indagine sugli effetti materiali del potere, motivo per cui il sociologo marxista si è affidato ai risultati degli studi foucaultiani.

Tali riflessioni, risalenti alla metà degli anni '70, quando il progetto sulla *Storia della sessualità* iniziava a prendere corpo, mettono chiaramente in connessione il cosiddetto 'ultimo' Foucault – dedito alle analisi e al recupero delle nozioni di *cura di sé* e *parrésia* della tradizione ellenistica – con gli studi sul potere disciplinare – dalla *Storia della follia* fino a *Sorvegliare e punire*– confermando la centralità del ruolo genealogico della critica, che si interessa del rapporto fra una certa pratica discorsiva e lo scontro di potere da essa generato, localizzato, a partire dai grandi apparati, nel quadro 'microfisico' delle relazioni di potere.

La genealogia rimette in discussione lo statuto epistemologico del sapere a partire dalle relazioni di potere che lo producono, si fa lavoro critico e oltrepassa i limiti imposti dall'ordine del discorso, dall'ideologia dominante, in modo da offrire ai soggetti coinvolti una nuova modalità di rapportarsi a sé e agli altri, divenendo così non solo teoria ma tecnica di esistenza. Dopo tutto, al fondo del suo significato, il lavoro critico «comporta

[33] *Ivi*, p. 1550.
[34] M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977, pp. 107-118.
[35] M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma 1997, p.40.
[36] M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977, p.109.

sempre il lavoro sui nostri limiti, vale a dire un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà»[37].

[37] M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *L'impazienza della libertà*, Milano 2006, p.233.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/14

Identità e trascendenza politica: tendenze antropologiche, e la democrazia in Italia oggi

di Stefano Boni

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 09/09/13. Accettato il 28/09/13

The paper addresses the transcendence of political organizations adopting an anthropological perspectives. In contexts in which power is grounded in society the latter tends to be formed by the synergy of multiple and hybrid identities. When power becomes concentrated in institutional government, and thus becomes transcendental, identity is progressively codified and standardized. I argue that representative democracy has failed to resolve the transcendental dimension of government, as evidence from contemporary Italy shows. Emerging social movements, on the contrary, tend to root power in a polyphonic and heterogeneous social body.

***

> Il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare et opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia.
>
> N. Machiavelli, *Il Principe*

> Colui che ha ricevuto il potere dal popolo... una volta vistosi innalzato sopra tutti gli altri, gonfiato da un sentimento che non saprei definire ma che tutti chiamano senso di grandezza, decide di non scenderne più.
>
> E. De La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*

Le scienze umane nell'ultimo mezzo secolo hanno messo a fuoco, con sempre maggiore chiarezza, due ambiti di esercizio del potere. Da un lato l'esercizio istituzionale che comprende le decisioni di chi governa e le loro implementazioni, tendenzialmente mediante l'uso monopolistico della forza o la sua minaccia; quest'ambito del potere rappresenta il focus classico, definito e analizzato dalla filosofia politica nonché dalle scienze giuridiche e politiche. A partire dalle opere di Foucault, ci si è resi conto, che il potere assume spesso forme che coinvolgono concatenazioni di agenti non riducibili alle forme istituzionali di governo: pervade ambiti che non sono quelli della sovranità statale. Ho chiamato in un recente monografia sociopoteri, queste forze che regolano il rapporto tra individuo e collettività,

innestati nel quotidiano dispiegarsi del processo di socializzazione ordinario: questi poteri plasmano credenze, incanalano e standardizzano condotte, promuovono o stigmatizzano tendenze culturali, delineano i paradigmi di affiliazione identitaria.[1]

Prendo qui in esame la relazione tra una dimensione ricorrente del potere istituzionale, la trascendenza, ed un ambito del sociopotere, la costruzione delle configurazioni identitarie. La tesi di fondo è che esiste una correlazione tra centralizzazione del potere politico, con la conseguente affermazione di trascendenza, e concezioni della conformazione del corpo sociale, passando da percezioni di diversità fluide ed egualitarie a disuguaglianze codificate. Mano mano che il potere istituzionale si accentra, promuove identità regolamentate e standardizzate: sulla differenza si innestano paradigmi valoriali (associati a provenienza, ancestralità, purezza, religione, professione, genere, anzianità) che promuovono categorie sociali rigide e gerarchicamente ordinate.

La documentazione utilizzata è quella offerta dall'antropologia politica, nella sua ricchezza e ampiezza: la questione della trascendenza del corpo politico in relazione alla identità dei governati è qui esplorata nella gamma racchiusa tra le società a potere diffuso (anche dette senza Stato, acefale, primitive, anarchiche) e lo Stato contemporaneo. L'excursus antropologico ci permette di guardare lontano, sia geograficamente che storicamente, ma vuole aiutarci a comprendere un fenomeno vicino e recente: le forme della trascendenza della classe politica nell'Italia odierna e la crescente sfiducia dei cittadini delle democrazie rappresentative in istituzioni politiche che non sentono più loro.

Unicità del corpo politico e varietà identitaria

Le società a potere diffuso costruiscono l'appartenenza identitaria senza direttive centralizzate, senza messaggi univoci, senza voci che hanno, a priori, un'autorevolezza indubitabile. Ciò genera una polifonia riscontrabile in una varietà di espressioni di appartenenza. Strutture organizzative egualitarie ed immanenti si sono affermate in molteplici contesti storici e geografici, offrendo uno spettro di variabilità enorme, di cui qui si potrà offrire solo un fugace assaggio. Le società di caccia e raccolta ammettono l'entrata e l'uscita di persone dalle principali unità di organizzazione sociale non solo a scopi matrimoniali: le bande ridisegnano la propria composizione frequentemente, sia frammentandosi e ricomponendosi stagionalmente, sia accogliendo e assimilando chi arriva.[2] In tali contesti, i circuiti matrimoniali e i sistemi totemici costituiscono differenze non caratterizzate da disvalori di potere o prestigio: le parti si riconoscono e interagiscono senza rimarcare difformità di status. Secondo Ingold, un tratto cruciale delle società di caccia raccolta è la loro tendenza a percepirsi nel presente, le relazioni sono «costituite dalla inclusiva condivisione di cibo, residenza, compagnia, memoria piuttosto

[1] S. Boni, *Culture e Poteri: un approccio antropologico*, Milano-2011.
[2] J. Woodburn, *Egalitarian Societies*, in «Man», XVII, 1982, pp. 431-451.

che fondarsi su impegni specifici o obbligazioni opprimenti, derivanti dal posizionamento in una struttura di norme e regole sociali formalmente istituita».[3] Astuti, ad esempio, sostiene che i Vezo, pescatori del litorale sud-occidentale del Madagascar contemporaneo, tendono a sottrarsi a forme di governo centralizzate e al contempo propongono un intendimento performativo, dinamico e contestuale dell'identità, ovvero si è Vezo se ci si comporta da Vezo, non per nascita; piuttosto che riferimenti ad essenze collettive, il fare determina l'identità generando affiliazioni inclusive e fluide.[4]

Le appartenenze sono tendenzialmente libere da paradigmi identitari fondati sull'ancestralità, ovvero l'evocazione delle genealogie e delle gesta degli avi, che tende a generare identità rigide, gerarchiche ed esclusive. Ciò, secondo Ingold, rende la nozione di società inadatta a descrivere la rete di relazioni in contesti caratterizzati da un potere diffuso: «in un mondo in cui la socialità non è rinchiusa in frontiere escludenti, le persone non si definiscono come 'noi' piuttosto che 'loro', o come membri di un gruppo piuttosto che di un altro, né hanno un nome per descrivere se stessi se non il nome generico per persone».[5] Di conseguenza, gli etnonimi per designare insiemi di bande o villaggi sono spesso quelli usati dalle popolazioni limitrofe.

Leach nota che nella Birmania di metà Novecento, le comunità oscillavano tra centralizzazione ed egualitarismo: la polarità orizzontale era costituita da contesti *gumlao*, visti dall'aristocrazia ereditaria come «schiavi plebei che si sono ribellati ai loro legittimi padroni».[6] I sistemi politici birmani descritti da Leach sono stati parte di un'autogestione comunitaria che respinge attivamente tentativi di intrusione statale e gestisce, per secoli, vaste aree collinose e montagnose di quelle che sono ora numerose nazioni del Sud-Est asiatico. Dove non si afferma il potere centralizzato, l'identità religiosa è eclettica, sincretica ed eretica: non si seguono i canoni, la liturgia, i dogmi della religiosità ufficiale, associata ai poteri politici statali. Secondo Scott, le popolazioni egualitarie delle colline e montagne del sud-est asiatico tendevano, fino alla loro incorporazione in Stati, ad «assimilare chiunque... generando una grande diversità culturale». La composizione identitaria era multiforme; il posizionamento contestuale e cangiante; gli agglomerati irriducibili a qualsiasi tassonomia etnica. Spesso vive a stretto contatto gente con origini diverse, formando un mosaico culturale complesso, mutevole, ibrido: in villaggi adiacenti e nel medesimo villaggio convivevano diverse lingue, vestiari, religioni.[7]

---

[3] T. Ingold, *On the social relations of hunter-gatherer band*, in R.B. Lee e R. Daly (a cura di) *The Cambridge Encyclopedia of hunters and gatherers*, Cambridge-1999, p. 406.
[4] R. Astuti, *People of the Sea*, Cambridge-1995.
[5] T. Ingold, *cit.*, 1999, p. 408.
[6] E. Leach, *Sistemi politici birmani*, Milano-1979, p. 242.
[7] J. C. Scott, *The Art of not being governed. An anarchist history of upland southeast Asia*, Harvard-2009, p. 241, cf. pp. 238-282.

Per Clastres la logica costitutiva delle «società primitive» si gioca su due dimensioni: da un lato, la struttura interna del gruppo, la banda di cacciatori e raccoglitrici o il villaggio, è «un essere indiviso, è il corpo sociale omogeneo, la comunità come un Noi».[8] L'integrità immanente non implica standardizzazione identitaria: spesso la comunità si compone di identità variegate per personalità e preferenze: guaritrici e guerrieri, levatrici e cacciatori, raccoglitrici e sciamani.[9] I ruoli di genere, forse il paradigma identitario più spesso e rigidamente associato al valore, mostra, in alcune società egualitarie, interessanti tendenze verso l'uguaglianza, la fluidità (presenza socialmente accettata di generi non riducibili alla dicotomia maschile/ femminile) e trasformabilità della persona (il genere personale può rimanere indefinito o cambiare, soprattutto fino all'adolescenza).[10] L'omogeneità a cui fa riferimento Clastres è quindi espressamente politica; non esistono ambiti di trascendenza, né religiosa, né politica: «*il potere non è separato dalla società*».[11] Questo risulta particolarmente evidente nella istituzione di capi privi di effettivo potere, proprio per prevenire l'instaurazione di forme di centralizzazione politiche reali.[12]

Per ciò che concerne le interazioni tra segmenti sociali, Clastres individua come tratto cruciale «una logica centrifuga, una logica del molteplice».[13] I frammenti residenziali si oppongono e ricompongono, non solo senza, ma contro una direzione centralizzata. Liberata dalle rigidità e semplificazioni teoriche, la logica segmentaria individuata negli anni Quaranta, esprime questa preoccupazione: i gruppi parentali si aggregano contestualmente in alleanze fluide e multiformi.[14] Le parti, conseguentemente, affermano l'autonomia e l'equivalenza di ciascun circuito sociale, in contrasto ad una logica gerarchica che classifica i gruppi per status valoriali.

Il rifiuto dell'Uno espresso in termini metaforici, mitici e pratici, si nutre anche di uno stato di conflitto, perennemente evocato sebbene spesso latente e di bassa intensità, finalizzato non alla sottomissione dell'altro ma piuttosto ad alimentare il mantenimento della pluralità, della fluidità, della immanenza. Finché c'è bellicosità diffusa, argomenta Clastres, non ci può essere Stato. L'antagonismo è lo strumento per

[8] P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza Stato, senza fede, senza legge, senza re*, Milano-2013, p. 68.
[9] A. Southall, *Stateless societies*, in «International Encyclopedia of Social Sciences», 1968, pp. 157-168; Lee, Richard B. and Richard Daly (a cura di) *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers,* Cambridge-1999.
[10] F. Héritier *Dissolvere la gerarchia: Maschile/femminile II*, Milano, 2004; cfr. K. Endicott "Gender relations in hunter-gatherer societies", in R.B. Lee e R.B. Daly (a cura di) *The Cambridge Encyclopedia of hunters and gatherers*, Cambridge-1999, pp. 411-418.
[11] P. Clastres, *cit.*, 2013, p. 26; enfasi in originale.
[12] P. Clastres, *La società contro lo Stato: ricerche di antropologia politica*, 2003.
[13] P. Clastres, *cit.*, 2013, p. 69.
[14] E. E. Evans-Pritchard, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano, 1989; M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard, *Introduction* in M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (a cura di) «African Political Systems», Oxford-1940.

mantenere ed esprimere la propria essenza di totalità una, la propria differenza irriducibile rispetto a tutti gli altri gruppi, compresi i vicini amici e alleati... immanente alla società primitiva c'è una logica centrifuga tesa alla frammentazione, alla dispersione, alla scissione, per cui ogni comunità per pensarsi come tale (come totalità una), ha bisogno della figura contrapposta dello straniero o del nemico.[15]

I sistematici stermini che hanno segnato l'estinzione, la marginalizzazione e la sedentarizzazione di quella che Clastres chiama «società primitiva», non estingue circuiti culturali caratterizzati dal meticciato identitario e dal rifiuto della trascendenza. Le organizzazioni a potere diffuso emergono con ostinazione, seppure spesso fugacemente, nella storia umana. Sono tendenzialmente associate ad un esercizio di potere polifonico e orizzontale che si concretizza in istituzioni assembleari e nel rifiuto della gerarchia. In Europa, nel corso del Basso Medioevo e nella prima età moderna, il rifiuto della trascendenza ha preso, tra le sue varie espressioni, quella della ibrida organizzazione dei Cosacchi, formata da aggregazioni di frammenti sociali autonomi e nomadi, liberi da padroni feudali; oppure, quella delle numerose eresie che univano una interpretazione egualitaria del Vangelo con la sperimentazione di nuovi modelli di vita.[16] Esemplificative del nesso tra eguaglianza politica e ibridazione della collettività sono le navi pirate che solcavano l'Atlantico nei primi decenni del Settecento, aggregazioni di individui che rifiutavano le categorizzazioni prevalenti. Rigettando apertamente qualunque affiliazione nazionale, comprendevano gente proveniente da ancestralità variegate: da varie località europee (con una prevalenza dalle isole britanniche) ai creoli delle Indie Occidentali, dagli africani (ex-schiavi) ad afro-americani e nativi americani. Accettavano donne anche in posizioni di rilievo.[17] Graeber individua una genealogia complessa e multi-localizzata di società che scelgono la democrazia diretta, mantenendo la sfera politica intimamente associata al corpo sociale, si tratta di contesti caratterizzati dalla ibridazione identitaria:

spazi di improvvisazione democratica... tendono dunque a emergere nelle «zone di improvvisazione culturale», di solito al di fuori dal controllo statale, in cui persone diverse, con differenti tradizioni ed esperienze, sono costrette a inventarsi un qualche modo per rapportarsi agli altri. Le comunità di frontiera in Madagascar o nell'Islanda medievale, le navi pirata, le comunità mercantili dell'Oceano Indiano, le confederazioni dei nativi americani ai margini dell'espansione europea sono tutti esempi di esperienze di questo tipo[18].

[15] P. Clastres, *cit.*, 2013, p. 59.
[16] G. Charachidzé, *En Circassie: comment s'occuper du government des hommes,* in M. Detienne, (a cura di) «*Qui veut prendre la parole?*», *Paris 2003, pp. 191-210.*
[17] M. Rediker, *Canaglie di tutto il mondo. L'epoca d'oro della pirateria*, Milano 2005, pp. 47-69.
[18] D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale: nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta,* Milano 2012, p. 82-83.

Nell'Africa orientale contemporanea si trovano esempi in società pastorali organizzate in assemblee sovrane[19].

Le società che rifiutano la trascendenza dell'ambito politico, quando si scontrano con gli Stati, quasi invariabilmente soccombono militarmente. Conseguentemente, gli ultimi secoli sono stati caratterizzati dall'affermazione pressoché universale della sovranità statale. Nei contesti coloniali, l'autorità centralizzata mina con maggiore efficacia l'autonomia politica delle comunità.[20] Nell'Europa contemporanea, si può ricordare l'esito della Comune di Parigi o la sorte dell'atipico governo spagnolo, estinto dalla guerra nel 1936.

Unicità del potere e gerarchizzazione identitaria

La trascendenza è un tratto ricorrente del potere istituzionalizzato. Chi amministra la sfera pubblica - che in genere comprende l'amministrazione della giustizia, dell'ordine interno, delle alleanze e dei conflitti con poteri adiacenti – si presenta come ontologicamente 'altro', attribuendosi una superiorità che segna la cesura relazionale rispetto al corpo sociale. Questa evocazione di diversità irriducibile è palesemente finalizzata alla auto-legittimazione e valorizzazione delle istituzioni politiche e alla inibizione di potenziali canali di esercizio di influenza alternativi e concorrenziali, nonché di sostituzione del personale dirigente. La trascendenza implica scindere l'esercizio del governo, e le cariche ad esso associato, sia effettivamente che simbolicamente dalla comunità, dai governati. Per ciò che concerne l'effettivo esercizio dell'influenza, le forme di potere inclusivo e diffuso, implementato dalle comunità tramite sovranità comunitarie gestito informalmente o tramite momenti assembleari, vengono marginalizzate, penalizzate e spesso estinte dall'affermarsi di un potere centralizzato. Lo Stato si fonda su pubbliche dichiarazioni di potenza che esplicitano la separazione dal corpo sociale: «il potere è in primo luogo differenza tra sé e la società»[21].

La centralizzazione politica, e la conseguente affermazione di trascendenza, non è mai un processo risolutivo. Viene periodicamente messa in discussione sia dai periodici collassi delle strutture statuali, sia dal mancato supino allineamento dei governati alla ideologia dei governanti. Scott ci ricorda i «*verbali segreti*» dei sudditi espressi sia nel tentativo di ricordare al potere le esigenze della società, sia immaginando e periodicamente mettendo in scena momenti di ribaltamento, poetico, iconografico o rituale, il caso più

[19] M. Abélès, *Le lieu du politique*. Paris, 1983; M. Bassi, *I Borana. Una società assembleare*. Milano 1996.

[20] M. Bloch, *Decision making in councils among the Merina of Madagascar*, in A. Richards e A. Kuper (a cura di) «Councils in action», Londra, 1971, pp. 29-62; P.C. Salzman, *Is Inequality Universal?, in* «Current Anthropology», XL, 1999, pp. 31-61.

[21] F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, 1993, p. 49; cfr. D. Graeber, *The divine kingship of the Shilluk. On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty*, in «Journal of Ethnographic Theory», I, 2011, pp. 1–62.

eclatante nella tradizione europea è il carnevale[22].

La documentazione antropologica mostra numerosi casi di trascendenze parziali, tentate, limitate, ambivalenti. Nell'immagine che Macchiavelli offre del principe, la pulsione alla separazione della sua persona dal corpo sociale è incompleta: altri attori influenti «il popolo», «i grandi» e «i soldati» contribuiscono a plasmare la sorte del principato. Il principe «Deve preoccuparsi che nelle sue azioni si riconosca grandezza, animosità, gravità, fortezza», proprio perché quando il potere non si fonda sulla trascendenza, va rafforzato con atti concreti; negoziato con gli altri attori sociali; conquistato con l'apprezzamento pubblico.[23] Nella Etiopia rurale degli anni Settanta, i poteri centralizzati locali utilizzavano lo stesso discorso legittimante dei rapporti di disuguaglianza tra generazioni e generi nella società: ovvero presentarsi come la fonte della potenza generatrice della natura.[24] Possono esserci, come tra gli Shilluk dell'area nilotica, esempi di trascendenza rituale e di sacralizzazione del sovrano, a cui si accompagna uno scarso potere amministrativo[25].

Data l'arbitrarietà del processo di accentramento, la pretesa di trascendenza va continuamente e meticolosamente costruita nella quotidiana esibizione pubblica del potere: la rappresentazione simbolica riafferma la distinzione gerarchica in campi disparati che spaziano dal vestiario alla esibizione di oggetti, da un insieme complesso di regole di condotta agli appellativi, dal controllo di luoghi politicamente densi al posizionamento in occasioni rituali[26]. Ad esempio, in area akan, Africa occidentale, certi tipi e fantasie di vestiario sono riservati esclusivamente ai capi; inoltre, rubare, insultare, assaltare i detentori di cariche politiche istituzionali veniva concepito come *mmusoe*, una rubrica lessicale comprendente atti ritenuti gravi minacce mistiche all'ordine cosmologico complessivo[27].

La trascendenza politica si nutre spesso di una legittimazione religiosa: il potere, e chi lo detiene, rivendicano l'unicità della loro connessione privilegiata alle potenze spirituali, beneficiando così di una protezione sovrannaturale che fa di chi gestisce le leve del potere istituzionale un emissario, una parte, un discendente o un analogo di entità divine[28]. La regalità incorpora ed evoca la perfezione utopica dell'ordine sacro. Il sovrano

[22] J.C. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza. I verbali segreti dietro la storia ufficiale*, Milano, 2006.
[23] N. Macchiavelli, *Il Principe*, Torino, 1961, pp. 68-76.
[24] D. Donham, *History, Power, Ideology*, Cambridge, 1990.
[25] Graeber, *cit.*, 2011
[26] Per una trattazione generale, vedi D. I. Kertzer *Ritual, Politics, and Power*, Londra, 1988; per un esempio tratto dal contesto akan precoloniale, vedi S. Boni, *History and Ideology of an Akan Centre: The Cosmological Topography of Wiawso*, in «History and Anthropology», XVIII, 2007, pp. 25-50; per il contesto europeo contemporaneo, vedi P. Bourdieu, *Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field*, in «Sociological Theory», XII, 1994, pp. 1-18 e M. Abélès, *Politica, Gioco di Spazi*, Roma 2001.
[27] S. Boni, *Female Cleansing of the Community The Momome Ritual of the Akan World*, «*Cahiers d'Études africaines*», *XLVIII, 2008, pp. 765-790.*
[28] Ciò è evidente, ad esempio, nelle tradizioni europee, nel bisogno di coinvolgere rappresentanti ecclesiastici di alto rango nelle cerimonie di incoronazione. Per la sacralizzazione

segue norme comportamentali che lo pongono in evidente contrapposizione con la società quali l'esenzione dal divieto dell'incesto e l'arbitrarietà della violenza. Al contempo, il re viene ritenuto capace di offrire benefici alla società sia attraverso riti protettivi e terapeutici sia regolando fecondità e meteorologia[29].

A livello iconico e concettuale, il potere statale, soprattutto quello monarchico, spesso esprime una corrispondenza ontologica tra il sovrano e l'insieme dei governati: la trascendenza è espressa nel rapporto di inclusione del tutto nel capo[30]. La logica della relazione gerarchica, illustrata da Dumont e intesa come sussunzione della parte devalorizzata in quella valorizzata che diventa, in questo modo, al contempo, parte e tutto, è riscontrabile in diverse forme di trascendenza regale[31]. Nella raffigurazione iconica, un esempio noto è la copertina del *Leviatano* di Hobbes: l'immagine del re racchiude e comprende quella dei sudditi. In tali contesti, al suddito è riservato il compito dell'obbedienza di fronte alla trascendente sovranità statale, la cui autorità si fonda, secondo le diverse teorie dello Stato, sulla natura, sull'interesse generale, sulla teologia[32]. La logica gerarchica prevede che parte includente e parte inclusa condividano, non una comune sostanza ontologica perché la differenza di valore non lo permette, ma responsabilità e sorte. Di conseguenza, il potere centralizzato promuove una ideologia identitaria fondata sull'identificazione del destino del popolo con quello del condottiero, la salute e la prosperità del regno con quella del sovrano, il successo dell'uno con quello dell'altro. In contesti in cui questa concezione gerarchica è più evidente, la trascendenza, ormai imposta al corpo sociale ed evidente in una strutturale e irriducibile disuguaglianza politica, si sponsorizza come sintesi superiore: promette che l'obbedienza sarà premiata dalla compartecipazione generale ai benefici del successo del monarca. La sudditanza politica del popolo viene nobilitata con l'identificazione nel governo: i subordinati vengono premiati con politiche di elezione identitaria, caratterizzate dal riconoscimento di privilegi collettivi ai sudditi a scapito degli 'altri', ovvero gli stranieri, i nemici, gli schiavi, i fuori casta[33].

La trascendenza politica si accompagna alla amministrazione della diversità nel corpo sociale dei governati: questi sono sì accomunati nella

del sovrano in contesto amerindio vedi I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton 1987.

[29] E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge 1948; M. Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, 1989; D. Donham, *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*, Cambridge 1990; D. Graeber, *cit.*, 2011.

[30] E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Torino, 1989; cfr. M. Bloch, *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, 1992, Milano 2005.

[31] L. Dumont, *Homo Hierarchicus: Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, 1991; cfr. S. Boni, *Le Strutture della Disuguaglianza: Capi, appartenenze e gerachie nel mondo Akan, Africa Occidentale*, Milano 2003.

[32] M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Trento, 1990; R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Roma 2010, p. 71-80.

[33] Vedi ad esempio S. Boni, *Indigenous Blood and Foreign Labour: The 'ancestralization' of landrights in Sefwi (Ghana)*, in C. Lentz e R. Kuba, a cura di, «Landrighs and the politics of belonging in West Africa», Leiden 2005, pp. 160-185.

sudditanza politica ma suddivisi in gruppi, fazioni, stirpi, professioni spesso definite rigidamente. Se l'identità nei poteri diffusi tende a generare una polivalenza delle forze in campo, il potere, accentrandosi, differenzia all'interno dei governati in base a quelle che Bourdieu chiama «forme statali di classificazione»[34], definendo con maggiore nettezze le appartenenze, codificandole e gerarchizzandole. Il sistema delle caste in India è un esempio paradigmatico ma la gerarchizzazione delle categorie sociali è ricorrente negli Stati. John Comaroff ha sostenuto che il paradigma etnico, cruciale nella identificazione e valorizzazione delle differenze in molti contesti, emerge per classificare una disuguaglianza categoriale in una area politico-economica definita[35].

Il potere statale è quindi associato all'uno in due sensi. Primo, si contrappone alla molteplicità fluida della società in quanto è racchiuso in un'unica struttura decisionale e repressiva legittima, quella del governo centrale. Si tratta di un governo di pochi; in molti casi di stampo monarchico o dittatoriale, sotto la direzione di uno, in genere un maschio maturo con una ascendenza genealogica percepita come unica e in molti casi associata a forme più o meno accentuate di trascendenza divina sia nel senso che gestisce il rapporto tra società e divinità, sia nel senso che al potere è permessa, a volte addirittura prescritta, la violenza arbitraria e drammatica, associata all'intervento del soprannaturale in terra.

Secondo, il potere statale è univoco anche negli effetti identitari che produce nel corpo sociale in quanto genera una comune identità nei governati. Si tratta di un riflesso secolare e politico della visione monoteistica del popolo eletto: si crea una cruciale linea di demarcazione identitaria nella appartenenza gerarchica, al popolo di Dio in un caso, in quello del re nell'altro[36]. Questa sensazione di comunanza tende a legittimarsi e rafforzarsi dotandosi di una profondità storica, spesso inventando tradizioni ancestrali[37]. L'enfasi posta sulla compartecipazione dei sudditi, presentata come destino comune etnico o nazionale, permette alle élite di inibire letture centrate sulle differenze di potere e privilegi interne alla struttura sociale[38]. Per Graeber, che caratterizza le regalità sacre per la capacità di coniugare immaginario utopico e aggressività concreta, la «violenza sovrana definisce i sudditi come popolazione distinta»[39]. Analogamente, Agamben sostiene: «oggi il popolo non è che il vuoto supporto dell'identità statuale e unicamente come tale viene riconosciuto»[40]. Il sacrificio supremo, la morte per la patria in attività militari, viene spesso presentato come legittimo e sensato proprio per la valenza trascendente della comunità rispetto al singolo, per il destino

[34] P. Bourdieu, *cit*, 1994, p. 13.
[35] J. Comaroff, *Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality*, in «Ethnos», 1987, vol. 52, III-IV, pp. 301-323. Cfr. M. Fusaschi *Hutu-tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Milano 2003.
[36] F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma 2001.
[37] E. J. Hobsbawm e T. Ranger, *L'invenzione della Tradizione*, Torino 1994.
[38] M. Herzfeld, *Intimità Culturale*, Napoli 2003.
[39] Graeber, *cit.*, 2011, p. 13
[40] G. Agamben, *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Torino 1996, p. 57.

superiore ed eterno del popolo rispetto alla sorte del singolo soldato[41]. Con riferimento alle democrazie rappresentative contemporanee, Bourdieu, si sofferma sulla «alchimia della rappresentanza (nei diversi significati del termine) attraverso la quale il rappresentante crea il gruppo che lo ha creato»[42]; i politici sono visti come «professionisti capaci di manipolare al contempo idee e gruppi, di produrre idee in grado di produrre gruppi, manipolando idee in modo tale da ottenere l'appoggio di un gruppo»[43]. Ciò ci porta alla permanenza della trascendenza nei regimi sedicenti democratici.

La trascendenza democratica

I governi europei, i libri di storia e buona parte del senso comune hanno sostenuto e sostengono che la svolta democratica, iniziata con la Rivoluzione francese e perfezionata nelle costituzioni repubblicane, ha permesso di raggiungere i massimi livelli di eguaglianza politica, sostituendo architetture di governo fondate su trascendenze nobiliari, iscritte nel sangue delle stirpi aristocratiche. In quest'ottica, le democrazie contemporanee sarebbero la riproposizione, con le correzione imposte dalla necessità di tener conto delle complessità del contesto contemporaneo, delle più nobili espressioni di governo democratico, individuate, in una genealogia storica che pone l'enfasi sulla continuità di una presunta civiltà occidentale, nella Grecia classica.

Le democrazie rappresentative si ritengono talmente superiori ad altre organizzazioni politiche da aspirare all'universalità: questa sicumera nel vantaggio del modello elettorale di governo permette, al contempo, di proclamarsi difensori dei diritti umani e di punire militarmente sistemi politici difformi per sostituirli con l'unica modalità di governo ormai ritenuta legittima in quanto sola a garantire l'uguaglianza. L'imperativo morale universale impone di trascendere la trascendenza, instaurando, o ripristinando, istituzioni politiche che siano emanazioni della società.

Tale lettura dei governi occidentali, peraltro egemonica in campo accademico e nella credenza popolare, si fonda sulla convinzione che la società contemporanea sia egualitaria e che le repubbliche fondate sulla delega elettorale esprimano tale eguaglianza nelle istituzioni politiche. Dumont, in una generalizzazione ambiziosa, connota l'Europa, a partire dal Settecento, e le sue propaggini culturali come il luogo di *homo aequalis*, mentre le società olistiche, diffuse in Asia ed Africa, sarebbero la patria di un perseverante *homo hierarchicus*[44]. Seligman ritiene che l'individualismo contemporaneo, caratterizzato da un'intransigente difesa dell'autonomia del singolo, si fondi su un sistema di scambi che esprimono la volontà di «una società in cui il potere, o almeno la possibilità di accedervi, è distribuito

[41] Cfr. B. Anderson *Comunità Immaginate*, Roma, 1995; E. Gellner *Nazioni e Nazionalismi*, Roma 1985.
[42] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power, Polity Press,* Cambridge 1991, p. 106.
[43] *Ivi*, p. 182.
[44] L. Dumont, *cit*, 1991; L. Dumont *Homo Aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica,* Milano 1984.

uniformemente... l'autorità e il sacro non esistono»[45]. Il liberalismo contemporaneo non ammetterebbe governi trascendenti: l'autorità deve essere emanata dalla comunità morale.

Il problema della trascendenza è stato quindi risolto, apparentemente, con il passaggio da regimi aristocratici, in cui l'accesso al potere istituzionale era frutto di negoziazioni tra ambienti familiari ristretti, a quelli democratici, e successivamente, comunisti. La trascendenza, perlomeno nel discorso giuridico, etico e politico che ha celebrato la fase democratica dell'umanità, sarebbe stata appianata dalla corrispondenza tra volontà popolare e decisioni istituzionali; dall'accessibilità generalizzata alle cariche di governo; dalla rappresentanza elettorale; dalle leggi, e in particolare dalle costituzioni, che sanciscono l'uguaglianza dei cittadini. Nei sistemi democratici, come in quelli sovietici, in teoria, ovvero per legge, ci sarebbe continuità e corrispondenza tra popolo e governo.

I partiti politici sarebbero, in quest'ottica, la cerniera tra società e istituzioni, tra strada e palazzo. Nei primi decenni di storia repubblicana i partiti svolgevano questo ruolo attraverso comizi in cui le posizioni elaborate dalla leadership venivano sottoposte al vaglio della folla; nelle manifestazioni che coinvolgevano i militanti, spesso in appoggio a negoziazioni istituzionali; nella estensione dell'esercizio dei diritti di cittadinanza. Una delle forme più eclatanti e ritualizzata di questo vincolo tra elettori ed eletto sono state le momentanee inversioni del ruolo sociale, con i parlamentari del Partito Comunista Italiano che servivano cibo ai militanti, durante la festa dell'Unità[46].

Eppure, come nota Graeber, la svolta democratica dei governi occidentali ha generato un'uguaglianza solo apparente e identificare l'Europa di questi ultimi secoli con la democrazia, appare storicamente fuorviante. Ricordiamo le dittature novecentesche, nate e sviluppatesi in ambiente europeo, caratterizzate da straordinari culti delle personalità dei leader[47]. Le sedicenti democrazie hanno appoggiato dittature e promosso governi coloniali, segnati secondo Guha da un dominio coercitivo che non suscitava una adesione egemonica[48]. Il marxismo politico ha generato la divinizzazione rituale e iconografica dei capi di partito nonché la detenzione della carica a vita: chiare espressioni di trascendenza, in palese contraddizione con l'invocazione ufficiale di uguaglianza ed immanenza; nelle parole di Bourdieu:

[45] A. B. Seligman, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Roma, 2002, pp. 60-61, 62.
[46] D. Kertzer, 1981. *Comunisti e Cattolici*, Milano, Angeli.
[47] Seligman e Dumont, in realtà, rivelano le contraddizioni che si creano dalla convivenza tra un individualismo egualitario e la richiesta di una immanenza della politica la presenza in età, anche contemporanea, di stati parte della tradizione occidentale che mantengono connotati di trascendenza. Vedi Seligman, *cit*., 2002*;* L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, Milano 1983.
[48] R. Guha, *Dominance without hegemony: history and power in colonial India*, Cambridge 1997.

per una strana ironia, la concentrazione di capitale politico viene massimizzata – in assenza di un intervento deliberato (e improbabile) contro tale tendenza – nei partiti il cui scopo è di combattere la concentrazione di capitale economico[49].

Nelle democrazie liberali, la classe politica istituzionale ha pagato un omaggio retorico alla uguaglianza e alla partecipazione della cittadinanza mentre sviluppava una deriva oligarchica, consolidando un sistema di potere sempre più ermetico ed elitario: la continuità politica tra militanti e leader, come tra elettori ed eletti, è stata, al meglio, parziale e simbolica. Agamben nota come la nozione di «popolo», cruciale nelle istituzioni repubblicane moderne, sia carica di ambiguità: «Uno stesso termine nomina... il soggetto politico costitutivo, quanto la classe che, di fatto, è esclusa dalla politica»[50]. Graeber chiama «recupero democratico» il processo mediante il quale la democrazia rappresentativa nell'Ottocento cerca di appropriarsi della nozione di democrazia che etimologicamente indica la coincidenza tra popolo, *demos*, e, forza, *kratos*.

Negli ultimi duecento anni, i democratici hanno cercato di innestare gli ideali di autogoverno popolare sull'apparato coercitivo dello Stato. Ma per loro natura gli Stati non si possono realmente democratizzare. Rimangono, tutto sommato, delle forme di violenza organizzata.

Per Graeber, i regimi repubblicani, fondati sulla delega elettorale, sono profondamente diversi dalle espressioni variegate di governo diretto della società fondato «sull'auto-organizzazione di comunità autonome»[51], uniche forme di potere che meritano il nome di democrazia: in tali contesti la violenza è diretta unicamente all'esterno del gruppo, la coercizione non è contemplata al suo interno. La questione democratica si ripropone, quindi, con forza, a partire «dalla nostra reale convinzione che la gente comune, seduta insieme a deliberare, sia capace di gestire le proprie faccende meglio delle *élites* che le gestiscono a loro nome e che impongono le decisioni prese con la forza delle armi»[52].

I limiti democratici delle repubbliche fondate sulla rappresentanza sono evidenti nella ambivalenza delle loro costituzioni che cercano un equilibrio, che si dimostra illusorio, tra il riconoscimento che l'autorità risiede nella cittadinanza e l'obbligo di esprimerla attraverso complesse forme istituzionali che, sebbene vengano presentate come semplici canali di trasmissione della volontà collettiva, in realtà, la manipolano, trasformano, ignorano. La parte finale del primo articolo della costituzione italiana, «La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione», esprime bene sia l'anelito di immanenza politica di molte repubbliche democratiche, sia le loro contraddizioni. La sovranità popolare deve necessariamente prendere la forma di istituzioni politiche

[49] P. Bourdieu, *cit.,* 1991, p. 174.
[50] G. Agambern, *cit*., 1996, p. 30.
[51] D. Graeber, *cit.,* 2012, p. 102 e 106; cfr. H. Barclay, *People without government: an anthropology of Anarchy*, Londra 1990.
[52] D. Graeber, *cit*., 2012, p. 106.

che, nel costituirsi, ripropongono, tramite la rappresentanza e l'autonomia delle istituzioni, il germe della trascendenza. La delega elettorale, che avrebbe dovuto esaltare la immanenza politica generalizzata attraverso la rappresentanza, ha, in realtà, legittimato la spoliazione politica della cittadinanza, privata del ricorso all'azione diretta, trascesa dalle istituzioni elette.

La trascendenza repubblicana non risiede più nel sangue dei governanti ma nel ruolo svolto dai politici, spesso per decenni, nella gestione esclusiva ed escludente, delle istituzioni pubbliche. Negli ultimi decenni, il sodalizio sempre più stretto con i potentati industriali, mediatici, finanziari si è espresso in un allineamento delle istituzioni a conservazione dell'ordine neoliberista[53]. Con la progressiva sparizione non solo delle ideologie ma degli stessi partiti, intesi come presenza sociale, e con la conseguente riduzione della politica elettorale a marketing pubblicitario, il nesso tra rappresentanti e rappresentati appare sempre più flebile. Ciò ha fatto riemergere la questione della trascendenza del ceto politico, del rapporto tra politica istituzionale e cittadinanza. Oggi, l'effettivo concretizzarsi del potere dei governi viene ancora visto come espressione di un ideale democratico che nega la trascendenza dell'ambito politico?

Critica al potere trascendente in Italia oggi

Negli ultimi anni, sono stati numerosi, eclatanti e notevoli gli episodi che hanno posto nuovamente la questione della trascendenza del ceto politico, nel senso che, a vari livelli, le istituzioni governative, sedicenti democratiche, si costituiscono, si schermano e si isolano in un ristretto circolo, segnalando la loro esclusività e inaccessibilità. La percezione di una netta separazione tra potenti e cittadini, che privati della immanenza politica si sentono ormai sudditi, si esprime nel successo della nozione di 'casta'[54] che ha il pregio di indicare, inequivocabilmente, l'auto-sublimazione di un ceto politico autoreferenziale. Prendiamo in rassegna alcune dimensioni dell'accentuarsi della frattura tra cittadinanza e istituzioni governative che ne dovrebbero essere espressione.

Primo, *il fallimento della mediatizzazione del legame con l'elettorato*. I partiti fino agli anni Settanta connettevano istituzioni ed elettorato mediante momenti di socialità condivisa, costruzione di identità collettive, rituali pubblici, affermazione di valori[55]. Le feste di partito, la distribuzione dei quotidiani, le udienze prestate dai politici ai cittadini in cerca di favori, la vita di sezione, i comizi elettorali impedivano la trascendenza completa delle

[53] Per un approfondimento, vedi S. Boni *Allineamento Istituzionale. Il cerimoniale per il 150° anniversario dell'unità di Italia*, in S. Aru e V. Deplano, a cura di, «Discorsi d'Italia. Potere e rappresentazione dall'unità ad oggi», Verona, 2013, pp. 45-65.
[54] S. Rizzo e G. A. Stella, *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milano 2007.
[55] Kertzer, *cit.*, 1981; L. Li Causi, *Il partito a noi ci ha dato!*, Siena 1993.

istituzioni repubblicane[56]. Sebbene la vita dei partiti sia stata governata da una gerarchia che rendeva la partecipazione dei governati alla gestione della sfera pubblica minima, manipolabile, controllata, i momenti di interazione creavano un nesso perlomeno apparente tra elettore ed eletto, un senso di condivisione emotiva e sociale[57]. La connessione tra società e istituzioni si spezza progressivamente con la virtualizzazione della politica, ovvero lo smantellamento, quasi completo, del radicamento sociale dei partiti: vendita delle sezioni e dei circoli, minimizzazione della militanza attiva, perdita della dimensione identitaria nei momenti festivi. Il legame tra alta politica e base viene così affidato, in modo pressoché esclusivo, a messaggi mediatici, principalmente televisivi: la capacità di gestire le apparizioni sullo schermo, piuttosto che un lavoro sociale, determinano il successo elettorale[58].

La politica diventa operazione retorica che si consegna volentieri al marketing e prescinde dalla militanza, dall'ascolto delle esigenze della base: si studia piuttosto come il consenso elettorale possa essere solleticato e catturato. L'analogia tra voto e acquisto riflette quella tra partiti e prodotti, che a sua volta, associa la propaganda elettorale alla pubblicità. Come si calcola l'esito di una campagna pubblicitaria dall'andamento commerciale della merce reclamizzata, allo stesso modo, ci si affida ai sondaggi per valutare la riuscita dell'esposizione mediatica di un politico. Come una merce può non contenere la sostanza di cui porta il nome (si può vendere 'cioccolato' senza traccia di cacao), allo stesso modo i nomi e i simboli dei partiti possono richiamare immaginari, sostanzialmente vacui: ciò che conta – che porta consensi e acquisti - è la capacità di creare un'adesione viscerale, a prescindere dal reale nesso con ciò che viene evocato. Se nella compra di un articolo, l'alienazione si fonda sul suo anonimato in fase di produzione e nel suo uso massificato, e quindi spersonalizzato, in fase di consumo, nella partecipazione politica l'alienazione – passato il coinvolgimento emotivo suscitato dalla campagna elettorale – è la constatazione che le normative a cui siamo soggetti sono spesso incomprensibili, liberticide, non discusse pubblicamente, illustrate dai media in maniera fuorviante. L'adesione televisiva, ai partiti come ai prodotti, ha successo sul breve periodo ma nasconde insidie: gli sforzi discorsivi dei politici e le operazioni iconiche non riescono più a risolvere la sensazione di esclusione e distanza dei governati da chi governa.

Il comizio di piazza, a lungo momento cruciale di condivisione politica tra dirigenza e base, è stato recentemente abbandonato dai partiti tradizionali: il politico teme la folla incontrollata, le contestazioni, i fischi e si racchiude in spazi chiusi dove l'accesso e la condotta possono essere più facilmente monitorati. In effetti, la parola pubblica del politico viene

[56] L. Li Causi, *Anthropology and Ideology: The case of 'patronage' in Meditterranean societies*, in «Critique of Anthropology», I, 1975, pp. 90-109; G. Gribaudi, *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno*, Torino 1980.
[57] P. Bourdieu, *cit.*, 1991 capitoli 8 e 9; S. Boni, *cit.*, 2011, capitolo 6.
[58] P. Bourdieu, *Sulla televisione*, Milano 1997; cfr. F. Faucher-King, *Changing parties. An anthropology of British political party conferences,* New York 2005.

sempre più spesso contestata: chi osa sfregiare la patina rassicurante che i politici vorrebbero presentare e disturba la coreografia dei potenti, viene spesso accusato di un atteggiamento 'anti-democratico', quando in realtà mette in discussione la trascendenza del politico, nella forma di monopolio della parola pubblica, esercitata senza contraddittorio popolare. La folla che interrompe, schernisce e irride, nega l'alone di sacralità che si attribuiscono le istituzioni, demistificando le pretese di inviolabilità trascendente e ricollocando il politico nell'arena immanente della critica e del sarcasmo. In Grecia, dove il senso di sdegno è più accentuato rispetto all'Italia, da qualche anno i politici riescono con sempre maggiore difficoltà a presenziare a rituali pubblici, sommersi dallo scherno e dagli insulti della cittadinanza.

Secondo, *alleanze e sodalizi elitari*. I politici sviluppano i loro legami, non con la società, ma con potentati mediatici, finanziari ed economici in un allineamento istituzionale[59]. Termini mistificanti e ambigui quali '*partners*' o 'parti sociali' vengono usati dai poteri allineati per legittimarsi vicendevolmente come soli responsabili soggetti decisionali. L'evidente influenza esercitata sui governi da organismi sovranazionali espressione di interessi finanziari, accentua il senso di alienazione dalle istituzioni, la sensazione che la sovranità popolare sia stata trascesa, neutralizzata da logiche superiori. Subentra il sospetto, la consapevolezza, che i rappresentanti eletti, e di conseguenza i governi, si prestino a introdurre leggi che, più che salvaguardare gli interessi della cittadinanza, rispondono a esigenze estere o semplicemente del delocalizzato mercato finanziario: gli interessi dei governanti e governati non coincidono. La politica economica neoliberista dei vari governi di vari colori, ad esempio, è stata invariabilmente caratterizzata dalla tassazione del lavoro e la detassazione del capitale, la severità fiscale con le piccole imprese e l'intoccabilità dei paradisi fiscali per i grandi, il taglio delle spese sociali e il dirottamento di ingentissime somme per il salvataggio di banche private.

Dove si aprono inchieste giudiziarie, emergono intrecci di potere a vari livelli e in diversi settori della pubblica amministrazione. Su scala locale è esemplificativo il caso della giunta Vignali a Parma che, da un lato, elargiva risorse pubbliche ad imprenditori e media mediante sistemi complessi di affidamento di appalti; normative che favorivano aziende 'amiche'; acquisti di società private (tra cui quotidiani locali) da parte di enti pubblici; privatizzazioni insensate di servizi municipali; consulenze inesistenti o sovra-pagate; dall'altro, la giunta, beneficiava di tangenti, finanziamenti di campagne elettorali, media obbedienti e servili, pubblicità.

Terzo, *privilegi esclusivi ed esorbitanti*. In una fase di crescente disuguaglianza economica, con ampi settori che si impoveriscono progressivamente mentre l'élite è sempre più facoltosa, diventa sempre più evidente il succube allineamento delle alte cariche dello Stato al volere dei potentati economici. Nella sfera legale, gli (ex-)politici vengono ricompensati

[59] Per un inquadramento generale, vedi P. Crouch, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, 2003 e S. Hall, D. Massey e M. Rustin, *After neoliberalism: analysing the present*, in http://www.lwbooks.co.uk/journals/soundings/manifesto.html, Maggio 2013.

con consulenze pagate cifre esorbitanti dal settore imprenditoriale e finanziario nei confronti delle quali avrebbero dovuto rappresentare la volontà della sovranità popolare, del bene pubblico[60]. Passando all'illegalità, emergono con regolarità episodi di corruzione e nepotismo, accordi elitari e vantaggi indebiti; il fenomeno è già tristemente noto nella storia repubblicana, apparentemente sconfitto dalla stagione di Tangentopoli, viene ora riproposto in versione amplificata e trasversale alle forze politiche. La consistenza delle tangenti e l'entità degli appalti pilotati conferma la sensazione di dinamiche che si collocano su un livello inaccessibile, esagerato, esorbitante per i normali cittadini: il ceto politico ha passato il limite in cui la cittadinanza può attivare processi di identificazione, di simpatia. Lo sdegno diffuso per i costi della politica o i bonus dei manager, così come la pressante richiesta di moralizzazione, esprimono l'esigenza di eguaglianza e di trasparenza. La diffusa illegalità elitaria suscita ancora più rabbia quando piccole attività paralegali (commercio o artigianato senza licenza, piccoli abusi edilizi, minime evasioni tributarie) vengono pesantemente colpite dall'applicazione, priva di deroghe o flessibilità, di normative europee, nazionali, municipali: la capacità di aggirare le leggi da fenomeno storicamente diffuso a vari settori sociali, si trasforma sempre più in privilegio di 'casta'. Se la società subisce un processo di progressiva legalizzazione, minuziosa e pervasiva, gli enti legiferanti si schermano nell'opacità, consolidando istituzioni potenti che si muovono per logiche operative, disponibilità finanziaria e rapporti con la giustizia, su una scala 'altra' rispetto a quella della cittadinanza. La trascendenza del politico in Italia oggi è individuabile non solo nelle immunità riconosciute legalmente ma soprattutto nei silenzi decennali su numerosi episodi oscuri e drammatici della storia repubblicana e nella capacità di non ottenere condanne o carcere per quella fetta consistente di dirigenti pubblici e privati di alto profilo coinvolti in varie forme di illegalità istituzionale. La recente sentenza che impone la distruzione delle registrazioni telefoniche tra alte cariche dello Stato riguardanti accordi tra istituzioni e mafia, è l'ultimo di una lunghissima serie di segreti di Stato. L'accumulo di privilegi, ricchezza e immunità come il rifiuto di rendicontare pubblicamente sono prerogative di un potere trascendente: segnalano l'irriducibile superiorità del governo sul resto della popolazione.

Quarto, *assenza di moralità*. Le diffuse critiche ai politici si nutrono di una condanna popolare per immoralità. Non si tratta solo di comportamenti discutibili in termini di condotta personale, ma della sensazione di una sostanziale indifferenza per la sorte della gente comune. Episodi eclatanti che coinvolgono i politici anche indirettamente, come l'imprenditore che festeggia il terremoto perché sa che beneficerà di ingenti appalti pubblici o il questore che ammettere di aver accentuato il suo dolore per scopi mediatici mentre presenziava a una iniziativa per le vittime del

[60] Cfr. S. Halimi, *Condizioni per una riconquista*, «Le Monde diplomatique- Il Manifesto», Maggio 2013.

sisma, dimostrano che i poteri allineati, nonostante gli sforzi che fanno per darsi un volto umano sui media, sono cinici, indifferenti alla sofferenza della gente comune: la loro azione è finalizzata all'aumento del potere tramite spartizione delle cariche e degli appalti. Se il ceto politico si attribuisce onorificenze e titoli, appunto 'onorevole', la cittadinanza lamenta, nelle espressioni di sdegno che si alimentano su internet, l'assenza di pietà. Ne deriva un'impressione di solitudine nella cittadinanza, soprattutto in quella colpita da catastrofi naturali, una sensazione di abbandono dalle istituzioni statali, che dovrebbero soccorrere nei momenti di difficoltà. La conseguenza, inevitabile, é il consolidamento della frattura etica, tra chi soffre e chi trae benefici dalle disgrazie altrui, che sfocia in sensazioni di nausea, disprezzo e rabbia. La perdita di un orizzonte morale condiviso segna la scissione insanabile tra popolo e istituzioni: la dilagante satira sociale esprime e si nutre della distanza tra la rispettosa trascendenza a cui il ceto politico aspira e la denigrazione che ricolloca i politici non solo su un piano terreno, ma nel girone dei disonesti.

Quinto, *monopolio istituzionale della sovranità*. Diversi scetticismi contribuiscono quindi a riproporre la questione centrale di ogni dinamica politica: chi esercita potere? Espressioni evidenti di volontà popolare, quali i referendum, sono stati sostanzialmente ignorati; le preferenze elettorali sono state abolite; le leggi di iniziativa popolare vengono invariabilmente sepolte nei meandri della burocrazia istituzionale; le lotte di numerosi comitati cittadini contro nocività ambientali sono semplicemente ignorate e represse. In pratica le forme di sovranità, anche quelle popolare previste dalla costituzione vengono neutralizzate, lasciando la funzione decisionale esclusivamente nelle mani dei partiti che selezionano al loro interno chi siederà in parlamento. I massimi esponenti delle istituzioni politiche ribadiscono con insistenza, di fronte a qualunque forma di protesta popolare, che la politica si fa necessariamente ed esclusivamente nelle istituzioni e con le modalità istituzionali, quindi non nella società. A questa, a parte il voto, non vengono riconosciuti altri canali legittimi di esercizio di influenza. La strumentale classificazione delle espressioni di sdegno come 'anti-politica', conferma ed accentua i sospetti diffusi dell'arroganza e auto-referenzialità delle istituzioni. In questo contesto, alcuni settori della protesta ribaltano la nozione di 'politico' e 'anti-politico', rendendola immanente: la politica, affermano, è la gente, la piazza, l'assemblea; l'anti-politica, ovvero il potere trascendente, traditore della democrazia, è nei palazzi.

Le numerose pretese di trascendenza della politica contemporanea si scontrano con il fondamento democratico dichiarato, ovvero l'eguaglianza proclamata giuridicamente, dando vita all'attuale disorientamento nella cittadinanza tra ciò che ci è sempre stato detto del potere e come questo si manifesta effettivamente. Il potere politico risiede nella cittadinanza? Condividiamo interessi, identità, stili di vita con chi ci rappresenta? Partecipiamo ad uno stesso destino? Abbiamo lo stesso trattamento, le stesse possibilità? I messaggi che emergono dal corpo sociale indicano sempre più risposte negative a questi quesiti: da un lato la crescita vertiginosa

dell'astensionismo elettorale, sotto il 10% fino alla fine degli anni Settanta, salito costantemente e progressivamente, fino a oltre la metà degli elettori nelle elezioni amministrative del 2013 (con una aumento del 15-20% rispetto al turno elettorale precedente); dall'altro, clamorosi sondaggi che registrano una fiducia del 8% della cittadinanza nei partiti[61].

Conclusioni

L'onda di manifestazioni che ha recentemente espresso, in forme elettorali e di protesta, l'esigenza di una drastica riformulazione della partecipazione politica, esprime innanzitutto la domanda di democrazia in un contesto di monopolio istituzionale sulla sovranità politica. L'attivismo politico dal basso ha chiesto di ricollocare nella società il fulcro del processo decisionale, proponendo e sperimentando forme assembleari. Le mobilitazioni degli ultimi anni, in Italia, nel resto di Europa, sulla sponda meridionale del Mediterraneo e in America settentrionale, combinano la richiesta di una radicale riforma del processo democratico (ad esempio Democracia Real, Ya! parte del movimento 15M in Spagna) ad una posizione fortemente anti-istituzionale ed egualitaria. Non si limitano a rivendicare una politica orizzontale: sperimentano processi decisionali partecipativi mediante lunghi momenti assembleari finalizzati al consenso[62]. Partiti politici, sindacati e altre organizzazioni gerarchiche che avevano per decenni gestito buona parte delle mobilitazioni, sono stati emarginati nelle recenti lotte che hanno effettivamente ridimensionato le oligarchie decisionali 'movimentiste'. La delega quando non è stata completamente abolita, è stata resa revocabile e attentamente monitorata.

La tesi di fondo di questo contributo è che poteri diffusi generano solidarietà nella diversità, mentre la centralizzazione politica tende a codificare e gerarchizzare le identità. Le recenti mobilitazioni sono generate da una cittadinanza trasversale e fondate sul rifiuto della trascendenza, ben espresso nello slogan di *occupy! We are the 99%*, siamo il 99%. Il bisogno di ricollocare la politica in una dimensione immanente, accessibile, partecipata, sociale è una esigenza che accomuna ambienti tra loro diversi. Le decise proteste dei migranti, che a volte trovano sinergie con settori dell'attivismo della genealogia nostrana, sono solo una dimensione della molteplicità

[61] www.clandestinoweb.com/ ISPO survey, Marzo 2012; cfr. /it.finance.yahoo.com/IPR marketing survey, Maggio 2012.

[62] M. Maeckelbergh, *The will of the many. How the alterglobalisation movement is changing the face of democracy*, Londra, 2009; A. Rossi e A. Koensler, *Comprendere il dissenso: etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Perugia, 2012; D. Della Porta, *Movimenti e democrazia. Un'altra rotta per l'Europa?*, in «Il Manifesto», 10 agosto 2011; A. Negri, *Riflessioni spagnole*, 4 giugno 2011, in uninomade.org/riflessioni-spagnole; J. Postill. "Democracy in the age of viral reality: a media epidemiography of Spain's indignados movement". Ethnography, revised version submitted July 2012, http://johnpostill.com/2011/11/15/democracy-in-the-age-of-viral-reality-4; M. Razsa, e A. Kurnik, *The Occupy movement in Žižek's hometown: Direct democracy and a politics of becoming*, in «American Ethologist», XXXIX, 2012, pp. 238–258.

identitaria che compone la protesta politica contemporanea. I movimenti si nutrono di sinergie temporanee su obbiettivi, frammentandosi e alleandosi, nel mantenimento della propria specificità: le lotte spagnole e greche, ad esempio, si alimentano dell'apporto di una miriade di gruppi organizzati per affinità tematica o residenziale. Nei contesti citati, l'assemblea, come in molte società 'primitive', è l'istanza politica suprema: la modalità decisionale condivisa da identità variegate converge su forme organizzative tendenzialmente egualitarie, collaborative, indipendenti, trasparenti, inclusive e partecipative.

Tra i contributi che hanno riportato in voga la riunione deliberativa orizzontale si possono segnalare i movimenti latinoamericani, visti da molti come frutto di una esemplare coscienza comunitaria (in primis, quello zapatista ma tutti i contesti segnati da pratiche di resistenza; *piqueteros*, autogestione industriale, cooperative comunitarie, comunità degli altopiani boliviani)[63]; l'*habitus* di prassi organizzative che, dagli anni Sessanta, si esprime in collettivi pacifisti, anti-nucleari, femministi, anarchici e ambientalisti e, più recentemente, nel cosiddetto, movimento per la giustizia globale[64]; tecniche del consenso, della comunicazione ecologica e del linguaggio dei segni[65]; strategie di raggiungimento del consenso dei Quaccheri; la cultura hacker e per un software libero[66]. In tale contesto polifonico ma convergente, alcuni recuperano i simboli nazionali, ed in particolare la bandiera, per indicare questa comunanza trasversale ed egualitaria, senza implicazioni nazionalistiche[67].

Per ora, la richiesta di immanenza della politica rimane confinata ai movimenti sociali e non è riuscita ad alterare il dispiegamento dei poteri che genera la trascendenza 'castale'. Per ora, l'insoddisfazione si è espressa in una gamma di azioni che comprendono ricorsi legali come azione diretta, passando per scelte elettorali e mobilitazioni di piazza. Per ora, il paradigma della delega, cardine del processo di differenziazione valoriale tra eletti ed elettori, rimane scarsamente problematizzato. Per ora, solo

[63] Tra la sterminata letteratura sui movimenti sociali orizzontali in America latina, voglio citare M. Harnecker, *Haciendo camino al andar. Experiencias de ocho gobiernos locales de América Latina*, Caracas, 1995; R. Zibechi, *Disperdere il potere. Le comunità Aymara oltre lo stato boliviano*, Napoli, 2008; G. Esteva, *La Comune di Oaxaca*, Napoli, 2008; V. Sergi, *Il Vento dal Basso. Nel Messico della rivoluzione in corso*, Catania, 2009.

[64] D. Graeber, *cit*., 2012; D. Graeber, *Direct action. An ethnography,* Edinburgo*, 2009, pp. 228-237;* D. Della Porta (a cura di), *Democracy in Social Movements*, Houndsmill, 2009; J. S. Juris e G. H. Pleyers, *Alter-activism: emerging cultures of participation among young global justice activists*, in «Journal of Youth Studies», XII, 2009, pp. 57-75.

[65] See www.seedsforchange.org.uk; *Occupy Wall Street guide*, www.nycga.net; see takethesquare.net/2011/07/31/quick-guide-on-group-dynamics-in-peoples-assemblies/

[66] J.S. Juris, *Reflections on #Occupy everywhere: Social media, public space, and emerging logics of aggregation*, in «American Ethnologist», IXL, 2009, pp. 259–279; C. Saunders, *Organizational size and democratic practices: Can large be beautiful?* in D. Della Porta, pp**.** 164-167.

[67] V. Sergi e M. Vogiatzoglu, *Think globally, act locally? Symbolic memory and global repertoires in the Tunisian uprising and the Greek anti- austerity mobilizations,* in C. Flesher Fominaya e L. Cox, a cura di, «Understanding European Movements: New Social Movements, Global Justice Struggles, Anti-austerity protests», Londra, pp. 220-235.

voci sporadiche e marginali credono nella possibilità di una effettiva e generalizzata gestione immanente e sociale del potere: pochi, in pratica, mettono in discussione la necessità delle istituzioni politiche. Eppure Scott ha mostrato come, a volte, i sudditi possano passare, con estrema velocità, dalle petizioni all'aperta rivolta[68]. Eppure Diamond, come altri, ha mostrato la ciclicità dell'accentramento del potere: l'aumento della complessità e della trascendenza politica raggiunge un culmine a cui segue, inevitabilmente, prima o poi, il collasso, con la conseguente frammentazione dei poteri[69].

[68] J.C. Scott, *cit*., 2006.
[69] J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Torino, 2007; cfr. J.A. Tainter, *The collapse of complex societies*, Cambridge, 1988.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Articoli/15

Déconstruire la doxa dominante, construire une pensée politique alternative.

Du lien entre les représentations, les principes et les normes[1]

di Maryse Salles e Gabriel Colletis

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 17/09/13. Accettato il 30/09/13

The general aim of this text is to propose an *engineering* to deconstruct / build power devices. This engineering is based on a model that distinguishes and makes explicit three levels in the power devices. The first level is that of *standards* governing concrete economic life. The second level is that of *principles* guiding standards and establishing their conceptual and methodological framework. The third level refers to worldviews underlying the principles and standards: the *doxai*. The political object "enterprise" is taken as illustration. This object is first deconstructed, and then reconstructed according to an alternative doxa. The text emphasizes the importance of institutions that design and produce dominant doxai and instruments through which they materialize.

***

«There is no alternative»
(Margaret Thatcher)

Introduction: l'évolution des instruments du pouvoir

Pour Machiavel le premier des *instruments du pouvoir* est la personnalité même de celui qui le détient, le Prince, son habileté dans ses rapports avec le peuple, ses ministres, ses armées, et les autres princes. Conseiller le Prince, c'est pour Machiavel lui enseigner la bonne façon de conquérir le pouvoir, et de le garder. Les armes constituent ainsi le deuxième instrument du pouvoir.

[1] Liste des sigles utilisés: APE (code APE): code caractérisant l'activité principale par référence à la nomenclature d'activités française; BCE: Banque Centrale Européenne; FMI: Fonds Monétaire International; IASB: International Accounting Standards Board; INSEE: Institut National de la Statistique et des Études Économiques; LBO: leverage by out (en français: acquisition avec effet de levier); OCDE: Organisation de Coopération et de Développement Économique; OMC: Organisation Mondiale du Commerce; PGI: progiciels de gestion intégrée (en anglais ERP: enterprise resource planning); SCIC: Société coopérative d'intérêt collectif; SCOP: Société coopérative de production; SI: systèmes d'information.

Une trentaine d'années après la publication du Prince, La Boétie s'interroge sur les sources du pouvoir monarchique, et s'étonne que «tant d'hommes, [...] tant de nations supportent quelquefois un tyran seul»2. Le tyran assoit son pouvoir, non pas à l'aide des armes, mais en asservissant «les sujets les uns par les autres», au travers d'une «chaîne ininterrompue» d'hommes qui tirent des bénéfices du Prince: «Cinq ou six ont l'oreille du tyran [...] Ces six en ont sous eux six cents, qu'ils corrompent [...] Ces six cents en tiennent sous leur dépendance six mille [...]».

Pour Machiavel comme pour La Boétie le Prince (ou le tyran) est détenteur du pouvoir sur sa principauté (ou son royaume), mais ce Prince n'appartient pas à celle-ci, il lui est extérieur3. Pour lui ôter le pouvoir, il suffit de renverser le Prince (Machiavel), ou «ne plus [le] soutenir», d'être «résolus à ne plus servir» (La Boétie).

L'art de gouverner va vivre un changement radical aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles avec l'émergence d'une nouvelle rationalité propre à l'État, que Michel Foucault nomme la «gouvernementalité», dont les technologies de pouvoir, son instrumentation, constituent un composant essentiel.
Ôter le pouvoir à l'État, ou influer sur le cours de ce pouvoir, s'avère alors une entreprise bien plus complexe que celle de démettre un Prince.

L'objet de notre recherche porte sur l'analyse des instruments, des dispositifs concrets, des «machines de pouvoir» comme les désigne Foucault 4 par lesquels «le pouvoir domine et se fait obéir»[5]. Notre travail est ici centré sur des instruments particuliers: les dispositifs constitués de connaissances ou produisant des connaissances, formalisées ou non, intervenant plus particulièrement dans les relations économiques.

La perspective générale dans laquelle nous inscrivons cette analyse est celle d'une *ingénierie* pour dé/construire des dispositifs de pouvoir. Une telle ingénierie peut être destinée soit à des institutions détentrices d'une partie du pouvoir économique (comme une entreprise) qui voudraient faire évoluer leurs pratiques, soit à des organisations, formelles ou non, qui s'opposent à tout ou partie de ces pouvoirs (syndicats, partis politiques, collectifs de lutte, associations,...) et souhaitent proposer des pratiques alternatives.

Dans les deux cas, il s'agit dans un premier temps de *révéler* les dispositifs existants (qui sont en majeure partie cachés), puis d'identifier leurs pratiques et leurs rôles, enfin d'analyser le système doté de cohérence qu'ils constituent.

La première partie de ce texte propose un modèle pour assister ce travail d'ingénierie. Ce modèle distingue et explicite trois niveaux dans les dispositifs de pouvoir. Le premier niveau, le plus concret et souvent le seul visible, est celui des *normes* qui gouvernent la vie économique. Le

[2] La Boétie E., (2003), *Discours de la servitude volontaire*, 1549, Numérisé en 2003, www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf
[3] M. Foucault, *La «gouvernementalité»*, Paris 2001, p. 638.
[4] M. Foucault, *L'œil du pouvoir,* Paris 2001, p. 203.
[5] M. Foucault, *La société disciplinaire en crise*, Paris 2001, p. 552.

deuxième niveau, déterminant bien que généralement ignoré, est celui des *principes* qui orientent les normes, qui établissent leur cadre conceptuel et méthodologique. Le troisième niveau renvoie aux visions du monde sous-jacentes aux principes et aux normes: les doxai.

La deuxième partie montre comment utiliser ce même modèle dans une perspective de remise en cause de certains dispositifs, puis dans celle de la construction de systèmes de dispositifs alternatifs. Un tel travail représente selon nous un enjeu de démocratie important, pour lequel les chercheurs, et, plus largement, les intellectuels, ont une responsabilité spécifique. Dans cette partie, nous nous appuyons sur un exemple, celui de l'entreprise, en le déclinant aux trois niveaux des dispositifs de pouvoir que nous venons d'évoquer. L'objet politique que constitue l'entreprise dans la doxa dominante est ainsi tout d'abord déconstruit. Puis, nous proposons une reconstruction de cet objet en l'inscrivant dans un doxa alternative.

La troisième partie est consacrée aux rôles respectifs de différents types d'acteurs. Dans un premier temps sont évoquées les institutions qui participent à concevoir et produire les doxai dominantes et les instruments par lesquels elles se matérialisent. Le rôle et la responsabilité de certains acteurs, et en particulier du monde universitaire, dans la dé/construction de ces «machines de pouvoir», sont abordés dans un deuxième temps.

Révéler les dispositifs de pouvoir: le modèle Doxai-Principes-Normes (DPN)

La vie économique est encadrée par de multiples *normes*, qui sont autant d'outils de pouvoir et de contrôle: lois et règlements, modes opératoires, standards, nomenclatures, objectifs chiffrés, indicateurs d'évaluation des salariés, etc. Ces normes guident l'action des différents acteurs, de façon souvent extrêmement contraignante.

Le modèle que nous allons présenter dans cette partie a été construit sur la base de deux hypothèses[6].

La première est que les normes ne sont jamais naturelles, neutres ou simplement techniques. Elles participent toujours d'un dispositif de pouvoir, et sont le résultat et la codification d'un rapport de forces. À ce titre, elles sont bien situées dans le temps et dans l'espace social, et elles véhiculent des visions du monde, des représentations, que l'on nommera ici des doxai.

La seconde hypothèse est que si les doxai donnent leur sens profond aux normes, elles restent très globales, et, en tant que telles, ne peuvent directement engendrer les outils normatifs permettant de contrôler le fonctionnement de l'économie et de la société. La production des normes est rendue possible par l'existence d'un *niveau intermédiaire*: les principes.

[6] Cfr. M. Salles, *Présentation*, in *Représentations, modèles et normes pour l'entreprise*, «Revue Droit et Société», 2007, n° 65, pp. 21-26; M. Salles, G. Colletis G., *Représentations*, cit., pp. 53-74.

Ceux-ci vont permettre de rendre les doxai opérationnelles, au travers d'instruments à portée générique.

Comme le montre la *Figure 1*, le modèle reconnaît trois niveaux distincts mais indissociables dans les connaissances qui, organisées en dispositifs, permettent l'exercice du pouvoir: le niveau des doxai, celui des principes, celui des normes.

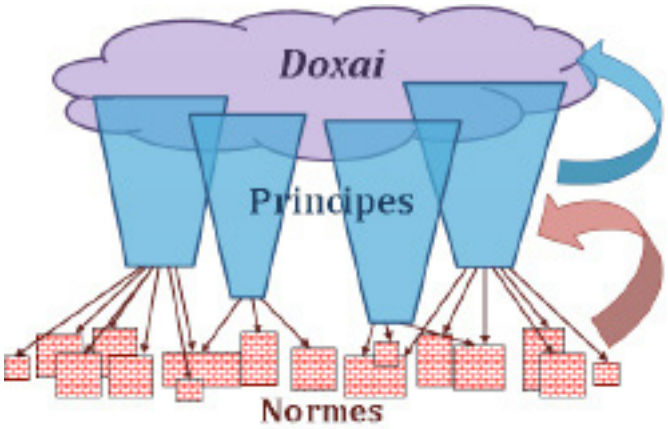

Fig. 1: Schéma global du modèle DPN

Nous choisissons, dans la suite de cette contribution, de les traiter dans cet ordre, allant des représentations (ou doxai) vers les normes via les principes. L'ordre inverse, évoqué au début de ce texte, aurait pu être retenu. Le motif de ce choix est que nous préférons pour l'exposé du modèle partir du niveau le moins explicite. Observons que des actions de rétroaction peuvent avoir lieu entre les niveaux.

Le niveau des doxai

La connaissance, au niveau des doxai, est formée de représentations générales, qui peuvent connaître différents niveaux de formalisation: opinions faiblement structurées, idéologies, écoles de pensées relativement homogènes et cohérentes. Au sein d'une organisation (collectivité territoriale, entreprise, etc.), les doxai vont prendre la forme de grands choix paradigmatiques sur les missions de l'organisation, et de grandes options politiques ou stratégiques.

Ces représentations générales sont le plus souvent à reconstruire, elles ne se donnent pas aisément à voir, et il faut les découvrir dans le fonctionnement de dispositifs concrets. La force des doxai tient en partie à cette existence latente, qui renforce leur caractère *indiscutable*, que soulignait Althusser (1976) à propos de l'idéologie dominante «C'est en effet le propre de l'idéologie que d'imposer (sans en avoir l'air, puisque ce sont

des «évidences») les évidences comme évidences, que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître [...]»[7].

Les doxai sont donc à révéler à partir des instruments de pouvoir, c'est-à-dire, dans notre modèle, à partir des principes (voir section suivante 1.2.). Parmi ceux-ci, le langage tient un rôle notable. Le lexique est en effet un marqueur de doxa pertinent, et, comme l'écrit Rastier, «la concrétisation la plus simple d'une doxa [...] reste un lexique»[8].

Nous proposons ici deux voies pour discerner les doxai au travers du lexique.

Les voies que nous avons identifiées consistent, pour la première, à repérer des termes révélateurs de doxa, forgés afin de produire ou soutenir celle-ci. La seconde voie réside dans l'usage nouveau de certains termes dont le sens se modifie, marquant ainsi une évolution dans les représentations dominantes.

Si l'on suit la première voie pour identifier une doxa à partir du lexique employé, on peut observer que certains termes sont souvent symptomatiques de la doxa dominante, comme «moderne», «excellence», «global», «flexibilité», etc. Il en est de même avec des néologismes («flexisécurité»), des termes en vogue dans les media («choc de compétitivité»), ou encore des expressions nouvelles utilisées pour rendre compte d'évènements dont on souhaite modifier la perception («plan de sauvegarde de l'emploi» qui remplace «plan de licenciements»).

Certains termes sont utilisés ou créés précocement par certains acteurs grands «producteurs» de doxai, (OCDE, FMI, OMC, BCE, INSEE[9], etc.). Ainsi, le terme «stabilité» (et celui, associé, d'«équilibre»), a ainsi été employé très tôt par le FMI, puis repris systématiquement par les grandes institutions internationales, puis nationales et régionales. Ce terme est une expression d'une doxa qui promeut une représentation *statique* de l'économie (voir plus bas).

Suivant l'effort à opérer pour identifier les doxai à partir du lexique, nous pouvons remarquer que des usages nouveaux de termes déjà existants peuvent également renvoyer à des doxai. Ces mouvements peuvent correspondre à:

un changement d'univers de référence; le terme «rentabilité», qui n'était jusqu'à relativement récemment jamais employé à propos des services publics (il était alors plutôt question d'«équilibre des comptes»), leur est à présent appliqué,

un «phagocytage» d'un terme par un autre; le terme «compétitivité» a effacé du débat le terme «rentabilité».

---

[7] L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche). Positions* (1964-1975), Paris 1976, pp. 67-125.

[8] F. Rastier, *Doxa et lexique en corpus - pour une sémantique des idéologies*, décembre 2004 [en ligne], accès Internet: http://www.revue-texto.net/Inedits/Rastier /Rastier_ Doxa.html,

[9] Une liste des sigles est donnée en fin d'article

Notons que l'analyse du discours assistée par ordinateur permet de soutenir le travail d'identification des doxai dans le langage[10].

Dans la deuxième partie de cet article nous présenterons un exemple détaillé d'application du modèle DPN, incluant la description de deux doxai. Nous nous limiterons donc à ce stade à donner deux exemples issus de l'économie, qui montrent chacun des représentations opposées.

Il existe en économie deux doxai très globales. L'une, actuellement dominante, développe une représentation statique de l'économie (qui induit un univers d'équilibre, de ressources existantes, d'allocation optimale de ressources, de rareté, etc.). L'autre défend une représentation dynamique (qui induit un univers de développement, de création de ressources, de redéployabilité des ressources, et donc de caractère potentiellement infini de celles-ci, etc.).

Le second exemple concerne les rapports entre l'économique et le social. La doxa actuellement dominante dissocie l'économique et le social, quand une autre doxa pourrait les considérer comme intégrés, et absolument indissociables.

Le niveau des principes

Les doxai sont des visions générales, qui le plus souvent ne peuvent être utilisées pour guider l'action. Une forme de connaissance plus structurée, ou plus incarnée dans des dispositifs formels, est nécessaire.

Les *principes* vont préciser à l'aide de quels concepts, quels objets et quelles méthodes les connaissances très générales du niveau précédent vont être rendues plus opérationnelles. Ils structurent les organisations (de toutes tailles) et leurs actions. Comme on le verra dans la section suivante, les principes engendrent les normes. Nous qualifions les principes de *machines à produire des normes*.

Les principes s'expriment principalement par le biais:

- Du langage (termes, langue d'expression choisie,...) et des axes de communication privilégiés
- De conventions (explicites ou implicites); ex.: conventions salariales, conventions de (taux) de change, mais aussi conventions implicites sur les attentes des marchés financiers...,
- De principes et catégories du droit national, européen et international,
- Des structures des systèmes d'information nationaux, européens et internationaux: conventions d'équivalence pour quantifier une «réalité», principes de construction de nomenclatures, des jeux de critères comparatifs,...

[10] Voir, à titre d'exemple, P. Marchand (éd.), *Psychologie sociale des media,* Rennes 2004.

Au niveau d'une organisation donnée, les principes seront en outre perceptibles au travers:

- Du mode de définition de la mission et du périmètre de l'organisation considérée (comment définit-on la mission d'une entreprise, d'une collectivité territoriale ?),
- Des objectifs globaux (non chiffrés) assignés à l'organisation,
- Des modes de traitement des parties prenantes dans une action (mode de détermination de la liste des parties prenantes, de leur hiérarchie, de leurs attributions…),
- Des modes de management: modes de prises de décisions, modes d'organisation globale, modes d'organisation des processus, types de relations avec des acteurs extérieurs à l'organisation, principes régissant les règles internes, etc.
- Des méthodes de définition des indicateurs d'évaluation.
- Des structures du système d'information (au sens large englobant et débordant les systèmes d'information numériques): modèles conceptuels (avec notamment la liste des classes d'objets considérés), glossaires, modes de conception et de développement des applications informatiques, principes de répartition des décisions et actions entre l'utilisateur et l'application, etc.

Si les principes sont plus aisés à identifier que les doxai, de par leur expression plus concrète, ils restent cependant le plus souvent dissimulés au sein des normes qu'ils ont générées.

Dans la littérature, les principes font rarement l'objet d'un traitement spécifique. Ils sont ainsi le plus souvent confondus avec ce que nous désignons comme des normes (voir section suivante 1.3.). Les «instruments de gestion»[11] ou les «dispositifs de gestion»[12] représentent des catégories qui ne distinguent pas clairement les normes et les principes. Lascoumes et Galès, qui soulignent le lien entre doxai et principes, donnent ainsi la définition suivante des «instruments de l'action publique»

> Un instrument d'action publique constitue un dispositif à la fois technique et social qui organise des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et des significations dont il est porteur[13].

[11] M. Berry, *Une Technologie invisible ? L'impact des instruments de gestion sur l'évolution des systèmes humains*, Paris 1983, p. 60.
[12] S. Maugeri, *Travail, dispositif de gestion et domination*, communication au XI[èmes] Journées internationales de sociologie du travail, 20/22 juin, 2007; J.L. Meztger, *Du microcrédit a la micro-finance: vers une gestionnarisation des pratiques informelles*, «Cahiers de sociologie économique et culturelle», 2010, n° 46, pp. 63-88; D. Collard, *Les enquêtes client mystère: un dispositif de gestion au service des transformations organisationnelles*, «Cahier du FARGO», 2012, n°1120603.
[13] P. Lascoumes, P. Le Galès, *Introduction: L'action publique saisie par ses instruments*, in Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès *Gouverner par les instruments*, Paris 2005, pp. 11-44.

Notons, à l'inverse, que Desrosières, tout au long de ses nombreux travaux, a étudié très spécifiquement les principes à l'origine des nomenclatures et indicateurs statistiques, et, en particulier, les «conventions d'équivalences préalables» qui permettent la «la mise en nombre». À propos du caractère invisible des principes, il remarque

> Dans le cas des sciences sociales ou de l'évaluation des actions publiques, l'emploi immodéré du mot *mesurer* induit en erreur, en laissant dans l'ombre les *conventions de la quantification*[14].

Nous donnons ici quelques exemples de principes, dont on précisera qu'ils ne couvrent pas toutes les catégories citées plus haut.

Langage: de façon générale, on peut considérer que le sens qui se forme au sein de la langue est l'expression (et/ou la perpétuation) de visions du monde. L'extension, qui semble sans borne, du terme «capital», qui s'applique à présent aux humains, aux aménités d'un territoire, à la culture, à la santé,... ne traduit-elle pas une certaine hiérarchie des valeurs ?

Principe du droit: le cas de l'entreprise. L'entreprise n'a pas d'existence juridique (seul le contrat de société existe, qui lie entre eux les apporteurs de capitaux)[15]. Un principe alternatif serait que l'entreprise soit vue comme une institution à part entière, poursuivant une mission et des objectifs spécifiques, distincts de ceux de la société qui réunit les seuls apporteurs de capitaux.

Méthodes de construction de nomenclatures: les nomenclatures d'activités de l'INSEE (NAF) sont construites selon une vision «verticale» de l'industrie (branches et secteurs), et correspondent à une logique très ancienne[16]. Les secteurs y sont fondés sur un triptyque stable (un marché, un produit, une technologie). Ce découpage par secteurs est contemporain des politiques industrielles dites «sectorielles» des années 70, auquel il a servi de base. Ce principe de regroupement des activités ne permet cependant pas de rendre compte des activités transversales, qui représentent un enjeu primordial de développement économique[17]. Un principe alternatif serait donc de baser la construction des regroupements d'activités sur ce que les économistes désignent comme la combinatoire de technologies génériques ou trans-sectorielles.

Le niveau des normes

Le niveau des normes représente le stade le plus opérationnel des dispositifs de pouvoir, et s'exprime de façon relativement formalisée ou

[14] A. Desrosières, *Est-il bon, est-il méchant? Le rôle du nombre dans le gouvernement de la cité néolibérale*, «Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles (NPSS)» 2012, vol. 7, n° 2, pp. 261-295.
[15] D. Bachet, *Les fondements de l'entreprise*, Paris 2007.
[16] B. Guibert, J. Laganier, M. Volle, *Essai sur les nomenclatures industrielles*, «Économie et Statistique» 1971, n° 20, février, pp. 23-36.
[17] G. Colletis, *Pour un débat sur les représentations en économie*, «Esprit», 2010, vol. 12, pp. 150-163.

formalisable: lois, règlements et normes, nomenclatures, procédures, logiciels qui guident et contrôle le travail, listes de critères, listes de contrôle, indicateurs de tous ordres (dont d'évaluation), etc.

Le niveau des normes est produit par l'application des principes, modèles et méthodes du niveau précédent. Par exemple, le principe de regroupement des activités économiques de l'INSEE (ou participe à la génération de) un ensemble de normes: les nomenclatures d'activités elles-mêmes bien entendu, mais aussi la procédure d'attribution des codes APEErrore: sorgente del riferimento non trovata, les critères d'attributions d'aides aux entreprises selon le code APE, etc.

Entretenant un lien organique avec les principes, les normes peuvent être classées selon les mêmes catégories, dont voici quelques items:

- Lois et règlements: les principes du droit vont générer des lois concrètes (ou des règlements), que nous considérons ici comme des normes,
- Management: les modes de managements vont se traduire, par exemple, par une organisation du temps de travail précise (horaires flexibles, temps lissé sur l'année, en 3/8…), des procédures de gestion (et les outils associés: formulaires, logiciels…), des processus de décision concrets (liste des types de participants à la prise de décision, informations à recueillir, délai, évaluation…), etc.,
- Indicateurs d'évaluation: les indicateurs définis pour mesurer l'impact d'actions ou d'activités constituent une norme par excellence. L'ensemble des traductions successives des grandes orientations stratégiques ou politiques, allant des doxai aux principes, puis de ceux-ci aux procédures et normes de mise en œuvre, se trouve - quand il s'agit d'en mener l'évaluation
- Réduit à un ensemble (par définition limité) de variables et indicateurs agrégés censés les représenter dans leur totalité. Les méthodes de définition d'indicateurs d'évaluation (niveau des principes) vont ainsi donner lieu à des listes d'indicateurs, des procédures pour renseigner leurs composants, des algorithmes pour calculer les indicateurs agrégés, des plages de valeurs admises, des méthodes pour interpréter les valeurs, etc.

Les normes, contrairement aux doxai, et, dans une moindre mesure, aux principes, se donnent à voir. Mais elles se présentent le plus généralement comme purement techniques, issue d'une logique de rationalisation (de l'action publique, de l'activité de l'entreprise, des tâches à accomplir par un salarié…), laquelle serait neutre et ne saurait par conséquent être analysée en termes politiques.

De par leur fonction d'encadrement et de contrôle des activités, les normes sont en nombre très important. Nous ne donnons ci-dessous qu'un ensemble très réduit d'exemples.

Indicateur taux d'emploi: selon Salais, la Stratégie européenne pour l'emploi donne un rôle clé à l'étalonnage comparé des politiques d'emploi nationales (niveau des principes) selon une liste d'indicateurs. Cette liste

d'indicateurs, approuvée par les États membres, présente un caractère officiel, c'est une norme. Ces indicateurs sont hiérarchisés, et l'action publique en Europe en direction de l'emploi est incitée à se consacrer à une optimisation de l'indicateur principal: le taux d'emploi[18]. Or il est important de noter, que suivant sa méthode de calcul (qui correspond au niveau des principes dans notre modèle), ce taux n'est pas calculé en équivalent temps plein. Toute tâche de travail compte, quels que soient sa durée, le nombre d'heures de travail par semaine (travail à temps partiel, notamment), le statut ou l'adéquation entre l'emploi occupé et le niveau de qualification de la personne qui l'occupe. En d'autres termes, c'est bien la *quantité* des emplois qui est mesurée et non la *qualité* de ceux-ci, l'amélioration du score ne se confondant pas nécessairement avec l'amélioration de la situation de l'emploi. Le taux d'emploi peut croître alors même que le nombre d'emplois à plein temps diminue. Ce «simple» indicateur traduit bien la vision libérale d'une situation d'emploi considérée comme satisfaisante.

Logiciels informatiques: ils représentent une norme en ce sens qu'ils fixent (de manière en général incontournable) une procédure, voire un processus de travail complet. Ils font appel à des données dont la structure et les types de contenus sont figés dans des bases de données. Ils établissent enfin un partage des décisions et des actions entre l'utilisateur (humain) et l'automate. Ce caractère normatif des logiciels a été discuté par plusieurs auteurs[19], notamment pour les PGI[20].

La section suivante est consacrée à l'application du modèle DPN à un objet particulier, l'entreprise.

Application du modèle à l'objet «entreprise»

La démarche d'ingénierie pour déconstruire une doxa dominante et élaborer une doxa alternative s'appuie sur le modèle présenté dans la section précédente. L'objet considéré ici est l'entreprise.

Doxa dominante sur l'entreprise

L'analyse de la représentation dominante de l'entreprise a été effectuée au sein de textes produits par des institutions comme l'OCDE, l'OMC ou la

[18] L'objectif principal de l'Union européenne en matière de «croissance inclusive» («Une économie à fort taux d'emploi favorisant la cohésion économique, sociale et territoriale») est «assurer un taux d'emploi de 75 % parmi les hommes et les femmes de 20 à 64 ans d'ici 2020» (http://ec.europa.eu/europe2020).

[19] À titre d'exemple, on peut citer B. Morand, *Le logiciel, sujet et objet de la norme*, in *Représentations*, cit., pp. 41-51; S. Maugeri, *Travail, dispositif de gestion et domination*, cit.

[20] PGI: progiciels de gestion intégrée; en anglais ERP: enterprise resource planning. Ces logiciels intègrent les principales composantes fonctionnelles de l'entreprise, au travers d'une base de données unique, et de modèles de processus standards. Cfr. J. Swan, S. Newell, M. Robertson, *The illusion of `best practice' in information systems for operations management*, «European Journal of Information Systems», 1999, n°8, pp. 284-293; D. Nathanael, B. Papantoniou, D. Papageorgiou, *ERP implementation and actual work practice in SMEs: a dialectic perspective*, 6th SMESME (Stimulating Manufacturing Excellence in SMEs) International Conference, Greece, Athens 2003, 1-3 June.

BCEErrore: sorgente del riferimento non trovata, mais aussi dans les articles de quelques grands media de référence comme Le Monde, ou Les Échos[21].

Le *Tableau 1* présente la doxa dominante et ses déclinaisons au niveau des principes, puis à celui des normes. Pour des raisons de lisibilité, seules les principales catégories de principes et quelques catégories de normes sont présentées dans ce tableau.

Doxa

Plusieurs propositions, convergentes, expriment la doxa dominante. L'expression la plus concrète est à lire dans la stratégie actuellement prépondérante dans les entreprises: la production de valeur actionnariale. Celle-ci, du statut d'objectif poursuivi, est passée à celui de seule raison d'être.

Principes

Les catégories de principes sont classées de gauche à droite, dans un ordre allant du moins formel au plus formel. Seules quelques-unes de ces catégories sont commentées ici.

Au niveau des principes, le langage, ainsi que les discours dominants (media, hommes politiques, institutions…) sont une expression de la doxa dominante très prégnante. Le terme «charges» (sociales), très fortement connoté négativement, induit que ces «charges» pèsent, et qu'on ne peut donc que souhaiter les alléger.

Bien que souvent implicites, ou considérées comme «allant de soi» et ne nécessitant donc pas de débat, les conventions, comme tous les principes, sont très structurantes de la vie des entreprises. La convention qui reconnaissait il y a encore quelques décennies des droits particuliers aux actionnaires en rémunération de leur prise de risque, s'est muée en une convention qui acte l'aversion des actionnaires pour le risque, et légitime le transfert prioritaire de celui-ci sur les salariés, les sous-traitants et fournisseurs, voire les clients.

Les catégories du droit déterminent les objets qui ont une existence juridique. La durée de détention d'une action n'a pas d'existence en droit français. La fiscalité est identique que l'action ait été détenue pendant 10 secondes ou 10 ans. Il en est de même, sauf accord contraire au niveau d'une entreprise particulière, pour les droits de vote liés aux actions.

Une dernière catégorie de principe concerne les systèmes d'information (SI) au sein des entreprises. Si, comme nous l'avons dit plus haut, le rôle fortement normatif des systèmes d'information est relativement reconnu, seul est en général étudié le niveau des outils (qui dans notre modèle correspond aux normes). Or ces outils opérationnels (données statistiques, tableaux de bord, bases de données, applications informatiques) sont développés sur la base de modèles conceptuels (types d'objets qui seront

[21] Le Monde: quotidien généraliste français; Les Échos: quotidien français d'actualité économique et financière.

considérés et leurs caractéristiques, organisation des processus de travail…) qui les déterminent. Analyser la structure profonde des systèmes d'information, leur *sémantique*, est nécessaire pour comprendre leur rôle de «gardiens de la doxa dominante». Or, il faut noter que les démarches de conception de SI excluent pour l'essentiel la participation des salariés et de leurs représentants.

Normes

Seul un faible nombre de types de normes sont présentées dans le *Tableau 1*.

Les normes découlent naturellement des principes qui les fondent. Les principes du droit trouvent ainsi une traduction effective dans les lois ou les règlements. Les modes de définitions et de classement des parties prenantes produisent des listes ordonnées de ces parties. La sémantique des systèmes d'information fonde un ensemble d'outils opérationnels, le plus souvent numériques, utilisés par l'entreprise.

Déclinaisons doxa-principes-normes

Nous ne commenterons pas ici la totalité du *Tableau 1*, mais nous illustrerons son fonctionnement par deux exemples de déclinaisons doxa-principes-normes.

La représentation de l'entreprise comme un système dont la raison d'être est de produire de la valeur actionnariale se matérialise ainsi, au niveau des principes, par une convention (non écrite, mais parfaitement claire), qui accorde aux actionnaires une garantie des dividendes quelle que soit la situation de l'entreprise. Au niveau opérationnel des normes, ce principe se traduit juridiquement par le caractère légal d'un ensemble de pratiques financières visant à maximiser la valeur des titres, quelles que soient les conséquences pour l'avenir de l'entreprise.

Cette représentation de l'entreprise s'incarne également au sein d'une autre catégorie de principes, le droit (français). L'entreprise, comme nous l'avons évoqué en section 1.2, n'y apparaît pas comme catégorie indépendante, seule existe la société de capitaux, les actionnaires étant alors considérés comme seuls propriétaires légitimes de l'entreprise, détenant seuls le pouvoir de décider de son avenir. Au niveau des normes, ce principe trouve une application concrète dans les entreprises au travers des modes de sélection des investissements. Ceux-ci sont en effet choisis selon une norme de rentabilité fixée pour satisfaire les attentes des actionnaires, et non au regard des besoins de l'ensemble des parties prenantes (besoins en recherche et développement, besoins en amélioration des conditions de travail, etc.).

La doxa dominante se présente, nous l'avons dit, comme une «évidence», la seule voie possible («There is no alternative»). La démocratie

ne peut cependant vivre sans débat sur les représentations, les visions du monde. Le modèle DPN permet de construire des doxai alternatives, accompagnées des principes et normes qui sont destinés à les incarner.

Une doxa alternative sur l'entreprise

Le *Tableau 2* présente une doxa alternative possible sur l'entreprise. Cette représentation alternative est donnée ici à titre d'exemple, et nécessiterait d'être complétée par un travail collectif, dans le cadre d'un débat démocratique impliquant toutes les parties prenantes à la vie de l'entreprise.

Doxa

La formulation qui concentre la doxa alternative proposée est celle qui représente l'entreprise comme un système dont la mission est de produire des biens et des services utiles pour la société. Comme institution spécifique reconnue, l'entreprise est alors un composant de la société.

Principes

Suivant des rubriques de même nature et classées selon la même logique que celles élaborées pour l'entreprise issue de la doxa dominante (à l'exception de la catégorie *Management* qui est remplacée par celle désignée comme *Principes d'organisation*), les catégories de principes de la doxa alternative expriment d'abord une articulation forte entre deux conventions-clés: celle d'un travail considéré non comme un coût mais comme un apport de compétences; celle d'un profit vu non comme une fin en soi, mais comme un moyen de financement des investissements.

Dès lors que le développement de l'entreprise (et non sa rentabilité immédiate) est considéré comme un principe essentiel, deux périmètres vont être définis. Le premier périmètre des parties prenantes comprend les apporteurs de capital durable ainsi que les salariés au titre de leurs compétences. L'entreprise étant un composant de la société, il est cependant utile d'élargir ce périmètre à l'ensemble des partenaires de l'entreprise: ses fournisseurs, ses clients, les institutions de formation et de recherche avec lesquelles elle coopère. Si l'entreprise revêt un fort enracinement territorial ou si son activité est considérée comme stratégique sur le plan national (entreprise du secteur de la Défense, par exemple), on peut imaginer que le périmètre des parties prenantes inclue des représentants du ou des territoires concernés, voire de l'État.

Distincte de la société de capitaux qui éventuellement contrôle son capital, l'entreprise reconnue comme institution spécifique, procédera à une sélection de ses investissements en fonction de l'intérêt collectif des parties prenantes (et non de celui des seuls apporteurs de capitaux). Son

système d'information devra permettre d'identifier l'évolution des besoins fondamentaux.

Normes

Les lois qui encadrent et promeuvent la doxa alternative de l'entreprise visent principalement à contrer toute financiarisation de la stratégie: la fiscalité pénalise les dividendes et soutient l'investissement; les opérations purement financières sont prohibées ou strictement limitées. Les droits de vote reconnaissent la diversité des apports et la durée des engagements. La gestion de l'entreprise (et non son management) est orientée par l'objectif d'optimisation des externalités: diminution des externalités négatives (la pollution, par exemple) et accroissement des externalités positives (l'innovation, à titre d'illustration). L'entreprise se fixe des normes particulières dans le domaine social et environnemental (effort de formation en rapport à la masse salariale, réduction des dépenses énergétiques). Le système d'information permet de calculer la valeur ajoutée disponible et d'évaluer les externalités.

Déclinaisons doxa-principes-normes

La doxa alternative existe sans doute déjà, du moins partiellement, dans des formes particulières d'entreprise comme les coopératives. C'est pourquoi nous choisissons de les évoquer comme forme alternative à l'entreprise conventionnelle.

À la différence de l'entreprise conventionnelle qui recherche le profit pour ses actionnaires, la mission d'une coopérative, en principe, n'est pas le profit mais le développement au bénéfice des coopérateurs, des salariés de la coopérative (qui ne sont pas tous coopérateurs), voire de la société dans son ensemble. Dans les structures coopératives, l'entreprise coopérative existe bien, distincte de la société des coopérateurs (appelés aussi les sociétaires). Les coopérateurs décident en commun selon le principe un homme = une voix. Le travail est reconnu comme apport de compétences. La sélection des investissements s'opère en fonction de l'intérêt collectif. Au niveau des normes, des réserves impartageables sont constituées.

La question de la transition de la forme conventionnelle d'entreprise à la forme coopérative constitue aujourd'hui, avec la crise, un enjeu très important tant sur le plan politique que sur le plan doctrinal. Si des entreprises nouvelles se créent avec efficacité et pérennité en adoptant d'emblée le statut de coopératives, le problème est différent s'agissant de savoir si des entreprises «conventionnelles» en difficulté, peuvent être régénérées en devenant des coopératives.

Les principales questions posées par les acteurs de cette possible transition (le plus souvent les salariés qui veulent se transformer en coopérateurs) concernent la nature de l'unité concernée, la propriété de

la marque et l'accès au marché. S'agissant de la nature de l'unité, si celle-ci est un établissement, il est difficile d'envisager la transformation d'un simple établissement, une usine par exemple, non ou pas assez rentable, en coopérative car un établissement, à la différence d'une entreprise, n'a aucune autonomie. Une usine, par exemple, n'a aucune existence autre que productive. La deuxième question est celle de la marque. Une marque est la propriété d'une société, parfois d'un groupe. On peut douter qu'un groupe accepte aisément de céder une marque à une de ses entreprises qui se transformerait en coopérative. Enfin, on peut douter que le groupe dont serait issue l'entreprise qui se transformerait en coopérative garantisse à cette dernière l'accès au marché ou aux volumes qui lui sont indispensables. Ces difficultés peuvent être déclinées en termes de doxai, principes (et normes).

S'agissant de la question de l'unité élémentaire, celle-ci relève du niveau de la doxa. L'entreprise alternative a comme mission de produire des biens et services utiles. Cette mission se confond avec celle des établissements qui la composent. L'entreprise alternative apparaît ainsi, dès lors qu'elle est composée de plusieurs établissements, comme une instance de coordination portée par des questions de production orientées vers la satisfaction des besoins. La coordination s'effectue donc dans la sphère réelle et non dans la sphère financière. Les établissements ne sont pas considérés comme des centres de profit autonomes mais comme des unités dont la production est complémentaire.

Les deux questions de la marque et de l'accès au marché se situent au niveau des principes.

La marque est un actif immatériel. La question est de savoir qui le possède. Dans l'entreprise conventionnelle, la réponse est la société ou le groupe. Dans l'entreprise coopérative, la marque peut, dans certains cas, être considérée comme un bien collectif ou un bien commun, héritage d'une histoire qui dépasse l'entreprise pour être le patrimoine d'un territoire (une région, voire un pays). La coopérative a alors en charge la marque au nom de la collectivité.

Pour ce qui est du périmètre des parties prenantes (niveau des principes), ce dernier se résume aux seuls actionnaires pour l'entreprise conventionnelle. Dans le cas de la coopérative, les parties prenantes apportent des compétences et du capital durable mais on peut aussi envisager que certains fournisseurs et certains clients soient inclus dans le périmètre des parties prenantes. L'accès au marché est ainsi transformé et tout se passe comme si le marché était en partie internalisé par la forme coopérative ou transformé en relation de filière intégrée.

La représentation dominante de l'entreprise	- L'entreprise comme système dont la mission (la raison d'être, la principale transformation entrée-sortie) est de produire de la valeur actionnariale, le plus rapidement possible - Entreprise comme actif liquide - Entreprise comme seul acteur économique légitime (économie = entreprises) : elle n'est donc jugeable que selon les seules valeurs qu'elle produit elle-même - Stratégie orientée vers la production de valeur actionnariale (sans recherche particulière de pérennité de l'entreprise)

Principes	***Langage et discours***	***Conventions***	***Catégories du droit***	***Parties prenantes***	***Management***	***Système d'information (SI)***
	Termes : «Les attentes des marchés» «Charges» sociales (au lieu de «cotisations» sociales). «Compétitivité»	Les actionnaires et le haut management sont supposés détenir le monopole de l'expertise légitime. L'entreprise n'a pas de nationalité.	Non existence de l'entreprise comme catégorie du droit français. Principe d'alignement des intérêts du haut management sur celui des	Principes de constitution de la liste des parties prenantes : ne sont pris en compte que les seuls acteurs qui ont une action directe sur l'entreprise.	Mode des prises de décision (processus, acteurs, informations utilisées…): décisions centralisées prises par la direction (haut management) et	Sémantique des SI Décomposition de l'entreprise en centres de profit. Structure des comptes de la comptabilité analytique
	confondue avec «rentabililité»). «Valeur» assimilée à la seule valeur actionnariale. --- Discours dominant : La société civile doit être au service de l'entreprise. Celle-ci en revanche n'a pas d'obligations envers la société civile.	Travail des salariés vu comme un coût, non comme un apport de compétences. Profit considéré comme devant rétribuer prioritairement les actionnaires (et non assurer le financement des investissements). Principe de garantie des dividendes (quelle que soit la situation de l'entreprise). Transfert des risques sur les salariés, les sous-traitants et fournisseurs, les clients.	actionnaires par le principe des stocks options. Fiscalité indifférenciée selon la durée de détention des actions.	Principes de définition de la hiérarchie des parties prenantes= selon la nature de leur apport (capital financier vs production) + le niveau liquidité de leurs apports.	le conseil d'administration dans l'intérêt prioritaire des actionnaires. Principes du choix des compétences/ qualités qui seront valorisées: adhésion aux seules valeurs de l'entreprise financiarisée, compétition (interdisant toute solidarité), primat du court terme…	orientée vers la production de valeur actionnariale. Structure et choix des informations dans les bases de données de l'entreprise : accent mis sur l'information financière, les ratios financiers. Principes et modes de définition des indicateurs de performance de l'entreprise et des salariés: privilégiant les résultats financiers, indicateurs fixés par la hiérarchie. Mode de conception des SI: par les experts et les décideurs financiers.

Normes	***Lois et règlements***	***Parties prenantes***	***Management***	***Outils du SI***
	Lois autorisant les LBO, la relution par rachat et destruction de titres, et d'autres pratiques financières visant à maximiser la valeur des titres.	Liste des parties prenantes : Actionnaires, investisseurs, haut management,..., clients, puis acteurs de la production Exclus : nature, société civile... Exemple de hiérarchie 1) actionnaires et management supérieur 2)après décrochage: clients 3)après énorme décrochage: participants à la production	Investissements consentis selon une norme de rentabilité fixée pour satisfaire les attentes des actionnaires/ »investisseurs » financiers. Valeur des actifs = valeur de marché (et non coût historique d'acquisition). Management sur la base de tableaux de bord essentiellement financiers. Primes octroyées au personnel sur la base des résultats financiers, et réparties de façon à fortement favoriser le haut management.	Données destinées à la production des ratios financiers. Données destinées à renseigner sur le risque (financier). Logiciels enfermant les salariés dans des procédures contraignantes.

Tableau 1. Entreprise: la doxa dominante

Éléments pour une représentation alternative de l'entreprise	L'entreprise comme système dont la mission est de produire des biens et services utiles pour la société L'entreprise est un composant de la société Vie de l'entreprise inscrite dans le long terme Stratégie d'innovation et de pérennité

	Langage	*Conventions*	*Catégories du droit*	*Parties prenantes*	*Principes d'organisation*	*Système d'information*
Principes	Développement (et non croissance). Innovations sociales. Innovation. Durabilité.	Satisfaction de l'ensemble des parties prenantes, des ayants-droit. Le travail comme apport de compétences. Le profit comme moyen de financement des investissements. Mode d'évaluation de la valeur sociale de l'entreprise.	L'entreprise « conventionnelle » comme catégorie juridique distincte de la société de capitaux. Les managers comme arbitres des parties prenantes visant le développement de l'entreprise.	Premier périmètre des ayants-droit = salariés au titre de leurs compétences et apporteurs de capital. Second périmètre= représentants de l'intérêt général (national, territorial), des utilisateurs, des fournisseurs de l'entreprise. Hiérarchie des ayants-droit selon l'importance de leur apport et la durée de leur engagement.	Décisions collectives dans l'intérêt commun des parties prenantes/ ayants-droit. Sélection des investissements selon l'intérêt collectif des parties prenantes/des ayants-droit. Apprentissage organisationnel.	Le SI comme lieu de consolidation/ mémorisation des connaissances. Système d'information devant servir à identifier l'évolution des besoins fondamentaux. Mode de conception des SI: faisant intervenir les représentants des salariés.

	Lois et règlements	*Droits de vote au Conseil d'Administration*	*Gestion de l'entreprise*	*Outils du système d'information*
Normes	Fiscalité différenciée selon l'origine et l'affectation du profit. Certaines opérations financières strictement prohibées (relution par rachat et destruction de titres,...) ou très limitées (LBO). Lois régissant les SCOPs.	Droits de vote reconnaissant la diversité des apports des différentes parties prenantes de l'entreprise. Droits de vote calculés selon la durée de l'engagement.	Optimisation des externalités. Normes sociales et environnementales (indexation des salaires sur la croissance de l'activité, parité, effort de formation en rapport à la masse salariale, réduction des dépenses énergétiques...). Constitution de réserves impartageables.	Calcul économique de la valeur ajoutée disponible. Calcul des externalités, mesure des externalités positives (innovation...) et négatives (pollution...).

Tableau 2. Entreprise: une doxa alternative

Les acteurs de la doxa, et leur responsabilité

Dans cette troisième et dernière partie, nous examinons d'abord les rôles respectifs de différents types d'acteurs dans la production et la diffusion des doxai. Dans un premier temps sont évoqués les acteurs qui participent à concevoir et produire les doxai dominantes et les instruments par lesquels elles se matérialisent. Le rôle et la responsabilité de certains acteurs dans la dé/construction de ces «machines de pouvoir», sont abordés dans un deuxième temps.

Les acteurs de la doxa

Les acteurs de la doxa peuvent être des acteurs individuels, de grandes entreprises ou de grands groupes de presse par exemple, mais il s'agit, le plus souvent, d'institutions. Les institutions peuvent être définies comme des «modalités efficaces de coordination des acteurs»[22], à la fois «ensemble de coutumes cristallisées» et «comportements en mouvements»[23].

Trois catégories d'institutions sont présentées ci-après, selon le niveau auquel s'exerce leur influence (doxai, principes ou normes): les institutions dominantes, les institutions prescriptives et les institutions surveillantes. Notons que si les institutions évoquées sont rattachées à une catégorie principale et donc à un niveau, elles peuvent cependant parfois exercer une influence aux autres niveaux également.

Nous proposons ici, non pas une liste exhaustive, mais quelques exemples représentatifs des catégories d'institutions concernées.

Les institutions «dominantes»

La première catégorie regroupe les institutions que nous qualifions de dominantes. Ces institutions exercent une influence déterminante sur la formation et la codification des représentations ou doxai[24].

Autrefois, l'État était, par excellence, l'institution phare de cette catégorie. Les représentations formées par et au sein de l'État s'imposaient aux autres acteurs. Aujourd'hui, on peut douter que l'État national soit l'institution phare, même s'il demeure une institution dominante. D'autres institutions se sont développées à un niveau supranational, qui exercent une influence croissante sur les États eux-mêmes. On citera ici les institutions européennes ou certaines d'entre elles (la Commission européenne, la Banque centrale européenne, le Parlement européen, etc.), des institutions mondiales ou internationales comme le FMI, la Banque mondiale, le Comité de Bâle, l'OMC, l'OCDE, etc.

Si les institutions publiques (l'État et les grandes institutions internationales) sont assurément des institutions dominantes dans la formation de la doxa concernant le système capitaliste dans son ensemble, certaines institutions privées jouent un rôle déterminant dans l'élaboration de la doxa qui concerne directement les entreprises. Nous pensons en particulier aux organismes produisant des standards comptables génériques assimilables à des doxai tels que l'International Accounting Standards Board (IASB)[25]. À titre d'illustration, l'IASB est à l'origine du basculement dans la façon d'évaluer les actifs d'une entreprise. Dans la doxa d'un capitalisme

[22] Th. Corei, *L'Économie institutionnaliste*, Paris 1995.
[23] A. Bienaymé, *Institutions et facteurs sociologiques dans la théorie économique,* «Revue économique» 1960, n°3, Vol. 11.
[24] M. Salles, G. Colletis G., *Représentations*, cit., pp. 53-74.
[25] M. Capron (sous la direction de), *Les normes comptables internationales, instruments du capitalisme financier*, Paris 2005.

financiarisé, ces actifs ne sont plus estimés à leur valeur historique, mais à leur valeur instantanée de marché.

Les institutions dominantes ont pour essence même de formaliser et parfois produire les représentations «macro-systémiques» qui s'imposent aux acteurs pris isolément, ce qui ne signifie pas que ces derniers, notamment les grands groupes privés, soient dénués de capacités de faire évoluer ces représentations dans un sens qui leur serait favorable.

Si les institutions dominantes agissent donc d'abord sur les représentations, rappelons que ceci ne signifie pas qu'elles n'auraient aucune influence sur les principes et les normes.

Les institutions «prescriptives»

D'autres institutions peuvent être qualifiées de *prescriptives* en ce qu'elles produisent des dispositifs contraignants traduisant les représentations dominantes.

Les media et certaines sociétés de communication font partie des institutions prescriptives. Ils ne produisent pas la doxa mais l'interprètent, voire parfois s'en font le gardien actif en suggérant dans quel sens tel ou tel «message» produit par les institutions dominantes de la doxa doit être compris. Ainsi, par exemple, ces institutions présentent les politiques dites de rigueur ou d'austérité comme *devant* obligatoirement conduire à une baisse des salaires et des dépenses publiques. En outre, ces institutions produisent un lexique au service de la doxa dominante, lexique parfois désigné comme «éléments de langage». Les expressions «État providence», «libérer le travail», «dégraissage des effectifs», ou encore, avec une connotation très négative, «défense des droits acquis», sont activement diffusés par les media jusqu'à intégrer le langage courant.

Les instituts de sondage, qui structurent un débat par la sélection des questions comme des réponses qu'ils proposent dans leurs enquêtes, constituent un autre type d'institution prescriptive.

Il en va de même des agences de notation, qui décident de la liste des critères sur la base desquels les États, les collectivités territoriales, ou les entreprises vont être «notées». Remarquons que ce dernier terme renforce l'image d'une relation de maître à élève entre ces agences et les organisations qu'elles «notent».

Les grandes sociétés de conseils, certaines universités ou écoles prestigieuses, sont également des institutions prescriptives par leur capacité à produire et à diffuser des concepts et des méthodes de management qui matérialisent la doxa dominante au niveau des principes.

Les institutions «surveillantes»

La production des normes et le contrôle de leur bonne application relève de ce que nous nommons, en référence à l'ouvrage de Michel Foucault *Surveiller et punir*[26], des institutions *surveillantes*.

On pourrait distinguer les institutions productrices de normes de celles qui en sont les gardiennes, mais ce qui est observable est plutôt de l'ordre d'un continuum.

L'International Accounting Standards Board (IASB), dont on a vu plus haut qu'il était une institution dominante, produit également des normes très concrètes en matière de comptes consolidés des groupes ainsi que de reporting financier.

De même, les agences de notation, non seulement définissent les critères d'évaluation, mais aussi attribuent les notes aux organismes concernés… qui les rémunèrent pour cela. Ces notes entraînent un ensemble de conséquences potentiellement très significatives, comme par exemple l'élévation du coût des emprunts que les «notés» émettent.

Dans une moindre mesure, on peut classer les sociétés de conseil, les experts comptables, mais aussi les organismes de formation et les associations professionnelles parmi les institutions surveillantes, en ce qu'elles diffusent, avec les termes appropriés, les pratiques considérées comme les meilleures dans une profession ou un secteur. Ce faisant, ils participent à une certaine homogénéisation des pratiques, voire des stratégies. Observons que l'usage d'anglicismes contribue puissamment à imposer aux entreprises concernées (et à leurs salariés) des normes dont la seule vertu est d'être l'expression la plus aboutie de la doxa dominante.

Rôle et responsabilité spécifiques de certains acteurs

Dans cette section, nous appréhendons deux catégories d'acteurs: les concepteurs de systèmes d'information d'aide à la décision et les économistes.

La responsabilité économique et sociale des concepteurs de systèmes d'aide à la décision

Parmi les acteurs qui construisent des dispositifs de gestion, une mention particulière doit être faite des concepteurs de systèmes d'information d'aide à la décision. En effet, un trait typique des systèmes d'information en général, et de l'aide à la décision en particulier, réside dans le caractère *performatif* (ou *instituant*) des concepts (objets, caractéristiques, catégories…) employés. Les catégories statistiques, les objets de la comptabilité publique ou privée, les référentiels, les indicateurs,… ne sont en effet pas de simples *reflets* de la réalité, mais «en revanche, il[s] contribue[nt] à la façonner, à la transformer, sinon à

[26] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris 1975.

la créer»[27]. L'absence d'un objet ou d'une dimension dans le système d'aide à la décision rendront cet objet ou cette catégorie *inexistant* pour le décideur. À l'inverse, la structure des informations présentes dans le système (niveau des principes) va étroitement diriger la façon dont le décideur formulera le problème.

Concevoir un système d'aide à la décision demande donc de porter une attention toute particulière aux concepts (au sens large de choix paradigmatiques, représentations, catégories, objets et leurs caractéristiques…) qui seront présents dans le système. Le danger est en effet, dans l'esprit de la boutade attribuée à Paul Watzlawick[28], de n'offrir au décideur qu'un marteau, le conduisant ainsi à voir tous les problèmes en forme de clou. Compte tenu de la prégnance de la doxa dominante, il est extrêmement probable que ce «marteau» deviendra alors l'un des dispositifs destinés à incarner cette doxa et à la renforcer. Les concepteurs de systèmes d'aide à la décision, portent donc une réelle *responsabilité économique et sociale,* laquelle doit être reconnue par l'ensemble des acteurs des organisations concernées.

Les économistes

Les économistes ont longtemps cherché à découvrir les «lois» de l'économie. Qu'il s'agisse de penseurs aussi différents que Jean-Baptiste Say (1803), avec ce qu'il considérait comme la «loi des débouchés», ou Karl Marx, dans la formulation de la dite «loi de baisse tendancielle du taux de profit», les économistes ont longtemps cherché à trouver les lois immanentes de l'économie en faisant l'hypothèse que celles-ci existaient et qu'il convenait de les découvrir.

Cette illusion scientiste a cédé très progressivement la place à une dérive tout aussi significative qui postule l'existence d'un «réel» économique qu'il conviendrait de comprendre et d'expliquer. Cette dérive est celle de la quantification puis de la formalisation. «Ne compte que ce qui se compte» sans que ne soient explicitées les conventions (niveau des principes) et *a fortiori* les représentations qui sous-tendent la mesure. Desrosières a ainsi pleinement raison lorsqu'il décrit le monde des économistes comme suggérant un gouvernement par les nombres[29].

La grande majorité des économistes aujourd'hui est ainsi prête à accepter qu'il existe sinon des lois en économie du moins des «faits» dont l'existence ne saurait être discutée et dont seuls les déterminants et les effets pourraient faire l'objet de débats. Ainsi du chômage considéré comme un fait dont les causes et les effets peuvent faire l'objet de divergences d'analyse

[27] A. Desrosières, *Du réalisme des objets de la comptabilité nationale, Congrès de l'Association Française de Sciences Économiques*, Paris 2003, septembre.
[28] … mais aussi, sous des formes légèrement différentes, à Abraham Maslow, Bill Gates et quelques autres: «Celui qui ne voit comme outil qu'un marteau, voit en chaque problème un clou».
[29] A. Desrosières, *Gouverner par les nombres. L'argument statistique*, Paris 2008.

et de propositions mais dont l'existence comme un fait n'est pas discutée. Au-delà des différentes définitions de ce qu'est un chômeur, qui elles-mêmes renvoient à des représentations différentes du travail et de l'activité, il convient de rappeler que l'existence-même de la catégorie «chômeur» n'est pas naturelle mais est le résultat d'une construction sociale. Le chômage comme le chômeur ont bien été «inventés»[30]. Ces catégories sont bien des constructions sociales.

Contrairement à ce que pense de nombreux économistes, l'économie, en tant que discipline académique, ne saurait être évaluée principalement au travers de son aptitude à rendre intelligible la réalité «telle qu'elle est»[31]. L'économie se trouve constamment au plus près des intérêts sociaux, politiques ou économiques, et elle est en conséquence soumise à une pression forte des groupes d'intérêts. Il n'y a pas lieu de regretter cette configuration *a priori*. Mais il convient d'établir des règles particulières pour éviter une instrumentalisation de l'économie comme discipline universitaire. La très grande proximité, pour ne pas dire la compromission, d'une part importante des économistes avec les institutions financières et les acteurs des marchés qu'ils auscultent[32], pose la question de la distance critique du chercheur avec son terrain. L'économie et l'économiste se trouvent dans une situation critique face aux intérêts qui cherchent à les instrumentaliser. C'est donc sous cet angle qu'il faut comprendre l'*exigence du pluralisme*. Cette exigence va au-delà de l'idéal de tolérance propre à toutes les activités intellectuelles. Le pluralisme des théories économiques, des concepts et des méthodes, des objets de recherche enfin, est une manière, pour la communauté des économistes, de réfléchir à son rôle social et d'éviter la manipulation

L'économie court actuellement le risque de ne considérer comme scientifique qu'un seul paradigme. Un autre danger est celui d'une fuite en avant de la théorie dans la technicité, afin de se conformer à l'image des sciences de la nature, au risque de couper l'économie des autres sciences sociales et de la priver des richesses de l'interdisciplinarité[33]. Enfermement idéologique et dérive instrumentale sont les deux maux qui guettent la discipline et sa production académique. Illusion théorique et suffisance méthodologique caractérisent une discipline marquée par la «contre-révolution libérale» en faveur du «tout-marché» et la frustration de certains économistes de pratiquer une science «molle» considérée comme peu scientifique par les mathématiciens et les physiciens[34].

---

[30] R. Salais, N. Baverez, B. Reynaud, *L'invention du chômage*, Paris 1999.
[31] G. Colletis, *Rapport de mutation 2: Vers une stratégie régionale en faveur des activités transversales,* (Rapporteur général), Région Midi-Pyrénées, 2010, juin; id., *Pour un débat sur les représentations en économie*, «Esprit» 2010, vol. 12, pp. 150-163.
[32] J. Sapir, *Les économistes contre la démocratie*, Paris 2002, ou encore J. L. Gréau, *La trahison des économistes*, Paris 2008.
[33] N. Postel, R. Sobel, B. Tinel, *Économie et Pluralisme: L'Association Française d'Économie Politique*, «Revue Française de Socio-économie» 2010, Éditorial du 1er semestre.
[34] N. Ben Hammouda, N.Oulmane, M. Sadni Jallab, *Crise…Naufrage des économistes* ?, Bruxelles 2010.

Conclusion

La doxa dominante se présente toujours comme une évidence et sous des formulations d'une extrême simplicité et concision. «Trois millions de chômeurs, trois millions d'immigrés», «L'accroissement de l'espérance de vie implique que l'on travaille plus longtemps», «Réduire le déficit budgétaire est une condition préalable à la reprise de la croissance», «Baisser les charges permet le rétablissement de la nécessaire compétitivité des entreprises», etc., toutes ces propositions se présentent comme des évidences et, comme telles, seraient indiscutables. Par une inversion saisissante, ce sont ceux qui les contestent qui sont considérés comme des idéologues.

La puissance de ces propositions se présentant comme des vérités premières vient du fait qu'elles ne sont pas de simples énoncés. Il s'agit de propositions qui prennent leur sens en étant insérées dans un continuum occulté, dont nous avons montré que l'organisation pouvait être établie à trois niveaux, allant des doxai aux normes en passant par les principes. Ces propositions que l'on peut rassembler dans le cadre «d'objets» comme nous l'avons fait avec l'objet «entreprise», sont produites par des institutions dominantes, puissamment relayées par des institutions prescriptives, et traduites sous forme de multiples normes par des institutions surveillantes. Il n'est donc pas aisé de les combattre.

Le rôle et la responsabilité sociale des concepteurs de systèmes d'information, celui des chercheurs en sciences sociales et des économistes en particulier, est de mettre en évidence le caractère essentiellement normatif et performatif de la construction de ces objets, mais aussi de suggérer des ensembles cohérents (doxai/principes/normes) *alternatifs*. C'est en le faisant qu'ils œuvrent le plus sûrement pour la démocratie et prennent leur place dans la vie de la Cité.

C'est dans cette perspective que nous avons, dans cette contribution, voulu proposer un outil méthodologique pour accompagner le travail de déconstruction de la doxa dominante et de construction de doxai alternatives.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Interviste/2

Du gouvernement néo-libéral de la science

di Jean Paul Malrieu
a cura di Marzia Caciolini

This short article by Jean Paul Malrieu ist he core of an interview starting from his book *La science gouvernée*. Essai sur le triangle science/technique/pouvoir. Doctor Malrieu, physicist and well known quantum chemist, questions the relevance of the conceptual hybrization between Science and Technique, under the name of Technosciences. He shows the paradoxical and perverse effects of the introduction of the neo-liberal recipes in the management of scientific research. The procedures intended to obtain the most intense mobilisation of the searchers appear as counterproductive in the production of knowledge. He claims that the best government of people does not insure the best government of things.

***

Je voudrais traiter ici, sur un terrain particulier, de la dialectique du rapport entre la gouvernance des hommes et la gouvernance des choses. Pour le pouvoir, obtenir de ses sujets le comportement qu'il souhaite est un objectif, obtenir les effets de puissance effective en est un autre, et les deux peuvent ne pas coïncider. «Le Prince» traite essentiellement de la gouvernance des hommes, de la façon dont un pouvoir obtiendra l'obéissance des sujets sous ses ordres. On glosera sans fin sur l'intention profonde de Machiavel écrivant ce traité, s'il est cynique ou pamphlétaire. Ce qui peut paraître étonnant c'est que dans ses responsabilités antérieures Machiavel avait eu en charge une gouvernance des choses, dans ses efforts, infructueux, pour renforcer le système de fortifications défendant Florence, mais qu'il ait concentré son propos sur la gouvernance des hommes. La bonne obéissance des sujets garantit-elle leur maîtrise optimale des ressources? Jusqu'à aujourd'hui le pouvoir d'Etat s'est soucié non seulement l'obéissance active de ses sujets mais aussi d'une bonne mobilisation de certaines ressources et de techniques, il passait donc aussi par un pouvoir sur les choses, gage de sa puissance.

Qu'en est-il des rapports qu'entretient aujourd'hui le pouvoir politique et administratif avec la technique, dans le contexte d'allégement des charges et missions que veut lui imposer l'idéologie néolibérale triomphante? Dans la forme accomplie de cette idéologie l'État n'aurait plus que des fonctions sécuritaires: il doit assurer, par son monopole de la violence, l'ordre social minimal dont la régulation pacifique par le Marché des relations entre les hommes a besoin. Il apporte les garanties institutionnelles d'un bon

fonctionnement de ce marché. Or même dans cet exercice de la gouvernance des hommes, il faut du contrôle, donc, encore aujourd'hui, des recours à la technique. Pas seulement des techniques de management, il faut des outils techniques d'information et de communication, et des techniques de répression. Et tant que le marché n'a pas suffisamment homogénéisé la planète, ou du moins fait tomber les barrières culturelles, les reliefs identitaires qui opposent encore des communautés historiques, les États, et particulièrement ceux qui se pensent porteurs de la recette combinant la démocratie individualiste avec la confiance dans le libre échange et la propriété privée, ont aussi le devoir de défendre ce modèle social et de promouvoir son universalisation. Cela requiert de la puissance militaire, donc, à nouveau, de la technique.

C'est sans doute sur le terrain de la capacité de développements techniques que s'est tranchée la compétition entre le système capitaliste et le système d'économie dirigée du bloc soviétique : ce dernier, avec sa gestion bureaucratique et policière, ne pouvait pas développer une industrie informatique et une électronique efficaces, qui exigeaient un accès suffisamment libre à ces techniques par des millions d'acteurs. Ce n'est pas l'aspiration démocratique des soviétiques qui a fait tomber le régime, la gouvernance bureaucratique des hommes fonctionnait, mais elle pénalisait la puissance sur les choses. Le défi techno-militaire de la «guerre des étoiles» lancé par Bush a amené l'appareil militaro-politique soviétique à déclarer forfait. Bush offrait là à Marx une confirmation posthume et ironique de sa théorie selon laquelle un système social triomphait d'un autre sur la base de sa capacité supérieure à développer les forces productives. Qu'il ait alors été plus question dans le bras de fer final de forces destructives que productives n'est qu'une apparence, c'est la puissance de l'informatique, de l'électronique et des lasers qui était là déployée, mais ces mêmes techniques révolutionnaient, plus positivement, toute la production industrielle et la vie quotidienne des consommateurs occidentaux. Le socialisme d'Etat a été mis KO sur le terrain même où il pensait que sa rationalité centralisée assurerait son triomphe. Signe de l'importance de la maîtrise des objets et de la capacité à créer de nouveaux outils, mais signe aussi du possible impact du type de gouvernance des hommes sur la gouvernance des choses.
Revenons à notre système social. Asymptotiquement, dans l'idéal libéral, où l'Etat cesse d'être entrepreneur, l'innovation technique reviendrait aux entreprises. Nous sommes loin de cette situation.

- D'abord parce que l'Etat assume encore un rôle important dans la formation de mains d'œuvre qualifiées. Les libéraux, et en particulier l'administration de Bruxelles, avancent pas à pas l'idée que le financement des études devrait être à la charge de ceux qui en profiteront, qui n'ont qu'à trouver ce financement auprès de leurs familles ou en empruntant auprès des banques les frais de scolarité demandées par des Universités fonctionnant comme des entreprises (C'est ainsi que la Commission Européenne propose en Juin 2013 de remplacer les bourses et allocations par de l'emprunt). Mais le chômage trop massif des jeunes diplômés dissuadera d'aller trop vite dans

cette direction, car le faible nombre des candidats à l'endettement risque de réduire trop drastiquement les effectifs d'étudiants.

- Ensuite parce que les entreprises jugent commodes de profiter des apports d'une recherche prise en charge par l'Etat, c'est à dire financée par l'impôt.

- Enfin, et surtout, parce que bien des innovations techniques sont les filles ou petites filles d'élaborations non-finalisées, des sous-produits de l'effort de connaissance, lequel n'entre pas dans la logique projet/stratégie. Parce que la technologie est souvent issue d'une science non programmée, de recherches que les sociétés privées, prises dans le temps court de leurs guerres, ne peuvent pas assumer.

Nous voilà au cœur d'une contradiction originale : les pouvoirs, Etats et grandes compagnies, ont besoin de techniques dans les guerres qu'ils mènent, les Etats entre eux, ou contre les violences internes qui les minent, et les entreprise ou les banques dans la guerre économique qu'elles se livrent, appuyées sur leurs Etats-protecteurs. Or les techniques les plus efficaces de demain naîtront peut-être de terrains inattendus, de découvertes scientifiques dues aux seuls impératifs internes du savoir. L'Etat contemporain est pris dans un *double bind*, il doit d'une part favoriser l'émergence de potentialités très incertaines, inprogrammables, et d'autre part réduire au maximum ses dépenses, dont les dépenses de recherche. Ou du moins obtenir le rendement maximum des moyens qu'il met dans son appareil de production et de transmission du savoir.

C'est ici qu'il va emprunter au management entreprenarial ses recommandations de gestion des hommes, ses recettes de gouvernance des sujets: leur mise en compétition, la soumission à une évaluation récurrente et pressante, et l'adoption d'un financement sur objectifs, par contrats accordés à des personnes physiques, à des individus ou de petits groupes plutôt qu'à des institutions. Ces recettes sont mises en œuvre au mépris de la spécificité de la fonction en question. La doctrine manageriale dit qu'il faut inquiéter les acteurs pour obtenir d'eux un rendement optimum, les soumettre à des stimuli rapprochés, combinant menace et récompense. Et on ne peut inquiéter suffisamment les chercheurs qu'en les soumettant fréquemment à une évaluation quantitative, par laquelle ils mesureront leur performance au regard de celle de leurs compétiteurs. Le décideur en la matière, que ce soit un responsable ou un comité ad-hoc, est scientifiquement moins compétent sur chacun des champs de savoirs concernés que certains de ceux qu'il évalue, il affirme avoir lui-même besoin d'indicateurs quantitatifs pour asseoir «rationnellement» ses décisions. L'évaluation systématique des chercheurs procédera donc par des *quantités*: au premier ordre le nombre de publications, ou mieux encore de brevets, et au second-ordre la qualité des revues qui publient ces travaux (qualité qui fait elle aussi l'objet de mesures), ainsi que le nombre de citations qu'ils ont obtenues. D'où la prolifération des revues, des articles, un embouteillage informationnel contre-productif. Le financement sur projets, qui a remplacé le financement récurrent basé sur des évaluations *a posteriori*, est lui aussi chronophage:

un chercheur responsable doit candidater à de multiples appels d'offres, et comme le nombre de candidatures va croissant d'années en années le temps perdu par les chercheurs à rédiger des projets statistiquement non retenus, et pour les notables à évaluer ceux des autres, ne cesse d'augmenter au détriment du temps consacré à un effort de recherche proprement dit. La notion même de projet scientifique ciblé, la conception des formulaires de candidature, sont attentatoires à l'idée même de recherche: le candidat doit annoncer un calendrier de ses découvertes, ce qu'il «livrera» dans 24 ou 36 mois, et spécifier la part de son temps qu'il consacrera à ce projet. Un «bon scientifique» aujourd'hui s'engage pour la quasi totalité de son temps dans les différents projets qu'il a déposés. Plus de liberté, plus de surprise, donc à la limite plus de science, tout juste du développement de ce qui est déjà anticipable, de la prolongation. Plus de sérénité, vue comme mère de la paresse (et tout emploi pérenne est une incitation à l'indolence). La fébrilité ainsi imposée ne permet plus la concentration têtue sur des quêtes ambitieuses, sur des pistes ardues, difficiles à expliquer au décideur. Le risque intellectuel d'une quête hardie ne doit pas être pris par le chercheur.

Il s'agit là de la transcription, dans un domaine pourtant si particulier, d'une recette universelle, recette qui peut être vue comme l'apport spécifique du néo-libéralisme, ou de l'ordo-libéralisme, un mode de mobilisation des sujets qui les rend à la fois plus dociles, plus participatifs et plus efficients. Car ils prennent partiellement en charge la mission d'amélioration de la tâche à laquelle ils sont assignés. La recette a été importée du monde de l'entreprise. Sa transplantation dans le monde de la Recherche s'est faite en fanfare. L'Europe a déclaré, par le traité de Lisbonne, se donner une ambition stratégique qui lui permette de conserver une position dominante, par rapport aux pays émergents auxquels elle abandonnait désormais la production des biens matériels. L'Europe serait une «société de la connaissance», qui vivrait de son avance technologique soutenue, de la production de dispositifs à haute valeur ajoutée et de la vente de brevets. L'appareil de recherche, les chercheurs, se voyaient donc attribuer un rôle clé, et ils se sont effectivement vus offerts des moyens accrus. Sous condition d'efficacité, d'un retour plus rapide sur investissement. D'où découlaient ces dispositifs de mobilisation/contrôle. Qui ose pourtant encore brandir l'illusion lisboéte, quand la Chine a si rapidement rattrapé ou dépassé les technologies de pointe dont nous rêvions avoir le monopole? L'illusion s'est évanouie sans que les politiques qui l'avaient pompeusement affichée relèvent sa caducité, mais les dispositifs mis en œuvre en son nom sont là. Or cette gestion de l'appareil de production de connaissance est en passe de tuer ou tout au moins d'exténuer la capacité de production de véritables connaissances.

Quelle leçon pourrait-on tirer de cette mutation aventureuse? Qu'un mode très efficace de gouvernance des sujets peut nuire à la bonne gouvernance des choses. Même quand il prétend obtenir la meilleure efficacité des hommes sur les choses.

Je soutiens d'abord que ce mode de gouvernance des sujets fait ici la preuve de sa toute-puissance interne: lors de leur mise en place par les gestionnaires, les dispositifs de mise en compétition ont été d'emblée perçus par la majorité des chercheurs comme absurdes, générateurs d'effets pervers de tous ordres (y compris moraux, puisqu'il faut pratiquer le mensonge sur ses intentions, afficher plus d'objectifs qu'on n'en tiendra, mettre en place des tactiques coopératives maffieuses de citations réciproques…). Les chercheurs sont néanmoins entrés en masse dans ces dispositifs, ils jouent le jeu avec obéissance et zèle, souvent tenus qu'ils sont par l'amour de leur discipline ou par la responsabilité qu'ils se sentent à l'égard de leurs élèves, auxquels il faut construire de CV robustes. Ils n'adhèrent pas plus qu'hier aux logiques de ce système, dont ils savent les dégâts, y compris individuels, y compris sur eux-mêmes: démoralisation et burn-out. Mais ils se plient. Qu'un milieu d'intellectuels qualifiés, en général titulaires de leurs positions, ait accepté à ce point d'être ainsi géré, à contre-sens de sa mission fondamentale, me semble la preuve la plus éclatante de la formidable efficacité de la gouvernance néolibérale. Que ce mode de gestion s'avère contre-productif par élimination de fait des apports non-programmés, de la créativité fouineuse, acharnée ou rêveuse des chercheurs, n'importe en définitive plus, dès lors que le système basé sur la compétition des sujets, n'a plus, lui, de compétiteur, qu'il règne en maître sur la planète et que les milieux académiques et les appareils de recherche du monde entier suivent les mêmes recommandations. (Un ministre de l'enseignement supérieur alerté sur la diminution des vocations scientifiques en France nous demande si le phénomène est général, et comme nous lui disons que oui, il nous demande: «pourquoi s'inquiéter s'il est universel?»).

On me permettra ici deux références. L'une à Milner et à sa *«Politique des choses»*, qui suppose que la gestion par évaluation consiste à traiter les sujets humains comme des choses. Hélas non, cette politique traite les sujets autrement que comme des choses, puisqu'elle parvient à mobiliser leur créativité dans un cadre contrôlé, elle obtient d'eux un zèle, des initiatives encadrées, une participation supérieure à celles qu'obtenaient les logiques disciplinaires d'hier. Cette gouvernance néolibérale est une véritable invention. (L'autre grande invention d'assignation des sujets étant sans doute celle de la mise en dette, dette des sujets individuels et dette collective des peuples à travers leurs Etats, comme l'a noté Lazzaroto dans sa *Fabrique de l'homme endetté*).

L'autre référence, antagoniste, concernerait l'ouvrage de Dardot et Laval, «*La Nouvelle Raison du Monde*», dans lequel ces auteurs ont souligné la cohérence et l'efficacité du nouveau paradigme néolibéral et des dispositifs qu'il met en œuvre. Mais on peut reprocher à cette analyse, typiquement foucaldienne, de trop insister sur cette cohérence des discours et sur la redoutable efficacité disciplinaire de ses recommandations, sur son versant gouvernance des hommes, sans relever suffisamment ses limites. La première limite tient évidemment à cela: qu'à obtenir plus d'efficacité des sujets employés, on a besoin d'en employer moins. Et qu'on laisse en

déshérence, hors emploi, voire à terme (après quelques années de galère) hors employabilité, un nombre croissant de sujets, qui tombent dans un statut de surplus, d'inutilité, qui sortent donc de la dignité de réciprocité qu'accorde le travail. L'exemple de la gestion de la Recherche illustre une seconde limite: combien cette gouvernance des hommes peut aller à l'encontre de la gouvernance des choses. Car cette gestion de mobilisation maximale et instantanée des sujets et des ressources est une gestion fébrile, précipitée, myope. Ne pas laisser à la Science son temps et sa liberté d'errance, son autonomie, participe du même court-termisme que l'indifférence aux menaces écologiques, dont l'impact, pourtant absolument certain, ne nous frappera qu'après-demain. La Nouvelle Raison du Monde a son évidente efficacité, mais elle est frappée d'imbécillité constitutive.

Une question essentielle concerne le contenu des exigences que les pouvoirs formulent à l'égard de ceux qu'ils emploient à produire du savoir ou de nouveaux savoir-faire. Le pouvoir, c'est dans son essence même, espère de nouveaux pouvoirs, des moyens supplémentaires, ou plus d'efficacité dans les techniques anciennes. Les investissements sont donc largement orientés vers des thématiques finalisées. Et d'abord la santé, les énergies nouvelles et les techniques d'information (et de contrôle). Encore faut-il remarquer que la «big science» de prestige, astrophysique et physique des particules, fait exception à cet escompte de retombées immédiates: qu'on trouve ou non le boson de Higgs est sans impact significatif sur nos sociétés et ne rapporte rien d'immédiat aux bailleurs de fonds du Hardron Collider. Il semble que ce que les pouvoirs soutiennent en finançant synchrotrons, télescopes au sol ou embarqués, c'est d'abord le défi technique lui même, dans sa complexité et son étendue, dans son aspect spectaculaire, c'est que la prouesse soit relevée. Ce sont là des monuments élevés à la gloire de la technique. Dans les domaines finalisés comme dans la «big-science» (qui se croisent dans le projet de fusion nucléaire contrôlée), le point de jonction de l'effort de connaissance et de la demande sociale est l'avancée technique.

Il serait faux à ce stade de penser que la pression à l'efficacité et à l'utilité à laquelle les chercheurs sont aujourd'hui soumis implique une gestion à petits investissements et petits risques. L'utilitarisme est certes là, mais les bailleurs de fonds sont généreux pour des projets utopiques et à risques (par exemple, justement, sur la fusion contrôlée). Après tout l'aventure de l'énergie nucléaire montre qu'on peut financer une offensive technique collective sans avoir mesuré ses risques ni même avoir pensé jusqu'au bout ses implications incontournables (l'impossible gestion des déchets).

On nous dit volontiers que science et technique ont désormais fusionné dans un hybride, la (ou les) technoscience(s). J'ai essayé de défendre la nécessité de maintenir une distinction entre la science et la technique. La science obéissant à des logiques internes, de construction théorique, consistante, économe en hypothèses, et à des obligations de conformité aux informations résultant de dialogues méthodiques avec le réel, répond d'abord à des «pourquoi?». La technique, elle, répond d'abord à des questions de l'ordre du «comment faire pour?». Je n'ignore pas l'absence d'étanchéité

entre ces deux types de quête. D'abord à cause d'une connexion logique: si on sait répondre à la question «pourquoi les choses sont ainsi», on peut souvent être tenté de se poser la question «pourquoi ne pas jouer sur les conditions pour qu'il en soit autrement?». Ensuite parce que le scientifique qui interroge une nature déjà là se dote d'instruments qui lui permette d'aller plus loin dans cette interrogation de la nature, produisant des outils qui trouveront d'autres applications, inattendues par leurs concepteurs (comme ce fut le cas pour les lasers).

La technique, quand elle se déploie comme effort, connaît le problème qu'elle doit aborder, elle sait son attente, et a déjà une idée de réponse. La science, elle, se donne deux objectifs: soit la mise en ordre intelligible d'un déjà là encore touffu, incompréhensible ou mal compris, soit la surprise d'un résultat contraire à l'attente, d'une dissonance, obligeant à remettre en cause une interprétation acceptée. La stupidité de la gestion de la Science par projets est là, dans cette absolue contradiction entre surprise et programmation. On voit mal des candidats déposer un projet de recherche négatif. Je me rappelle le silence fasciné avec lequel l'assistance d'un Congrès mondial écoutait un orateur démontrer la fausseté d'une conjecture (l'existence d'une fonctionnelle universelle reliant l'énergie d'un système d'électrons à la répartition de leur densité dans l'espace) sur laquelle la moitié des participants fondaient leurs pratiques. Il y avait dans ce silence un immense respect pour celui qui renversait un dogme commode. Mais il était clair que ce résultat, obtenu par un intense effort proprement théorique, n'avait pas été l'objet d'un financement sur projet, qu'aucune instance distributrice de fonds n'aurait accordé. Le spectre respectable d'une vieille démarche de recherche fondamentale, menée de façon quasi solitaire, faisait son apparition devant une assemblée de pragmatistes. On relèvera en passant une autre opposition entre Science et Technique: la Science assume le négatif, elle dit l'impossible, l'indépassable, le second principe de la thermodynamique, la relativité, les relations d-'incertitude, la mise en évidence des systèmes instables, tandis que la technique n'est qu'en quête du possible.

Plus grave, il n'est pas sûr qu'une forme de technique, l'informatique, ne périme pas le mode scientifique de production de connaissance scientifique, qui passait par la construction théorique, l'abstraction. J'ai pris l'image d'un Ptolémée disposant d'un ordinateur et sophistiquant son modèle géocentrique, déjà très performant, et empêchant de fait la révolution copernicienne, puisque les premières formulations du modèle héliocentriques auraient été beaucoup moins prédictives que celles d'un modèle ptoléméen raffiné. Dans la science proprement dite il entre un principe de simplicité, qui relève sans doute davantage de l'esthétique que de la performativité. Le modèle héliocentrique était plus simple, et passant du cercle à l'ellipse dans un second temps, devenait supérieur au modèle ptoléméen. De là il ouvrait la voie à l'autre révolution, newtonnienne. Cet effort pour ramener des phénomènes d'apparence hétérogènes dans un cadre unificateur simple est au cœur de la quête scientifique. L'informatique permet de gérer

l'hétérogène sans l'unifier sous le règne de lois universalisantes. Je vois dans ma discipline, la Physique Moléculaire Quantique, s'installer un usage du réseau neuronal, la sophistication multiparamétrique d'instruments de calcul qui deviennent de fait des «machines apprentissantes», dont il n'y aura plus besoin d'interroger le bien-fondé théorique, leur rapport avec les équations fondamentales de la Mécanique Quantique, puisqu'elles seront aptes à produire des prédictions performantes. Où l'on vérifie l'assertion de René Thom, qui disait que prédire n'est pas comprendre. Et dans l'opposition de ces deux termes gît déjà, ramassée, une opposition entre technique et science. Pourquoi se fatiguer à suivre les chemins escarpés de la déduction théorique, si les machines peuvent produire des algorithmes efficaces? La technique pourrait là tuer la science, dont elle est pourtant la fille. L'informatique, avec son accessibilité, sa rapidité, sa flexibilité, peut aussi détourner les enfants, les adolescents, de l'effort de concentration et des investissements différés qu'exige l'acquisition de savoirs abstraits. La technique est aussi, de façon plus générale, un élément de désymbolisation du monde, elle peut éviter le passage par la production de catégories, nécessairement approximatives, en se contentant de numériser le réel.

De même la technique peut s'attaquer, dans le domaine de la génétique, à user les distinctions d'essence morale ou politique entre thérapie, réparation et amélioration, ou entre humain et animal. Si l'*homo faber* se définit comme producteur d'outils, le projet *d'human empowerment*, d'augmentation dirigée des capacités biologiques de l'homme, pourrait paraître (et est souvent présenté comme) la simple prolongation d'une trajectoire de l'espèce. Ce qui est éludé dans cette continuité proclamée c'est la distinction sujet/objet sur laquelle repose quand même une part importante de nos représentations. L'outil changeait les possibilités du sujet, celles de son groupe, ses rapports avec la nature. Il laissait néanmoins le sujet dans un statut d'unité naturelle, il devait à son éducation, à d'autres, mais il possédait un noyau biologique non maîtrisé par ses géniteurs, un socle propre. L'outil pouvait être copié par d'autres, il ne brisait pas essentiellement, en profondeur, par rapport à ses semblables, à la communauté humaine, le statut du sujet qui savait l'utiliser. Il n'en sera pas de même du sujet génétiquement modifié, qui devra se voir comme artefact décidé par autrui, en quelque sorte plus assigné par une intention programmée que par la simple reproduction biologique, la combinatoire aléatoire des gènes. Et en même temps il sera plus irrémédiablement séparé de ceux qui ne seront pas passé par cette technique, ou qui auront été l'objet d'autres choix techniques d'*empowerment*. Cette percée technique opére(rait) une rupture incomparablement plus décisive dans l'histoire que toutes les techniques de puissance sur la nature que nous ont léguées nos ancêtres et nos contemporains.

Ces remarques sur l'autonomie irréductible de la science par rapport aux attentes des pouvoirs ne laissent pas la science dans le ciel éthéré des idées. Les chercheurs sont payés, et la société leur donne les moyens de poursuivre leur recherche. La question de la reconnaissance de qui mérite

d'occuper les positions que la société finance, de la pérennité des positions acquises, de la distribution des responsabilités et des encadrements, du montant et de la distribution des moyens matériels, n'est pas contournable, elle est d'ordre politique, même si les experts sont parfois seuls à même de comparer leurs talents. Ni la Science ni les chercheurs ne sont hors de la Cité. Mais ils y mènent une quête qui a sa spécificité, son temps, ses marges d'incertitude. Je ne plaide pas pour une tour d'ivoire, un temple qui vivrait sa vie propre et que les inexperts ne viendraient pas interroger. Je plaide pour une gestion respectueuse, qui fasse, forcément, une place à la confiance dans le jugement des pairs et aux enjeux proprement intellectuels, qui sanctionne sur la base des résultats d'hier plus que sur les promesses pour demain. Les scientifiques n'ont droit qu'à ce que la société veut bien leur donner, sur la base de ce qu'ils lui donnent en retour. De la puissance sur la nature, certes, via la technique, mais aussi des sécurités ou des vertiges intellectuels, des jouissances de compréhension, des cartes du monde, des architectures, des arrières plans et des projections. Et ici se pose un double problème, culturel et politique. Problème culturel: nous, scientifiques, n'essayons pas assez de donner à entendre les beautés un peu austères de la science. Et cet échec à transmettre nos voluptés cognitives se paie d'une désaffection des jeunes générations à l'égard de la science. Nous aurons les héritiers que nous aurons pris le temps de nous donner, si nous savons lever le nez des compétitions fratricides où l'on nous enferme. Problème politique: nous acceptons trop facilement le fossé de savoir entre experts et inexperts. Nous l'acceptons même entre nous, dans le cadre de nos spécialisations à outrance, qui renonçons à posséder un savoir minimum hors de notre domaine. A fortiori dans notre rapport aux non-scientifiques, aux citoyens sans compétences. Mais c'est sans doute là un problème plus grave, celui d'une possible «divergence cognitive» de la modernité: la construction par elle d'un monde si complexe qu'il ne puisse plus se penser.

[Bien qu'il n'existe désormais plus que des variantes du règne du marché (qui différent entre elles par des combinaisons différentes du capitalisme privé et de l'Etat), des puissances politiques continuent d'exister, en compétition sourde et désormais confuse. Quel rapport la puissance politique entretient-elle à la capacité d'innovation technique? La mondialisation des économies, la délocalisation des activités des firmes, créent des interdépendances paradoxales, obliques par rapport aux logiques de puissance des Etats (de ceux du moins qui ont encore les moyens de nourrir un imaginaire de puissance). Les drapeaux des nationalités d'origine attachés aux sigles des grandes firmes à ambition mondiale restent agités par le seul souffle des politiques : en quoi Total ou l'ENI ont-elles encore un caractère national, si leurs capitaux sont internationaux, leurs investissements délocalisés, et leurs impôts minorés par de judicieux montages de sociétés intermédiaires situées sur des plateformes défiscalisantes? Ce lien de plus en plus ténu, artificiel, entre nations et capital, est néanmoins invoqué par les puissances politiques : elles se doivent d'assurer la compétitivité de « leurs »

entreprises. Ce qui passe par la réduction des coûts (salaires et charges), des contraintes du droit du travail, des contraintes environnementales, par l'appui paradoxal apporté à leurs investissements à l'étranger (au nom de la conquête de nouveaux marchés), mais aussi par le soutien à leurs capacités d'innovations techniques. A quoi s'ajoute la mise à leur disposition de travailleurs qualifiés, formés par l'Etat.]

Recensioni, discussioni e note

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Stefano Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*

Mucchi Editore 2013

di Marco Carassai

Differenti aspetti del pensiero di Nietzsche, o forse proprio "diversi Nietzsche" attraversano l'originale cammino di pensiero di Foucault, scandendone per così dire le continuità, i passaggi, ma anche le rotture. Con il mutare delle esigenze teoriche si ridisegnano, come in uno specchio, anche i riferimenti e i tratti del pensiero nietzscheano che Foucault di volta in volta assume, lasciando sempre vivo quest'inesauribile confronto, a cui il filosofo francese non ha mai mancato di riconoscere il proprio debito. Ripercorrere in modo rigoroso le tracce esplicite e implicite di questo confronto è l'esigenza teorica che muove lo studio di Stefano Righetti. Proprio ripercorrendo le tappe di questo dialogo ideale con Nietzsche, si chiariscono i punti fondamentali e persino alcune svolte decisive del pensiero foucaultiano, che altrimenti rischierebbero di restare inintelligibili. Questo tema di ricerca, molto dibattuto in ambito internazionale da decenni, continua ancora in questi ultimi anni a suscitare un forte interesse e a ridefinirsi in modo più preciso, anche alla luce delle relativamente recenti pubblicazioni degli ultimi corsi universitari tenuti da Foucault.

Nella prima parte del libro l'autore ripercorre in modo dettagliato la ricezione francese del pensiero di Nietzsche che precede l'opera di Foucault (dall'estetismo antiborghese, alle letture politiche, per passare alla svolta decisiva rappresentata dalle interpretazioni di Bataille e di Blanchot), riuscendo così a inscrivere entro un panorama culturale ampio le sue future intepretazioni, ma anche a mostrarne il tratto singolare e originale. Nel 1958, quando Giorgio Colli inizia il progetto della nuova edizione critica delle opere di Nietzsche, la ricezione del filosofo tedesco in Francia è già ampia e si snoda attorno a nuclei tematici definiti. Fra questi, Righetti evidenzia il rapporto fra pensiero, filosofia e linguaggio – da cui Foucault prende le mosse – in particolare fra il sistema logico-razionale, nella cui presunta autonomia si radicano i valori occidentali e il suo "fuori", le molteplici esteriorità (irrazionalità, inconscio, etc.) capaci di dissolvere quell'ordine di senso.

Righetti può così mettere in luce che esista anzitutto un Nietzsche che fa da sfondo alla *Storia della follia*, un Nietzsche eminentemente tragico, nella cui figura si concentrano gli stilemi di un contro-movimento epocale contro la *ratio* moderna e la soggettività metafisica del *Cogito*. Il giovane Nietzsche, in tal senso, permette a Foucault di dare all'esperienza della follia un valore "positivo" e di cogliere anche le esperienze di linguaggio della letteratura contemporanea.

Nella *Prefazione* all'edizione della *Storia della follia* del 1961, si legge chiaramente che i concetti di "ragione" e "follia" rinviano alla duplicità fra apollineo e dionisiaco – la relazione intorno a cui Nietzsche sviluppa l'*Urproblem* della *Nascita della tragedia* – e al loro rapporto con il "socratismo". Proprio nell'esperienza del conflitto fra l'ordine razionale del linguaggio e la minaccia della sua dissoluzione, il "dionisiaco" fa la sua comparsa nell'opera di Foucault. Il dionisiaco nietzscheano si sovrappone alla follia per il suo rinvio *al di là* del senso, della parola piena e del linguaggio della *ratio*; dall'altra parte, la follia implica il dionisiaco per la sua capacità di destituire la soggettività del *cogito*, rigettandola nel vuoto da cui deriva.

In questo quadro complesso, il linguaggio dell'arte continua a intrecciare le forme della ragione con quelle del tragico e dell'irrazionale. Per questo Righetti può indicare proprio nell'arte il punto in cui la *Storia della follia* e saggi subito successivi comunicano direttamente con la *Nascita*. Nietzsche rappresenta «la riapparizione del tragico nel punto più alto della razionalità moderna», a partire da cui la follia sembra nuovamente irrompere nel linguaggio, per rovesciarlo contro il discorso della ragione. Sulla scia di Bataille e di Blanchot, Foucault negli anni '60 individua nella letteratura contemporanea il luogo stesso della critica e del dissolvimento della *ratio* moderna, il luogo atopico dell'espressione irriducibile di un'individualità, che – priva di un'identità definita – si approssima nuovamente alle proprie forze inconsce, capaci di trasgressione. In particolare, fra l'opera d'arte – metafora per ogni tipo di opera, per ogni costruzione del sapere – e la follia, secondo Foucault, non può esservi alcuno scambio. La follia può insinuarsi solo fra gli "interstizi" dell'opera, come "assenza d'opera", come un vuoto che scorre invisibile accanto ad essa: un *limite* attraverso cui il linguaggio originario è continuamente arginato e lasciato fuori dal discorso. Allo stesso tempo tuttavia, il linguaggio letterario sembra capace di far riecheggiare la scomparsa di Dio, sintomo di un'assenza che precede ogni parola e che la follia ripresenta come negazione del linguaggio e di ogni significato codificato e stabilito.

Tra il 1966 e 1970, Righetti osserva che la posizione di Foucault muta profondamente e il rapporto positivo fra follia e letteratura – con tutta l'aspirazione quasi metafisica che essa custodisce verso un linguaggio originario – si fa sempre più complesso. Nel profondo di questa alterità del linguaggio (compreso quello letterario) si deve riconoscere la ripetizione dell'ordine del "medesimo", ovvero dell'insieme di meccanismi che presiedono all'ordinamento del discorso in una determinata *episteme*. Affiora qui un'altro Nietzsche, quello genealogista, che dischiude a Foucault

dapprima la relazione fra linguaggio e sapere, quindi l'intreccio decisivo fra sapere, potere e soggettività. Già a partire dal 1963, la *Nascita della clinica* segna, secondo Righetti, un importante passaggio. Foucault qui narra la storia di un ordine, dell'organizzazione di un sapere, delle diverse modalità in cui la conoscenza articola, all'interno del linguaggio, il sistema della "verità". Ma ogni "verità" non può essere tale che all'interno di un discorso che la legittima e che rappresenta perciò la sua condizione di possibilità. Ma è proprio con Nietzsche – si pensi ora al saggio *Su verità e menzogna in senso extra-morale* – che la verità e la conoscenza diventano anzitutto un fatto linguistico, e ciò spinge ogni analisi storica "alla paziente costruzione del discorso sul discorso". (p.89) L'*episteme* – parola chiave de *Le parole e le cose* – è il quadro concettuale in cui il sapere si organizza in una data epoca, l'ordine attraverso cui esso si costituisce come verità, la norma che rende possibile la comparsa di una teoria o di una pratica. È all'interno di questa contesto che Foucault può cogliere provocatoriamente il concetto di '"uomo" come un'"invenzione" piuttosto recente. Nel momento in cui l'uomo sorge come oggetto del sapere delle "scienze umane" inizia già a scomparire come "fondamento" e proprio Nietzsche – secondo Foucault – è stato capace di enunciare sulla scena della morte di Dio questa inesorabile scomparsa dell'"uomo".

Righetti indica poi in modo proficuo che già dalla conferenza del 1964 intitolata *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault anticipa un tema centrale della sua riflessione – il rapporto fra linguaggio e potere – rispetto al quale la sua archeologia del sapere dovrà essere successivamente rimodulata. La verità, dopo Nietzsche, cade sempre nuovamente nel sospetto di essere un'interpretazione, che si è affermata sulle altre attraverso la sua violenza e la critica ne svela così l'insorgenza, l'origine imposta e arbitraria. Se l'archeologia deve poter diagnosticare l'origine del sapere nei suoi differenti passaggi epistemologici, allora si deve poter esibire un evento non come un risultato necessario già preparato in anticipo, ma come una "scena in cui le forze si mettono a rischio e si affrontano".

Il metodo genealogico, che Foucault ricava da Nietzsche (come dimostra chiaramente la conferenza *Nietzsche, la genealogia, la storia* del 1974), si situa perciò a un livello più profondo, quello in cui le condizioni di possibilità dei discorsi sono analizzate sulla base delle "relazioni di forza", sullo sfondo della "volontà di potenza". La conoscenza non esibisce un rapporto naturale con gli oggetti, né può più presupporre un soggetto della conoscenza già dato, ma svela soltanto un "precario sistema di potere". Dalla ricostruzione di questo sistema, emerge che le verità del discorso scientifico sono impiegate in termini "produttivi" e di controllo, finalizzate cioé alla costituzione di nuovi saperi il cui obbiettivo è extra-scientifico e esplicitamente disciplinare. Righetti ripercorre così il tema delle "relazioni di potere", che attraversa il lavoro di Foucault quasi lungo tutti gli anni '70 e che condurrà il filosofo francese a prendere le distanze non solo dalle analisi "tradizionali", ancora umaniste, del marxismo – il rapporto dell'uomo con il

lavoro non è naturale ma un legame operato dal potere – ma anche dal ruolo di per sé "trasgressivo" della letteratura.

Nella terza parte, Righetti si sofferma in modo essenziale per il chiarimento dell'opera di Foucault sul valore di verità della scienza e sulla conseguente rivalutazione positiva dell'*illuminismo*. Lontano da ogni anti-scientismo irrazionalista, ma anche da ogni scientismo acritico, la questione chiave per Foucault non riguarda il valore scientifico dei saperi, ma il sistema disciplinare in cui essi sono impiegati, ovvero gli aspetti che ne caratterizzano la loro pratica e la loro funzione sociale. Un esito prezioso della genealogia di Nietzsche, in tal senso, è che la conoscenza può avere un ruolo strategico e positivo anche nel *mutamento* nelle relazioni di potere. Per questo, l'autore può sottolineare che per Foucault la ragione può giocare contro se stessa e lottare contro le sue pretese di dominio. Allo stesso modo, rifiutando una concezione sostanzialistica, verticistica e semplicemente "negativa" del potere, le tecniche disciplinari possono essere impiegate, secondo Foucault, come forme di resistenza, mettendo a frutto quel grado minimo di libertà che ogni tecnica del sé, anche se impiegata come soggezione, sempre necessita.

L'orizzonte tematico dell'ultima produzione foucaultiana si sposta perciò, in modo coerente, al rapporto etico fra soggetto e verità, sulla cura di sé come la sperimentazione di forme attive di soggettivazione. Non è un caso che in questa riconfigurazione finale del suo pensiero, si presenta anche un diverso Nietzsche, attraverso cui Foucault – osserva Righetti – valuta la possibilità di uno "spirito libero", del tutto analogo all'"atleta dello spirito" stoico o allo stile cinico della cura di sé. Si tratta di far emergere i tratti di una soggettività finita, che proprio in forza dei rapporti di potere che l'attraversano e che lo costituiscono, sia in grado di assumere il compito attivo e sempre rischioso della creazione di sé: una soggettività transvalutante, che plasma la forma di vita secondo lo scandalo della sua verità.

Righetti inoltre ha il merito di approfondire, lungo tutto questo complesso itinerario, le diverse letture di Foucault in rapporto a quelle di altri autori che, nello stesso periodo, hanno fatto del confronto con Nietzsche, al pari di Foucault, un tratto decisivo per lo sviluppo del proprio pensiero – da Blanchot a Bataille, da Klossowski a Deleuze. Si comprendono così, in modo prezioso, non soltanto le prossimità ma anche le forti distanze, soprattutto negli esiti, delle posizioni di Foucault rispetto ad altre "interpretazioni francesi" di Nietzsche.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Enrico Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*

Edizioni ETS 2011

di Libera Pisano

L'incanto del dispositivo è un libro che coniuga, in modo convincente, differenti approcci ermeneutici: la riflessione sul potere e la semiotica. L'intento arduo è quello di procedere oltre la genealogia di Foucault sulla via aperta dalla riflessione di Sini. Il grande merito di questo volume è quello di fare un passo coraggioso nel panorama della filosofia italiana e del pensiero post-foucaultiano, cercando di sciogliere alcune aporie – o presunte tali – lasciate in eredità dal pensatore francese. Il corpo a corpo con Foucault– in particolare con gli scritti degli anni Settanta in cui Redaelli rileva le maggiori incongruenze – è scandito da un ritmo sincopato, evidenziato nell'insolito paragrafo dal titolo 'ricapitolazione e rilancio' che ricorre alla fine di ogni capitolo e ricorda quasi un finale di partita. Agamben, Deleuze, Ong, Sini, Liverani e Derrida – anche se quest'ultimo non in maniera sufficiente – sono la costellazione in cui l'autore si muove.

Il dispositivo è la parola della filosofia contemporanea e Redaelli è abile ad indagarne la polisemia di coercizione e *Bildung*, un processo di soggettivazione che aggancia la storicità al potere e viceversa. Se i dispositivi sono il *milieu* in cui si costituisce il senso, il potere che ne deriva è un «meccanismo semiotico» (p. 54). Nello spettro del segno grafico Redaelli riarticola alcune questioni chiave della biopolitica: «senza la scrittura e il tipo di oggettivazioni permanenti a cui essa dà luogo non sarebbero possibili quelle tecniche di gestione e di controllo che caratterizzano il potere moderno» (p. 14). Ogni pratica scorporata dal vivente viene trasformata in un codice dal potere universale. Le lettere alfabetiche sono «l'*a priori* storico-concreto di ogni esperienza omologante» (p. 118). L'oggettivazione che permane attraverso l'incisione grafica viene valutata nella sua portata rivoluzionaria, al punto da essere decisiva per l'omologazione e l'esercizio del potere – basti pensare al commercio, all'archivio e alla burocrazia statale.

Se il potere del dispositivo è una forma di soggettivazione, qual è allora lo statuto della critica? Le pratiche genealogiche non sono uno sguardo neutro, ma hanno effetti trasformativi e performativi su chi le esercita e sul mondo a cui si rivolgono, concorrono alla costituzione del soggetto. L'autore

fa i conti con un presunto arretramento di Foucault di fronte alla relazione ambigua tra potere e soggetto, che nasconde «un'irrisolta metafisica del soggetto e di conseguenza un'irrisolta strategia relativa al problema del potere» (p. 63). Quest'ultimo sarebbe tanto un risultato storico, quanto un soggetto che dispone del dispositivo.

In *Perché studiare il potere: la questione del soggetto* e *Come si esercita il potere?* Foucault fa ricorso alle nozioni metafisiche della libertà e della volontà per delimitare un grado zero della soggettività in cui i meccanismi coercitivi non hanno presa. La riflessione foucaultiana sulla resistenza alle forme di governamentalità sarebbe un passo indietro rispetto al nodo tra sapere e potere: «il ruolo della critica non è quello di svuotare o annullare ogni forma di soggettività, ma quello di formare un altro tipo di soggetti» (p. 176). Questa differente declinazione del pensiero di Foucault rappresenta secondo l'autore uno spostamento di prospettiva e una perdita di consapevolezza che ostacola una «genealogia radicale» (p. 106). Distinguendo critica e potere, dispositivi paradigmatici, codificati e segnici si creano dei territori di resistenza che non fanno i conti fino in fondo – secondo Redaelli – con la coercizione della storia.

Ci sarebbe allora nella riflessione foucaultiana un'aporia tra un soggetto come un risultato di pratiche e la nuda roccia che precede le ulteriori riterritorializzazioni. Ma questa oscillazione è in realtà un falso problema non solo per Foucault, che spinto da un'urgenza politica riarticola la sua prospettiva negli anni Settanta, ma anche per lo stesso Redaelli, che scrive riprendendo Deleuze: «non vi è etica, non vi è de-cisione, non vi è *Standpunkt* dal quale tagliare o demarcare, che si sottragga al flusso del divenire storico semiotico, costituente il soggetto in ogni sua piega. L'abisso della storicità ingoia tutto entro di sé» (p. 87).

All'interrogativo 'da dove parli?' è lo stesso Foucault a rispondere in *Archeologia del sapere*: «tutto ciò che io dico potrebbe avere come effetto lo spostamento del luogo dal quale parlo» (M. Foucault, *Archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bogliolo, RCS, Milano 1998, p. 268). Lo slittamento del terreno equivale all'istituzione di una differenza, non un'origine ma un decentramento: «Mi chiedi da quale luogo parlo? Ti rispondo spostandomi. La mia risposta è il mio spostarmi. È ri-sposta» (p. 197). Questo movimento è l'esercizio filosofico di Foucault, che non è un discorso, ma un'azione dagli effetti concreti, una trasformazione tangibile. Nell'uscita dal libro sta il tratto peculiare della tarda riflessione del pensatore francese. È su questo punto che si concentra la critica più originale di Redaelli.

«Vorrei che i miei libri fossero una sorta di bisturi, di bottiglia molotov o di galleria minata e che si polverizzassero dopo l'uso come fuochi d'artificio» (M. Foucault, *Dalle torture alle celle*, Lerici, Cosenza 1979, pp. 22). Tuttavia – come sottolinea in modo arguto l'autore– i suoi libri sono ancora qui, non si sono polverizzati, ma la scrittura li ha resi «positività permanenti» (p. 222). La pratica di Foucault è vincolata al dispositivo della scrittura, che scavalca le intenzioni dell'autore e funziona secondo le proprie regole.

Riflettere su questo incanto significa esporre la critica al proprio paradosso, è su questo terreno che il pensatore francese arretra.

A partire dagli scritti di Sini e di Ong, Redaelli esibisce una genealogia della scrittura, *arché* di ogni potere e misura di ogni agglomerato umano. Nata come un dispositivo paradigmatico, la scrittura si trasforma in un codice dagli effetti storico-semiotici e soprattutto politici. Uno dei limiti della riflessione di Foucault sarebbe quello di non aver pensato fino in fondo alle implicazioni politiche e filosofiche del *medium* materiale in cui restituisce il suo pensiero. L'alfabeto è la cancellazione della ritualità e della corporeità gestuale, inaugura nuove forme di soggettivazione e segna il passaggio dal *mythos* al *logos*.

Mettendo a confronto due forme di sillogismo, quello greco e quello indiano, l'autore arriva a sostenere che l'intera logica occidentale si fonda sulla formalizzazione del linguaggio. L'unità di significato che ogni lettera racchiude assume i contorni di una vera e propria rivoluzione culturale. La scrittura è il presupposto della filosofia: «il soggetto filosofico-scientifico, allevato e istruito dal dispositivo alfabetico, è dunque soggetto a quella visione teorico-contemplativa e a quell'abito logico-descrittivo che sono il suo peculiare incanto» (p. 268). Le ultime pagine del libro si orientano verso una sospensione del dispositivo e una interruzione del suo *potere figurans*. Per disinnescarlo è necessario sporgersi – secondo Redaelli – sull'insensato che precede ogni precaria sensatezza. La proposta filosofica è quella di riorientare lo sguardo su un fondo nietzschiano di non senso e considerare la critica una pratica tra le altre poiché solo abitando questo paradosso può realizzare «il proprio *shabbat*» (p. 268).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Francesco Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*

DeriveApprodi 2012

di Simone Guidi

Pubblicato da DeriveApprodi nel 2012, il bel libro di Francesco Cerrato è un tentativo di delineare il rapporto tra politica e passioni nel '600 focalizzando l'attenzione su tre vere e proprie eminenze filosofiche del secolo: Hobbes, Descartes e Spinoza, a cui sono rispettivamente dedicati i tre capitoli che compongono il saggio.

Obbiettivo dichiarato di Cerrato è quello di portare alla luce i risultati di una trasformazione che, proprio in quegli anni, conduce a «una nuova elaborazione teorica delle passioni e dell'antropologia politica grazie alla riflessione sull'emotività umana e sul rapporto tra affetti e potere» (p. 7), individuando quale tipo di relazione sussista nel «tra le modalità attraverso le quali l'uomo entra in rapporto con la propria emotività e i modelli di relazione sociale e di potere politico enunciati, talvolte in forma implicita, nelle opere di questi autori» (ibid.).

D'altra parte, nonostante li accomuni una straordinaria fortuna storiografica, Hobbes, Descartes e Spinoza non sono scelti nel mazzo per la loro auctoritas sui posteri, ma per un'effettiva opzione teoretica: l'aver messo al centro della loro riflessione antropologica la rivoluzione meccanicista di quegli anni e, ancor meglio, il concetto di "corpo". Il libro di Cerrato sembra avere così come oggetto un secolo di passioni e politica tra corpi, e nelle sue stanze aleggia, a volte esplicitamente e a volte meno, il grande tema del corpo sociale e del corpus mysticum della comunità politica, le cui strutture teologico-politiche di matrice medievale subiscono, proprio nel '600, una sostanziale secolarizzazione nonché un'integrazione con la scandalosa domanda sulla natura umana che scuote gli anni a cavallo tra il XVI e il XVII secolo.

Aleggia, dicevamo, perché la questione relativa all'omogeneità sociale, politica, antropofisiologica – e talvolta anche metafisica – realizzata nel concetto di "corpo" da questi pensatori – proprio nello medesimo solco in cui è concepita la loro antropologia delle passioni –, la troviamo qui e là accennata in questo studio, ma mai davvero affrontata con la determinazione che a parer nostro richiederebbe. E c'è da rammaricarsene, giacché la

presenza di un trait d'union concettuale avrebbe forse dato maggior risalto al lavoro che sottende al libro; nonostante, infatti, Cerrato faccia lo sforzo di confrontare costantemente i tre pensatori maneggiandone con ammirevole agilità le posizioni, le trattazioni appaiono a volte come tre profili a sé, privi di quella comune matrice la cui ricerca sembra poter essere per lo meno tentata e che avrebbe reso un lavoro su questi temi più accattivante.

Al di là di queste considerazioni, va comunque sottolineato come Cerrato fornisca un'utile occasione di comparazione, spesso con incursioni ben pensate nell'opere prese in considerazione. In particolare l'antropologia politica di Hobbes è presentata in modo didascalico ma assai perspicuo e informato, con grande attenzione per le dinamiche passionali – in particolar modo quelle che coinvolgono paura e ansia – che fondano la legittimazione antropologica del Leviatano. Degno di nota è poi anche il lavoro su Spinoza – forse il pensatore con cui Cerrato in questo libro dimostra più dimestichezza –, riguardo al quale sono ben messi in evidenza i tratti del passaggio dall'Ethica e il Tractatus theologicus-politicus al Tractatus politicus, e segnatamente i termini nei quali il filosofo olandese si allontana dalla strada di una politica fondata sul controllo individuale delle passioni e intraprende quella di una adesione emotiva del singolo con la collettività.

Ma soprattutto Un secolo di passioni e politica ha a parer nostro il merito, sul quale ci vogliamo ora soffermare, di dedicare un capitolo (quello centrale) a un approccio in chiave politica al pensiero cartesiano, e segnatamente a quell'antropologia delle passioni che, con Les passions de l'âme, rappresenta l'ultima grande fatica filosofica di Descartes. Mentre, infatti, una correlazione tra passioni e politica suona quasi come un obbligo là dove si tratta dell'autore del Leviatano o di quello del Tractatus, l'abbinamento appare nella letteratura secondaria cartesiana poco tentato, eccezion fatta per il breve ma già imprescindibile Descartes. Une politique des passions, pubblicato in Francia (Paris 2011) da Delphine Kolesnik-Antoine non molto tempo prima del libro stesso di Cerrato (che tuttavia non ne fa menzione). D'altra parte, come sappiamo, i testi scritti di proprio pugno da Descartes in cui viene affrontata, o per lo meno accennata, la questione della politica sono davvero pochi, e quasi del tutto privi di prese di posizione esplicite, e il tema è stato per lo più affrontato sotto un'ottica squisitamente metafisica o metafilosofica in riferimento a questioni per lo più tologico-giurisprudenziali.

Alla ricerca di un elemento del pensiero cartesiano correlabile alla politica, Cerrato individua invece, con un'intuizione a parer nostro felice, proprio la teoria delle passioni, vera e propria chiave d'accesso all'antropologia cartesiana, qui analizzata da Cerrato nel solco di una lettura "classica" di Descartes, che vede l'«eroe» della modernità come il capostipite di una soggettività monolitica, soggettivistica, originariamente rivolta in sé stessa.

Sulla scia di questa lettura Descartes, all'opposto di Hobbes, concepirebbe le passioni come un fenomeno del tutto individuale, sul quale la mens può vantare un quasi perfetto controllo e sul quale l'ordine politico è

del tutto impotente. Per il soggetto cartesiano si apre così la possibilità di un dominio individuale delle passioni che assegna alla mens quell'autonomia anche psicologica a cui l'uomo hobbesiano non può accedere, escludendo ogni possibilità che le passioni stesse fungano da medium, da veicolo, di un qualsiasi tipo di ingerenza sul soggetto e sulla sua vita mentale. A partire da queste considerazioni Cerrato reperisce poi l'elemento-chiave di un'eventuale dimensione politica dell'antropologia cartesiana nella morale della generosità. L'uomo generoso, di cui Descartes offre un ritratto all'art. 153 delle Passions de l'âme, sarebbe infatti quello in grado di evitare innanzitutto i conflitti con l'ambiente circostante, liberandosi dalla passione dell'invidia, che rappresenta un forte deterrente alla pace sociale. Descartes avrebbe d'altra parte teorizzato la possibilità che la soddisfazione di sé che è propria del generoso possa bastare ai singoli individui per non entrare in reciproca opposizione, mantenendo ognuno in uno stato di sostanziale indipendenza.

Per Cerrato «la sfera privata è così collocata al centro degli interessi privati», determinando le modalità con le quali i cittadini si relazionano l'un l'altro e al potere: «sullo sfondo di tale collocazione privata prende corpo anche la visione del potere politico. I rapporti con il potere sovrano devono essere concepiti in modo strumentale rispetto al desiderio di perseguire i propri interessi in ambito sociale. Non esiste un modo universalmente giusto di comportarsi nei confronti del potere e delle leggi. Le scelte politiche devono essere prese alla luce delle finalità proprie di ciascun individuo» (p. 109). Per questo, prosegue Cerrato, tutti i riferimenti alla politica presenti nel corpus cartesiano risultano imbevuti di moderatismo. L'invito di Descartes a non cercare l'astuzia è così letto come un invito alla massima prudenza nei confronti del potere, dal quale il privato deve mantenersi il più distante possibile. L'ubbidienza stessa «si configura così come una "verità di fatto" avente, in quanto tale, vigore solo fino al momento in cui il potere le conferirà vigenza» e il conservatorismo di Descartes è a tutti gli effetti un disimpegno quasi totale dalla partecipazione alla vita politica collettiva. La politica, infatti, non è in grado di amministrare, come per il secondo, le passioni individuali, e il filosofo francese non avverte, per Cerrato, «alcuna necessità di riflettere sulle dinamiche di legittimazione che devono essere proprie del potere, assestandosi su una posizione che ancora tende a sovrapporre e identificare il principio di sovranità e l'attività effettuale di governo con la persona del principe, senza addurre alcun criterio di legittimazione [...]» (p. 113).

Una lettura, quella di Cerrato, che proprio nel merito di individuare la teoria delle passioni come chiave d'accesso a una "politica" di Descartes, nega in fin dei conti l'esistenza di una valenza politica in senso stretto dell'antropologia cartesiana e appare a parer nostro derivare un po' troppo facilmente, dall'individualismo cartesiano che pone come sua premessa, un moderatismo apolitico radicale, a tratti stereotipato. Ma lasciamo al lettore che vorrà dar loro seguito la prosecuzione di queste considerazioni, che sviluppiamo in relazione al lavoro di Cerrato nell'ultima parte del saggio Il

potere delle passioni. Descartes antropologo politico, contenuto in questa raccolta.

In conclusione rileviamo, invece, che quello di Cerrato appare come un lavoro valido, che sebbene caratterizzato da alcuni limiti troverà senz'altro il suo posto tra i testi di riferimento sulla questione, e si propone in ogni caso come un'utile e interessante opera di mappatura di una delle questioni di maggior rilevanza (e fascino) degli studi sul XVII secolo. Un secolo, davvero, di passioni e di politica.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Joseph Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*

Diaphanes 2010

di Lorenzo Ciavatta

Pubblicato nel 2010 dalla casa editrice tedesca *Diaphanes* e recentemente tradotto in francese, *Das Gespenst des Kapitals* di J. Vogl continua ad essere un testo chiave per la comprensione del contesto socio-economico responsabile delle ripetute *crisi* che, con ritmo sempre più incalzante, sconvolgono i mercati azionari europei.

Una profonda riflessione quella di Vogl che con coraggio denuda senza remore intellettuali i miti di una società liberale antropologicamente caratterizzata dal sorgere di nuovi modelli umani e comportamentali profondamente contradditori. È quindi di fronte alle ceneri di quel che la storia ha definito l'utopia comunista e socialista che, parafrasando Marx e prendendo a riferimento invece della sola Europa l'intero globo, è possibile asserire provocatoriamente, quasi la società liberista altro non fosse a sua volta che una rischiosissima utopia: "Uno spettro s'aggira per il mondo: lo spettro del capitalismo."

Eric Packer, protagonista del romanzo *Cosmopolis* dello scrittore statunitense Donald R. DeLillo, sogna, quasi si trattasse d'una sorta di visione, il dissolvimento di qualsiasi 'valore d'uso ', la metamorfosi del mondo stesso, ormai guidato da una sorta di *imperativo digitale*, in un unico flusso di dati dominati esclusivamente dal codice binario e capaci - quasi si trattasse d'eterna luce - di riprodursi istantaneamente su qualsiasi schermo. Di fronte a questo generale dissolvimento della realtà materiale nel giro di pochi nanosecondi vengono cancellate le tracce della storia che dettano gli oscillatori delle borse e delle valute. Nel vortice del futuro il presente viene così annullato e risucchiato dal mondo; un *futuro di un incontrollato mercato* sempre più pressante. Il palcoscenico sul quale si muove il personaggio creato dalla penna critica di DeLillo è quello di una società in cui le forme del capitale, dapprima strettamente legate alla sfera produttiva, grazie alla loro fusione con la tecnologia, si sono liberate da qualsiasi forma di vincolo materiale dimostrandosi così capaci di superare qualsiasi barriera geografica e di porsi, rispetto a molteplici entità politiche locali, come permanente sovrastruttura. La stessa politica, di fronte al connubio economico-tecnocratico, rimane vuota e morta forma e forse non a caso Vogl menziona, sempre citando DeLillo, la figura di un presidente

degli Stati Uniti d'America, teoricamente ultimo esponente d'una visione democratica del mondo, simile a quella di un 'non morto', di uno *zombie*. Quasi a voler sottendere la necessità di dover cominciare a pensare in un'ottica decisamente *post-democratica*.

Partendo da quest'elemento di finzione letteraria e utilizzandolo alla maniera di un emblema, l'autore articola i nodi concettuali fondamentali della propria riflessione connotandoli con precisione all'interno d'una cornice storico-filosofica ricca di dettagli.

Dalle filosofie profondamente sistematiche ispirate alle scienze geometriche e matematiche tipiche dell'epoca barocca, soffermandosi sulla visione economico-morale del mondo di Adam Smith o prendendo spunto dalle satiriche acqueforti di James Gillray, giungendo alla conferenza di *Bretton Woods* per poi ritornare ai libri della *politica* di Aristotele, l'autore descrive quella visione del mondo scaturita dalla ferma fede in un'imperante *Oikodicea* scaturita dal credere poco lungimirante dell'emergente modello antropologico di *homo oeconomicus*.

Oikodicea che anzitutto viene presentata come connaturata convinzione che il libero mercato ed i suoi attori siano garanti di uno spontaneo ordine delle cose, quasi come si trattasse di una provvidenza interna al mondo, fenomeno che comunque segna l'imprescindibile svolta antropologica in direzione del suddetto nuovo tipo umano rappresentato dall'*homo oeconomicus*. Quest'ultimo, costantemente impegnato nell'inseguire ostinatamente le proprie brame e nel soddisfare i propri appetiti, viene principalmente caratterizzato attraverso la cosiddetta *dinamica delle passioni* dalla quale è possibile in qualche modo uscire concettualmente solamente individuando, in un *razionale interesse*, l'atomo comportamentale primo. Avverrebbe così il passaggio da una *dinamica delle passioni* ad una *meccanica degli interessi* laddove, dietro tutto quel che viene bramato e desiderato, vige instancabile e inarrestabile una *logica della preferenza* sfociante sempre nel *meglio per se stessi*. L'interesse quindi, così come Vogl stesso lo definisce, si presenta come forma di un *volere* che lungi da qualsiasi forma d'ascesi o rinuncia si esercita e definisce attraverso un processo di autoaffermazione; *interesse funzionante* come principio senza principi.

Caduta ogni nozione di peccato originale e prospettato l'orizzonte d'un uomo *al di là del bene e del male*, si configura il tipo di un uomo caratterizzato dall'essere semplicemente *funzionale* o *disfunzionale* rispetto alla società in cui vive.

Riflettere sul concetto di mercato e di sistema economico significherebbe così non solo discutere sull'andamento delle borse, piuttosto discutere di un campo di gioco – identificabile con la società stessa - all'interno del quale vigono ferree tanto la legge dell'interesse personale fungente da sostrato dell'*homo oeconomicus*, quanto una trasparente intrasparenza.

Il nuovo modello antropologico cui ci si trova di fronte può quindi essere definito come creatura razionale regolante costantemente le proprie passioni in virtù dei propri interessi. Caratterizzato dal suo agire come cieco soggetto di un sapere limitato e capace di produrre, nella sua involontaria

inconsapevolezza, un armonico corso sociale degli eventi. Da un punto di vista strettamente politico quest'uomo è fermo nemico dello stato e, più generalmente, si tratti di leggi o di istituzioni, di qualsiasi forma di sistematicità imposta. La società plasmata dall'*homo oeconomicus* è una società regolata da una smithiana mano invisibile, da una meccanica degli interessi teoricamente capace di autogovernarsi, regolarsi e compensarsi meglio di qualsiasi altra legge, in considerazione di ciò l'uomo economico è un uomo che non necessita la presenza di alcun politico che indichi la via. Il mercato diviene così *luogo dell'ordine sociale*. Tutti questi elementi contribuiscono alla costituzione del recinto all'interno del quale vive l'uomo economico e plasmano un liberale idillio del mercato.

Siamo quindi in presenza di un vero e proprio *dispotismo liberale* soprattutto perché, nota Vogl, l'ampliamento di un mercato locale in vera e propria *società di mercato* necessita una inevitabile subordinazione di tutte le altre sfere, da quella politica a quella esistenziale e comportamentale.

Di fronte a questo scenario è più che condivisibile l'opinione espressa dall'autore secondo cui il duraturo nucleo concettuale di una *oikodicea* liberale consta nella sua capacità di rinviare continuamente l'immaginazione dei propri componenti verso un ipotetico *mondo possibile*. Una *oikodicea* quindi che non si legittima attraverso il suo essere, piuttosto attraverso il suo *poter essere*. Stando così le cose il concetto di mercato prende aprioristicamente forma prima ancora che il mercato stesso abbia iniziato a funzionare.

L'economia politica è così dunque destinata a rimanere in qualche modo, nonostante i suoi sforzi per dimostrare il contrario, una realtà *virtuale* il cui *realismo è prospettiva*.

Già Aristotele nel primo libro della *Politica* aveva denunciato l'impossibilità di concepire un *uomo economico* separato da un *uomo politico*, e lo stesso Marx messo in guardia dal rischio corso dalla società di trasformarsi in *società capitalistica* sempre più tesa all'accumulo di ricchezze slegato da qualsiasi fabbisogno concreto; altrimenti detto una società in preda al processo di produzione capitalistico che non si limita esclusivamente alla produzione di merci o di plusvalore, bensì capace di produrre e riprodurre il comportamento capitalistico e le sue stesse strutture. In questo senso le leggi di mercato sono divenute non solo necessarie ai fini dell'andamento del solo mercato o per la regolamentazione del corpo economico. I principi di una produttività sociale ottimizzata presuppongono un intensificato bisogno d'integrazione con l'intreccio di rapporti economici e, più generalmente, si tratta dell'istituzione di una forma di governo, nella quale le dinamiche economiche determinino i processi vitali.

Di fronte a questo scenario, purtroppo tanto già noto quanto poco rassicurante, l'opinione di Vogl, incisiva e dura, lascia però un margine di speranza notando come capitalismo e mercato, fusi in un rischiosissimo connubio, siano tuttavia entità dipendenti dal comportamento umano e null'affatto capaci di auto-generarsi.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Grégory Derville, *Le pouvoir des médias* (Nouvelle édition)

Presse Universitaire de Grenoble 2013

di Giacomo Lorenzon

Il testo di Grégory Derville tratta del potere dei mezzi di comunicazione di massa sotto due punti di vista connessi ma distinti. Da un lato, Derville s'interroga sul potere che i media hanno o hanno avuto in generale nel plasmare la società di massa da un punto di vista politico; dall'altro, si preoccupa di chiarire nel dettaglio quale ruolo essi svolgano all'interno delle dinamiche politiche propriamente dette, come le influenzino e come ne siano influenzati.

Questi due punti di vista trovano una loro naturale scansione nell'articolazione dell'opera, la quale è infatti divisa in due corrispondenti parti, la prima intitolata *Le "pouvoir des médias"*, la seconda *La médiatisation du champ politique*.

In verità, è fin dall'introduzione che si intuisce che queste due parti non sono semplicemente giustapposte. In effetti, l'obbiettivo dell'opera è di analizzare l'impatto della mediatizzazione della società sulla politica. Si può dunque ben dire che la prima parte è funzionale alla seconda, occupandosi di prepararle il terreno. Non a caso, fin dall'inizio, nell'analisi del rapporto tra media e masse nella società contemporanea, ricorrenti sono gli esempi e i riferimenti tratti dall'ambito della politica e della sociologia politica.

Ci si ingannerebbe, tuttavia, qualora si ritenesse che la natura funzionale della prima parte rispetto alla seconda renda la disamina generale dell'autore meramente strumentale rispetto all'obbiettivo dell'analisi socio-politica del ruolo dei media. Poiché infatti l'autore dimostra fin da principio che, se ha da essere condotta in modo tale da esser funzionale allo scopo ultimo del testo, l'analisi introduttiva sul potere dei media in generale non può che essere sviluppata in maniera scrupolosa e, per così dire, *iuxta propria principia*.

Si deve probabilmente a questa acribia metodologica il fatto che l'autore decida nella prima parte del suo lavoro di optare per quella che potremmo definire un'analisi storico-critica della varie teorie sull'effetto politico dei media. Non rileva in questa sede ricostruire o riassumere tutte le dottrine prese in considerazione da Derville; quel che più importa è sottolineare che la sua non è una ricognizione puramente storica. Nel succedersi

cronologico dei vari paradigmi ermeneutici l'autore sembra vedere (non a torto, verrebbe fatto di pensare) una sorta di andamento dialettico. Sicché, tanto per fare un esempio, il paradigma detto "degli effetti onnipotenti", che catastroficamente vede nei media uno strumento di controllo totale (e forse totalitario) dell'opinione pubblica pone, a livello della ricerca sociologica empirica, le condizioni del suo stesso superamento. La qual cosa potrà forse sembrare banale, se non fosse che il testo ripropone in un certo senso la questione dell'opposizione tra storia interna e storia esterna di una disciplina scientifica, facendosi notare per il suo anteporre la prima alla seconda, il che sembra essere l'unico modo di apprezzare una scienza (anche spuria) *qua* forma di conoscenza.

La seconda parte del testo si occupa, come è stato già detto, della *mediatizzazione* del campo della politica, il che significa tanto della scena quanto degli attori della politica, e dei suoi effetti. Che significa parlare di mediatizzazione del campo politico? E' un concetto, questo, che regge tutta la trattazione di Derville e che deve dunque essere messo bene a fuoco. In primo luogo, esso ha la funzione di sgomberare il campo dall'idea che tra dimensione politica e dimensione mediatica esista un rapporto di pura esteriorità. Ora, questa esteriorità può essere duplicemente intesa: da un lato si potrebbe cedere istintivamente all'idea *naïve* che i media esistano per *raccontare* la politica, in modo nel complesso puramente cronachistico (come se, peraltro, fosse davvero possibile fare pura cronaca); dall'altro, si potrebbe credere che i media *colonizzino* il campo politico riducendolo ad una funzione di se stessi, con tutte le valenze apocalittiche che una concezione di tal fatta porta con sé. Molto più incisivamente, l'autore propone di guardare a questa mediatizzazione come ad un processo nel quale e per mezzo del quale i media diventano *parte integrante* della vita politica. Di nuovo, dimostrando una certa sorvegliata condotta esegetica, l'autore conduce la propria analisi senza cedere mai alla tentazione di un'arbitraria unilateralità interpretativa; di modo che, come era già stato il caso delle teorie mediologiche nella prima parte, si intravede anche in questa seconda il marchio di una concezione dialettica della relazione tra media e politica. L'attenzione dei media per la politica è, di converso, l'attenzione della politica per i media. Il che non si traduce, semplicemente e scontatamente, in un'intenzione strumentale del politico rispetto al mediatico (il che senza dubbio si dà), ma più profondamente nell'assunzione all'interno del politico delle *logiche* del mediatico. Ed è seguendo l'ago di questa bussola che l'autore guida il suo lettore nelle molteplici dimensioni dell'intersezione tra media e politica: la selezione del personale politico in funzione di questa nuova logica, l'azione dei professionisti della politica in questo nuovo contesto, il mutamento del discorso politico in funzione di un nuovo pubblico (questione, questa, che sembra oggi pretendere un'analisi attenta quante altre mai), concludendo poi con una tematizzazione generale dell'impatto della mediatizzazione sul funzionamento del campo politico.

Se si dovesse a questo punto tentare un bilancio complessivo, ci si potrebbe azzardare ad affermare che tutta l'opera si muove negli spazi

angusti creati dalle visioni in un certo qual modo caricaturali dei media, che li rappresentano talvolta come emanazioni dello spirito demoniaco, talvolta come l'annunzio di un nuovo paradiso in Terra. Se c'è un merito che l'opera indiscutibilmente possiede è quello di forzare le maglie di certe interpretazioni degradatamente ideologiche, per mostrare che, al fondo, quell'animale che è sociale e razionale rimane sempre se stesso ed è pur sempre responsabile (non solo perché, se è il caso, colpevole, ma soprattutto perché gravato dal peso della responsabilità) dell'irrazionalità di ciò che dovrebbe essere razionale.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Yves Poirmeur, *Justice et médias*, L.G.D.J.

Lextenso editions 2012

di Gerardo Ienna

Giustizia e *media*, definiti come attori fondamentali del sistema democratico, intrattengono fra loro delle relazioni complementari in ragione della loro funzione di regolazione e controllo sociale. Pur prendendo in esame esclusivamente il panorama francese, il testo fornisce utili strumenti di astrazione per considerare la tematica da un punto di vista globale. L'analisi dell'autore, di carattere sostanzialmente storico-giuridico, si sviluppa a partire dall'Ancien Regime dove scrittori e giornalisti, sottoposti ad una severa censura, cominciano a vedere nell'attività giudiziaria una delle loro tematiche predilette (p. 11). I rapporti fra giustizia e mezzi di comunicazione del periodo pre-rivoluzionario sono definiti dall'autore come «embryon d'espace public», in quanto, durante i regni di Luigi XV e Luigi XVI, «les affaires criminelles» diventano oggetto di dibattito pubblico attraverso azioni come la pubblicazione degli atti giudiziari (p. 25). si prende inoltre in considerazione il progressivo complicarsi delle strutture delle forme statali dal medioevo fino all'Ancien Regime che hanno portato alla progressiva delega delle funzioni giuridico-amministrative dalle mani dei regnanti alla collettività parlamentare.

Sarà soltanto con la recezione, da parte del 'politico', della riflessione filosofica dell'età dei lumi che finalmente, con la Rivoluzione francese, si giungerà alla prima strutturazione dello spazio mediatico-giudiziario grazie all'adozione di modelli giuridici di stampo liberale. Uno degli snodi storici fondamentali è rappresentato dalla stesura del testo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, che, accostato alla riforma del sistema giuridico, tenta di creare uno spazio di autonomia e di azione per giudici e magistrati rispetto alla vecchia dimensione del potere centralizzato. La ricerca di una genealogia dello spazio pubblico mediatico-giudiziario viene messa in diretta relazione con la nascita di un sistema politico di tipo rappresentativo. Per l'autore infatti è in questo modo che il regno dell'opinione pubblica acquisisce, riguardo alle attività di stato, una funzione progressivamente più rilevante. Si tenta, nel corso del testo, di mettere in luce i bidirezionali effetti di strutturazione e ristrutturazione fra il campo giuridico e quello mediatico che dimostrano avere logiche di funzionamento relazionali tese

al conseguimento, e successivamente al mantenimento, dei relativi principi di autonomia. Con la stessa impronta metodologica, viene analizzato anche il periodo della 'terza repubblica', facendo particolare attenzione a fenomeni come L'*Affaire Dreyfus*. Si prosegue poi allo studio della riconfigurazione dello spazio mediatico-giudiziario alla fine della seconda guerra mondiale messa in atto grazie all'incremento dell'utilizzo dei nuovi dispositivi audio-visuali (p. 91). Nel corso del testo si esamina con grande attenzione anche la relativa modifica della nozione di pubblico-mediatico, e delle sue relative forme di regolamentazione, in rapporto all'innovazione tecnica che ha portato allo sviluppo nel campo dei mezzi di comunicazione. Passando dal giornale alla radio, e successivamente alla televisione, si assiste ad una evoluzione nella metodologia di sfruttamento dei dispositivi di comunicazione che comporta una necessaria ridefinizione dei rapporti di forza che intercorrono fra questi e la pratica giudiziaria. Si vedono nascere inoltre nuove forme di giornalismo come quello d'inchiesta che assume, nel corso degli anni, un ruolo sempre più preponderante. Nel dopoguerra si giocano infatti le fondamentali partite per la definizione delle relazioni fra libertà di stampa e segreto istruttorio nella loro vicendevole relazione con il valore attribuito progressivamente all'opinione pubblica (p 162). Nella fase conclusiva del testo viene preso in considerazione l'emergere di norme europee in rapporto ai più recenti sviluppi della legislazione francese. Giustizia e media, dice l'autore, si dimostrano essere degli '*associés-rivaux*' (p. 179) che attraverso i loro rispettivi compiti si rendono garanti e guardiani dello stato democratico. Poirmeur, ripercorrendo queste fasi storiche, mette in atto un costante esame di documenti e testi giuridici integrati da una prospettiva sociologica e filosofica che si rifà a nomi del calibro di Habermas, Bourdieu, Debord, Huizinga e Boltanski. «Les relations entre justice et médias n'ont jamais été sereines» (p.11).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Vereno Brugiatelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del riconoscimento*

Tangram 2012

di Filippo Righetti

L'obiettivo generale che emerge del testo di Vereno Brugiatelli sembrerebbe quello di delineare i tratti per la costruzione di una comunità umana finalmente pacificata (p. 16). Il tono fiducioso dell'autore, ad un primo sguardo quasi utopico, non è però del tutto ingiustificato, poiché il supporto teoretico scelto, il contributo filosofico di Paul Ricoeur, la cui peculiare caratteristica è quella di tracciare un'antropologia esistenziale, insieme verace ed ottimistica, consente di accertare come l'ideale in questione costituisca un *potere* dell'uomo. Se resta indubbia la realtà ideale di una pace, parafrasando un'espressione di Kant, perpetua per l'umanità, ciò non toglie che l'uomo non sia in grado di realizzare *stati di pace*, famosa definizione emersa della grande opera che il maestro di Valence ci ha lasciato in eredità, *Parcours de la reconaissance* (2004). Su quest'ultima, sul concetto di stato di pace e sulle condizioni della sua realizzazione – 1) il riconoscimento dell'altro sotteso al processo della stima di se stessi e delle proprie infinite capacità; 2) la considerazione del potere d'agire, anche politico, secondo il criterio (orizzontale) del voler vivere insieme all'interno di istituzioni giuste; 3) l'economia della sovrabbondanza che si realizza a livello delle relazioni sociali per mezzo del dono – Brugiatelli si è concentrato, cercando di delineare, il meno utopicamente possibile, i tratti di "un'etica del «superamento dei conflitti» alimentata dall' «idea di realizzazione etica»" (p.10).

Emerge, fin dal titolo, il carattere analitico dello studio, in virtù dell'interessante enfatizzazione della dimensione *etica*, non trascurabile ma di fondamentale importanza rispetto al pensiero pratico di Ricoeur: secondo il punto di vista etico sussiste una reale ambivalenza tra forza e limiti del concetto di stato di pace, nel momento in cui esso si fa realtà concreta; a tal proposito, viene ricordato dall'autore come il filosofo francese difenda il carattere antropologico primario dell'iniziativa teleologica sulla norma, al fine di rendere il superamento dei conflitti un'operazione, certamente soggetta al fallimento, ma non impossibile, piuttosto immaginabile e per questo realizzabile dall'uomo. Ciò restituisce dignità al campo umano

dell'azione, inteso dallo stesso Ricoeur come originariamente rivolto verso il bene, di contro alla concezione moralistica di un'umanità incapace, a meno che la volontà di ognuno non venga sottoposta a dei principi esteriori, di natura deontologica. Nonostante la finitudine e la presenza del male, nonostante la degenerazione verso forme di misconoscimento dell'alterità – ben tenute in conto nel terzo capitolo – il rispetto dell'altro, quindi il suo riconoscimento, attiene piuttosto alla realizzazione del singolo; si tratta di dar voce a ciò che è già presente nell'uomo, in una formula molto suggestiva di Brugiatelli, che ritroviamo nelle conclusioni, di "lasciar *fiorire* il suo essere e [...] *custodire* questo stesso fiorire" (p. 143), con impegno.

La bella affermazione offre una perfetta immagine della strategia interpretativa utilizzata: abbiamo individuato una prima parte dove si espongono i contenuti di questo fiorire etico; una seconda dedicata ai contenuti del custodire pratico. In sintesi, l'autore sfrutta intelligentemente l'intreccio contenutistico di *Parcours de la reconaissance*, con la summa del pensiero ricoeuriano del '90, *Soi-même comme un autre* (benché siano presenti riferimenti anche ad altri testi del maestro, come ad esempio *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, per ciò che concerne la capacità del ricordare, e *Temps et récit*, per quella del raccontare), in quanto la trattazione ontologico esistenziale in esso contenuta, fa da supporto fondamentale alla filosofia del riconoscimento, elaborata nell'opera del 2004. L'intersezione è anche il segno di un'innegabile consapevolezza che accompagna la lettura: per l'uomo è facile donare (o perdonare), appartiene al suo essere, ma al contempo è estremamente difficile farlo davvero, richiedendo un notevole impegno. Non poche problematiche si aggiungono agli effetti benefici che il dono può introdurre nel dominio delle relazioni sociali: da un lato, sottolinea Brugiatelli, Ricoeur ha intuito come il dono possa corregge l'asetticità valoriale della giustizia – vero luogo del riconoscimento sociale, esteso al rapporto tra l'io e gli *altri senza volto* di una società – dimentica spesso della dignità di ogni singolo uomo, in nome di un'equità decisamente troppo astratta e formale da realizzare; dall'altro, vi sono numerosi paradossi, legati in gran misura allo spinoso problema della purezza motivazionale di colui che dona. È possibile accertare che il solo motore del dono sia il puro sentimento dell'*Agape*, dimostrare una volta per tutte che il fattore utilitaristico, il quale si manifesta nella logica dell'esigere di essere contraccambiati, non risulti assolutamente implicato? Questioni a cui Ricoeur ha tentato di dare una risposta, attingendo alle preziose considerazioni socio – antropologiche di Marcel Mauss e Marcel Hénaff, per ripiegare convintamente (ma forse anche frettolosamente), su di una particolare variante del dono studiata a fondo da questi autori, il dono simbolico cerimoniale, in cui quella logica utilitaristica menzionata sopra lascerebbe spazio alla realtà effettiva del mutuo riconoscimento. Ci sia concesso d'aggiungere che il concetto di *stato di pace* resta, nonostante tutto, imbrigliato entro il dominio positivo, ma parziale, della categoria del bene: l'idea di una comunità finalmente pacificata rimane una *stella guida* (p. 138) per l'azione dell'uomo. In effetti, gli stati di pace concreti sono pieni di difetti, di occasioni per la loro degenerazione

e il dono cerimoniale non rappresenta un'eccezione: esso può servire anche a sancire un patto (tra stati, minoranze e maggioranze etniche, comunità religiose etc.), che spesso scaturisce *da* o *per* il misconoscimento di un *altro*, escluso da quello stesso patto; l'ipotesi si applica più di tutto ai limiti interni delle dinamiche del potere politico, che – non va dimenticato – Ricoeur restituisce secondo la formula del *paradosso*, di cui la dialettica tra *forza* e *forma* ne è l'espressione. Il dono designa certamente un supporto utile all'arricchimento etico del formalismo realizzato dalle istanze istituzionali di una società; Brugiatelli aggiunge che per questo fine, il filosofo francese condivide con autori quali Hannah Arendt e Axel Honneth l'idea che, sulla scia del *desiderio del riconoscimento* incluso nella filosofia dialettica di Hegel, il cui messaggio deve essere reinterpretato e riattualizzato in opposizione alla mortificante teoria hobbesiana dei rapporti interumani, la sfera del politico diventi sempre di più la manifestazione di un *potere in comune*. Tuttavia, resta difficile eliminare dallo stesso concetto di potere politico la dinamica interna di verticalità, l'istanza del *potere su*, che, purtroppo, può sempre degenerare in forza illegittima.

La particolare filosofia di Ricoeur non si è però mai arresa al senso del limite. Così, il termine degenerazione, nel contesto socio – politico, come in quello prettamente antropologico, significa devianza da un'origine contraria. La degenerazione allude in generale al fallimento rispetto ad una dimensione neutra di fallibilità che non è ancora la realizzazione del male pratico. Descrivere l'ordine trascendentale della fallibilità umana, ci permette allora di approfondire la suggestione simbolica di Brugiatelli del *fiorire etico* di ogni azione, inclusa quella politica. Nella prima parte del testo vengono analizzati a fondo i vari passaggi dell'esistenzialismo ricoeuriano, da cui risalta soprattutto il tema dell'*epistemologia dell'attestazione di sé*, basato sulla decisa affermazione di un elemento costitutivo per la soggettività: la presenza dell'altro situata nel cuore del singolo che agisce e che si percepisce; l'io supera i limiti della suo *ego* (la dimensione *idem*, chiusa sulle contratture del proprio carattere, del proprio narcisismo), diviene pienamente un sé (se stesso), realizza la propria *ipseità*, testimoniando il legame ontologico intrattenuto con l'altro. Nel saggio si è voluto evidenziare fortemente e strategicamente questo passaggio, desunto da *Soi-même comme un autre*: in virtù del fatto che "il riconoscimento di sé non può essere scisso dal riconoscimento dell'altro, ed è nel mutuo riconoscimento che il riconoscimento di sé tocca il suo supremo vertice" (p. 55), l'uomo, *agente e sofferente*, è capace di realizzare il rispetto altrui. La trama intersoggettiva del nostro essere rappresenta il segreto che rende il dovere morale nei confronti dell'altro, un'evidente realizzazione etica del singolo e una conseguente realizzazione etica della formalità del politico. In effetti, il primo scopo della dimensione del politico consiste nel sancire l'estensione di questa socialità costitutiva attraverso la sua salvaguardia, ovvero attraverso la creazione di spazi di libertà, di norme e diritti, fruibili in pari modo da un io come da un qualsiasi altro componente della società. Al di fuori dell'ottica del riconoscimento, il potere verticale dell'azione politica si tramuterebbe in

altro da se stesso, smarrendo i fini fondamentali, di natura essenzialmente benevola, che lo contraddistinguono.

Brugiatelli ha colto in pieno il senso dell'ermeneutica compiuta da Ricoeur sul paradigma della limitatezza umana, il quale ha rappresentato paradossalmente una risorsa per lo sviluppo del tema cardine del riconoscimento; le varianti del misconoscimento, pur restando possibili, non indicano affatto un'essenzialità antropologica, ma indicano – lo abbiamo annunciato sopra – le degenerazioni da un'origine esistenziale. In definitiva, emerge dal testo in modo chiaro come sia facile impegnarsi nella costruzione difficile della pace, proprio a partire dalla fiducia/attestazione nella nostra natura intrinseca.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Alessandro Alfieri, *Cinema, mass media e la scomparsa della realtà: Immagini e simulacri dell' 11 Settembre*

Figure Dell'Estetica 2013

di Matteo Sarlo

Cinema, mass media e la scomparsa della realtà è un libro sull'11 settembre 2001. Tanto si è raccontato di quel giorno. A distanza di poco più di un decennio lo pensiamo, forse, come il giorno d'inizio della nostra nuova Odissea. Il vero inizio del peregrinaggio dell'Europa - non solo dell'America- sulla soglia del nuovo millennio. Eppure il libro sull'11 settembre non è scritto da uno storico, né da un politico, ma da un filosofo. Perché proprio un filosofo può avvicinarsi, forse più di altri, a dare conto di un evento inesauribile. Ma perché proprio l'11 settembre? La risposta la dà l'autore stesso con un *incipit* che colpisce per precisone, come accade nei libri migliori. Una di quelle frasi che ti aiutano, come una chiave, a entrare a casa.

"L'11 Settembre, in quanto evento, incarna un paradosso inestricabile che altro non è se non l'espressione della sua dimensione di eccedenza e di impossibile risoluzione razionale" (p.13). In queste righe, icastiche e spaesanti, c'è la radice quadrata dell'intero corpo. Già, perché la scommessa di Alfieri, Dottore di Ricerca in "Scienze filosofiche e Sociali" presso l'Università degli studi di Roma "Tor Vergata", è che proprio la dimensione di "trascendenza", di surplus, di "eccedenza" dell'evento 11 settembre 2001 costituisca quell'impensato, quel non detto e non pronunciabile, vale a dire la sua caratteristica di non spiegabilità, che ci richiede il compito di interrogarlo. Che apre uno spazio. Nessuna spiegazione, storica o politica o sociologica è bastevole.

Da Derrida a Habermas, da Marc Augé a Slavoj Žižek, da Baudrillard a Spike Lee, da Clint Eastwood a Marshall McLuhan, Alessandro Alfieri costruisce una serrata analisi sulla dialettica tra immagine e realtà, sulla nozione di evento, su quella di simulacro, sul nodo stretto tra senso e non senso. Non solo: il suo libro è un atto d'accusa alla televisione e a gran parte del cinema, special modo una buona fetta delle pellicole Hollywoodiane, che si sottraggono al compito di offrire un luogo, una narrazione, una modalità per informarsi, comprendere, accettare, elaborare e sostenere un evento tragico. Del resto, scrive Alfieri, ricorrendo ad uno dei più grandi antropologi

contemporanei, Marc Augé, "tentare di spiegare gli eventi mettendo ordine nei fatti, riconducendo la confessione del reale a una narrazione dotata di significato, è una necessità di ordine antropologico"(p.17). Ecco, la televisione, e parte della produzione cinematografica, invece di cercare di cicatrizzare l'evento ne ha ripetuto quell'unica immagine in una "coazione a ripetere" infinita, bidimensionalizzandola e, così, trapassandone la carica di trascendenza nella sua dimensione simulacrale.

In effetti di immagini e simulacri si parla proprio nel sottotitolo *Immagini e simulacri dell'11 settembre*: ma cos'è un simulacro? Perché l'immagine delle torri dovrebbe perdere la sua dimensione di eccedenza per riposare in una quiete simulacrale? E in cosa consiste questa perdita?

Scrive Alfieri, che "quanto meno, nella primissima fase della sua diffusione, quella stessa immagine manteneva una funzione informativa. Ma attraverso la ripetizione è evidente come tale valore si sia esaurito: le immagini televisive ripetute a oltranza, attraverso la radicalizzazione della loro pretesa referenziale hanno determinato quella che viene definita consunzione della evenemenzialità dell'evento." (p.52)

Un simulacro è un'immagine senza referente. È un'immagine guardata sempre dalla stessa angolatura, di cui non conosci né la precedente né la successiva. È l'immagine che diventa realtà, che fa tutt'uno con essa.

Alfieri ci aiuta a capire come la diretta televisiva abbia giocato un ruolo cruciale nel processo di assorbimento e assimilazione dell'evento. Del resto, il legame tra la sfera della comunicazione e l'attacco alle Torri Gemelle è evidente. Con le parole di Derrick De Kerckhove, che Alfieri ci consegna proprio all'altezza dell'incipit del secondo capitolo: "L'intervallo di circa 19 minuti tra il primo e il secondo attacco fu molto probabilmente pianificato dagli aggressori proprio per permettere alle troupe televisive di prepararsi" (p.37). Eppure la logica televisiva, per lo più "rituale" – essa si caratterizza per il valore di consuetudine, un'offerta di routine allo spettatore che si sente rassicurato – con innesti "evenemenziali" nella forma della diretta, ma depotenziati e controllati, quelli che Baudrillard chiama "fake events", viene scardinata dal "vero evento". Scrive l'autore: "l'evento assoluto dell'11 settembre, invece, destabilizza questa dialettica, perché rappresenta la rivincita dell'evento libero da costrizione e programmazioni; come se avessimo sempre giocato con gli pseudo-eventi lieti della loro dimensione goliardica e della loro distanza, e nel 2001 avessimo subito la rivendicazione del vero evento, capace di mozzarci il fiato e di toglierci il terreno da sotto i piedi, spingendoci nel vuoto dal quale è necessario riorganizzare la propria esistenza." (p.39)

Eppure raccontare è difficile. Pure per chi non è all'interno di logiche speculative, come le emittenti televisive e gran parte del cinema Hollywoodiano, per chi vorrebbe intavolare un racconto, elaborare il trauma, mettere il quadro all'interno della cornice. Persino Primo Levi, che si provò a raccontare l'evento più indicibile di tutti, la Shoa, ha confessato la difficoltà di questa narrazione. Ma anche Italo Calvino o Beppe Fenoglio, nel tentativo da parte di entrambi, di scrivere il grande romanzo sulla guerra

partigiana. La radicalità dell'evento ci atterra. Però quando la narrazione è vera narrazione assolve completamente al suo compito. Viene alla mente la metafora dello scrittore spagnolo Juan Josè Millas, che assimila la scrittura ad un bisturi che cicatrizza ferite.

Ad ogni modo, Alfieri ha il grande merito di non lasciar stagnare il testo in una critica puramente negativa del mondo della televisione e del cinema. Consapevole che è molto più facile distruggere che creare, Alfieri si sforza di rintracciare quelle zone in cui si può aprire uno spazio per il superamento del trauma. Scrive Alfieri che se "la televisione deve ammettere l'impossibilità di risolvere in immagine o in messaggio la trascendenza dell'insensato e del non-razionale (ovvero ciò che è al di qua e al di là dalle categorie linguistiche e logiche di spiegazione di causa-effetto), l'eccedenza dell'11 settembre si fa luogo virtuale di confronto, di ricostituzione dell'Io secondo la sua matrice relazionale"(p.47). Tutto questo, la ricostruzione dell'io, l'elaborazione del lutto, è possibile all'interno dello spazio virtuale del web. Lì dove il soggetto da percipiente passivo diventa soggetto "connettivo". Alfieri, in altre parole, ci invita a pensare il web come una *agorà* virtuale di incontro, dove ciascuno di noi non è solo contenitore che riceve le immagini televisive ma diventa attivo nella discussione dell'evento. Tramite il web, l'evento ci porta dentro, ci chiama in gioco.

Eppure, forse, ruolo ancora più cruciale lo gioca il cinema. Esso deve "riscattare l'immagine nel suo senso autentico, ovvero nel suo essere oltre la mera visibilità" (p.53). In altre parole, il cinema deve dare voce al fuori campo, filosoficamente, all'invisibile delle immagini. È qui che la narrazione di *Cinema, mass media, e la scomparsa della realtà* si acuisce in un grumo di competenza, scioltezza, e divertimento. Se la più classica definizione del mezzo è "macchina dei sogni", intendendo così la fonte delle illusioni finalmente a portata d'uomo, localizzabile addirittura fisicamente in un distretto di Los Angeles, Alfieri mette in luce tutta l'ambiguità della settima arte. Essa è macchina, certo, attenta alle logiche di mercato e alla produzione di plusvalore, ma è anche capacità di spiegazione, seppur mai definitiva, della realtà – più specificatamente della realtà traumatica. Questa ambiguità del cinema è cruciale nella narrazione di Alfieri. Una parte del cinema post 11 settembre avrebbe volutamente rimosso, occultato, eliminato le scene di rimando alle torri ora scomparse (esempio ne è lo *Spiderman* di Raimi, dal quale vengono depennate le scene in cui il protagonista si sarebbe arrampicato proprio sulle Torri Gemelle), un'altra parte avrebbe tentato una cura, un farmaco, attraverso l'occhio per eccellenza, quello dell'obiettivo della camera. Gli esempi sono davvero numerosi. Senza distinzioni nette tra cinema di qualità e Blockbuster. Da *Serendipity* alla *25a Ora*, da *Collateral* a *Zoolander*, da *Million Dollar Baby* a González Iñárritu.

Registi come quest'ultimo sono simbolo di una certo modo di fare cinema, che si inabissa nell'evento senza appiattirlo, banalizzarlo, solo per preservarne la trascendenza. Iñárritu si pone il problema di come testimoniare la morte delle vittime, "senza correre il rischio di scadere nella spettacolarizzazione degli attacchi, che implica spesso una normalizzazione

dell'orrore" (p.70). Il regista, così, monta il corto inserendo numerosissime inquadrature veloci e completamente buie. Secondo Alfieri, "il nero esprime al meglio il rifiuto caratteristico dell'autentico evento di consegnarsi alla dicibilità e alla comprensione" (p.71).

Eppure, non è una soluzione definitiva. Di Redenzione, con la "r" maiuscola, non c'è traccia nel libro di Alfieri. Come nel mondo che abitiamo.

Scrive l'autore, che "è soprattutto un certo cinema che può diventare la concretizzazione effettiva di questa dimensione, che si immerge nel cuore dell'evento non per snaturarlo riconducendolo a tesi preconcette o per farne un fatto tra i fatti, bensì per tutelarne l'eccedenza proprio attraverso la ricerca e l'interrogativa inesauribile". (p.147)

Insomma, forse vale per il libro di Alfieri l'immagine che Jorge Valdano ha utilizzato per descrivere l'eleganza di Zinedine Zidane: il corpo di un elefante con il cervello di una ballerina. *Cinema, mass media e la scomparsa della realtà. Immagini e simulacri dell'11 settembre* è un testo stratificato, spesso, uno di quelli che converrebbe sempre leggere più di una volta, eppure si snoda esattamente con il passo cadenzato e raziocinante del giocatore algerino. Si conserva, nei periodi in cui affonda verticalmente nelle riflessioni di Derrida o Baudrillard, la capacità di accelerare improvvisamente, introducendo, *out of the blue*, quelle tre, quattro righe che illuminano il testo, come se al posto delle lettere ci fosse una piccola lampadina a led nascosta sotto la pagina spessa di carta riciclata. E ti trovi a leggere che, "l'11 settembre segna una svolta perché offre a tutti l'occasione di comprendere qualcosa di ciò che siamo" (p.16).

S'impone sempre un ostacolo quando si tenta di chiudere il perimetro della nostra coscienza, come quella di un popolo o di una nazione. Tentiamo, perfino, forse per un terrore carsico o per convenienza, di rinnegare il nostro passato, sia prossimo che remoto ("non sono stato io a dire quel che ho detto, come non sono stato io a fare quel che ora è fatto"). Ma ci sono alcuni rari eventi che ci costringono di fronte ad uno specchio. L'11 settembre 2001 è uno di questi. L'11 settembre 2001 è quello specchio.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Giovanni Bottiroli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*

Bollati Boringhieri, 2013

di Federica Buongiorno

L'ultimo libro di Giovanni Bottiroli, docente di Teoria della letteratura e di Teoria dell'interpretazione presso l'Università di Bergamo, dichiara sin dall'incipit la propria ambiziosa intenzione: si tratta di «elevare la flessibilità al rango di categoria filosofica. Non solo: assegnarle la posizione più alta» (p. 9). Ma più alta rispetto *a cosa*? Anzitutto, al suo contrario – la rigidità, che secondo l'Autore ha quasi sempre dominato le costruzioni logiche elaborate dalla tradizione; ma anche, aggiungiamo subito, rispetto a un intero modo o stile nel fare filosofia, che si riassume nel dogma dello «zerostilismo», vale a dire nel rifiuto di implementare una logica delle modalità.

Ciò che più colpisce di questo libro, o che – perlomeno – ha colpito chi ora scrive, è la volontà coerente di incorporare la vocazione alla flessibilità e alla pluralità degli stili nella stessa scrittura, in modo da elaborare, sì, una *teoria* della ragione flessibile ma, nel contempo, *esercitarsi* anche in essa e offrirne, così, la *pratica*. Un simile tentativo paga naturalmente un prezzo: è richiesto un certo "zigzagare" dell'argomentazione, che non può essere (appunto) rigidamente consequenziale ma deve procedere per approfondimenti successivi e progressivi avvicinamenti, muovendosi su piani diversi (dalla logica alla teoria della conoscenza, dalla semplice descrizione all'ermeneutica) e usando registri differenti (dalla dimostrazione alla persuasione, dall'analisi dei concetti alla loro ricomposizione sintetica in un quadro significante). Da questo approccio multiplo al problema della ragione logica e della sua possibile ri-articolazione, deriva certo qualche difficoltà alla comprensione lineare delle argomentazioni proposte, che quella linearità irrigidita vorrebbero spezzare; ma proprio in ciò, ovvero nel carattere sperimentale e nella cifra stilistica del testo nella sua valenza estetica, risiede anche il fascino di questo complesso tentativo.

Ciò che l'Autore offre è senza dubbio un punto di partenza, una prima ricognizione del perimetro possibile di una "ragione flessibile" – che andrebbe saggiato in successivi studi, nei quali le ipotesi qui presentate verranno messe alla prova, anzitutto su quel piano logico che è qui fatto oggetto di radicale problematizzazione. E sarà allora interessante verificare in che modo potrà avvenire tale prova, una volta che la tradizionale "logica

della prova" sia stata scardinata, come qui si intende fare. Questa, però, è materia di nuove ricerche. Cercheremo, in questa recensione, di mettere a fuoco l'intento dell'opera enucleando alcuni temi che ci è parso rivestissero una particolare rilevanza.

In primo luogo, non si può non rilevare il legame che unisce la questione della flessibilità logica al grande tema (e al grande cruccio) della filosofia continentale, ossia la questione dell'ermeneutica e dello statuto dell'interpretazione. L'Autore stesso dichiara che, attraverso la riflessione sulla flessibilità, si aspira a «[...] eliminare gli equivoci che continuano a pesare sul concetto di interpretazione. È vero che esistono soltanto interpretazioni?» (p. 10). Basterebbe questa problematica a restituire la serietà del tema in esame: si tratta, in effetti, della grande polemica che ancor oggi oppone i cosiddetti "analitici" o, in Italia, i "nuovi realisti" nella loro esaltazione dei fatti a discapito delle interpretazioni, ai cosiddetti "continentali" che non intendono rinunciare all'ermeneutica. L'originalità del tentativo offerto da Bottiroli consiste nell'affrontare il punto sul terreno della logica, piuttosto che dei "manifesti" filosofici (benché questo libro sia *anche*, in parte, un manifesto a favore del pluristilismo) o della teoria filosofica generale, riuscendo così ad affrontare con concretezza una serie di micro-problemi di teoria logica che, nella nuova interpretazione offerta, assumono le proporzioni (e il peso probante) del "macro". Non ci si arresta, d'altra parte, al solo piano logico: a partire da questo, e sul suo fondamento, il discorso si allarga alla teoria dell'interpretazione – ed è proprio su questo punto che, libero da alcuni inevitabili tecnicismi inerenti al piano logico in quanto tale, l'Autore dà il meglio di sé nella rivisitazione, ad esempio e specialmente, del pensiero heideggeriano e della filosofia nietzscheana.

Bottiroli segue dapprima uno stilema classico in filosofia: enuclea la tesi di partenza («la filosofia è essenzialmente pensiero modale, anzi il *modus* è la sua vocazione più autentica», p. 15), e tenta poi di offrirne la dimostrazione – o, dovremmo forse dire, la *non*-dimostrazione, quanto piuttosto l'esibizione o l'enucleazione mediante un procedere più estetico che logico, secondo una discorsività adattata al fenomeno e non su di esso calata. Ciò produce una sorta di corto-circuitazione dell'ordine del discorso: è interessante osservare come i *tempi* del discorso (o della "dimostrazione") si confondono e capovolgono, giacché l'Autore è costretto dal suo stesso metodo a non poter semplicemente presupporre una o più tesi, per poi esibirle o verificarle, ma a dover ammettere la necessità di *saper vedere* il problema, laddove esso si pone. Il difetto della filosofia occidentale, solo parzialmente riscattato da Heidegger e, prima di lui, da Nietzsche, è stato proprio quello di non aver visto (o voluto vedere) il problema della modalità in tutta la sua portata – al punto che l'Autore parla di *fallacia antimodale* «ogni volta che la specificità delle categorie modali viene offuscata o cancellata, con effetti rilevanti sul piano conoscitivo» (p. 28). Una fallacia occorsa allo stesso Kant, malgrado l'intuizione di attribuire alle categorie modali una funzione peculiare e distinta dagli altri raggruppamenti categoriali. Nella *Prima critica*, infatti, domina in ogni caso una logica della coincidenza che

ha al suo centro il principio d'identità, nella quale la modalità non viene ulteriormente valorizzata e si assume come forma principe quella del giudizio categorico (*A è B*), con il conseguente primato assegnato «[…] all'esistenza, all'effettualità, alla *Wirklichkeit*» (p. 30).

Contro il primato della realtà viene mobilitata la *possibilità*, recuperata via Heidegger non solo come *una* delle tre categorie già rientranti, per Kant, nella modalità, ma estesa nella sua valenza ben oltre il significato di "potenzialità" o di "contingenza": come si legge in *Essere e tempo,* «la possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria» (ET, 128, cit. a p. 35). Se questo è vero, anche la concezione proprietaria della possibilità (come di ogni categoria nel modello tradizionale) viene superata: «l'Esserci *è* sempre la sua possibilità, ed esso non l'"ha" semplicemente a titolo di proprietà posseduta come una semplice-presenza» (ET, 61, cit. a p. 37). Sorge l'esigenza di muovere oltre l'effettualità e il suo rigido legame con la necessità – oltre, dunque, la coincidenza. Bisogna ripensare la necessità e ipotizzare una sua *flessione* verso la possibilità: non è, questa, impresa disperata. È nota l'esistenza di determinazioni categoriali, della forma soggetto-predicato, che non sono "predicati". Già lo *Unhemliches* heideggeriano ne offre un esempio: «'Inquietante' è una determinazione modale. E lo stesso vale per "violento", e "terribile". E anche per altri aggettivi, che si riferiscono al modo d'essere di ciò che siamo» (p. 74). Dunque, Bottiroli enfatizza l'Esserci heideggeriano in quanto caratterizzato da categorie modali, in contrapposizione alla semplice-presenza dominata dal principio proprietario.

Una mossa analoga è compiuta nell'interpretazione dello Zarathustra nietzscheano: anche qui, si osserva, «l'identità del soggetto non è definita da proprietà o da parti, bensì dalle relazioni con altre identità, i suoi [di Zarathustra] "doppi", che sono stati denominati così non perché siano veramente simili, ma perché *si presentano* come simili. L'identità di Zarathustra è processuale (ecco il primato del divenire) e conflittuale» (p. 115). Così, il "diventa ciò che sei" di Nietzsche può essere inteso come un «desidera ciò che sei, le tue interpretazioni, non le tue esecuzioni» (p. 117): le esecuzioni, infatti, non rispecchiano *come* l'uomo è (modalità), ma si attestano ancora sul piano dell'effettualità. «La verità è che non esistono somiglianze in sé, ma solamente da una prospettiva. È la prospettiva, è la teoria, che indica somiglianze e differenze […]» (p. 118). Sul piano concretamente logico, questa assunzione si traduce nella valorizzazione (all'interno del tradizionale quadrato logico degli opposti) delle relazioni di congiunzione tra *correlativi*, sottodimensionate dalla tradizione. Ma ciò che più interessa osservare è che il principio di congiunzione non implica affatto che le prospettive siano, tra loro, in sé pacifiche: quello degli stili non è – ammonisce più volte l'Autore – un mondo irenico. Anzi, esso è dominato dal conflitto: «[…] "il" linguaggio è linguaggio diviso» (p. 139). Di ciò aveva già avuto intuizione proprio Nietzsche, con la sua estetica della lotta originaria tra apollineo e dionisiaco; e poi, Heidegger, secondo il quale l'opera d'arte discende dal conflitto tra Terra (*Erde*) e Mondo (*Welt*), «tra il denso e

l'articolato» (p. 146). Se questa prospettiva è stata tendenzialmente obliata, ciò è avvenuto per via del legame granitico instaurato tra principio di non contraddizione e logica disgiuntiva; quest'ultima, per Bottiroli, rappresenta soltanto *uno* dei possibili stili logici e lo stesso principio d'identità è passibile di differenti modalizzazioni – si ripensi, a tal proposito, ai "doppi" dello Zarathustra.

La tesi si fa, a questo punto, assai radicale: il pluralismo logico (o pluristilismo) propugnato implica di riconoscere l'interpretabilità degli stessi principi logici supremi, per cui «non esistono leggi del pensiero, ma solo interpretazioni» (p. 196). A noi sembra, in verità, che il pluristilismo non neghi tanto che "esistano leggi del pensiero" (se non esistessero, non sarebbero interpretabili!), ma che esse siano interpretabili *in un solo modo*. Il principio d'identità *è dato*, lo stesso Bottiroli lo assume come tale sin qui: il fatto che una legge sia rigida, non deve spingere alla sua abolizione bensì alla sua modalizzazione. D'altronde, è questa la via seguita nel prosieguo dall'Autore: dobbiamo quindi ritenere che, su questo punto, agisca un eccesso di preoccupazione nei confronti della logica "disgiuntiva" e della sua tendenziale "rigidità". Un eccesso analogo si riscontra quando si legge che «inesistente è soltanto lo zerostilismo. In altri termini: è falso che l'enunciato "la neve è bianca" non appartenga a uno stile di pensiero» (p. 217). In verità, le due proposizioni sono in contrasto tra loro: se anche un enunciato del tipo "la neve è bianca" appartiene a uno stile di pensiero, quello stile è lo zerostilismo – lo stile, cioè, che presume di non interpretare ma unicamente di descrivere, senza accorgersi che anche la pura descrizione è una scelta e, dunque, uno stile (per non parlare del fatto che esistono sotto-stili degli stili: una descrizione può essere più o meno informativa, più o meno scientifica, più o meno formalizzata e così via).

Quanto si è detto presuppone – e giungiamo così all'ultima, suggestiva apertura sulla quale si chiude il libro – che il linguaggio sia in sé diviso. «Per noi [...] "il" linguaggio non esiste. E certamente non è un organo, come ritiene Chomsky. Non è un istinto» (p. 254). Cosa è, dunque, il linguaggio? «Potremmo indicarlo con il termine *pulsione*?» (*ibid.*), ossia – nei termini del *Trieb* freudiano – come una forza plastica capace sia di irrigidirsi quanto di distendersi e fluidificarsi, rendendosi flessibile? Se è vero che la «minaccia della rigidità non smetterà di pesare sulla vita, e sulla logica» (p. 11), la risposta potrebbe essere affermativa: la ricognizione logica e stilistica di Bottoroli si conferma, così, come un tentativo di ripensare – attraverso una «rivoluzione logica» – l'uomo in quanto tale, nella sua stessa sostanza antropologica. Un intento indubbiamente suggestivo, che presenta coraggiosi tratti di originalità e una genuina volontà di inaugurare un nuovo corso per l'uomo e per il (suo e su di lui) pensiero.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Roberto Bertoldo, *Istinto e logica della mente. Una prospettiva oltre la fenomenologia*

Mimesis 2013

di Giorgio Linguaglossa

Roberto Bertoldo inizia il suo ponderoso libro con una affermazione assiomatica e sintomatica del suo filosofare: «Non posso che essere d'accordo con il fatto che la totalità non corrisponda al tutto (...) la filosofia, se mira esclusivamente alla totalità mettendo da parte, pur solo momentaneamente, la contingenza e i suoi prodotti oggettuali e concettuali, è condannata alla trascendenza della coscienza, come Husserl dimostra, o ad un vuoto gnoseologico per perdita dell'immanenza» (pp. 9-10). Con queste premesse individua «tre degli attuali nemici dell'umanità: il nichilismo, il capitalismo e la fenomenologia» (p. 9). Tra una filosofia diventata vuota trascendenza e le scienze logico-matematiche Bertoldo si schiera, sia pure solo preliminarmente, in favore di queste ultime. E c'è un perché, in quanto ogni pretesa alla totalità sacrifica la «singolarità», la vera chiave di volta del pensiero bertoldiano della fenomenognomica, già indagata in alcuni dei suoi precedenti libri (in particolare: *Principi di fenomenognomica*, Guerini 2003). La «singolarità» e la «sensazione» sono le idee guida della fenomenognomica; dunque, un volontario passo indietro rispetto alla posizione di Husserl e di Heidegger, un passo indietro fruttuoso perché consente al pensiero bertoldiano di svilupparsi lungo la direttrice pre-fenomenica del «darsi» di ogni «ente» *singolare* alla «soggettività» considerata come individualità.

E qui si sviluppa una articolata indagine per chiarire che cos'è la «singolarità», quali siano i suoi elementi distintivi. Innanzitutto: la «singolarità» è transitiva, è essa che ci mette in contatto con il mondo: gli «oggetti» esistono (e quindi sono) non soltanto nei «concetti» entro i quali noi li cogliamo, ma anche in se stessi. Allora, il problema si sposta sul piano dell'«essere» e dell'«esistenza». Bertoldo si chiede: «cosa significa "essere"? Io *sono* un uomo, il muro *è* di cemento, ecc: "essere" è ciò che permette a una cosa di esserci. "Essere" è ciò che fa "esistere", addirittura "essere" ed "esistere" sono etimologicamente una sola cosa. L'Essere è un predicato, non un sostantivo. L'Essere è Esistenza, la dona. Il dinamismo dell'essere è nella

sua essenza e cosa c'è di più dinamico della materia? Pure l'immaginazione non può immaginare qualcosa di più dinamico, di più formante. Le forme esistono nell'Essere, sono in esso, anche se l'esistenza è una proiezione dell'Essere, è la sua vitalità». (p. 157) «L'essere come materia, per natura dinamica e quindi in continua costruzione e distruzione di forme, chiamate pure dati o, più fenomenicamente, enti, è e non è allo stesso tempo *niente*, *non ente*. L'essere è niente ma allo stesso tempo è produttore di enti; esso non è "ente" e "non ente" insieme, ma è un "non ente" che produce l'ente. Quando l'ente svanisce e diviene *non ente* ossia niente, la materia è ancora qualcosa, in un darsi entificante. Il niente quindi è assenza di ente, mentre il nulla è assenza di essere, ossia di materia». «L'essere è la materia: che c'è di più chiaro?» (p. 157).

Bertoldo parte dall'idea secondo cui «la filosofia non può essere il fondamento della scienza» (p. 156), infatti prosegue: «la fenomenognomica non è una scienza, come non lo è il fare, e se la si vuole considerare tale bisogna considerarla come una scienza della singolarità». «Spingersi dentro l'oggetto… per cogliere la sua vitalità originaria». (p. 34) Ma, mi permetto di obiettare: se la filosofia non può essere il fondamento della scienza, nemmeno la scienza può essere il fondamento della filosofia? La questione è aperta ma per Bertoldo la cosa è fuori questione, il campo della filosofia non può essere quello di fornire un «fondamento» alle scienze logico-matematiche, infatti per lui la fenomenognomica è «un'arte» non una scienza. Con il che la questione è chiusa.

Prosegue Bertoldo: «ma un Essere come Nulla è possibile? Sarebbe un altro tipo di Essere, cioè un essere che non produce enti, ossia un Essere statico… Il nulla ontologico deve consistere in un essere privo di vitalità. Esso è plausibile? No, non lo è». (p. 158) «La fenomenognomica acquisisce forza pratica nell'adesione all'arido vero, che non è tanto il nulla… quanto l'impossibilità della conoscenza, ovvero la coscienza della nostra povertà gnoseologica» (p. 159).

La fenomenognomica quindi come esplicazione della singolarità: «Non c'è singolarità nei concetti, essa si smarrisce nella percezione: la coscienza ci allontana dall'autenticità e il suo campo diviene quantico (…) Invece nella sensazione la singolarità permane e non c'è campo, non c'è quindi distorsione» (p. 59).

Poi Bertoldo affronta il *punctum dolens* della fenomenologia di Husserl: «Per Husserl l'intenzionalità costituisce la natura della coscienza, che per lui è sempre coscienza di qualcosa. Allora non è pura come vorrebbe» (p. 38). «E non c'è neppure invarianza, struttura, essenza. Quindi non c'è modo di attingervi conoscenza» (p. 65), «dacché l'intenzione richiede la persistenza proprio di ciò che si vuole sospendere. Senza oggetto, infatti, non ci può essere intenzione e, senza intenzione, non potrebbe esserci conoscenza». (p. 37-38). Si comprende adesso anche la presa di distanza dall'«io penso» di Descartes: «L'essenza dell'io e l'essenza del penso hanno una diversa natura: nel rendermi conto di pensare, oggettivo il mio pensiero. Dunque l'io è vitale, è atto di oggettivazione, è soggetto, laddove il 'penso' diviene trascendente,

sostanza oggettivata. L'io è positura cognitiva, il 'penso' positura ontologica – il dato pensato a Cartesio non interessa» (p. 52).

«La fenomenognomica non compie un passo avanti rispetto alla fenomenologia ma, piuttosto, un passo indietro. La fenomenognomica rientra 'a mezzo titolo' nello psicologismo, perlomeno perché noi non conosciamo le essenze ma la nostra relazione con esse». «La fenomenognomica non è una scienza di dati di fatto, è un'arte, ma fondata sulla scienza. È un'arte perché non ambisce alla conoscenza per quanto la persegua... La fenomenognomica non è gnoseologia e neppure, a ben vedere, psicologia» (p. 33).
«La fenomenologia non è una scienza esatta e non ha l'ambizione di esserlo» (p. 54).

«Il mondo fenomenognomico è un mondo in cui non c'è linguaggio verbale, non ci sono connotazioni, non c'è simbolismo. E non c'è neppure invarianza, struttura, essenza [...]. In esso ogni oggetto, ideale o materiale, si reifica e perde ogni oggettualità» (p. 65).

Che rapporto c'è tra l'«immaginazione» e la «fenomenognomica»?; risponde Bertoldo: «Prendiamo per esempio una immaginazione. Essa è vuota ma dà esistenza a ciò che immagina. Bene, però poi essa stessa si rivela alla mia mente e allora assume realtà concreta, per quanto astratto possa essere il suo contenuto (che tuttavia aveva a sua volta reificato)» (p. 65).

Bertoldo critica la posizione di Patocka poiché il pensatore polacco tenderebbe a ridimensionare la soggettività: «la sospensione della soggettività cosciente non produce la sospensione dei residui dell'individualità»; ad esempio Patocka scrive: «Il mito, la religione, la poesia non parlano a partire della problematicità, ma prima della problematicità, sulla base dell'estasi, dell'entusiasmo..», finanche «della possessione immediata da parte della divinità». (p. 68)

Commenta Bertoldo: «Insomma anche Patocka cede alla metafisica, si sporge troppo sul mondo ontologico fino a caderci dentro. La sua fenomenologia asoggettiva non è praticabile neppure intuitivamente, a meno di riconoscere che l'indebolimento del soggetto avviene mediante la sua dislocazione nella materia». (p. 68)

Scrive Bertoldo: «La filosofia come fondazione di un pensiero critico è inevitabilmente fallimentare. Come metafisica, la filosofia è ancora utile perché interpreta i risultati delle scienze, anche se questi risultati e le ipotesi *derivabili* non conducono a verità essenziali e infallibili» «L'Essere è Esistenza, la dona» (p. 156, 157). Ma da questo assunto non deriva affatto una posizione rinunciataria sulla questione della «verità» la quale «è una questione controversa... occorre distinguere tra verità ontologica e verità fenomenica, che chiamo "certezza" e tolgo dal discorso. Resta così la verità ontologica: essa esiste? Evidentemente nessuna risposta è accertabile o dimostrabile, perciò a noi esseri fenomenici che corrompiamo ogni datità con la nostra sola presenza sensibile l'eventuale verità, e la sua stessa eventualità, la possiamo chiamare "ipotesi"» (p. 302). Con il che nel testo la questione «verità» è chiusa.

L'*andare verso le cose* è il problema dei problemi, ma per far questo dobbiamo chiarire come si fa ad andare verso le cose: il mattone primo della conoscenza è dato dalla scienza, e allora sarà bene prendere atto che «la filosofia non può essere il fondamento della scienza, piuttosto viceversa, con un di più dialettico. Delle due direzioni che la filosofia ha storicamente assunto, quella razionale-fondativa e quella intuitivo-ipotetica, è la seconda la più pratica. Le scienze della natura non hanno bisogno di teorie ontologiche per operare nel mondo fenomenico» (156). Sgombrato il campo dall'equivoco di una filosofia grimaldello di tutto il creato, Bertoldo la riposiziona a seguito delle scienze e passa all'esame della cosa, del «dato», dell'«oggetto» e del «segno».

Per Bertoldo è chiaro che «l'oggetto non è la causa del segno, è il segno stesso, che poi diviene verbale»; dunque, nell'economia della decifrazione del «dato», mettiamo della «rosa», ciò che percepiamo è in un primo momento il «dato», l'«oggetto a», attraverso un modello di diciamo decifrazione semiotica, questo darebbe l'accesso al «segno», e questo «segno» attraverso l'interpretazione dell'«interpretante» darebbe luogo a un «oggetto b», «il primo nella percezione e il secondo nell'interpretazione. Il Segno è simbolico... l'Interpretante è iconico» (p. 170).

Una volta chiarito il processo della conoscenza iconico-simbolica, Bertoldo passa all'esame del problema «cervello/mente»: a quello correlato della «coscienza» e dell'«autocoscienza»: come sorge la «consapevolezza»?, che cos'è il «cervello» e che cosa lo differenzia dalla «mente»?, in quale parte del cervello si trova l'«autocoscienza»?. La polemica di Bertoldo si rivolge alla concezione tripartita della mente, che distingue tra processi cognitivi, emotivi e volitivi, poi passa ad esaminare la «volontà» e la «libertà»: «la volontà è sempre inconsapevole», e la volontà è una «intenzione senza oggetto», come la noia per Leopardi («la noia è il desiderio della felicità lasciato, per così dire, puro»); quindi «la volontà è uno stato d'animo, di noia, fenomenognomico. Come la noia spinge l'uomo verso il mondo fenomenico, verso la relazione con un oggetto anche spiacevole, così la volontà diviene intenzione». (p. 230), ma «la volontà non è libera», e diverge spesso nettamente dalla «intenzione», l'«intenzione» diverge dal «desiderio», e l'«intenzione» segue la «volontà», «la volontà è come un'intenzione rudimentale, non evoluta, è la protomente che non fa uso della coscienza, che non è mentalizzata, nel senso di non essere appunto evoluta». (p. 234)

Se, come afferma Bertoldo, «la coscienza è un processo» che si muove nel tempo («che è un fatto di coscienza») e nello spazio attraverso il corpo in una serie di interazioni muscolari e neuronali con l'ambiente, ecco che la «la coscienza ci rende metafisici, essa ci pone dall'altro lato dei dati, la sua attività è fenomenica»; «il cervello crea se stesso e chiama questa creazione 'mente'». (p. 243)

Si ha la sensazione che Bertoldo abbia della conoscenza un concetto intrapsichico (cosa verissima, ma la difficoltà sta, a mio modo di vedere, appunto nell'individuare l'architettura dell'intrapsichico); è una sorta di materialismo rovesciato, un materialismo ad imbuto che gli fa dire «i modelli

concettuali, lessicali, oggettuali, agiscono sulla conoscenza imponendosi alla sensazione... L'immanenzione, che la fenomenognomica dell'arte pone come strumento privilegiato della creazione, sarebbe svalutata senza una preliminare acquisizione delle conoscenze e dei linguaggi necessari alla significazione e alla comunicazione fenomeniche». (p. 245) Da questo particolare angolo di visione dei problemi è normale che Bertoldo riconduca la creatività nell'inconscio. All'autore interessa chiarire che «l'intenzionalità rudimentale, istintiva, biologica, protomentale, precede la coscienza; quella culturale, mentale, intellettuale l'accompagna... la prima intenzione, quella protomentale, è segnalata dal cervello, ma proviene dal corpo intero come istinto di conservazione... la memoria non si trova solo in certe parti del cervello ma anche sulla pelle, come dimostrano esplicitamente le cicatrici (vi sono forme meno esplicite di memoria corporea)». (p. 248)

Bertoldo si chiede con molta franchezza che cos'è la mente e che rapporto ha con la coscienza, e risponde: «Se la mente è un'entità metafisica derivata dal linguaggio... la coscienza sarebbe il prodotto delle varie funzioni del linguaggio verbale, ad eccezione della funzione che Jakobson chiama poetica, e la mente lo sarebbe di quelle di tutti i linguaggi, compresa la poetica... Un messaggio verbale dice di più di quanto dicano le regole e le parole che usa, proprio come la mente riguardo le parti fisiche (cervello, organi sensoriali, strumenti extracorporei) che la determinano.. La mente è un'estensione di ciò che la determina, come sappiamo; un'estensione di tutti gli attributi del corpo negli strumenti dell'habitat e nelle proprie espressioni, quindi anche nelle analogie, nelle associazioni... La mente di un individuo è insomma l'io in tutte le sue estensioni: campi, corpo, istinti ecc... il tono del messaggio linguistico è determinato essenzialmente dai suoni, dalle pause, da certe vibrazioni retoriche. Del tono del cervello e annessi, invece, sappiamo meno. Gli esseri viventi sono immersi nei linguaggi perché i loro organi sensoriali sono tutti primariamente rappresentazionali» (pp. 251-252).

Giunto a questa conclusione, non resta che tirarne, per induzione, le conseguenze logiche: l'arte e la scienza sarebbero dunque i più alti prodotti della «mente» in quanto attività libere, non sottoposte ad altro che alla indeterminazione dell'esperienza. Ma Bertoldo non vuole arrivare a conclusioni affrettate, procede passo dopo passo nella analisi delle varie esperienze percettive e di quelle prepercettive (e io aggiungerei anche quelle dis-percettive).

Il dato ontologico si basa su una assunzione a priori. Questo è il punto di arrivo della fenomenognomica che Bertoldo porta a compimento attraverso la critica dell'empirismo; «chi ammette l'esistenza dei sintetici a priori è un razionalista, dice Schlick, chi non li ammette è un empirista». Commenta il filosofo piemontese: «se la teoria della relatività e quella dei quanti mettono in crisi le verità a priori e se è vero che la logica non può derivarsi dall'esperienza, è vero però che la tendenza a mettere in ordine i "mattoni" o i "fatti" di cui parla Poincaré... come la logica non è ricavabile dall'esperienza, così le teorie scientifiche, in quanto ipotesi, non possono

distruggerla» (p. 263). Il problema affrontato da Bertoldo è il giudizio sulla realtà umana «intrisa di emozioni, ovvero di vita. Certamente, che i fatti abbiano una genesi psicologica non significa che psicologica debba essere la validità della loro interpretazione, quest'ultimo sarebbe lo psicologismo… Gli antipsicologisti scambiano il dato per il darsi, hanno una visione statica dell'essenza, la inquadrano con una panoramica non con una carrellata». (p. 274)

Il filosofo piemontese inquadra l'oggetto già nella percezione, al di fuori dello psicologismo in quanto «la presa di coscienza della nostra sensazione ci rende soggetti nei confronti di essa… la prima soggettività è psichica, la seconda fisica». (p. 279) Riepilogando: «la logica non ha come oggetto la verità ma la validità»; la quale è «alle dipendenze del pensare»; in questo modo Bertoldo liquida la questione della «verità» come non questione afferente la logica e passa ad altro, in quanto «la sola concezione di verità ammissibile è quella della verità come corrispondenza» (p. 288).

La «mente» è vista in interazione costante e mutevole con la «protomente», con il «corpo», con le sue protesi tecnologiche, con l'istinto, con la lingua che è la principale protesi tecnologica che si è dato l'homo sapiens, con la sua cultura che costituisce l'habitat naturale della «mente», con la logica simmetrica dell'inconscio e con la logica asimmetrica del conscio; il nocciolo della speculazione bertoldiana è la «mente» vista come il luogo delle relazioni, la relazione per eccellenza di tutte le relazioni; il luogo della mente in fin dei conti non sarebbe altro che lo spazio-tempo memoria (attiva e passiva) di tutte le relazioni presenti e passate, così come di tutti i progetti relazionali che la mente proietta verso il futuro, il suo luogo abitabile, la sua abitazione è quindi la «singolarità» (che abita la dissimmetria), la posizione che essa occupa nella polis. La «mente» parla attraverso i giudizi di validità non attraverso quelli di verità. E così la questione tanto dibattuta dai filosofi sembra essere stata chiusa, sigillata. E l'emozione? «L'emozione è un istinto dotato di memoria» (p. 330).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Paolo Lombardi, Un segreto ricomporsi. Albert Speer, dalla memoria individuale alla storia

Le Lettere 2013

di Gianluca Terrasi

Le strade che dalla memoria conducono alla costituzione del sé individuale sono intricate, tortuose, costituite da bivi, saliscendi, e, a volte, da veri e propri vicoli ciechi. Una mappa dei possibili percorsi della memoria, tracciata dai recenti studi delle neuroscienze, ci viene illustrata dall'introduzione del libro *Un segreto ricomporsi,* scritto da Paolo Lombardi ed edito da Le Lettere. Lungi dall'essere un serbatoio al cui interno, come su una tavola di cera, vengono impresse le tracce immutabili di tutte le nostre informazioni passate, cosicché esse, tramite uno sforzo di volontà, possano essere rischiarate alla coscienza, la memoria viene presentata come un processo dinamico e trasformativo che segue determinate strategie di adattamento. All'elaborazione di quest'ultime presiedono criteri di conservazione del sistema memoria, i quali strutturano il lungo lavorìo di ricomposizione dei ricordi, tentando di conferire al sé un'immagine quantomeno accettabile. Tale procedura, messa in atto dalla stessa memoria individuale, si dispiega non solo attraverso omissioni, obliterazioni e valorizzazioni di alcuni particolari a discapito di altri, ma, come avanzato dalla controversa tesi della psicologa americana Elisabeth F. Loftus, tramite vere e proprie invenzioni. La memoria sottoposta a determinati stimoli ambientali esterni sarebbe in grado, a parere della studiosa, di innestare sui circuiti neuronali ricordi di fatti che non sono mai accaduti.

Tuttavia, la memoria non possiede solamente una dimensione individuale, ma svolge un ruolo importante nella definizione dei gruppi e delle collettività sociali, costituendo, altresì, una delle condizioni necessarie ma non sufficienti del sapere storico. Quest'ultimo, essendo qualcosa di più e di diverso dal semplice ricordo, si definisce come studio scientifico ed esame critico dei documenti vergati dalle comunità umane, e guarda solo con sospetto ai ricordi individuali. È proprio all'interno di questo interstizio dialettico fra storia e memoria che ci viene presentata la figura di Albert Speer, gerarca fascista, architetto personale di Hitler, condannato dal tribunale di Norimberga a venti anni di reclusione nel carcere di Spandau per crimini di guerra e crimini contro l'umanità. Il processo in questione è

stato, ed è tutt'oggi, uno degli eventi più controversi del dibattito storico. Basti pensare che la stessa Carta di Londra, testo nel quale vennero redatti e istituiti i capi d'imputazione del processo, non fu che il risultato di un difficile compromesso ottenuto fra le potenze alleate vincitrici, i cui sistemi penali differivano sensibilmente. Il reato di guerra di aggressione, sancito per la prima volta dalla Carta, costituisce il perno attorno al quale ruota la validità giuridica del processo stesso. Dal momento che tale reato venne sancito per la prima volta solo a conclusione dell'esperienza bellica conto la Germania nazista, sarebbe stato impossibile per gli alleati, senza l'enorme emozione e il grande risentimento suscitati dalla barbarie nazista, istituire un processo che introduceva a posteriori uno dei principali capi d'accusa.

Fu proprio a partire dai primi interrogatori del 1945 a Norimberga, passando per i successivi *"Diari di Spandau"* e le più recenti *"Memorie del terzo Reich"* che Speer iniziò la sua opera di ripensamento e rammemorazione dell'esperienza nazista. Le testimonianze di un uomo dal passato così compromesso ci consentono non solo di cogliere alcuni momenti della sottile dialettica fra memoria individuale, memoria collettiva e storia, ma anche e soprattutto esibisce con maggiore evidenza quel lento, incessante e tortuoso lavorìo che costituisce e modifica costantemente i percorsi della memoria. Infatti, se da una parte, molto dell'elaborazione di Speer della compagine nazista diventò il modo in cui l'intera società tedesca si confrontò col nazionalsocialismo, dall'altra, bisogna nuovamente sottolineare come accanto a un *ars memoriae* sussista anche una *ars oblivionis*. Detto altrimenti, anche l'oblio ha i suoi metodi e, se a volte risponde a scelte deliberate e criteri coscienti, altre volte reticenze e falsificazioni appaiono del tutto involontarie e svincolate dalla coscienza. La volontarietà di alcune obliterazioni risulta più evidente volgendosi alle dichiarazioni rese da Speer durante il processo di Norimberga, processo penale chiamato ad esprimersi in merito alla sua pena capitale. Fu proprio grazie all'adozione di una precisa strategia processuale, quella di figurare come *outsider* politico, non sempre aderente alle evidenze storiche, che egli ebbe in salvo la vita. Al contrario, il segreto in cui avviene la rimodulazione alterata dei ricordi è meglio avvertibile nelle successive opere di Speer, prime fra tutte le più recenti *"Memorie del terzo Reich"*. In questa opera, Speer, ormai uomo libero, arricchisce e tenta di consolidare quelle che erano state le linee di fondo della sua difesa processuale. Da questo punto di vista si potrebbe infatti sostenere che strategia processuale e rilettura del proprio passato nel caso di Speer coincidano.

Fino a che punto mistificazioni e aggiustamenti del percorso rammemorativo siano il frutto di scelte deliberate e coscienti, oppure il risultato di un segreto processo di auto-ingannamento o di una preselezione dei ricordi messa in atto dalla nostra soglia di attenzione, ci risulta in fondo impossibile saperlo con esattezza. Questa consapevolezza, sottolineata più volte dall'autore, fino al rischio di cadere nella ripetizione, attraversa trasversalmente tutto il testo. Un'opera lucida, quella di Paolo Lombardi, che getta una luce su una delle questioni più controverse del dibattito

storico-scientifico: il rapporto fra nazismo, memoria e storia; e che sembra suggerirci come, in fondo, al di là delle responsabilità storiche e penali, la vicenda di Speer può essere vista come la vicenda di ognuno di noi, ognuno con il proprio passato, ognuno con il proprio segreto da ricomporre.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere. Dal principe all'archeologo

Recensione a

Telmo Pievani, *Anatomia di una rivoluzione. La logica della scoperta scientifica di Darwin*

Mimesis 2013

di Federico Morganti

Nell'ambito della riflessione che Telmo Pievani ha costantemente dedicato all'arricchimento conosciuto in tempi recenti dal programma di ricerca evoluzionistico, non è mai mancata un'attenzione speciale per la figura di Charles Darwin. Dopo le importanti curatele riservate ai *Taccuini* (Laterza, 2008) e a *L'origine delle specie. Abbozzo del 1842* (Einaudi, 2009) – alle quali si sono aggiunte più di recente le *Lettere sulla religione* (Einaudi, 2013) –, dopo l'agile *Introduzione a Darwin* uscita presso la collana laterziana "I filosofi" (2012), Pievani torna nelle librerie con un volume interamente e specificamente dedicato a *L'origine delle specie*. Un'attenzione, quella di Pievani per Darwin, che ha saputo sempre coniugare l'interesse più peculiarmente storico con l'esame scrupoloso degli aspetti teorici ancora fecondi quest'oggi, un binomio che ritroviamo senza dubbio nella dettagliata analisi condotta in *Anatomia di una rivoluzione*.

Il volume analizza i contenuti dell'opera senza necessariamente attenersi all'ordine espositivo adottato da Darwin, tenendo inoltre presenti le variazioni esistenti tra le varie edizioni. Dopo una sintetica ma puntuale ricostruzione del percorso intellettuale e biografico compreso tra il ritorno dal viaggio sul *Beagle* (1836) e la comparsa dell'*Origine* (1859), il volume tratta separatamente il «nocciolo» della teoria darwiniana, cioè il processo di variazione e selezione, dalla sua «cintura difensiva», cioè l'insieme delle spiegazioni ausiliarie (la natura dell'ereditarietà, il problema della sterilità, la lacunosità della documentazione fossile, ecc.) a protezione del nucleo fondamentale. Questa distinzione tra un nocciolo centrale e l'insieme delle ipotesi collaterali costituisce un richiamo all'epistemologia di Imre Lakatos, cui Pievani ha peraltro già fatto riferimento altrove, considerandola alquanto feconda nell'inquadrare non soltanto la struttura dell'impresa darwiniana come tale, ma anche le trasformazioni più o meno radicali che il programma di ricerca evoluzionistico ha subito dalla Nuova Sintesi a oggi.

Condivisibilmente, l'autore insiste molto sulla 'contingenza' quale carattere ineliminabile dell'incedere dell'evoluzione – termine da attribuire

a Darwin con molte cautele (cfr. pp. 131-7) – teorizzata nell'*Origine*. I risultati del processo di variazione e selezione sono sempre relativi al contesto ecologico e dovuti a percorsi storici imprevedibili, ragion per cui – sottolinea Pievani – l'evoluzionismo darwiniano appare assai meno amichevole verso la nozione di progresso di quanto fossero altre forme di evoluzionismo, a cominciare da quelle di Lamarck e Spencer. Agli occhi dell'autore porre l'accento sulla contingenza ha una duplice importanza. In primo luogo, si tratta di un aspetto fertile anche oggi, una volta che l'albero della vita è stato esplorato in maniera più approfondita e si conoscono in maniera più dettagliata gli intrecci geologici, ecologici, climatici, che hanno portato alla proliferazione e alla dispersione dei vari gruppi, a cominciare da quello umano. In questa sede si possono ricordare altri due testi in cui Pievani ha avuto modo di considerare la storia della vita secondo questa sua intima peculiarità, vale a dire *Homo sapiens e altre catastrofi* (Meltemi, 2002) e, più di recente, *La vita inaspettata* (Raffaello Cortina, 2011). In seconda istanza, il richiamo alla contingenza risulta cruciale perché è su di essa che, al tempo di Darwin come oggi, si gioca la rottura con le più semplicistiche forme di teleologia e teologia naturale, per le quali l'idea di una successione di forme organiche sempre aperta all'imprevisto dovette risultare non poco indigesta.

Al tema del rapporto tra Darwin e la religione Pievani dedica peraltro un apposito, opportuno capitolo, in cui si sottolinea tra le altre cose come l'attacco del naturalista alla dottrina delle creazioni separate, o creazioni speciali, fosse nient'affatto motivato da un'ostilità nei confronti della teologia o della credenza religiosa in generale, quanto piuttosto dall'esigenza di attenersi a un rigoroso naturalismo metodologico, all'idea cioè che i fenomeni naturali dovessero essere spiegati tramite l'azione di cause osservabili. Non è un caso che l'unica forma di teologia verso cui Darwin si mostrò possibilista – benché egli fosse lungi dall'esserne persuaso – fosse quella secondo cui, se il creatore era responsabile di qualcosa, doveva esserlo delle leggi naturali (si deve peraltro osservare come l'idea di un disegno secondo leggi fosse anch'essa una forma di teologia naturale, benché di tipo diverso rispetto al più classico *argument from design*). Si tratta di un tema, a ogni modo, che pur in poco spazio (pp. 179-86) Pievani affronta in modo chiaro ed esaustivo, e ad avviso di chi scrive anche condivisibile. Pagine, queste, che hanno verosimilmente costituito il trampolino di lancio a partire dal quale l'autore ha recentemente portato a termine la curatela delle già ricordate lettere darwiniane sulla religione, agile volumetto che con il supporto dei testi tratta in maniera più estesa un tema tra i più delicati, rilevanti e interessanti dell'intero *corpus* darwiniano.

Il tema della religione è affrontato all'interno di un capitolo, l'ultimo, dedicato al cosiddetto «pluralismo» darwiniano. L'indicazione del pluralismo esplicativo quale marchio peculiare della teorizzazione di Darwin – evidente in aspetti quali la molteplicità di fattori del cambiamento e il rifiuto di uno stretto adattazionismo – è un tassello non meno importante del modo in cui Pievani ricostruisce il contenuto dell'opera. Al pari del tema della

contingenza, anche quello del pluralismo consente di scorgere una certa continuità tra l'impresa di Darwin e le sembianze nelle quali si presenta oggi la biologia evoluzionistica, impegnata com'è nel superamento degli irrigidimenti nei quali talvolta è rimasta invischiata nel corso del Novecento. Sotto questo punto di vista, il pluralismo di Darwin può ancora servire da modello per lo sforzo teorico odierno; non tanto nei contenuti specifici, che possono essere più o meno corretti, quanto nel metodo e nell'atteggiamento di rispetto nei confronti della ricchezza e inesauribilità della natura.

Restituendo in tal modo il testo darwiniano, con competenza, passione e la capacità di problematizzarne i nodi più critici, nonché situando il tutto all'interno di precise coordinate storiche, Pievani realizza un testo di piacevole lettura e di grande utilità, che potrà servire tanto da introduzione per chi si avvicini per la prima volta al pensiero di Darwin e alla sua opera più importante, tanto da approfondimento per lo studioso più navigato, che beneficerà senz'altro della chiarezza e precisione con cui l'autore affronta gli aspetti più complessi del testo.