

# ETICA & POLITICA / ETHICS & POLITICS

XIX, 2017, 3

*[www.units.it/etica](http://www.units.it/etica)*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167

*Etica & Politica / Ethics & Politics, XVIII, 2017, 2*

M o n o g r a p h i c a I  
**LEGGI E COSTUMI IN MONTESQUIEU**

7	Paolo Slongo	<i>Laws and Customs in Montesquieu. Guest Editor's Preface</i>
11	Riccardo Fanciullacci	<i>La presa di partito in filosofia. Sulla lettura althusseriana di Montesquieu</i>
33	Tommaso Gazzolo	<i>Montesquieu: analogia e storicità</i>
45	Paolo Slongo	<i>Montesquieu e la normatività delle relazioni: leggi, costumi, modi di vita</i>
69	Diego Vernazza	<i>« Commune diversité »</i>

M o n o g r a p h i c a II  
**ANDRÉ GORZ. OMAGGIO NEL DECENNALE DELLA MORTE**

81	Emanuele Leonardi	<i>Omaggio ad André Gorz nel decennale della morte. Guest Editor's Preface</i>
85	François Gollain	<i>Mutation postfordiste et subjectivité</i>
101	André Gorz	<i>Miseria del presente, ricchezza del possibile</i>
111	Andrea Fumagalli	<i>Reddito di base, General Intellect e lavoro produttivo immediato</i>
115	André Gorz	<i>Economia della conoscenza e sfruttamento dei saperi</i>
127	Giuseppe Allegri	<i>Reddito di esistenza oltre la società del lavoro salariato</i>
137	Carlo Vercellone	<i>Capitalismo cognitivo e reddito sociale garantito come reddito primario</i>
147	Carlo Vercellone	<i>Capitalismo cognitivo, ecologia e reddito sociale garantito</i>
155	Emanuele Leonardi	<i>Attualità dell'ecologia politica di André Gorz</i>

## S i m p o s i o

**Carmelo Vigna,**  
*Etica del desiderio come  
 etica del riconoscimento*

171	Antonio Da Re	<i>Tra desiderio e riconoscimento: una metaetica sui generis</i>
179	Romano Madera	<i>Desiderio, riconoscimento, misericordia</i>
195	Luigi Alici	<i>Trascendentalità, intersoggettività e vita morale</i>
209	Adriano Fabris	<i>Etica e relazione in Carmelo Vigna</i>
215	Franco Totaro	<i>Trascendentalità, riconoscimento, desiderio</i>
241	Francesco Botturi	<i>Riconoscimento e desiderio. Note sulla semantica trascendentale</i>
255	Paolo Pagani	<i>Appunti su coscienza e relazione</i>
275	Carmelo Vigna	<i>Risposte ai miei critici</i>

## V a r i a

305	Rosaria Caldarone	<i>Pascal e la questione della tecnica</i>
317	Raffaella Colombo	<i>Il giovane Strauss tra Atene e Gerusalemme</i>
329	Edoardo Greblo	<i>Extra Statum nulla persona. Umanità in fuga</i>
351		Information on the Journal/Informazioni sulla rivista



Monographica I  
LEGGI E COSTUMI IN MONTESQUIEU



# LAWS AND CUSTOMS IN MONTESQUIEU GUEST EDITOR'S PREFACE

PAOLO SONGO

*École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*

*Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER)*

paolo.slongo@tiscali.it

Chapter 3 of the First Book of «*De l'Esprit des lois*» culminates in a summary blueprint of what Montesquieu means by the “spirit of the laws” that is the object of study of his new political science: “It is necessary that the laws relate themselves to the nature and to the principle of the government that is established, or that one wishes to establish – whether they form it, as do the political laws, or whether they maintain it, as do the civil laws. They should be related to the physical aspect of the country; to the climate, be it freezing, torrid, or temperate; to the properties of the terrain, its location and extent; to the way of life of the peoples, [...]; they should relate to the degree of liberty that the constitution can sustain, to the religion of the inhabitants, their inclinations, their wealth, their number, their commerce, their mores and their manners; finally, the laws are related to one another, to their origin, to the purpose of the legislator, and to the order of things on which they are established. They must be considered from all these points of view. This is what I undertake to do in this work. I shall examine all these relations; together they form what is called THE SPIRIT OF THE LAWS.” («*The Spirit of the Laws*», I, 3). Anticipating Montesquieu’s subsequent elaboration of his science, we may summarize his implicit critique and revision of the political theory of his modern predecessors as follows. They have correctly begun from the thesis that passions manifested in the behaviour and the opinions of humans, even as they are mostly found living in stable societies under legal systems, are best understood on the basis of the hypothesis that lawful political society is not natural to man, but is instead a product of human artifice, responding to the threatening barrenness of nature.

But this thesis entails a much broader and significantly deeper diversity among different types of human being, shaped by different types of lawful

social environment, than has hitherto been recognized. Each distinct nation's conventional shaping of its members moulds or remoulds the ways that individuals which they attempt to satisfy them: "Man, that flexible being, conforming in society to the thoughts and impressions of others" («*The Spirit of the Laws, Preface*»). Humankind is naturally endowed with an extraordinarily "flexible being" which, in seeking through lawful society to satisfy its basic needs, "conforming" itself into a wide variety of different kinds of political being, no one of which represents the fulfilment, or perfection, or natural culmination, of this plasticity. The acquired, but nonetheless deeply ingrained, national habits, customs, and beliefs endow each people with its own, peculiar and complex, "general spirit" (see the title of Book XIX: "*Of Laws, in relation to the principles which form the general spirit, the morals, and customs, of a nation*") – which becomes something like a second nature. Human beings – say Montesquieu – hold prodigiously to their laws and to their customs; these make the happiness of each nation, it is rare that one changes them without great shocks and a great effusion of blood, as the histories of all countries make clear.

Moreover, there is a certain degree of practical wisdom implicit in the diverse national traditions: "I have first of all considered mankind; and the result of my thoughts has been that, amidst such an infinite diversity of laws and manners (*dans cette infinie diversité de lois et de mœurs*), they were not solely conducted by their fantasies." («*The Spirit of the Laws, Preface*»). However big a role delusion and error may have played in each of the diverse legislative constructions, reasons was also at work, even it trammelled and befogged. Besides, "there is often something true in errors themselves" («*The Spirit of the Laws*», VIII, 21). Montesquieu will show how the various traditional laws and customs serve intelligible, if not always very wise, functions or purposes – related to the specific form of government. Related to the specific passions and habits needed to sustain that form of government, and related also to the specific geographical environment, the economic basis, and the nation's inherited historical practices and beliefs—both foolish and sensible. As much as the project to systematize law, the will to make sense of *mœurs* is fundamental to «*L'Esprit des lois*». In the first place, *mœurs* express collective *opinions* and *passions* and describe not only a society's needs, but also the nature of its pleasures and aversions. As the Effects which result from a plurality of causes (geographical or historical, natural, social or political), *mœurs* determine in turn behavior within a social group or nation. As a first approach, this yields a veritable circle of *mœurs*: opinions and passions, once required, produce a momentum which the *mœurs* reproduce in the form of a



second nature («*The Spirit of the Laws*», XIV, 4) – a “habit”. From this follows the given character of *mœurs*, which appear as *customs*. Simple or refined, virtuous or corrupt, the *mœurs* constitute the obstacle or adjuvant which the legislator encounters. *Mœurs* are more native than laws: thus among the earliest Romans “the *mœurs* sufficed to maintain the allegiance of slaves; no laws were needed”. Thus is posed the crucial problem of the political domain, that of the relationship it is proper to institute between the types of norms that determine behaviors, between regimes of constraint that govern men, in a word, between laws and *mœurs*: ought the political art to inform the *mœurs* or be content with a regulated adaptation – the laws attempting no more than to follow the *mœurs* derived from nature and history?

The essays collected in the present monograph issue of «*Ethics & Politics*» entitled analyze the problematic nature of this relationship between laws and customs – between *positive* laws and laws as *regularities* – in Montesquieu's political thought. The law presupposes an *ethical* background. The reflection on *mœurs* first appears in Montesquieu's work at the moment when the relationship between “nature” and “principle” of each government is exposed. Between the institutional structure of a regime and the dominant passion that must motivate men within it, the relationship is *dialectic*: to obey power and the laws supposes certain *mœurs*, which must themselves be formed and maintained by political art and law.

In particular, Riccardo Fanciullacci analyses in his article the ‘partisanship in philosophy’, in the light of the interpretation provided by Louis Althusser in his book on Montesquieu («*Montesquieu: Politics and History*»). Tommaso Gazzolo interprets the problem of costumes within the paradigmatic use that Montesquieu makes of history, particularly Roman history. Paolo Slongo examines the relationships between laws, ways of life, manners, social habits, and the legal (and social) institutions that derive from it. Diego Vernazza focuses on his article on the question of the diversity of manners in the «*Persian Letters*» and in the «*Spirit of the Laws*», Montesquieu's two major texts.



# LA PRESA DI PARTITO IN FILOSOFIA SULLA LETTURA ALTHUSSERIANA DI MONTESQUIEU

**RICCARDO FANCIULLACCI**

*Dipartimento di filosofia e beni culturali*

*Università Ca' Foscari di Venezia*

riccardofanciullacci@libero.it

## ABSTRACT

Althusser dedicated to Montesquieu's thought his first book. Two aspects make it still interesting to us: the first concerns the new ideas it introduced, the second regards Montesquieu's capacity to simultaneously theorize and take position in the political conflicts of his time. This article examines the second of such aspects: the partisanship in philosophy and the connection between philosophy, science and politico-ideological conflict.

## KEYWORDS

Montesquieu, Althusser, philosophy, ideology, class struggle, social science, partisanship in philosophy, Lenin.

Tutta l'Europa ha letto il mio libro  
e tutti concordano sul fatto che  
non è possibile scoprire se ero più a favore del  
governo repubblicano o di quello monarchico<sup>1</sup>.

1. Una delle tesi portanti della versione più avanzata della teoria dell'ideologia che Althusser presta alla scienza materialistica della storia è la tesi secondo cui «l'ideologia ha un'esistenza materiale»<sup>2</sup>. Per chiarirla, Althusser si fa addirittura aristotelico e precisa che “materia” si dice in molti

<sup>1</sup> Montesquieu, *Réponse à la faculté de théologie*, in: Id., *Oeuvres complètes*, vol. VII, ENS Editions, Lyon –Classiques Garnier, Paris 2010, p. 256.

<sup>2</sup> L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, in: Id., *Freud e Lacan*, trad. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 65-123, la citazione è a p. 102.

modi<sup>3</sup>, ma che cosa avesse in mente nel formulare quella frase è abbastanza chiaro e lui stesso lo esplicita così:

L'ideologia non esiste nel “mondo delle idee” concepito come “mondo spirituale”. L'ideologia [...] esiste *negli apparati e nelle pratiche loro*. [...] L'ideologia esiste, dunque, per mezzo degli apparati ideologici e delle loro pratiche, nelle *pratiche stesse* [degli] *individui*. Dico proprio le loro pratiche: il che include al contempo ciò che chiamiamo le loro “idee” o “opinioni”, comprese le “idee spontanee” sulla pratica (produttiva, scientifica, ideologia, politica ecc.) che assegna loro la divisione del lavoro, ma anche i loro “costumi” [*moeurs*] o “usi” [*usages*], dunque, i loro comportamenti reali, “coscienti” o “incoscienti”<sup>4</sup>.

In una nota a piè di pagina, queste affermazioni sono così glossate:

Alcuni filosofi del XVIII secolo, che erano andati molto lontano nella “teoria” di quel che chiamiamo *ideologia*, avevano colto l'esistenza di un certo rapporto pratico tra ciò che chiamavano le “opinioni” e i “costumi”; avevano anche intravisto che i “costumi” sono più importanti delle opinioni poiché resistono a quelle. Avevano anche visto che le “leggi” sono spesso impotenti contro i “costumi”, quando non sono “in accordo” con essi. Occorreva essere un oppositore di destra (Montesquieu) o di sinistra (Rousseau) per accorgersi di questa realtà<sup>5</sup>.

In queste righe, Althusser accenna alle elaborazioni teoriche settecentesche del rapporto tra i cosiddetti “moeurs” e le cosiddette “opinions” (a cui vanno accostate le “lois” che hanno un ruolo del tutto speciale, ma che condividono con le opinioni il fatto di essere esplicitamente formulate). Aggiunge, però, anche qualcos'altro: situa queste elaborazioni in un campo di conflitto e lascia intendere che in questo campo vi fosse una posizione dominante che disconosceva quel rapporto (si trattava dell'artificialismo contrattualista di tradizione hobbesiana). Alle due posizioni subordinate che, proprio per armarsi contro le astrazioni di quella dominante, svilupparono l'elaborazione del rapporto *lois/moeurs*, facendolo a loro volta in polemica l'una con l'altra, Althusser assegna poi due grandi riferimenti, Rousseau e Montesquieu. Sia alle teorie dell'uno che a quelle dell'altro, Althusser ha dedicato prolungate

<sup>3</sup> Cfr. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, pp. 103-104.

<sup>4</sup> L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 158-159. Questo testo è la traduzione dell'opera postuma di Althusser nota come *Sur la reproduction*, composta tra il 1969 e il 1970 e da cui Althusser trasse il celebre articolo del 1970 citato nella nota precedente.

<sup>5</sup> Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 220.

attenzioni<sup>6</sup>. Qui, naturalmente, ci rivolgeremo a quelle dedicate a Montesquieu e che sono sfociate innanzitutto nel primo libro di Althusser: *Montesquieu. La politique et l'histoire*, pubblicato nel 1959<sup>7</sup>. Questo volume offre uno sguardo unitario su *De l'esprit des lois*, mentre la dialettica tra le leggi e i costumi è approfondita in particolare nel capitolo centrale, il terzo<sup>8</sup>. Noi comunque non esamineremo il modo in cui Althusser ricostruisce la teoria di Montesquieu sulle leggi e i costumi, ma ci concentreremo su un altro aspetto de *Lo spirito delle leggi* che ha particolarmente attratto l'attenzione althusseriana, cioè il fatto che Montesquieu, nell'elaborare le sue teorie, e dunque anche quella sul rapporto tra *lois* e *moeurs*, stesse anche prendendo posizione in un campo di conflitto che è certamente il campo teorico, ma in quanto questo non è isolato dall'intero campo sociale e dal conflitto politico e ideologico che attraversa quest'ultimo.

Si potrebbe voler dire che, in quanto aveva da rispondere anche al suo partito preso, Montesquieu non abbia potuto essere solo un servitore della verità delle cose, ma proprio grazie alla lettura althusseriana avremo la possibilità di complicare il quadro entro cui ragiona questa obiezione. Il testo

<sup>6</sup> Il più celebre scritto althusseriano su Rousseau è il lungo articolo del 1967: *Sur le "Contrat social"*, che si può trovare in: Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, pp. 59-102. È tradotto in italiano da V. Morfino nel volume: L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Mimesis, Milano 2003. A questo testo, va aggiunto perlomeno: L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, Les Temps des Cerises, Paris 2012, che raccoglie le trascrizioni di un corso tenuto da Althusser all'École Normale Supérieure nel 1972.

<sup>7</sup> L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1992. Di quest'opera esistono due traduzioni italiane, la prima risale al 1969 (editore: Samonà e Savelli, Roma), la seconda, più recente è di A. Burgio e compare nel volume: L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, introduzione e cura di A. Burgio, Manifestolibri, Roma 1995. D'ora in poi, i riferimenti a quest'opera di Althusser saranno forniti direttamente nel testo, tra parentesi, indicando prima la pagina dell'edizione francese e, dopo la barra, quella della traduzione di Burgio, dalla quale però, perlopiù mi distacco un poco.

<sup>8</sup> In generale, la lettura di Montesquieu offerta da Althusser è ancor oggi considerata e discussa nella letteratura sull'autore de *Lo spirito delle leggi*. Due esempi significativi sono: C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Michalon Éditions, Paris 2010; P. Slongo *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015. Altri esempi ancora si potrebbero citare, d'altronde, Bertrand Binoche considera il libro di Althusser uno dei più stimolanti volumi su Montesquieu perlomeno fino agli anni '90 del XX secolo; cfr. B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu* (1998), Publications de la Sorbonne, Paris 2015<sup>2</sup>, p. 444. Quanto poi agli studi specificatamente dedicati alla lettura althusseriana, vorrei ricordare perlomeno: F. Markovits-Pessel, *Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale*, in P. Raymond (éd.), *Althusser philosophe*, «Actuel Marx», Presses Universitaires de France, Paris 1987, pp. 31-74 e A. Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, ETS, Pisa 2005, vol. 2, pp. 775-804. A questi va aggiunto anche l'articolo di Céline Spector citato nella nota seguente.

appena citato ci offre già un suggerimento significativo: Montesquieu ha potuto vedere e studiare quel che l'ideologia teorica dominante, cioè l'artificialismo contrattualista, occultava proprio perché la posizione socio-ideologica a partire da cui Montesquieu si trovava a pensare non si riconosceva in quell'ideologia.

2. Come suggerisce opportunamente Céline Spector, occorre chiedersi, e dunque non dare per scontata la risposta, *perché proprio Montesquieu sia finito sulla traiettoria di Althusser alla fine degli anni '50*. Per rispondere consideriamo innanzitutto alcuni dati.

Dal 1948 Althusser teneva all'École Normale Supérieure dei corsi di filosofia volti a preparare i laureati nelle scienze umane a sostenere il difficile concorso, denominato "agrégation", che abilita all'insegnamento liceale, ma che costituisce, o quantomeno costituiva, anche una sorta di prima tappa obbligata della carriera accademica<sup>9</sup>. Il programma di questi corsi che, negli anni, furono seguiti, tra gli altri, da M. Foucault, L. Sève, P. Bourdieu, L. Sève, A. Badiou, É. Balibar, J. Rancière, R. Debray, J.-C. Milner, J.-A. Miller, non era indipendente dai temi che ogni anno venivano assegnati all'*agrégation* dell'anno successivo. Ebbene, per il 1957, tra i classici da preparare per l'esame orale spiccavano i primi dodici libri de *De l'Esprit des Lois*.<sup>11</sup> Fu l'occasione, per Althusser di approfondire la conoscenza di un autore a cui in precedenza aveva giusto dedicato una conferenza nel 1954, dove aveva messo a confronto la sua concezione della storia e quella di Rousseau, tema poi ripreso e sviluppato nel corso del 1955-56 su *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cfr. C. Spector, «*Couper le maître en deux*? La lecture althusserienne de Montesquieu, «La Pensée», 382 (2015), "Althusser, 25 ans après", pp. 85-97.

<sup>10</sup> Su questo lavoro di Althusser come "agrégé-répétiteur", lavoro che va distinto da quello che si tradurrà nei celebri seminari collettivi a l'ENS degli anni '60 (tra i quali spicca quello, del 1964-65, che diventerà *Lire* "Le Capital"), F. Matheron riporta due bellissime lettere dello stesso Althusser; le riporta nella *Présentation* che apre il libro L. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, édition par F. Matheron, Seuil, Paris 2006, pp. 14-18. Inoltre, si veda: Y. Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, vol. 1, *La formation du mythe, 1918-1956*, Grasset, Paris 1992, pp. 445-505. Del carattere drammatico, per gli studenti, del concorso di *agrégation*, si trovano varie testimonianze: è particolarmente intensa quella di J. Derrida che sta nel suo *Sulla parola* (2002), trad. it. di A. Cariolato, Nottetempo, Roma 2004, pp. 39-41.

<sup>11</sup> L'intero programma del concorso del 1957 è riportato ne la *Revue de l'Enseignement philosophique*, 7/1 (1956), p. 2.

<sup>12</sup> Cfr. Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, pp. 465, 498. Una versione del corso citato, in parte derivante dalle note dello stesso Althusser e in parte dagli appunti presi da A. Matheron, è pubblicata in Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, pp. 27-192.

La circostanza esteriore che impone Montesquieu ad Althusser, comunque, non vale come ragione sufficiente di un confronto tanto intenso. Se questo incontro non è stato solo l'incontro tra un professore di filosofia e uno tra i tanti possibili soggetti di una monografia accademica, è perché lo spazio in cui si è prodotto era caratterizzato da molti più fattori, fattori che hanno dunque surdeterminato quell'incontro. Althusser si muoveva animato da una domanda che ne *Lo spirito delle leggi* ha trovato modo di definirsi e articolarsi meglio. Senza quella domanda e le ragioni che la rendevano urgente, l'opera di Montesquieu non avrebbe forse parlato ad Althusser, ma senza il passaggio per Montesquieu quella domanda sarebbe probabilmente stata messa a fuoco in maniera diversa.

Qual è dunque la domanda che muoveva la ricerca di Althusser in quegli anni e che ha contribuito a far sì che l'incrocio con Montesquieu sia stato un incontro significativo? In un celebre scritto del 1975, lo stesso Althusser la illustra così:

Vent'anni fa, nel 1949-50, avevo depositato nelle mani di Hyppolite e di Jankélévitch i progetti di una grande tesi (come allora si diceva) su *Politica e filosofia in Francia nel XVIII secolo* e di una piccola tesi sul *Secondo discorso* di J.J. Rousseau [*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*]. In fondo, non ho mai abbandonato questi progetti: ne è prova il mio saggio su Montesquieu. [...] Ero già comunista, e come tale tentavo di essere anche marxista, cioè cercavo, come potevo, di capire ciò che *vuol dire* marxismo. Intendevo quindi il lavoro su filosofia e politica nel XVIII secolo come una propedeutica necessaria all'intelligenza del pensiero di Marx.<sup>13</sup>

Passare per Montesquieu per prepararsi a capire che cosa significa essere marxisti – questo il progetto che più o meno consapevolmente avrebbe guidato la ricerca althusseriana alla fine degli anni '50. Si tratta di una fedele esplicitazione o piuttosto di una proiezione a posteriori che forza quella ricerca all'interno di un quadro che non era davvero il suo? Per vedere come questa ricostruzione raccolga effettivamente un aspetto dello studio su Montesquieu, occorre svilupparla un poco.

Nelle righe appena citate Althusser racconta che cercava di capire che cosa volesse dire *essere marxista*, ma il seguito del testo, nonché il suo titolo rivelano che la questione vera e propria riguardava, più esattamente, che cosa

Si veda inoltre la *Présentation* di F. Matheron, in particolare pp. 20-22. Quanto alla conferenza del 1954, forse una parte del testo lì presentato è il *Fragment* riportato nel libro appena citato alle pagine 181-184 – questa è comunque l'ipotesi avanzata da F. Matheron (p. 181).

<sup>13</sup> L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, in Id., *Freud e Lacan*, trad. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 125-172, la citazione è a p. 125.

significasse essere marxista *in filosofia*.<sup>14</sup> Questo a sua volta non significava chiedersi che cosa caratterizzasse il marxismo, presupponendo che si trattasse comunque di un certo sistema filosofico, bensì significava domandare *che cosa volesse dire praticare la filosofia all'altezza del marxismo* inteso innanzitutto come un evento che riguarda tanto la storia politica, quanto la storia delle scienze.

A livello della storia delle scienze, l'evento in questione è la costituzione di una nuova scienza, la scienza della storia o, più precisamente dello sviluppo delle società, scienza a cui Althusser riserva in esclusiva il nome di "*materialismo storico*". A livello della storia politica, quell'evento costituisce una nuova fase della lotta di classe, ossia di ciò che il materialismo storico indica come il motore della storia. Ora, mentre al tempo di *Pour Marx* e dei due contributi a *Lire "Le Capital"* Althusser era preoccupato innanzitutto dal primo rapporto, quello tra la filosofia materialistica e la nuova scienza della storia, a partire dalla fine degli anni '60 si convince che sia il secondo rapporto quello fondamentale per capire che cosa possa significare *essere marxisti in filosofia*. Quando, nel 1975, scrive le righe citate poc'anzi, si esprime in un modo che presuppone l'elaborata posizione teorica a cui è nel frattempo arrivato<sup>15</sup>, ma noi ci rivolgeremo al libro del '59 per ricostruire come veniva articolata lì la questione del rapporto tra impegno teorico e presa di posizione nel conflitto politico-ideologico. Tra le due elaborazioni c'è perlomeno un elemento di continuità che legittima il passaggio: si tratta del concetto, ricavato da Lenin, di "parti pris" ("partito preso")<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Converge su questa autonarrazione anche la *Prefazione* di L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di M. Turchetto et al., Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 23 (sorprendentemente, la traduzione di Turchetto della locuzione: «la *recherche* de la pensée *philosophique* de Marx», dove i corsivi sono di Althusser stesso, omette di tradurre l'aggettivo. Si tratta certamente di una semplice svista).

<sup>15</sup> Questa posizione l'ho ricostruita nel volume (di cui sto preparando una nuova edizione): *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 591-702. Tra i vari testi in cui Althusser prima la introduce e poi la sviluppa, ne ricorderò solo tre: L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, François Maspero, Paris 1969; L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, François Maspero, Paris 1973; L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.

<sup>16</sup> Prima di arrivare alla delucidazione del concetto di *parti pris*, una nota sulla sua traduzione: ho optato per la traduzione più letterale (partito preso) che, come riconosce anche Fabio Raimondi, evidenzia meglio delle altre come la presa di posizione sia sempre intrecciata all'ideologia (come vedremo: sia nel senso che, in ultima analisi, si prende sempre posizione nel campo ideologico, sia nel senso che si è sempre anche giocati alle spalle dal proprio partito preso, cioè non è mai solo il frutto di una scelta che padroneggiamo); cfr. F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*,



3. Come lui stesso dichiara, Althusser è arrivato alla concezione della filosofia che sviluppa a partire dalla fine degli anni Sessanta, quella che ha al centro la celebre tesi secondo cui «la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria»<sup>17</sup>, attraverso un corpo a corpo con alcuni testi di Lenin. È vero tuttavia che questo confronto era già iniziato a metà degli anni '50<sup>18</sup>. Così, quando analizza «le parti pris de Montesquieu» sta impiegando un concetto che è già ben consapevole di ricavare da Lenin<sup>19</sup>, in particolare dal paragrafo “I partiti in filosofia e i filosofi acefali” che fa parte del capitolo VI di *Materialismo ed empiriocriticismo*.

In questo paragrafo, Lenin offre una descrizione del lavoro filosofico che spetta a un marxista e dunque anche dell'opposto lavoro filosofico dell'idealista, che può fare da schema interpretativo dell'analisi althusseriana della presa di partito di Montesquieu. Dapprima definisce i «professori di economia politica» dei «commessi al servizio della classe capitalista», in quanto, sebbene siano «capaci di produrre le opere più preziose nel campo delle indagini particolari condotte sui fatti», non possono essere creduti in nulla quando passano «alla teoria generale dell'economia politica». A questo punto aggiunge:

Il compito dei marxisti è di saper assimilare e rielaborare le conquiste fatte da questi “commessi” (per esempio, voi non farete neppure un passo nel campo dello studio dei nuovi fenomeni economici se non utilizzerete le opere di questi commessi) e di saper eliminare la loro tendenza reazionaria, di saper applicare la propria linea e di saper lottare contro tutto lo schieramento delle forze e delle classi a noi ostili<sup>20</sup>.

L'“eliminazione della tendenza reazionaria” è ciò che Althusser chiamerà negli anni '70 la *demarcazione della conoscenza scientifica dagli ulteriori significati di cui è carinata nella riappropriazione ideologica*. Quanto poi alla seconda operazione individuata da Lenin, cioè l'“applicazione della propria

Ombre Corte, Verona 2011. Ho preferito tale traduzione sia a quella di Franca Madonia (*presa di partito*), usata nell'edizione italiana di *Lenin e la filosofia* (Jaca Book, Milano 1972, p. 45), poi ripresa anche da Vittorio Morfino per l'unica occorrenza di questa espressione in *Leggere Il Capitale* (p. 32) e da Vito Carrassi nella sua traduzione di *Essere marxisti in filosofia* (Dedalo, Bari 2017, p. 194), sia a quella di Alberto Burgio (*scelta di campo*) che compare nella sua versione del libro su Montesquieu.

<sup>17</sup> Althusser, *Réponse à John Lewis*, p. 11.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio L. Althusser, *Note sur le materialisme dialectique*, «Revue de l'enseignement philosophique» 4/1-2 (1953), pp. 11-17.

<sup>19</sup> Cfr. *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, pp. 41-45.

<sup>20</sup> V. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, in Id., *Opere scelte*, vol. III, p. 283. La citazione è tratta dal capitolo VI, paragrafo 3 (*I partiti in filosofia e i filosofi acefali*), pp. 277-286.

linea politica”, bisogna osservare che Althusser distingue tra il modo in cui è compiuta dalla filosofia materialista e il modo in cui è compiuta dall’altra filosofia, che con Lenin chiama genericamente “idealista”. Mentre quest’ultima realizza lo sfruttamento smascherato dalla prima operazione appena evocata, la filosofia materialista fa qualcosa che non sta sullo stesso piano: essendo che l’applicazione della “linea politica” è qui un’operazione finalmente *esplicita*, allora non dà luogo a uno sfruttamento marxista della scienza, ma semplicemente ad un *uso* marxista della scienza, cioè a un’*elaborazione della linea politica marxista (per quella parte di tale elaborazione che può essere di pertinenza della filosofia) all’altezza della scienza*<sup>21</sup>.

La domanda che dobbiamo porre ora è questa: le due operazioni distinte da Lenin ci aiutano ad illustrare l’analisi althusseriana del partito preso di Montesquieu? Credo di sì, ma con due precisazioni importanti. La prima è che il lavoro filosofico di Montesquieu non si produce accanto ad un lavoro già propriamente scientifico, quanto piuttosto accanto ad una esigenza scientifica già piuttosto definita e ad una sua realizzazione ancora molto parziale. Questo comporta che le due prestazioni teoriche, quella filosofia e quella scientifica, che già in rapporto all’opera marxiana Althusser isola al prezzo di un certo numero di forzature, siano ancor più intrecciate, se non confuse, nell’opera di Montesquieu: il momento “scienza” e il momento “filosofia” non si sono ancora nettamente separati (essendo che il primo non si è ancora del tutto autonomizzato). La seconda precisazione riguarda il fatto che, se viene proiettato sul sistema di distinzioni elaborato da Althusser, Montesquieu si trova ad essere vicino al “materialismo” per la scienza della realtà sociale che ha contribuito a fondare (e dunque per alcuni dei concetti proto-scientifici che ha elaborato, ad esempio quello di legge de fenomeni storici o quello di “totalità sociale”), ma vicino all’“idealismo” per il tipo di sfruttamento cui ha sottoposto queste sue stesse scoperte. Insomma, non solo Althusser non disponeva ancora, nel 1959, delle distinzioni teoriche che elaborerà in seguito, ma neppure le avrebbe potute applicare in maniera troppo decisa e netta.

<sup>21</sup> Questa teoria consente ad Althusser di legittimare ogni riferimento alla scienza che sia stato prodotto all’interno della tradizione marxista e in particolare dall’interno del Partito Comunista, come suggeriscono i suoi critici? In realtà, dovrebbe servire proprio a distinguere, all’interno di questi riferimenti marxisti alla scienza, quelli che in realtà realizzano solo nuove forme di sfruttamento, come è il caso dell’edificazione staliniana del Diamat o dell’*affaire Lyssenko*, ma anche della filosofia della natura di Engels. Cfr. L. Althusser, *Histoire terminée, histoire interminable*, in D. Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d’une “science prolétarienne”*, F. Maspero, Paris 1976, pp. 9-19 (il testo di Althusser costituisce l’*Avant-propos*).

Nell'opera di Montesquieu, quella che Althusser chiamerebbe la *pratica materialistica della filosofia* si esprime innanzitutto nella demarcazione dell'impresa teorico-scientifica intrapresa ne *Lo spirito delle leggi* dall'impresa teorico-scientifica intrapresa dai teorici moderni del contratto sociale. In effetti, anche Hobbes pretende di fare piazza pulita dei modi tradizionali di impostare l'analisi del campo della politica e anche Hobbes, nel fare questo, si richiama al modello della nuova scienza. Come spiega bene Althusser (pp.11-15, 28-32/49-52, 65-68), però, Hobbes e Montesquieu hanno in mente due esempi diversi di nuova scienza: le catene dei geometri, già riprese da Descartes, nel primo caso, la fisica sperimentale di Newton, nel secondo<sup>22</sup>. Qui troviamo davvero il gesto materialista di *demarcazione*: va a colpire un'altra operazione filosofia (quella di Hobbes) e lo fa per favorire la possibilità di un'analisi davvero scientifica. Il partito preso qui è insomma quello della scienza.

Nelle pagine che seguono, comunque, esamineremo soprattutto l'altro partito preso, quello esplicitamente politico-ideologico. In quest'altro caso, l'operazione filosofica di Montesquieu è piuttosto da collocare in ciò che poi Althusser chiamerà *sfruttamento idealistico della scienza*. Di conseguenza, dei due gesti isolati da Lenin, sarà soprattutto importante il secondo: quello attraverso cui un concetto o un nesso teorico si trova sovraccaricato del senso che deriva dall'applicazione di una linea politico-ideologica – un'applicazione che qui non sarà esplicita, ma sarà *dissimulata*, come sempre accade quando si tratta di realizzare uno sfruttamento<sup>23</sup>. Quanto invece al primo gesto, quello attraverso cui un concetto è smarcato dalle interpretazioni e dagli usi ricevuti e con ciò reso disponibile a essere impiegato scientificamente, faremo un solo esempio, oltre a quello appena accennato in cui è il concetto di *legge scientifica applicata ai fenomeni politici*, che Montesquieu ha smarcato sia dalla sua accezione classico-platonica (per cui la scienza è la dialettica filosofica, l'*episteme*), sia dalla sua accezione cartesiano-hobbesiana.

<sup>22</sup> L'associazione tra Montesquieu e Newton è molto antica, la si deve a una lettera del naturalista Charles Bonnet allo stesso Montesquieu del 14 novembre 1753. Bertrand Binoche la critica argomentando che il modello di Montesquieu è piuttosto F. Bacon: cfr. B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, pp. 23-29. Per una discussione di questa proposta: cfr. C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, pp. 27-32.

<sup>23</sup> Nella messa in opera della strategia dissimulativa, tipica dell'epoca barocca, Montesquieu era notoriamente un maestro: lo rilevava già d'Alambert nel suo *Éloge de Montesquieu*. Il brano è riportato e commentato da Robert Derathé nella sua *Introduzione* che sta in: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. Boffio Serra, 2 voll., Rizzoli, Milano 1989, pp. 19-96, in particolare alle pp. 41-43.

4. Fin dall'*Avant-propos* del suo libro del '59, Althusser isola due aspetti dell'opera di Montesquieu considerandoli entrambi vivi, cioè tali da far pensare ancora oggi. Il primo è dato dalla rivoluzione scientifica che Montesquieu ha avviato nello studio delle cose sociali e storiche, il secondo consiste appunto nel suo *parti pris*, più esattamente, non tanto nella specifica posizione politico-ideologica di fatto presa da Montesquieu, ma nel fatto che ne prende una, cioè poi nella *simultaneità* (che non è identità)<sup>24</sup> tra il gesto teorico, che è rivoluzionario, e il gesto ideologico, che è reazionario (e che è reazionario non solo per il suo contenuto, ma soprattutto per il fatto stesso che è *celato* nel primo e dunque nelle saturazioni cui sono surrettiziamente sottoposti gli spazi vuoti che l'operatività scientifica comporta ed esige)<sup>25</sup>.

A differenza di quel che può far pensare il titolo dell'ultimo capitolo, *Il partito preso di Montesquieu*, questo aspetto della sua opera è analizzato anche in ciascuno degli altri capitoli. Quale che sia il tema volta a volta affrontato, Althusser prima ricostruisce il modo in cui è teoreticamente sviluppato e poi mostra come su tale teoria si innesti il partito preso. Ad esempio, nel primo capitolo, che si propone di illustrare il carattere rivoluzionario di quel gesto teorico di Montesquieu consistente nel considerare anche la realtà storico-sociale un dominio studiabile con il metodo della scienza sperimentale che mira a individuare covarianze tra i fenomeni, Althusser sottolinea come questo gesto abbia richiesto a Montesquieu di smarcare il concetto di *stato di natura* dall'elaborazione cui era stato sottoposto dai teorici del contratto sociale: in effetti, perché l'operazione di Montesquieu abbia senso e interesse, occorre che l'esame delle caratteristiche presociali dell'uomo riveli innanzitutto i suoi limiti e dunque la necessità di

<sup>24</sup> È Ceccarelli che, molto opportunamente, parla di *simultaneità* tra il gesto teorico e quello ideologico; Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, p. 776. Simultaneità e non identità o fusione, che poi significherebbe *confusione*, come rileva S. Lazarus, *Althusser, la politique et l'histoire*, in Id. (éd.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 9-27, in particolare p. 10.

<sup>25</sup> Che cosa significa che l'operatività della scienza comporta ed esige degli spazi vuoti? Significa che la scienza non ammonta a un aderire del pensiero a un oggetto già dato, a un rifare quell'oggetto nel pensiero. Secondo Althusser, la scienza realizza la sua appropriazione di quell'oggetto reale innanzitutto sostituendolo con un oggetto teorico che guiderà la sua indagine (cfr. L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere Il Capitale*, trad. it. M. Turchetto et al., Mimesis, Milano 2006, pp. 39-42, 50-52). Così la meccanica di Newton si appropria del mondo naturale facendone un sistema inerziale di interazione tra corpi dotati di massa e che si muovono a determinate velocità. Questo significa che non tutte le domande che sembravano dotate di senso in relazione all'immagine ordinaria dell'oggetto reale trovano risposta nella scienza. La scienza si costituisce attraverso delle operazioni, delle decisioni, che lasciano dei vuoti rispetto alla domanda di senso che vuole l'integrazione di tutto in una totalità.

essere integrato con quella ricerca storico-sociologica che è appunto *De l'esprit des lois*. Ebbene, illustrato questo smarcamento, che è compiuto in favore della scienza, Althusser spiega come esso avesse anche un'altra funzione, cioè non fare più spazio, nel discorso sui fenomeni politico-sociali, alla prospettiva cui di fatto la teoria del contratto faceva spazio e cioè la prospettiva rivoluzionaria, quella che, concependo le forme d'ordine ricevute come nient'altro che convenzioni, apre di fatto la possibilità di una loro messa in discussione radicale. Insomma, smarcandosi dalle secche teoriche di quell'astrazione che è la teoria dello stato di natura e del contratto sociale, Montesquieu stava anche servendo la causa conservatrice (pp. 21-27/58-63).

L'analisi del *partito preso* di Montesquieu viene portata avanti in tutti i capitoli del libro di Althusser e non solo nell'ultimo. Anzi, è proprio lì che l'operazione analitica althusseriana si trasforma. Analizzeremo questa trasformazione solo dopo aver chiarito meglio la forma dell'analisi condotta nei primi cinque capitoli. Più esattamente, ci concentreremo su degli esempi ricavati innanzitutto dal quarto capitolo, quello dedicato alla distinzione di Montesquieu tra i tre tipi di governo: la repubblica, la monarchia e il dispotismo.

All'inizio (p. 65/99), Althusser cita Émile Faguet che ritiene che Montesquieu fosse un repubblicano, dati gli elogi che fa di questo tipo di costituzione<sup>26</sup>. In generale, secondo Althusser, il partito preso di Montesquieu non può essere ricostruito con una lettura così semplice de *Lo spirito delle leggi*, con una lettura "a libro aperto"<sup>27</sup>. Nella fattispecie, la tesi di Faguet viene scartata mostrando come, qualora si esamini l'intera analisi delle società repubblicane elaborata in *De l'esprit des lois*, si possa capire che, per Montesquieu, quella forma di governo era irrimediabilmente legata al passato (*in primis* perché esige società molto piccole, come le *poleis* greche o i comuni italiani del XIV secolo). Montesquieu non prende partito per una forma di governo che non costituisce davvero un'opzione pratica nel presente.

Il partito preso di Montesquieu è per la «monarchia feudale» (pp. 70-71/104) e Althusser lo prova mostrando come tale posizione politico-ideologica

<sup>26</sup> Quello di Faguet è l'unico nome citato nel testo di Althusser a cui non corrisponde nulla nella bibliografia. Il riferimento è comunque, senz'altro, a: É. Faguet, *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris 1902, di cui si può vedere il cap. III § 3, il cap. IV § 1 e l'inizio del cap. V. Il libro di Faguet è disponibile in linea all'indirizzo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54283268> (ultima consultazione il 28/09/2017).

<sup>27</sup> La critica della lettura "a libro aperto" si trova in Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in *Leggere Il Capitale*, pp. 19-23.

surdetermini la costruzione teorica<sup>28</sup>. Ad esempio, quando definisce la forma di governo monarchica, Montesquieu pretende di articolare la sua struttura giuridica ed è dunque collocandosi su questo piano che afferma che in una monarchia il governo è in mano a uno solo (il re) che però lo esercita secondo *leggi fisse e stabilite* e dunque, aggiunge ancora Montesquieu, attraverso *dei canali intermedi* passando per i quali il potere del sovrano raggiunge tutti. Fino a qui, osserva Althusser, Montesquieu si è mosso sul piano giuridico e ha mostrato una connessione necessaria tra il governo monarchico e dei corpi intermedi che custodiscano le leggi fisse e stabilite e facciano da mediatori tra il sovrano stesso e l'intero reame. Salvo che, senza soluzione di continuità, questi corpi intermedi sono identificati nella nobiltà e nel clero. Lo spazio logico introdotto attraverso un ragionamento giuridico è saturato con un riferimento a una realtà storico-sociale (pp. 73-74/106-107). La conseguenza è che questa realtà, la nobiltà, si ritrova dedotta necessariamente come struttura del modello monarchico in quanto tale<sup>29</sup>. Ecco la saturazione ideologica di un vuoto teorico: operando all'interno della concettualità giuridica, la teoria introduce la necessità dei corpi intermedi, non di quel particolare corpo intermedio che è la nobiltà; è l'ideologia che salda il posto logico introdotto a ciò che di fatto lo occupava, ma che di per sé avrebbe anche potuto essere sostituito da un equivalente funzionale.

La struttura dell'operazione althusseriana è chiara: da un lato esamina la costruzione teoria di Montesquieu alla luce della pretesa che quest'ultimo fa valere, ad esempio, nel caso ora considerato, si tratta della pretesa di

<sup>28</sup> Robert Derathé precisa così la lettura di Montesquieu come monarchico: «Montesquieu si pronuncia dunque con decisione contro l'assolutismo del sovrano e in questo senso *Lo spirito delle leggi* fa parte di quella letteratura di opposizione aristocratica, i cui scritti e le cui manifestazioni andarono moltiplicandosi dopo la morte del gran re. Ma mentre Saint-Simon e Fénelon, per non citare che i più famosi, chiedevano una restaurazione dei privilegi politici dei gran signori e della nobiltà di spada, *Lo spirito delle leggi* è prima di tutto una perorazione in favore della nobiltà di toga e delle prerogative dei Parlamenti» (*Introduzione*, p. 43). Per un'accurata ricostruzione delle varie posizioni in campo nella circostanza ideologico-politica di Montesquieu, si veda A. Burgio, *Un'apologia della storia. Con Montesquieu tra ancien régime e modernizzazione*, in L. Althusser, *Montesquieu, a politica e la storia*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 7-41 (importanti anche i riferimenti bibliografici offerti da Burgio). Uno sguardo più sintetico sullo stesso tema si trova anche in P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, pp. 511-518. Invece, per un quadro delle differenti interpretazioni delle preferenze politiche di Montesquieu, da quella per cui sarebbe un repubblicano fino a quella per cui sarebbe un liberale, passando per quelle che articolano variamente la sua vicinanza alla monarchia non assoluta, ci si può rifare a Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, pp. 11-22.

<sup>29</sup> Di questo passaggio de *Lo spirito delle leggi* (libro II, capitolo 4), offre un commento, che svilupperà quello di Althusser, Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, pp. 92-105.

cominciare dando voce al punto di vista giuridico e alle necessità che questo punto di vista sa porre; dall'altro lato, mostra come il discorso di Montesquieu includa sviluppi che non sono conformi a quella pretesa, ma sono motivati da un'altra istanza, cioè appunto il suo *parti pris*.

Consideriamo un secondo esempio, cioè l'analisi del dispotismo. Secondo Althusser, se si legge la trattazione che Montesquieu dedica al regime dispotico semplicemente come una parte della ricerca scientifica (o proto-scientifica) che prima ha esaminato le repubbliche e poi le monarchie, ci si trova a dover riscontrare delle anomalie. Va sottolineato che qualcosa di simile aveva messo in evidenza anche Durkheim nello scritto del 1892 dedicato a Montesquieu (si tratta della "tesi latina" o "piccola tesi" di Durkheim, là dove la grande tesi sarà pubblicata come *La division du travail social*, nel 1893). Per Durkheim l'anomalia è data dal fatto che il dispotismo è dapprima e in generale presentato come uno dei tre tipi di regime, ma poi Montesquieu farebbe intendere di considerarlo intrinsecamente patologico. Ora, quest'ultima tesi è incompatibile con il metodo induttivo-sperimentale che ricostruisce i tipi di società, non già sulla base di una qualche dottrina antropologica, bensì attraverso la comparazione di società esistenti e durevoli: è metodologicamente assurdo ricostruire un tipo sulla base della molteplicità delle sue esemplificazioni (ciascuna caratterizzata da una durata nel tempo ecc.) e poi aggiungere che tale tipo non è normale, ma patologico<sup>30</sup>. Per Althusser, invece, il tratto anomalo della trattazione del dispotismo è legato al fatto che Montesquieu lo riferisce alle società orientali (sarebbe il tipo di governo dei Turchi, dei Persiani, del Giappone, della Cina e della maggior parte dei paesi asiatici), ma a proposito di queste società egli non disponeva che di testimonianze e resoconti della cui dubbia affidabilità non poteva non essere consapevole. Per spiegare questa sorta di stranezza, Althusser avanza la seguente ipotesi: l'esempio dei paesi orientali «è solo un pretesto» (p. 83/115), mentre la vera ragione per cui Montesquieu si sofferma su questo tipo di regime è legata alla sua presa di partito. Il concetto di "dispotismo" non servirebbe per parlare di ciò che accade o è accaduto in terre lontane, ma per parlare di ciò che rischia di accadere e sta cominciando ad accadere nel

<sup>30</sup> Cfr. É. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, trad. fr. par A. Cuvillier, Rivière, Paris 1953. Di quest'opera, che non è più in commercio, è possibile trovare una trascrizione nella nota banca dati "Les classiques des sciences sociales" della Université du Québec à Chicoutimi ([http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/montesquieu\\_et\\_rousseau/montesquieu\\_et\\_rousseau.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html)). Poiché però questa trascrizione non rispetta l'impaginazione originale, oltre che le pagine di questa trascrizione (che sono pp. 39-40 e 43-44), riporto anche il capitolo e il paragrafo (che sono IV, 3 e V, 1).

presente europeo (p. 91/122). Nel discorso sul regime dei Turchi è *dissimulato* un discorso sulla monarchia assoluta, in particolare quella di Luigi XIV (p. 92-93/123-124). Insomma, dopo avere mostrato che il funzionamento della monarchia esige la nobiltà e dunque i privilegi attraverso cui questa è riconosciuta, Montesquieu svilupperebbe una specie di dimostrazione “a contrario”: una monarchia che disconosce il ruolo della nobiltà scivola nel dispotismo e così facendo, tra l’altro, si espone alle rivolte popolari (p. 95-96/125). Nella trattazione scientifica dei tre regimi sarebbe nascosta «una lezione di politica, un avvertimento»:

Certo, *esistono tre specie di governi*. Ma una, la repubblica, appartiene ormai alla sola memoria storica. Rimangono in vita la monarchia e il dispotismo. Ma il dispotismo è soltanto una monarchia abusiva e snaturata. Non resta allora che la monarchia, che bisogna difendere da quel pericolo (p. 97/126).

E lo stesso tipo di avvertimento pratico («Se saprà far tesoro della lezione del dispotismo, il re comprenderà che *il suo futuro val bene una nobiltà*» p. 106/135), avvertimento che è l’esplicitazione del partito preso di Montesquieu, Althusser lo fa emergere anche nel capitolo quinto, analizzando la cosiddetta dottrina della divisione dei poteri. Proiettando le distinzioni teoriche tra i poteri (in particolare tra quello esecutivo e quello legislativo) sulle potenze realmente presenti in campo (il re, la Camera alta e la Camera bassa) (p. 103/132) è possibile decodificare il tratto ideologico del discorso teorico, cioè fissare il vero referente degli universali scientifici:

Se consideriamo non più le forze chiamate in causa nella combinazione di Montesquieu, ma quelle realmente esistenti al suo tempo, è inevitabile constatare che [se la società prende a modello la costituzione inglese] *la nobiltà si aggiudica due considerevoli vantaggi in vista del proprio progetto* (p. 106/134).

5. Nei primi cinque capitoli, ma soprattutto nel quarto e nel quinto, Althusser ricostruisce e mostra come ricostruire il partito preso di Montesquieu: non attestandosi su qualche frase, ma sul senso che il discorso teorico rivela quando lo si legge obliquamente, cioè quando non lo si legge avendo in mente queste due sole alternative: o il rinvenimento della sua coerenza e validità o l’ammissione che in esso vi sono errori, imprecisioni o *non sequitur*. Un *non sequitur*, ad esempio, può essere un sintomo del fatto che il passaggio che non è dettato dalla logica obbedisce a qualche altra istanza.

Questa che ho chiamato *lettura obliqua* sa considerare il testo insieme alla circostanza in cui è stato elaborato. Certe tesi rivelano così di essere in realtà



delle operazioni di smarcamento o demarcazione. Consideriamo ad esempio la tesi secondo cui il principio d'azione che caratterizza i regimi dispotici è la paura, mentre quello che caratterizza le repubbliche è la virtù politica o amore del bene comune e quello che caratterizza le monarchie è il senso dell'onore. Questa tesi, che ha le sue giustificazioni e prove nella ricerca empirica di Montesquieu, si carica di ulteriori significati non appena si rammenta che nel campo teorico in cui si va ad iscrivere anche *De l'esprit des lois*, una posizione importante era quella di Hobbes, secondo il quale la paura è la passione fondamentale dell'uomo che abita uno spazio condiviso da altri. Se per il *Leviatano* la paura è il fondamento primo del legame sociale, per Montesquieu questo è vero solo per quel regime in cui il legame sociale è sfaldato (cfr. p. 89-90/120-121). Gli esempi discussi in precedenza, poi, hanno mostrato come la lettura obliqua, non solo sappia cogliere, in esclusioni che non possono essere motivate dagli assunti teorici, il fatto che sono introdotte in obbedienza ad altre istanze, ma anche che cosa, nella circostanza presente, risponde alle partizioni ottenute "neutralmente" e dunque contribuisce a fissare il significato concreto secondo cui sono fatte operare effettivamente.

Dalla nostra ricostruzione della lettura obliqua, il concetto di *partito preso* emerge dunque definito così: è la posizione politico-ideologica, dissimulata nel discorso scientifico, che l'autore di questo discorso prende nel campo di lotta, *quale se lo rappresenta*. Così, Montesquieu è a favore della nobiltà e ne difende gli interessi e il valore *di fronte al re*, giacché nella sua rappresentazione del campo di conflitto, il re è una delle potenze in gioco. Si tratta di spostare il re dalla sua recente alleanza con la borghesia mercantile, alleanza in cui è misconosciuto il ruolo della nobiltà, alla sua antica alleanza con la nobiltà, un'alleanza che però va trasformata in modo da dare un riconoscimento e un ruolo a quella borghesia e così ridurre l'istanza critica che quella potrebbe portare<sup>31</sup>. Questa sarebbe l'operazione politica compiuta da Montesquieu, un'operazione che ovviamente non è compiuta inconsciamente, ma solo in maniera *dissimulata* (sebbene la dissimulazione possa anche non essere realizzata cinicamente, come quando si mente agli altri, ma in quello stato di parziale auto-accecamento in cui si mente anche a se stessi a proposito della propria neutralità).

Questo tipo di determinazione del partito preso di Montesquieu ha avuto una grande influenza nella letteratura critica su Montesquieu: anche quando è

<sup>31</sup> A proposito di quest'ultima trasformazione, sull'apertura alla quale si gioca la differenza di posizione politica tra Montesquieu e i critici conservatori della monarchia assoluta, ad esempio Henri de Boulainvilliers, Althusser non si sofferma a lungo (cfr. p. 111/140): lo rileva criticamente anche Spector, «*Couper le maître en deux*? *La lecture althussérienne de Montesquieu*.

messa in discussione nei suoi dettagli, è comunque rispettata per il suo metodo<sup>32</sup>. Althusser comunque non si limita a questo tipo di lettura e nell'ultimo capitolo, il sesto, fa un'operazione ancora diversa, in cui lo stesso concetto di *partito preso* assume un nuovo significato. Qui il partito non è la posizione politico-ideologica presa più o meno lucidamente da Montesquieu nel campo di lotta *quale se lo rappresentava*, ma la posizione politico-ideologica che *di fatto* si trovava ad occupare e da cui dunque di fatto, volente o nolente, si trovava a pensare e parlare. Qui davvero ci spostiamo nell'inconscio: non l'inconscio esplorato dalla psicoanalisi, ma quello esplorato dalla scienza sociale, cioè, per Althusser, dal materialismo storico. È infatti il materialismo storico che sa andare al di là delle rappresentazioni che i soggetti si fanno della loro situazione e dei loro interessi e che espone l'effettiva configurazione del campo di lotta. Ovviamente, i soggetti possono arrivare a comprendere la posizione in cui oggettivamente si trovano nel campo, e che surdetermina i loro pensieri e le loro parole, ma non possono farlo scavando introspektivamente in loro stessi, ma appunto solo mettendo all'opera la ricerca materialistica.

A proposito della posizione in cui oggettivamente si troverebbe Montesquieu, Althusser si appoggia alle ricerche sulla Francia del XVII e XVIII secolo di Boris Porchnev<sup>33</sup>. Ne emerge che il vero conflitto determinante non è quello tra la nobiltà (e la monarchia feudale) e la borghesia mercantile (e la monarchia assoluta), giacché l'interesse fondamentale di entrambi i gruppi è la salvaguardia del modo di produzione feudale, bensì è il conflitto tra entrambi questi gruppi, da un lato, e le masse sottoposte allo sfruttamento

<sup>32</sup> Alberto Burgio, ad esempio, plaude il metodo esegetico di Althusser: «la storiografia filosofica come delimitazione e ricognizione del “campo ideologico” entro cui una “problematica” teoria prende forma, vive e si dispiega» (Burgio, *Un'apologia della storia. Con Montesquieu tra ancien régime e modernizzazione*, p. 9). Alessandro Ceccarelli rimarca come l'ermeneutica althusseriana abbia «contribuito a rinnovare il modo di leggere, tramandare e insegnare i classici del pensiero politico» (Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, p. 777). La ricostruzione althusseriana della posizione politico-ideologica di Montesquieu è ripresa, pur con molte correzioni, aggiunta di sfumature e integrazioni, da Robert Derathé (cfr. la sua già citata *Introduzione*, pp. 43-44, dove molto opportunamente distingue la lettura di Althusser da quella di Albert Mathiez, cui è spesso associata, ad esempio anche da Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, a p. 11) e da Céline Spector («*Couper le maître en deux?*» *La lecture althusserienne de Montesquieu*).

<sup>33</sup> Nel testo Althusser cita il libro, del 1948: “*Révoltes populaires dans la France du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle*”, il quale però non apparirà in francese che nel 1963 (con il titolo: *Les Soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Sevpén, Paris). Probabilmente, aveva letto solo l'articolo di Porchnev che cita nella bibliografia (*Jean Meslier et les sources populaires de ses idées*) e che era uscito nel volume bilingue, russo e francese: *Rapport de la délégation soviétique au X Congrès des Sciences historiques à Rome*, Mosca 1955, pp. 38-71.

feudale, dall'altro lato (p. 118/147). Così, il partito preso di Montesquieu è sì quello della nobiltà e dei suoi privilegi, ma, più profondamente, è quello del sistema economico feudale. Ed egli serve questo partito innanzitutto celando l'opposizione fondamentale in cui è preso e non dando riconoscimento, tra le forze in campo, alle masse popolari. Ma tutto questo, per Althusser, Montesquieu non lo fa in maniera dissimulata, bensì davvero inconsciamente: potremmo dire che a farlo è, per lui e attraverso di lui, la sua posizione oggettiva (cioè il suo interesse oggettivo di classe).

6. Nel suo corso all'École Normale Supérieure del 1955-56, quello dedicato a *I problemi della filosofia della storia*, Althusser sottolinea, a proposito di Montesquieu, innanzitutto il suo «parti pris scientifique», cioè la sua presa di partito per la scienza<sup>34</sup>. Il libro del '59 sviluppa un'analisi più complessa da cui emergono, per così dire, due partiti presi, quello in favore della scienza, ma anche quello ideologico-politico in favore della nobiltà e dunque della forma primitiva di monarchia. Queste due prese di partito non si confondono, ma sono simultanee e proprio per questo entrano in tensione l'una con l'altra. Nella ricostruzione elaborata nei primi cinque capitoli, tale tensione ha questa forma: se l'ordine del discorso di Montesquieu viene misurato solo sulla logica e sul metodo scientifici, che pure inaugura, allora talvolta appare difettoso, mentre altre volte risulta indeterminato; dietro a questi fenomeni, tuttavia, non c'è una mera disattenzione psicologica o un errore cognitivo, piuttosto lì si vede che quell'ordine obbediva anche ad un'altra istanza, cioè serviva anche a dare una certa lezione politica. Nell'ultimo capitolo, invece, la tensione tra scienza e ideologia rivela un'ulteriore dimensione. Qui Althusser non legge il testo di Montesquieu alla luce del suo stesso ideale di scienza per mostrare dove e come quel testo rivela di non rispondere soltanto a quell'ideale: qui Althusser legge Montesquieu sullo sfondo della scienza che si è sviluppata sì anche grazie a lui, ma che è poi proceduta molto al di là.

Lo sguardo scientifico rivela come Montesquieu, nello studio della realtà storica, non abbia portato fino in fondo la messa tra parentesi delle rappresentazioni attraverso cui gli attori si rapportano a questa realtà. Si noti: tali rappresentazioni fanno parte della realtà storica, e dunque vanno incluse nel suo studio, ma come una parte dell'oggetto, non come una parte della concettualità attraverso cui lo si studia. Montesquieu, invece, dopo aver posto l'esigenza di stare alle cose e non alle immagini che gli uomini se ne fanno, e dopo avere almeno in parte sviluppato questa esigenza, alla fine l'avrebbe

<sup>34</sup> Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, p. 47.

tradita adottando, come categorie analitiche, quelle che sono solo rappresentazioni socialmente operanti. Invece di guardare le lenti dell'ideologia, avrebbe guardato attraverso tali lenti.

Senonché, questo stesso “tradimento” non è una mera disattenzione o un errore, ma l'effetto del cortocircuito tra due interessi che appartenevano entrambi oggettivamente a Montesquieu. La congiuntura storica, lo abbiamo accennato, aveva per Althusser questa conformazione: il modo di produzione feudale attraversava una fase di trasformazione *interna* che andava verso il feudalesimo mercantile; questa trasformazione richiedeva una ristrutturazione del sistema politico, una ristrutturazione che ha di fatto preso la forma del passaggio dalla monarchia feudale alla monarchia assoluta. Ora, Montesquieu faceva parte di quella nobiltà che con questo passaggio aveva perso alcuni dei suoi privilegi e una parte della sua influenza. Ecco dunque i due interessi che appartengono oggettivamente alla posizione che Montesquieu occupa nel campo sociale: innanzitutto l'interesse della classe economica che il materialismo storico gli attribuisce, cioè l'interesse verso il modo di produzione feudale; in secondo luogo, l'interesse di quella parte di tale classe, in cui Montesquieu stesso si riconosceva, cioè l'interesse a difendere i privilegi della nobiltà. L'attaccamento all'ideologia nobiliare avrebbe ostacolato la comprensione del fatto che la conservazione del modo di produzione feudale valeva bene la perdita di qualche privilegio.

Tre partiti presi, dunque: quello preso esplicitamente, ma che non è una finzione, bensì è realmente operante, *in favore della scienza* (dello stare alle cose e ai loro rapporti necessari ecc.); quello dissimulato, *in favore della nobiltà*; quello inconscio, *in favore del modo di produzione feudale*. L'incrocio tra i loro specifici effetti aiuta a spiegare perché *Lo spirito delle leggi* sia potuto divenire oggetto di riappropriazione tanto diverse. Ad esempio, criticando la monarchia assoluta, Montesquieu si trova di fatto a fare tre cose simultaneamente: in primo luogo, lavora a favore dell'interesse primo della classe economica di cui fa parte, infatti, portando l'attenzione sul conflitto tra le due forme di monarchia, cela il conflitto veramente importante che esploderà con la Rivoluzione e poi nei moti ottocenteschi; in secondo luogo, lavora contro quello stesso interesse perché combatte la forma politica che è di fatto emersa come più adatta alla trasformazione *interna* del modo di produzione feudale; in terzo luogo, fornisce argomenti critici che saranno ripresi da chi, in seguito, prenderà a bersaglio la monarchia assoluta *insieme al sistema produttivo che vi corrispondeva* (p. 121-122/149-150).

7. Althusser mostra come Montesquieu, dal quadro analitico per forgiare il quale ha aperto nuove vie al sapere, avrebbe ricavato anche, in parte consapevolmente e in parte inconsciamente, una raffinata difesa del ruolo della nobiltà come argine allo scivolamento della monarchia nel dispotismo. Dopo aver chiarito tutto questo, possiamo tornare a leggere la fine dell'*Avant-propos* del libro del 1959:

Una tradizione troppo pacificante pretenderebbe che Montesquieu abbia rivolto al mondo lo sguardo di un uomo senza interessi, né partito. Non afferma lui stesso di esser divenuto storico proprio in quanto distante da qualsiasi fazione, al riparo dal potere e dalle sue tentazioni, libero da tutto per una coincidenza miracolosa? Capace di comprendere tutto perché libero da tutto? Ma anche nei suoi confronti dobbiamo compiere il dovere dello storico, che è di non crederlo sulla parola, ma sulla base della sua opera. Questa immagine mi è parsa un mito e spero di dimostrarlo. Ma nel dimostrarlo, non vorrei che si credesse che l'appassionato partito preso di Montesquieu nelle lotte politiche del suo tempo abbia ridotto la sua opera a mero commento dei suoi desideri (p. 9/47).

Secondo Althusser, l'opera di Montesquieu non è un'elaborata espressione delle sue aspirazioni, né un loro commento. Ma per sostenere questo, aggiunge Althusser, non occorre rappresentarsi il lavoro del pensiero come un'attività puramente intellettuale e come tale separata dalla surdeterminazione storico-sociale<sup>35</sup>. Anzi, così facendo si servirebbe la causa idealista e soprattutto si disconoscerebbe ciò che le scienze sociali (Althusser avrebbe detto: il materialismo storico) rivelano a proposito della filosofia e cioè che è anch'essa una pratica inscritta nella formazione sociale e che dunque non padroneggia il suo oggetto, ma vi è presa dentro e dunque è anch'essa attraversata dal conflitto che lo divide. Si tratta comunque di un passaggio delicato: non basta negare che la pratica filosofica sia un puro e autonomo movimento da pensiero a pensiero, ma occorre farlo *senza implicare* che la filosofia non abbia nulla a che fare con ciò che, al di là dell'intellettualismo o del mentalismo, merita di essere chiamato *pensiero* e *teoria*. Insomma, la decostruzione dell'immagine intellettualistica della filosofia non è una negazione della filosofia o una sua riduzione a qualcosa in rapporto a cui non abbia più senso parlare di teoresi, validità, ragioni, concetti ecc. Non a caso, nella "definizione" citata nel § 3, Althusser non dice che la filosofia è *tout court* lotta di classe, ma che lo è "in ultima istanza": questa precisazione serve esattamente a fare spazio all'impegno teorico (sebbene non scientifico) della filosofia. Insomma, la filosofia maneggia concetti (anche quando sta solo facendo l'opera

<sup>35</sup> Cfr. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, p. 127.

“materialistica” di smarcamento delle conoscenze scientifiche dagli sfruttamenti “idealistici” cui sono sottoposte) e tenta di farlo secondo una logica e una certa necessità, ma nel far ciò è surdeterminata in ultima istanza dal conflitto che attraversa la formazione sociale in cui essa stessa si dispiega<sup>36</sup>.

8. Ma che cosa fa sì che l’opera di Montesquieu non si riduca al suo “partito preso”? È forse possibile separare in astratto ciò che in essa c’è di buono da ciò che è solo cattivo? Quel che vi è di scientificamente valido da quel che è solo interesse di parte? Se questa fosse l’idea, ci sarebbe da chiedere chi è supposto capace di realizzare tale separazione, ossia da quale posizione ci si immagina che venga operata: forse da una posizione che, nuovamente, sarebbe capace di padroneggiare sovranamente i conflitti?<sup>37</sup> Non è questa l’idea di Althusser. La sua idea mi pare piuttosto da formulare così: la stessa opera di Montesquieu può essere soggetta a una riappropriazione che liberi le sue scoperte e le sue invenzioni concettuali dalla piega che, pure, lui ha impresso loro. Questa riappropriazione nascerà a sua volta da un “partito preso”, salvo che tale presa di partito può essere quella in favore della scienza della storia e del gruppo sociale che secondo Althusser è più interessato a che tale scienza si sviluppi *autonomamente*.

Insomma, per Althusser, non si tratta di fare di Montesquieu un padre o un precursore della scienza materialistica delle formazioni sociali. Si tratta piuttosto di riappropriarsi delle sua scoperta viva, sottraendola ai vari

<sup>36</sup> La singolare, e a mio parere distintiva, *esperienza della necessità* che sta al cuore di ciò che resta genuinamente teoretico o speculativo nella pratica filosofica, l’esperienza di una necessità che dirò *concettuale*, ma senza con ciò voler suggerire che riguardi la presunta rete convenzionale dei nostri concetti e non la realtà, ecco, tale esperienza era ben presente ad Althusser che non riesce a non custodirla anche quando con più severità critica i suoi o gli altrui eccessi teoristici: gli *Éléments d’autocritique* (1972, 1974) e la *Soutenance d’Amiens* (1975) sono, in questo senso, esemplari; dei primi si veda ad esempio l’esemplare nota 18, a p. 168 (cfr. L. Althusser, *Éléments d’autocritique* in: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, pp. 159-197), della seconda si veda il ragionamento che, nella traduzione italiana sta a p. 138. Entrambi i riferimenti sono annotazioni in qualche modo molto semplici perché non mirano a far altro che attestare una necessità che si è innanzitutto mostrata: se c’è un’ultima istanza, allora quella non è l’unica; se c’è una pluralità di scienze, allora c’è un minimo che hanno in comune grazie a cui le raggruppiamo come scienze e le distinguiamo dalle altre cose. A differenza di quanto ho appena sostenuto, per Kolja Lindner la svolta che Althusser compie alla fine degli anni ’60 a proposito della filosofia comprometterebbe di fatto la possibilità di riconoscere a quest’ultima uno sforzo e una portata teorici veri e propri; cfr. K. Lindner, *Lire le Capital: Althusser et l’impasse du tournant politiciste*, «Contretemps» (2007), pp. 71-81, in linea all’indirizzo: <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00423379/document> (consultato l’ultima volta il 28 settembre 2017)

<sup>37</sup> Cfr. Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, pp. 41-42.

sfruttamenti cui è stata sottoposta, a partire da quello realizzato dallo stesso Montesquieu, passando per quello realizzato dalla tradizione liberale, che è fondato sul rinvenimento in *De l'esprit des lois* di una “teoria della divisione dei poteri” che, in vero, è solo un mito (pp. 98-108/129-138), per arrivare allo sfruttamento più insidioso perché più profondo e articolato, quello realizzato dalla tradizione sociologica comtiano-durkheimiana<sup>38</sup>. Soprattutto nel conflitto con quest'ultimo modo di sottoporre a sfruttamento Montesquieu, la posta in gioco, naturalmente, non è soltanto Montesquieu: il punto è quale sia la vera scienza della storia delle formazioni sociali, se la sociologia o il materialismo storico. Detto altrimenti, nel chiedersi se quell'autore che la sociologia indica come suo precursore stava effettivamente suggerendo che la società vada pensata come una totalità, quando metteva in opera uno sguardo comprensivo su tutti i fattori che surdeterminano un fenomeno sociale, ciò che ci si sta chiedendo è *se l'autentica scienza delle formazioni sociali debba o meno usare la categoria di totalità*. E ancora, nel chiedersi se il fatto che Montesquieu non rendesse pensabile altra rivoluzione che una rivoluzione dispotica sia una conseguenza stretta dei suoi assunti teorici e non piuttosto l'effetto del suo partito preso, quel che si sta davvero chiedendo è *se e come la teoria di fondo della scienza delle formazioni sociali debba rendere pensabile la rivoluzione*. Di tutto questo, comunque, non possiamo occuparci ora, infatti, non riguarda il campo di conflitto teorico e ideologico in cui ha preso partito Montesquieu, ma riguarda il campo di conflitto in cui si prende partito su Montesquieu e sul sapere per cui lui ha aperto nuove vie (p. 123/153)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Althusser cita sia il rinvio a Montesquieu operato da Comte, sia quello, ben più articolato, operato da Durkheim (p. 11/49). Sulla lettura durkheimiana di Montesquieu, bisogna leggere: B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id. *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53 e F. Callegaro, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris 2015, pp. 21-42.

<sup>39</sup> Questo conflitto con la lettura di Durkheim, che ha come posta immediata l'individuazione dell'esatta rivoluzione scientifica compiuta da Montesquieu e come posta mediata la determinazione della vera scienza delle formazioni sociali, l'ho ricostruito in un volume che sto ultimando sul confronto di Althusser con Montesquieu.





# MONTESQUIEU: ANALOGIA E STORICITÀ.

TOMMASO GAZZOLO

*Università degli Studi di Sassari*

*Dipartimento di Giurisprudenza*

tommaso.gazzolo@libero.it

## ABSTRACT

The following paper aims to think about the uses and functions of the analogy into Montesquieu's thinking. Most especially, the article wants to discuss the "paradigmatic" function that the Roman history plays into the internal structure of the "Esprit des Lois" by issuing a propose of rereading of the very idea of "paradigma" and suggesting a reinterpretation of Montesquieu's analogical and comparative "method" in the light of a peculiar conception of historicity

## KEYWORDS

Historicity; analogy; Rome; topology; Montesquieu.

Buscas en Roma a Roma ¡oh peregrino!  
y en Roma misma a Roma no la hallas (Quevedo, *A Roma seputada en sus ruinas*).

1. E' estremamente difficile seguire il «movimento delle leggi»<sup>1</sup> nei testi di Montesquieu, nella sua concezione dinamica dei "rapporti" (*rappor*ts) che definisce i mutamenti strutturali ma anche le omogeneità riscontrabili nelle forme di governo, nelle "costituzioni". Leggi e costumi – che rispondono a meccanismi normativi differenti, ed irriducibili l'uno all'altro – "convengono" in determinate serie di rapporti, entrano tra loro in opposizione in altre, secondo movimenti che sono sempre *sincronici*, in quanto propriamente "strutturali".

Da questo punto di vista, per quanto le leggi si modificino *nel* tempo (basti qui il rimando ai libri dal XXVII al XXXI dell'*Esprit des Lois*), per quanto

<sup>1</sup> P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, Franco Angeli, 2015.

possano cambiare i costumi, le usanze, le credenze religiose, il problema teorico del loro modo di disporsi in serie di rapporti non sembra prendere in considerazione la loro dimensione storica, tanto che le serie di esemplificazioni di un certo rapporto si dispongono senza alcun interesse per la loro distanza nel tempo – da qui la perplessità di un Voltaire, quando, commentando il passo in cui Montesquieu argomenta che il lusso è proprio delle monarchie citando il caso dei Suioni, si chiede: «ma questi Barbari che Tacito neppure conosceva e che, nel loro piccolo paese, avevano un solo capo e preferivano un possessore di cinquanta vacche a chi ne aveva solo dodici, hanno il benché minimo rapporto con le nostre monarchie e le nostre leggi suntuarie?».

Eppure, il “sistema” (o la struttura) dei rapporti non sembra in Montesquieu possibile se non a partire da una certa “storicità”, da una certa concezione della storia, senza la quale l’ordine sincronico delle relazioni apparirebbe del tutto estrinseco e superficiale – è la critica di Voltaire, nel passo sopra citato. Occorre allora interrogarsi sul senso di una eventuale “logica” della storia presente nel pensiero di Montesquieu, senza la quale non si spiegherebbe il continuo tentativo di tracciare “analogie” tra mondo classico e contemporaneità, tra la storia romana, soprattutto, e quella francese ed inglese. Ma cosa significa “analogia”, in questo caso?

È su questo punto che occorre, nelle pagine che seguono, riflettere, secondo una specifica direzione: il modo in cui la storia romana, la quale costituisce il riferimento costante dei testi e del pensiero di Montesquieu, fonda quel tipo di “ragionamento analogico” che costituisce la “trama” del confronto tra antichi e moderni<sup>2</sup>.

L’analogia può certo far parte – e costituire – il «metodo esplicativo» di una ricerca, ossia il tentativo, da parte dell’autore, di *capire* la storia, dove «capire significa saper descrivere una situazione a noi ignota per mezzo di riferimenti a cose note»<sup>3</sup>. Da questo punto di vista, c’è senz’altro, in Montesquieu, un uso

<sup>2</sup> Lo hanno sottolineato esplicitamente, per primi, a quanto mi risulta, J.K. McLelland, *Metaphor in Montesquieu’s Theoretical Writings*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 199, 1981, pp. 205-224 e, più di recente, R.A. Sparling, *Montesquieu and Analogical Reasoning*, in L. Bianchi – R. Minuti (a cura di), *Montesquieu et les philosophes de l’histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Napoli, Liguori, 2013, pp. 47-69. Che un dispositivo “analogico” sia anche ciò che, in Montesquieu, fonda la corrispondenza tra fisico e morale, anima e carattere, storia fisiologica e storia dell’educazione, è un aspetto che dovremo rinunciare qui a trattare, ma che è certamente presente e fondamentale nell’opera dell’autore, come sottolineato, di recente, anche da P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L’ordine dei costumi in Montesquieu*, cit., pp. 40-41.

<sup>3</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia* (1968), Macerata, Quodlibet, 2004, p. 39.

“paradigmatico” della storia<sup>4</sup>, se per “paradigma” intendiamo – in senso aristotelico – un tipo di argomento che, a partire da un fatto noto del passato, ci consentirebbe di fondare un giudizio su un fatto ignoto, del presente o del futuro. Ma, per quanto si possano sempre ritrovare *similitudini* tra la storia romana e quella presente, non è in realtà per *induzione* (perché il “paradigma”, in Aristotele, funziona sempre come un argomento induttivo-retorico<sup>5</sup>) che traiamo da essa gli “insegnamenti” (politici, morali, etc.) che pure Montesquieu cerca sempre di ricavare. Ciò, ovviamente, non impedisce di parlare, anche per Montesquieu, di Roma come di «una storia che è paradigma di tutte le altre»<sup>6</sup>, ma solo a patto di intendere “paradigma” in una accezione diversa da quella aristotelica. Se la storia romana funziona come un termine costante di una serie di analogie attraverso le quali si rende *scrivibile* il testo dell’*Esprit des Lois*, è perché essa è molto più che il “caso” di un “paradigma”. E’ molto di più, per servirsi dei termini kantiani, di un *Exempel*, «caso particolare di una regola». La regola, qui, è l’esempio stesso, inteso come *Beispiel*, esempio “esemplare”, ossia che è sin dall’inizio un particolare già universale, senza per questo cessare di essere tale<sup>7</sup>. Roma non è un esempio *tra* gli altri (non ci sono, propriamente, *altri* esempi): è esempio esemplare, esempio di cui è impossibile dare, scoprire la *regola*, perché non sta prima di esso – non è la regola a costituirlo, a renderlo possibile. Certo, è esempio *di* una regola generale, la quale tuttavia non potrà mai enunciarsi<sup>8</sup>.

La storia romana è “esemplare”, allora, non tanto perché essa vada “imitata”, perché costituisca cioè un “modello”, un “ideale” in base al quale comportarsi e valutare il presente (*exemplar*), ma perché essa è l’evento (come

<sup>4</sup> Sul tema, cfr. L. Canfora, *L’uso politico dei paradigmi storici*, Roma-Bari, Laterza, 2010. Cfr. anche, sul punto, C. Avlami, *Le modèle antique à l’épreuve du XVIII<sup>e</sup> siècle: réflexions sur l’analogie, la différenciation et l’Histoire*, in C. Avlami – M. Romero Recio (a cura di), *Historiographie de l’antiquité et transferts culturels*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2010, pp. 51-66. Per Montesquieu, restano fondamentali, sull’ “esemplarità” della storia romana, F. Gentile, *Il paradigma di Roma nella prospettiva storica di Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 91-112; S. Landucci, *Montesquieu e l’origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 49 e ss.

<sup>5</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 425-432.

<sup>6</sup> Ortega y Gasset, *Sull’Impero romano*, in Id., *Scritti politici*, Torino, Utet, p. 985.

<sup>7</sup> Sull’ “esemplarità dell’esempio”, cfr. anzitutto M. Ferraris, *Kant e l’esemplarità dell’esempio*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ‘94*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 147-172; I. Heidemann, *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, in F. Kaulbach - J. Ritter (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, pp. 21-39.

<sup>8</sup> E’ in questa accezione che Giorgio Agamben rilegge il termine “paradigma”. Cfr. G. Agamben, *Che cos’è un paradigma?* in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 11-34.

*exemplum*) a partire dal quale si definisce il *sensu* di tutte le problematiche, le pratiche discorsive, i costumi, le politiche della nostra modernità. Per Montesquieu, non è il “metodo”, ma è la *storia stessa* – la storia moderna – che è *ana-logica*, che cioè non può che definire se stessa, che farsi e pensarsi attraverso la ricerca di continue analogie con Roma.

Non si tratta mai, per Montesquieu, di fare della “storiografia”, di spiegare o capire la storia per mezzo di analogie: al contrario – ed è questo a fare della sua opera una ««filosofia della storia»<sup>9</sup> - è una certa struttura analogica che la vicenda di Roma ha imposto a rendere possibile qualcosa come la storia. Da Roma in poi, cioè, la storia (e non tanto noi che proviamo a comprenderla) procede per analogie: i suoi accadimenti singolari, contingenti, possono essere pensati e significati solo per analogia con la storia di Roma.

Occorre non confondere, allora, la storia romana come “paradigma” e come “esemplarità”, per quanto essi funzionino insieme (Roma, nella cultura del secolo XVIII, è presente tanto come caso paradigmatico – e dunque come argomento retorico – che come *exemplum*). Eppure, se il recupero dei romani – che sarà evidente nella Rivoluzione del 1789, ma risale, in Francia, almeno a partire da Montesquieu, il *mon petit Romain*, come amava chiamarlo Mme de Tencin – funziona sempre come pratica politica<sup>10</sup> che fa sì che storia «si trasformi in una incessante attualità»<sup>11</sup>, ciò è possibile solo sulla base del fatto che esso implica l’idea “analogica” di una *struttura permanente*<sup>12</sup>, a-storica (e quindi certamente “ideologica”), che consente questa costruzione di un tempo pieno di «attualità» (*Jetztzeit*), per dirla con Benjamin.

<sup>9</sup> Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 164-170; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 297-302.

<sup>10</sup> E’ Aristotele, del resto, a definire l’argomento “paradigmatico” all’interno della retorica, e, in particolare, al “genere deliberativo”. Vale qui quanto scrive P. Valery, *Premessa* (1931), in Id., *Sguardi sul mondo attuale e altri saggi*, trad. it. a cura di F. C. Papparo, Milano, Adelphi, 1994, p. 16: «Quando un uomo o un’assemblea, premuti da circostanze urgenti o difficili, si trovano costretti ad agire, la loro deliberazione tiene conto assai meno dello stato di cose, poiché sino a quel momento non si è mai dato, di quanto non consulti i propri ricordi immaginari. Obbedendo a una sorta di legge di azione minima, e ripugnandogli il creare, il rispondere mediante l’invenzione all’originalità della situazione, il pensiero esitante tende a somigliare all’automatismo; esso sollecita i precedenti e si affida al senso storico che lo induce per prima cosa a ricordare, anche quando si tratta di decidere su un caso totalmente nuovo. La storia alimenta la storia».

<sup>11</sup> R. Koselleck, “*Età moderna*”. *Semantica di moderni concetti dinamici*, in R. Koselleck (a cura di), *Gli inizi del mondo moderno*, trad. it. di A. Furlanetto, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 376.

<sup>12</sup> Così C. Lévi-Strauss, *La struttura dei miti* (1955), in Id., *Antropologia strutturale*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 2009, pp. 234-235.

E' vero dunque che il ritorno del passato è quello di un' origine che genera, secondo un'espressione di Ricoeur, «un interminabile processo di riscrittura»<sup>13</sup>; ma è altrettanto vero che tale riscrittura è sempre possibile solo in termini di analogia, e che questa analogia non è resa possibile da una “retorica”, ma dalla storicità stessa della storia.

Nietzsche ha forse ragione quando osserva – con un giudizio già presente peraltro in Hegel – che «i francesi di Corneille e ancora quelli della Rivoluzione si impadronivano dell'antichità romana in un modo per il quale noi non avremmo più il coraggio». Ma questa *analogia* con il passato è il modo in cui la storia stessa si rende possibile, per autori quali Montesquieu. Per questo il “modello romano” è onnipresente nella “modernità”<sup>14</sup>: Roma, dirà Montaigne, è un «argomento infinito»<sup>15</sup>, aggiungendo che «le stelle hanno fatalmente destinato lo Stato di Roma a modello di ciò che possono in questo campo. Esso comprende in sé tutte le forme e le vicende che riguardano uno Stato; tutto quello che vi possono l'ordine e la perturbazione, la fortuna e la sfortuna»<sup>16</sup>.

Se, lo si ripete, si vuole leggere in questi passi una filosofia *della* storia, essa non consiste nell' «interpretazione sistematica della storia» alla luce di «un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengano posti in connessione e riferiti a un significato ultimo»<sup>17</sup>. Si dovrebbe dire, piuttosto, che, per i “moderni” (secolo XVI-XVIII), la storia non è pensabile se non come ciò che si svolge, dura, e accade *analogicamente* (e dunque a partire da una filosofia, più che da una qualsiasi “storiografia”).

Se «non si possono mai abbandonare i Romani (*On ne peut jamais quitter les Romains*) - come si legge in un celebre passo dell'*Esprit des Lois* – è allora perché senza la “storia romana” non c'è *storia*, non è possibile alcuna storicità. Se ci è concesso rileggere liberamente una distinzione heideggeriana, senza i romani è sempre possibile, certamente, *Historie*, ma non *Geschichte*. Anche

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Levy, 1995; trad. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano, Jaca Book, 1997, p. 148.

<sup>14</sup> Cfr. C. Volpihac-Augier, *De marbre ou de papier? L'histoire ancienne, du XVIIIe au XIXe siècle*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 50, 1998, p. 105.

<sup>15</sup> Montaigne, *Essais* (1580), L. II, cap. XXIV, trad. it. *Saggi*, II, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2005<sup>3</sup>, p. 913. Cfr., sul punto, F. Charpentier, *La Rome de Montaigne modèle et intercesseur*, in E. Balmas – E. Kanceff (a cura di), *Montaigne e l'Italia. Atti del congresso internazionale di studi di Milano-Lecce, 26-30 ottobre 1988*, Genève, Slatikine, 1991, pp. 351-362.

<sup>16</sup> Montaigne, *Saggi*, L. III, cap. IX, trad. it. cit., p. 1278.

<sup>17</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 21.

senza l'orizzonte di Roma le cose accadono, ed accade il nostro modo di rappresentarle: ma non c'è più accadimento in cui siamo *coinvolti*, in cui, cioè, il destino stesso del “moderno” viene determinato e costituito. Roma non fornisce a Montesquieu “conoscenze storiografiche”, né “informazioni”: fonda, piuttosto, l'orizzonte di senso della storia europea del secolo in cui egli vive<sup>18</sup>.

La stessa “temporalità” della storia romana, non è pensabile in termini “storiografici”, ossia come *successione lineare* di avvenimenti. Gli episodi della storia romana non si dispongono, diversamente, che nelle serie *analogiche* che costituiscono le “forme di governo”, in cui pertanto coesistono a fianco di accadimenti presenti o di un più recente passato. Roma è sempre “ora”, per quanto irrimediabilmente passata - perché per Montesquieu non c'è alcuna possibilità di “tornare” ai romani. Questa è la contemporaneità della storia romana (passata). E' un punto, questo, che tuttavia non possiamo qui approfondire. Occorre soltanto insistere su questo aspetto: che l'analogia, in Montesquieu, non serve a “spiegare” la storia; bensì è la storia ad essere possibile solo come analogia, solo in quella struttura analogica che l'esempio dei romani ha fondato.

2. Riprendiamo, a questo punto, alcuni passaggi “analogici” che si possono ritrovare nei testi di Montesquieu. Il primo è tratto da *Romani*, XVI: «Ciò che, in quel secolo, si chiamava impero romano, era una specie di repubblica irregolare, più o meno simile (*telle à peu près que*) all'aristocrazia di Algeri, ove l'esercito, che ha il potere sovrano, fa e disfa un magistrato che si chiama *dey*; ed è forse una regola abbastanza generale (*règle assez générale*) che il governo militare sia, per certi versi, più repubblicano che monarchico». Ciò che cerchiamo, qui, di fare, è individuare i diversi livelli di analisi e di esplicazione di una “struttura analogica” complessa, cui sopra si è brevemente accennato.

È possibile, in primo luogo, leggere nell'esempio un certo uso “euristico” dell'analogia: la somiglianza – che conosce sempre una serie possibile di gradazioni (“più o meno”) – tra Roma e Algeri consente di ipotizzare una “regola” che possa dar conto sia della *ragione* di quella similitudine che di tutta un'altra serie di “casi” ancora a venire e da rintracciare. Bisogna saper interrogare dall'interno questa “circolarità”, tale per cui se è la similitudine che consente di passare ad una regola generale che la spieghi, è al contempo solo la regola generale a rendere ragione, render conto del perché quella

<sup>18</sup> In questo, si dovrebbe comparare Montesquieu all'uso dell'analogia teorizzato invece da D'Alembert (su cui V. De Senarclès, *Montesquieu historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au 18. siècle*, Genève, Droz, 2003, pp.199-200).

similitudine sia legittima e giustificata. Cosa rende persuasiva – per non dire “corretta” –, in altri termini, quell’ “analogia” che Montesquieu “scopre” tra l’ordinamento romano dei tempi di Caracalla e l’aristocrazia di Algeri del XVIII secolo, se non una “regola”, una *tendenza* storica che tuttavia è quella stessa somiglianza a giustificare? Dal punto di vista argomentativo, l’analogia presuppone una *retro-azione* della conclusione sulle premesse: la similitudine *sarà stata* giustificata sulla base della regola cui essa dà luogo.

Eppure, a nostro avviso, non è questo il “livello” discorsivo cui va letto il passo. Tra Roma e Algeri non c’è, infatti, alcuna *simmetria*: Roma è *già* la “regola”, è già l’esempio esemplare, che rende possibile quella somiglianza. Solamente, diremo, che questa “regola” o “regolarità” non può essere *enunciata* se non attraverso le “analogie” che ne sono l’espressione, attraverso la *storia* in cui si dispiega. Resta, però, necessario, domandare: non è, forse, solo in forza del fatto che interpretiamo la storia romana in forza dell’*analogia* con il nostro presente, con l’esperienza che Montesquieu ne ha nel *suo* proprio momento storico, che possiamo individuare una serie di similitudini con esso? O, per riprendere un esempio di Enzo Melandri: il semplice fatto che un episodio come il *bellum* cartaginese è, per noi, da sempre pensabile solo a partire dall’analogia con la nostra concezione di ciò che significa “guerra”, non rende impossibile, alla radice, ogni “storiografia”<sup>19</sup>?

La difficoltà appare, per certi versi, inavviabile. Dal punto di vista di una lettura *storiografica*, sarà fin troppo semplice ritrovare nelle “analogie” di Montesquieu “pregiudizi”, inversioni, errori di prospettiva, scarsa “scientificità”. Ma, si è detto, Montesquieu non ha alcun interesse per una “storiografia”, per l’uso dell’ analogia come criterio di *spiegazione* dei fenomeni storici. Il problema, se mai, è che la *storicità* non esiste, per lui, se non all’interno dell’ orizzonte ana-logico della storia romana. Il fatto che noi interpretiamo la “storia romana” alla luce e a partire dai codici e dalle pratiche discorsive del nostro presente, non è per Montesquieu un limite, ma, al contrario, il modo stesso in cui è possibile qualcosa come la storia.

Per questo le analogie non sono “estensionali”, ma “intensionali”: le “leggi” o regolarità della storia, cioè, non dipendono dal *numero* dei casi cui esse si applicano, ma, diversamente, dalla loro approssimazione rispetto agli esempi (esemplari) della storia romana. La storia, le sue “leggi”, non si fa che per continua *approssimazione*, avvicinamento (ermeneutico, e non “cronologico”) all’esempio che la rende possibile. Per questo le “somiglianze”, tanto spesso, appaiono *estrinseche* o “superficiali” – come è il caso dell’aristocrazia di Algeri. Perché non *sono*, in realtà. Ciò che Montesquieu intende, piuttosto,

<sup>19</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 39-40.

affermare, è che l'unica possibilità che abbiamo di fare esperienza del fatto per cui l'esercito, ad Algeri, "fa e disfa" il *dey*, come di un fenomeno "storico", *significativo*, è di cercare di avvicinarlo il più possibile, per analogia, all'*exemplum* romano. Se le analogie fondano, dunque, la possibilità di pensare la "storicità" della storia, esse non funzionano, però, nel senso di rendere possibile ricondurre gli eventi storici ad un "principio" unitario di spiegazione. Non c'è un' "unità" della storia per analogia: le *storie*, al contrario, restano per essenza differenti, plurali, molteplici, pur corrispondendosi e incrociandosi. Se l'orizzonte di Roma né il "fondamento", lo è nel senso – lo si puntualizza ancora una volta – di renderle possibili in quanto "storie".

Il secondo passaggio chiarisce, forse, il punto: «se non si distribuiscono le rendite al popolo, bisogna fargli vedere che sono ben amministrate: mostrargliele è, in qualche modo, fargliele godere. Quella catena d'oro che veniva tesa a Venezia, le ricchezze che a Roma si portavano nei trionfi [...] erano veramente le ricchezze del popolo» (*Esprit des Lois*, V, 8). Ciò che va compreso è che Roma non è semplicemente uno dei termini dell'analogia, ma *il* termine che rende possibile l'analogia. Il che significa, ancora: la "tradizione" della repubblica di Venezia – per la quale al popolo viene mostrata, in determinate occasioni, una catena d'oro – ha un determinato *significato*, che Montesquieu illustra nel libro V, solo in quanto inserita all'interno di una proporzione analogica che consenta di leggerla attraverso l'esempio di Roma. Non bisogna leggere il passo, pertanto, come se Montesquieu dicesse che *dai casi particolari* e simili di Venezia e di Roma sarebbe possibile, per *induzione*, "scoprire" una regola, una tendenza generale, una certa legge storica (del tipo: "se non si distribuiscono le rendite al popolo, bisogna fargli vedere che sono ben amministrate"). Il "caso", in realtà, è uno solo, ed è *esemplare*, nel senso che esso è *già* legge, enuncia già una tendenza storica che rende possibile, poi, per approssimazione, scoprire il senso, il significato di altre esperienze, come quella della repubblica veneziana.

Sarà dunque necessario tener distinti i due "livelli" del discorso "analogico", in Montesquieu. Il primo – che non vogliamo certamente negare – è quello *retorico*, il quale, schematicamente, svolge almeno tre funzioni<sup>20</sup>: (a) come «argomentazione basata sull'esempio», funziona nel senso di rendere possibili serie di generalizzazioni (del tipo: "bisogna mostrare al popolo le ricchezze della repubblica"); (b) come «illustrazione», ha il compito di chiarire il significato di una regola che preesiste ad essa, servendo pertanto da sostegno

<sup>20</sup> Su cui riprendiamo, qui, C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1966, pp. 370-389.



ad una “regolarità” già fissata (del tipo: nell’aristocrazia il potere è nelle mani dei pochi, come “dimostrano” i governi di Genova, Venezia, etc.); (c) come «modello», infine, serve a sollecitare un’azione che ne trae ispirazione (è il caso di diversi passaggi sulla “virtù”). Ma questo livello argomentativo-retorico rimanda, in ultima istanza, a quella “filosofia della storia” che si è tentato di definire, ossia ad una struttura analogica la quale svolge la funzione di rendere possibile la storicità della storia.

3. Non esiste un *criterio*, una “misura”, in base alla quale si potrebbe legittimare l’ “esemplarità” della storia romana. Ci sono, certamente, ragioni – storiche, politiche, ideologiche, etc. – che spiegano perché Roma, nella modernità, assuma e svolga un ruolo “paradigmatico”, ormai più volte commentate dagli studiosi<sup>21</sup>. Ma – dal punto di vista del testo di Montesquieu – *che cosa* renda esemplare l’esempio di Roma, non è mai in questione, dal momento che noi non potremmo mai porci *fuori* da ciò che questa esemplarità rende pensabile. Se il nostro sguardo potesse porsi al di là di tale struttura analogica, forse potremmo considerare la “totalità” dell’accadere, del processo storico, ma perderemmo il senso della *storicità*. Se con “storicità” possiamo qui intendere l’orizzonte di senso che rende “storica” ogni nostra esperienza o conoscenza di determinati eventi od oggetti, allora la “storia romana”, per Montesquieu, non definisce altro che quell’orizzonte. Eppure, quell’orizzonte non è forse, a sua volta, “storico”? Non rischiamo così di tornare a quella “circolarità” cui si è già accennato? In realtà, in Montesquieu, la storia romana, per quanto avvenga *nella* storia, non è, di per se stessa, *storica*, poiché “storico” è solo ciò che si definisce, in senso analogico, a partire da essa (anche la “storia greca”, per Montesquieu, è in funzione di quella romana, in ultima istanza).

In questo senso la storicità è in se stessa analogica, e la “storia” esiste solo come analogia<sup>22</sup>. Precisiamo: la storia come *Geschichte* è “analogica”, non la storia come successione di avvenimenti (per i quali Montesquieu non postula

<sup>21</sup> Per Montesquieu, il miglior studio a mio avviso disponibile è quello di V. De Senarclès, *Montesquieu historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut de l’histoire au 18. siècle*, cit.

<sup>22</sup> La relazione tra “analogia” e “storia” non credo dia luogo, in Montesquieu, né ad una posizione “storicistica” né ad una concezione “teleologica” della storia. Utile sarebbe un confronto, allora, con altri luoghi e autori che hanno delineato un rapporto tra analogia e storia – si pensi, ad esempio, a Kant (su cui cfr. L. Bianco, *Analogia e storia in Kant*, Napoli, Guida, 2003), ma anche allo sviluppo del tema nel romanticismo tedesco, perlomeno fino a Spengler (su cui si veda G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Napoli, Guida, 2002).

alcun procedere *per* analogia, che presupporrebbe un “isomorfismo” assente, a nostro avviso, nell’autore). Il che significa: gli accadimenti storici, nella loro contingenza, non seguono alcuna “legge” o “regolarità” fondata su analogie; è l’esperienza della loro storicità, diversamente, a non poter essere che *analogica*.

Questo spiega, in Montesquieu, la “contemporaneità” della storia romana. Roma appartiene – storicamente – al passato, nella misura in cui le sue vicende si sono svolte *nella* storia; ma ogni storia non esiste se non nel riferimento, analogico, a Roma – che come tale è, invece, eternamente presente, orizzonte senza durata. Roma, cioè, definisce uno *spazio*, più che un tempo – se forziamo qui il passo freudiano di *Das Unbehagen in der Kultur*: è nello “stesso” luogo che sussistono i differenti “strati” di storia (il Pantheon di oggi, quale Adriano lo ha lasciato, ma anche il monumento originario di Agrippa), e farne emergere l’uno o l’altro dipende soltanto dal punto di vista dell’osservatore<sup>23</sup>. Tutti gli eventi sono presenti nella storia romana, perché questa “storia” è il loro autentico luogo. C’è un senso “spaziale” in questo orizzonte che fonda la storicità, senza il quale non si capirebbe fino in fondo la “classificazione” delle forme di governo proposta da Montesquieu: la monarchia di Luigi XVI non è che un punto di vista (analogico) su Roma<sup>24</sup>, quella inglese un altro, la repubblica di Genova un altro ancora, e così via.

Per quanto la “storia romana” sia avvenuta *nel* tempo, essa non è un orizzonte storico, ma l’orizzonte della storia – e ciò perché, più che sul tempo, la storia, in Montesquieu, è pensata dal punto di vista spaziale, dei luoghi, *topoi*, in cui analogicamente si distribuiscono serie di accadimenti. Roma è

<sup>23</sup> Su questo passo, rimando all’interpretazione presente in V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ’91*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 137-158.

<sup>24</sup> Che ciò trovi una corrispondenza, inoltre, anche sul piano “storiografico”, non è poi casuale. La legittimazione della monarchia di Luigi XIV sarebbe impossibile senza la rivendicazione di una continuità con l’impero romano (*translatio imperii*). È sufficiente, a tal proposito, richiamare la pittura di Le Brun. E se, come farà Henry Jouin, si può deplorare l’anacronismo di rappresentare il Re in abiti romani ma con la parrucca, occorre, tuttavia, comprendere come, in tale apparente contraddizione «c’est qu’il ne s’agissait pas de faire passer Louis XIV pour Auguste ou Trajan. C’était Louis XIV, reconnaissable par sa tête justement, Louis XIV *en* Auguste, *en* Trajan, l’habit à la romaine ne faisant que conférer à son porteur l’aura qui rayonnait toujours de ses prédécesseurs. Ce travestissement, transportant le roi dans le monde héroïque des Anciens, exprimait aussi la compétition qu’il engageait avec eux, cette suprématie, que revendiquait le prince moderne, ne pouvant se figurer, pour qu’il y ait comparaison que dans un identique appareil à l’antique» (G. Sabatier, *La gloire du roi. Iconographie de Louis XIV de 1661 à 1672*, in «Histoire, économie et société», 4, 2000, p. 541).

anche, sotto questo aspetto, una luogo di rovine<sup>25</sup>, perché è il suo essere passata, nel tempo, che la rende possibile come spazio senza tempo.

Per tale ragione non ha senso chiedersi che cosa renda “storica” la storia romana – perché essa, in ultima istanza, non lo è. Certamente, Roma resta una “metafora” – ma in una accezione diversa da come comunemente si intende<sup>26</sup>. La storia romana è metaforica, per definizione, in due sensi: da una parte, non è mai, se non *per* metafora (secondo rapporti di analogia) che potremo riferirci ad essa, che la conosciamo; dall'altra, essa non rinvia, a sua volta, che alla “metaforicità” della storia, alla storicità come ciò esiste solo analogicamente. Sarebbe perciò riduttivo affermare che Montesquieu ritrova in Roma il proprio tempo, perché ciò significherebbe presupporre la “storicità” della storia romana.

4. In conclusione: per quanto le serie di analogie funzionino sempre anche come protocolli retorici e politici, la relazione tra storicità e analogia deve, forse, essere riletta e ripensata su un piano diverso, come qui si è tentato di suggerire. L'analogia con Roma è la condizione di comprensibilità degli eventi come avvenimenti “storici” (o, ancora, l'esperienza di ciò che è storico è possibile solo mediante la rappresentazione analogica del suo rapporto con la storia romana). Si potrà declinare tale “movimento” sia in senso ermeneutico che in senso, propriamente, topologico<sup>27</sup>, ma è indispensabile non confonderlo con una semplice struttura argomentativa.

Certo, le nostre interpretazioni sono irrimediabilmente segnate dal fatto che il nostro senso della “storicità” non dipende più, come è ancora per Montesquieu, dalla storia romana<sup>28</sup>. Il che implica l'impossibilità di

<sup>25</sup> E tale motivo si ritrova nella presenza di una “poetica delle rovine”, tipica del Settecento francese, anche nell'*Esprit des Lois*. Cfr. R. Mortier, *La poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, Droz, 1974, p. 60 e ss.; N. Dacos, *Roma quanta fuit ou l'invention du paysage des ruines*, Paris-Bruxelles, Somogy-Musée de la Maison d'Erasmus, 2004; D. Gallo, M.-P. Donato, F. de Polignac et alii, *La Fascination de l'Antique: 1700-1770. Rome découverte, Rome inventée*, Lyon-Paris, Musée de la civilisation gallo-romaine-Somogy, 1999.

<sup>26</sup> Nella letteratura su Montesquieu, la storia romana viene comunemente e semplicemente intesa come “metafora” del presente, e dunque all'interno di una strategia “retorica”. Cfr., ad esempio, A. A.M. Kinneging, *Aristocracy, Antiquity & History. Classicism in Political Thought*, New Jersey, Transaction, 1997, pp. 100-101: «To Montesquieu and Montaigne the history of ancien Rome was a metaphor. They studied it to know themselves, to understand their own time, and to make sense of the history of their own country».

<sup>27</sup> Ci riferiamo qui, ancora, a V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, cit.

<sup>28</sup> Non è questa la sede per discutere criticamente su come, a partire dal XIX secolo, il “paradigma” della storia romana venga progressivamente ridefinito e riletto.

“restituire” o di “recuperare” il senso ultimo di una serie di passaggi presenti nei suoi testi, ed il rischio di trovare sempre estrinseci i paralleli, le corrispondenze continue che definiscono la composizione dell’*Esprit des Lois*. Implica però, più radicalmente, la perdita del senso della domanda sulla storia (sulle sue condizioni di possibilità) per come essa si svolge all’interno del pensiero montesquieuano. E’ questa perdita che rende difficile rileggere le analogie, in Montesquieu, al di là della loro funzione retorica (esemplificazioni, illustrazioni, modelli, etc.) o “euristica” (come formulazioni di nuove ipotesi, congetture, etc.). La struttura analogica del rapporto tra antichi e moderni, infatti, è ciò che, forse non solo in Montesquieu ma, più in generale, nel pensiero “classico” del XVIII secolo, assicura la possibilità della “storicità della storia”, rende cioè possibile mantenere aperto l’orizzonte della domanda sul senso o la “logica” della storia.

# MONTESQUIEU E LA NORMATIVITÀ DELLE RELAZIONI: LEGGI, COSTUMI, MODI DI VITA

PAOLO SONGO

*École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*

*Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER)*

paolo.slongo@tiscali.it

## ABSTRACT

The third major contribution of *De l'esprit des lois* was to the field of political sociology, which Montesquieu is often credited with more or less inventing. The bulk of the treatise, in fact, concerns how geography and climate interact with particular cultures to produce the Spirit of a people. This Spirit, in turn, inclines that people toward certain sorts of political and social Institutions, and away from others. Laws and Customs are Institutions that derive their normative nature from the relationships and the way of life established between humans within each Society.

## KEYWORDS

Spirit of a people, political and social institutions, laws and customs, normativity of relationships.

Rivolgendo la sua attenzione alle *forme di governo*, «les trois gouvernements», identiche alle «forme di stato», Montesquieu nello *Spirito delle leggi* mette al centro del suo pensiero ciò che nella filosofia politica moderna non è più che una questione secondaria, un dettaglio trascurabile in rapporto alla questione del fondamento dell'autorità e dell'essenza del potere. Il «gouvernement plus conforme à la nature» non è, per Montesquieu, quello che è ben fondato perché derivato dalla natura ragionevole dell'uomo, com'è in Hobbes; è piuttosto «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale esso è stabilito» (EL, I, 3)<sup>1</sup>. Non

<sup>1</sup> L'*Esprit des lois* è citato nell'edizione delle *Œuvres complètes* a cura di R. Caillois, Gallimard, Pléiade, 2 voll., Paris 1951-54. Nel corpo del testo, tra parentesi, sono indicati il libro in cifra romana e il capitolo in numero arabo, dopo la sigla EL. La traduzione italiana utilizzata (in qualche caso lievemente modificata) è quella di Beatrice Boffito Serra: Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1968. Le *Pensées*, invece, sono citate con la

si tratta per lui di pensare una forma politica unica, ma ogni volta un nuovo accordo tra il governo, le leggi e una realtà che evidenzia l'implicazione dei costumi, dei concreti, determinati e differenti comportamenti degli uomini. La «natura» rinvia qui alla «disposizione del popolo» e alla «natura delle cose», che non bisogna confondere con un ordine naturale prestabilito. Montesquieu intende il diritto naturale non come un corpo astratto di leggi ma come lo “spirito” delle leggi che si inscrivono nelle diverse istituzioni e nei costumi dei popoli, «les lois, les coutumes, et les diverses usages de tous les peuples de la terre»<sup>2</sup>. L'*Esprit des lois* ripensa e rinnova così l'ambito etico dell'antica *scienza dei costumi* («Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi delle cose passate, i costumi, le maniere», EL, XIX, 4)<sup>3</sup>. Lo scopo dell'opera è di scoprire le *regolarità* (le leggi come regolarità) secondo le quali si costituiscono, funzionano e si trasformano le istituzioni che gli uomini producono per governare la loro vita collettiva.

1. La definizione che Montesquieu fornisce nell'*Esprit des lois* della legge «en général» rinvia alla *ragione umana* che «governa tutti i popoli della terra», ma che deve sempre *applicarsi* al concreto della situazione determinata. La ragione umana, e la legge, nella sua azione non riposa su una ragione superiore. Essa può divenire chiara a se stessa considerando il suo operare nel tempo. Poiché essa può disperdersi, può non applicarsi. «Être utile» e «éclairer la raison», significa pensare le condizioni dell'azione legislatrice. Non si tratta, però, di proclamare l'universalità astratta dei principi del diritto, quanto di *valutare* in che modo la ragione può applicarsi nella situazione concreta a partire da un certo contesto complessivo. Nell'ottica del giusnaturalismo, i diritti naturali sono garantiti dal potere sovrano, da un potere irresistibile che tolga utilità ad ogni loro violazione. Ciò significa che la società non è costituita prima dell'istituzione di tale potere senza pari sulla terra, e società esiste solo perché esiste un potere sovrano che costringe tutti alle stesse regole di comportamento reciproco. Da Hobbes in poi il potere sovrano diviene la categoria centrale della scienza politica moderna e si compie così la sua

sigla P e la numerazione dell'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* a cura di A. Masson, Nagel, Paris 1950, t. II, pp. 1-677.

<sup>2</sup> Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, II Partie, in *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 1137. Sulla matrice aristotelica del diritto naturale “mutevole”, cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia* (1953), trad. it. di N. Pierri, il melangolo, Genova 1990, pp. 170-177.

<sup>3</sup> C. Spector, *Science des mœurs et théorie de la civilisation: de L'Esprit des lois de Montesquieu à l'école historique écossaise*, in B. Binoche, a cura di, *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon 2005, pp. 136-160; G. Benrekassa, *'Mœurs' comme concept politique, 1680-1820*, in Id., *Le Langage des Lumières, concepts et savoir de la langue*, PUF, Paris, 1995, pp. 50-51, 59.

universalizzazione, cioè la certezza di poterlo applicare ovunque e in ogni tempo<sup>4</sup>.

Nell'*Esprit des lois* i concetti fanno invece tutt'uno con le istituzioni, nel senso che essi devono essere costruiti anche a partire da quelle: il concetto di *convenance* prende il suo significato all'interno di questa problematica<sup>5</sup>. Qui Montesquieu lo accoglie per esplicitare l'idea di «governo *più conforme* alla natura» e intraprendere l'esame dello «spirito» delle leggi inteso come insieme dei rapporti. In questo senso esso articola la problematica politica alla definizione dello spirito delle leggi. È perché il governo più conforme alla natura è «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale è stabilito», che le leggi positive «devono essere talmente adatte al popolo per il quale sono fatte, che è un caso assai raro che quelle di una nazione possano convenire ad un'altra» (EL, I, 3). Non si tratta più di pensare un accordo con i principi del diritto naturale, ma di cercare un *convenire* ai costumi e alle contingenze *in actu*. Bisogna osservare che un simile approccio 'relativista' alle leggi positive esiste già nella tradizione giusnaturalista (in Gravina, ad esempio, o in Pufendorf), ma si tratta sempre di uno studio storico che presuppone la teoria della sovranità, mentre l'attenzione al concreto delle situazioni porta con sé il tutto dell'esigenza normativa nelle sue articolazioni plurali: i rapporti implicano il riconoscimento dell'irriducibilità del plurale<sup>6</sup>.

La forma singolare dell'*Esprit des lois* si comprende proprio alla luce dello sforzo di aprire una nuova via attraverso le leggi-rapporto, operando uno spostamento concettuale decisivo rispetto al discorso dei suoi illustri predecessori, così vicini eppure così lontani dall'orizzonte di Montesquieu, che è sempre quello dell'ordine giuridico concreto. Il relativismo che implicano l'idea di rapporto e il principio di *convenance* non comporta tuttavia uno scetticismo *morale*. Il progetto dell'*Esprit des lois* consiste invece nel saper come prendere la *misura* delle leggi positive senza cadere in un universalismo morale astratto, incapace di valutare nel dettaglio la diversità senza cadere nel

<sup>4</sup> Si veda M. Foucault, «Bisogna difendere la società». *Corso al Collège de France. 1975-1976*, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 80-88.

<sup>5</sup> V. Goldschmidt, *Introduction à Montesquieu, De l'Esprit des lois*, Flammarion, Paris 1979, pp. 12-15.

<sup>6</sup> Il «riconoscimento del plurale come qualcosa di originariamente dato» è uno dei motivi che sanciscono la grandezza di Montesquieu, secondo Hannah Arendt (H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed. it. a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 126).

particolarismo scettico che innalza i pregiudizi a regola<sup>7</sup>. Montesquieu vuole esaminare, tra «tutte le istituzioni in vigore tra gli uomini», quelle «che convengono di più alla società, e a ciascuna società» (DEL *Parte seconda*). La *convenance* («à *chaque société*», dice Montesquieu) non rimette in discussione l'esistenza di esigenze generali che dovrebbero ispirare ogni legislazione (ciò che conviene «à *la société*»). Ma queste esigenze non sono sufficienti a determinare *positivamente* quale forma deve avere il governo, anche se esse consentono di invalidare alcune di queste forme<sup>8</sup>. Per giudicare positivamente del valore delle leggi positive è necessario valutare gli sforzi che compie la ragione umana per *applicarsi*, per legiferare nel concreto della situazione. Per questo la conformità al popolo per il quale le leggi sono fatte è «éclairée» dalla maniera in cui queste leggi si rapportano alla natura *fisica* del paese, al clima, ai costumi, ecc. L'insieme dei rapporti permette di chiarire la problematica della legislazione: si tratta di esaminare i rapporti e di vedere come il tutto di questi rapporti giochi nel suo insieme all'interno di *ciascuna* situazione determinata e del suo *ethos*, come ha ben visto Hegel<sup>9</sup>.

È la nozione di *convenance* a permettere a Montesquieu di indicare questo *gioco* delle determinazioni, rilevando gli accordi o i disaccordi che possono esistere tra le leggi, il clima, i costumi e i modi di vita. Nello stesso tempo, essa sottolinea come il legislatore possa o meno intervenire esercitando un pensiero del 'locale': come adattare le leggi a delle determinazioni concrete fatte di elementi diversi, costumi, maniere, forme di vita, di cui tenere conto e da cui trarre partito. La natura delle cose sociali e la natura del popolo costituiscono nel loro complesso un *ordine* necessitante che impone dei limiti all'azione del legislatore. Possedere l'*esprit* delle leggi, allora, significa essere *éclairé* sull'insieme dei *rapporti* che costituiscono le condizioni e i limiti di questo ordinamento, e prendere la misura del campo di possibilità in cui la ragione deve trovare applicazione. Così, il sapere delle leggi si situa all'interno di questa *applicazione*, che bisogna comprendere come un sapere pratico che va esercitato, «poiché, in fatto di pratica, non si sa che quello che si pratica» (EL, XXVIII, 40). Da questo punto di vista, l'oggetto dell'*Esprit des lois* più che a una modellistica della politica avvia a una scienza del concreto e a una pratica

<sup>7</sup> Si veda il nostro *Natureza umana y modos de vida en Montesquieu*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», XVIII, 36, 2016, pp. 165-188.

<sup>8</sup> C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de Science Po, Paris 1999, p. 53.

<sup>9</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Con le aggiunte di Eduard Gans (1821), trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, § 3 ann., p. 22. Ci permettiamo di rinviare, su questo, al nostro *Hegel e lo spirito delle leggi*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVIII, 1, 2016, pp. 275-294.



di governo che ha lo scopo di condurre gli uomini nel miglior modo possibile, per produrre «un capolavoro di legislazione» (EL, V, 14).

Non vi è, da questo punto di vista, eterogeneità dell'«economico» e del «giuridico»<sup>10</sup>: si tratta di campi di forze che si esercitano entrambi nel concreto delle situazioni, in un lavoro di correzione continua per preservare l'*esprit* delle leggi del paese e la *moderazione* politica: «la difficulté est de savoir quand, comment et par où il faut revenir» (P, 1873). Il diritto è tributario di una molteplicità di variabili locali, fisiche e morali, geografiche e storiche, naturali e culturali, che il legislatore deve comporre in *un ordine* possibile. Da questo punto di vista l'idea di un ordine «naturale» è priva di significato: la «natura delle cose» *non* è l'«ordine naturale»<sup>11</sup>. Lungi dal cercare un regime ideale, un modello formale universalmente applicabile, in Montesquieu la politica deve accontentarsi di un 'meglio' relativo, il meglio di ogni società a seconda delle esigenze locali e delle *convenienze* singolari. Ciò che bisogna *éclairer* sono allora le modalità di applicazione della ragione umana. Montesquieu vuole descrivere questa «grande arte che forma e regola le società» (P, 1926), e il suo 'relativismo' è il contrassegno di una ragione *pratica*, cioè 'impura', che deve sempre fare i conti con le situazioni determinate di una realtà concreta, una realtà costituita da una pluralità di relazioni, dal loro *divenire*, per ricavarne ogni volta il «suo meglio». Il *bene politico* designa infatti ciò che è «meglio» relativamente a una situazione effettiva: «Si domandò a Solone se le leggi che aveva dato agli Ateniesi erano le migliori. “Ho dato loro” rispose “le migliori che potevano tollerare”. Belle parole – commenta Montesquieu –, che dovrebbero essere conosciute da tutti i legislatori» (EL, XIX, 21). L'ordine politico non ha la costanza dell'ordine naturale, e l'uniformità è una caratteristica dei governi dispotici. Ciò non significa che non si possano comprendere le ragioni delle leggi positive, solo che non si tratterà di ricavarne un'unica forma quanto di non perdere di vista le differenze.

Il pensiero delle relazioni impone di prendere in esame tutti i rapporti, poiché essi non assumono il loro senso che nel momento in cui sono *compresi*, cioè presi nel loro insieme. Nella realtà sociale «tutto è estremamente legato» (EL, XIX, 15): Montesquieu iscrive allora la questione politica del *governo* nell'indagine su ciò che «governa» la società. Questa attenzione ai processi e

<sup>10</sup> C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, H. Champion, Paris 2006, p. 448.

<sup>11</sup> F. Markovits, *L'Ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, PUF, Paris 1986, p. 295. Cfr. C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris 2004, p. 30.

alle interazioni complesse che *ordinano* la vita degli uomini in ogni società estende considerevolmente il campo del sapere delle leggi: lo spazio giuridico in senso “formale” è oltrepassato da ogni parte, poiché Montesquieu non tratta tanto delle leggi quanto dell’*esprit* delle leggi. Ciò significa che l’attenzione si concentra sull’atto dell’ordinare, del mettere ordine, e *ordine* è una nozione preziosa nell’opera montesquieuiana, che fa i conti con la realtà sottostante alle leggi, la presuppone per così dire nel suo carattere ‘ontico’ se vuole raggiungere il fine di ordinarla<sup>12</sup>. Di conseguenza ne registra e ne rispetta tutta la complessità. Assumere il diritto come ordine concreto significa allora avviare il tentativo di recupero della complessità, della complessa ricchezza dell’universo giuridico. È in questo approccio «totale» ai fenomeni sociali, cioè nel disegno di pensare un nuovo oggetto, che si è potuta vedere una «intenzione sociologica» di Montesquieu<sup>13</sup>. E tuttavia, Montesquieu non intende *separare* «le leggi politiche dalle leggi civili», poiché il loro gioco esteriore implica sempre un *nomos*<sup>14</sup>, e cioè un ordine meno evidente che le eccede e all’interno del quale giocano i costumi e le maniere di vivere, gli esempi, il clima, i modi di sussistenza: la “materia” di cui è fatto un *milieu* determinato, geograficamente definito, caratterizzato da un certo *numero*, dalla qualità del suolo, da certi *maniere* di vita, da certe relazioni che vi si istituiscono e da certe *abitudini sociali*.

Anche le leggi partecipano di quest’ordine che concorrono a *regolare*. Esse sono ciò attraverso cui l’essere umano può sperare di avere una *presa* su se stesso. Così, il principio di totalità guida l’indagine montesquieuiana sulle leggi positive come la pratica delle leggi, poiché colui che vuole *istituire* leggi appropriate dovrà fare attenzione a tutti i rapporti: «J’examinerai tous ces rapports: ils forment tous ensemble ce qu’on appelle l’ESPRIT DES LOIS» (EL, I, 3). L’*esprit* permette di passare dalla differenza dei rapporti all’unità non intenzionale – cioè non volontaristica – che ne risulta: la messa in rapporto della sfera giuridica con i differenti fattori, e la comprensione del modo in cui essi giocano tra loro e nel loro insieme in ciascuna situazione particolare, permette di rendere conto delle leggi senza lasciarsi sfuggire «les

<sup>12</sup> T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Jovene, Napoli 2014, pp. 54-56.

<sup>13</sup> E. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (1892), Marcel Rivière, Paris 1966, pp. 25-113.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»* (1950), ed. it. a cura di E. Castrucci e F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 236.

différences» (EL, *Préface*)<sup>15</sup>. E di proporre una effettiva valutazione delle leggi nella loro comparazione: «così, per giudicare quali di queste leggi sono più conformi alla ragione, non bisogna compararle separatamente, ma prenderle nel loro insieme, e compararle nel loro insieme» (EL, XXIX, 11). Le leggi

devono essere corrispondenti alle caratteristiche *fisiche* del paese; al clima freddo, ardente o temperato; alle qualità del suolo, alla sua situazione, alla sua ampiezza; al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastore; devono rifarsi al grado di libertà che la costituzione può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio, ai loro costumi, alle loro maniere. Hanno, infine, relazioni fra loro, ne hanno con la loro origine, con l'oggetto del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite. È quindi necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista (EL, I, 3).

Si può davvero supporre che qui si trovi esposto il «disegno» del libro, dato che Montesquieu fa vedere l'insieme in atto di «tutti questi punti di vista» che costituiscono la spirito delle leggi. Si può dire allora che qui sia all'opera una «veduta» *autenticamente filosofica* sull'insieme dei rapporti<sup>16</sup>, come un «premier coup d'oeil» (DEL, II). Ciò che conta è appunto quel colpo d'occhio che l'ordine diacronico non può fornire. La fine del capitolo terzo del Libro I ci dà un'indicazione precisa in questo senso: «Comincerò con l'esaminare i rapporti delle leggi con la natura e col principio di ciascun governo [...] Passerò quindi agli altri rapporti, che sembrano essere più particolari». Non si tratta di cancellare le tensioni che sono certamente presenti nell'opera, ma di ritrovare le dinamiche che restituiscono il senso dell'impresa di Montesquieu e ne scandiscono la problematica di fondo. Tale scansione si realizza in tre insiemi tematici che rappresentano le dimensioni essenziali del sapere delle leggi a cui pensa Montesquieu: il primo insieme riguarda le istituzioni e gli *ordinamenti* dentro i quali prendono vita le leggi positive; il secondo mette in valore un approccio alle *situazioni* concrete; il terzo insiste sul *divenire* delle leggi, cioè sul loro carattere *storico*. Montesquieu, in questo modo, porta avanti un concetto di legge concreto e *positivo*, nel senso che il contenuto della legge corrisponderà ad una regola il cui significato deriva dal mondo storico

<sup>15</sup> E di uscire dai presupposti concettuali della filosofia politica moderna del *soggetto* e del *potere sovrano*. Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007, specialmente pp. 83-122.

<sup>16</sup> Nello scritto sul *Diritto naturale* (1802), Hegel aveva definito «immortale opera» lo *Spirito delle leggi* proprio per «l'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli» e per non avere dedotto «le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione», riconducendole invece all'*intero* che è costituito dalla «vivente individualità di un popolo» (Hegel, *Scritti di filosofia del diritto [1802-1803]*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 154).

determinato – *mœurs et manières* – in cui si costituisce l'ordine complessivo delle istituzioni<sup>17</sup>. Questi tre momenti hanno ciascuno un *accento* proprio, il che non significa che questi approcci diversi siano effettivamente separabili per colui che voglia «penetrare con un colpo di genio tutta la costituzione di uno Stato» (EL, *Prefazione*). Di fatto, le strutture ordinamentali individuate nel primo insieme sono mobilitate anche nel resto dell'opera, ma l'ordine 'tipologico' che le ha rivelate viene poi ad essere meno significativo. Allo stesso modo, la distinzione dei casi specifici è certamente già presente nell'analisi dei diversi governi, ma il clima, che è essenzialmente un indicatore di diversità, inaugura un approccio delle condizioni non politiche della produzione delle leggi. Infine, le *storie* delle diverse nazioni nutrono sempre le riflessioni di Montesquieu e si possono seguire da un Libro all'altro, ma è soltanto alla fine dell'opera che è presentata una vera e propria continuità storica delle leggi, che le leggi cioè sono indagate nella loro origine e nelle loro trasformazioni nel tempo, nel loro rapporto costitutivo con i costumi e con le maniere di vita, e col loro continuo divenire: «Fare una consuetudine generale di tutte le consuetudini particolari, sarebbe cosa inconsiderata perfino al giorno d'oggi, in cui i principi non trovano ovunque che obbedienza» (EL, XXVIII, 37).

2. L'approccio tipologico<sup>18</sup>, da questo punto di vista, risulta essenziale al disegno di Montesquieu e si articola alla ricerca del «governo più conforme alla natura». Ma l'interpretazione che cercasse di trovarvi una preferenza di Montesquieu per uno o per l'altro 'regime' e che voglia vedervi l'indicazione del *suo* sistema politico, mancherebbe l'oggetto della ricerca. Se si conviene generalmente nel vedere nel dispotismo il peggiore dei regimi, bisognerà per questo dire che Montesquieu accorda la sua preferenza ad una costituzione ben precisa? La domanda esprime la difficoltà che pone una duplice tipologia organizzata da un lato attorno ai rapporti natura/principio dei governi e dall'altro attraverso l'opposizione dei regimi moderati al dispotismo<sup>19</sup>.

La coppia concettuale natura/principio permette di caratterizzare, per ciascun tipo di governo, il modo in cui si costituisce la sua unità. Ai criteri classici di distinzione dei regimi secondo il numero di governanti e l'esistenza

<sup>17</sup> T. Gazzolo, *La scrittura della legge*, cit., pp. 119-121. Si veda anche il saggio in questo fascicolo della rivista.

<sup>18</sup> C. Larrère, «*Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*», in «*Revue Montesquieu*», n. 5, 2001, pp. 157-172. Ci permettiamo di rinviare al nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Angeli, Milano 2015.

<sup>19</sup> J. Goldzink, *La solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011, pp. 83-91.

di leggi, Montesquieu aggiunge l'esame dei principi che rendono possibile l'ordine di ogni governo. C'è un modo repubblicano, monarchico o dispotico di formare un tutto sociale. «Fra la natura del governo e il suo principio, vi è questa differenza, che la sua natura è ciò che lo fa essere quello che è, e il suo principio ciò che lo fa agire. L'una è la sua struttura particolare, e l'altro le passioni umane che lo fanno muovere» (EL, III, 1). L'immagine del *ressort*, della «molla» che rinvia alla «macchina», permette di insistere sul *gioco* della passione-principio all'interno di ogni struttura. L'autentica natura dei governi risiede dunque nella *relazione* tra la natura e il principio, poiché per ciascun ordine «ci vuole una molla (*ressort*) di più» (EL, III, 3), un principio *proprio*. Quella coppia concettuale presenta allora una struttura dinamica. Montesquieu non deduce l'esistenza dei principi, ma mostra come ciascuno di essi conviene alla natura rispettiva di ogni governo, viene *naturalmente* con essa (EL, III, 2). Così, la natura di un governo si compie solo nella misura in cui questa è animata dal suo principio «costituzionale». La virtù deve animare gli Stati repubblicani, l'onore gli Stati monarchici, la paura gli Stati dispotici: «Questi sono i principi dei tre governi. Il che non vuole affatto dire che in una particolare repubblica si sia virtuosi; ma che si dovrebbe esserlo» (EL, III, 11). Se la passione sociale che gli è propria fa difetto, «il governo sarà imperfetto». Il principio e la perfezione non derivano qui né dal diritto né da un dover-essere morale. Montesquieu esprime piuttosto un imperativo della *convenienza* che rimanda alla sua stessa *operatività*, cioè alla buona dinamica di un ordinamento. D'un tratto, ciascun regime è presentato nella sua coerenza effettiva, alla quale partecipano la struttura istituzionale, l'ordine delle leggi positive in quanto ordine giuridico complessivo, e il gioco delle forze sociali nella molteplicità delle loro *potenze* concorrenti<sup>20</sup>. Proponendo l'idea secondo la quale i governi *si ordinano* in funzione dei *ressorts* passionali, Montesquieu intende riflettere sulle condizioni dell'obbedienza rivelandone le motivazioni effettive. Ora, queste ultime appaiono in relazione a delle circostanze determinate, e la questione non è più quella di un consenso originario come nelle varie teorie del contratto. Mano a mano che avanza l'esame funzionale del rapporto delle leggi politiche e civili con la natura del principio dei governi, l'unità del dispotismo differisce da una vera *unione*

<sup>20</sup> Montesquieu vede molto chiaramente la 'semplificazione' del tessuto socio-politico che avrebbe travolto il pluralismo dell'antica realtà del governo, basata sull'attivismo di poteri concorrenti: «Un tempo, ogni villaggio in Francia era una capitale: oggi non ve n'è che una grande; ogni parte dello Stato era allora un centro di potenza, oggi tutto si riporta a un centro, e questo centro è, per così dire, lo Stato stesso.» (EL, XXIII, 24). Sulle istituzioni di autogoverno d'antico regime, R. Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue. 1598-1789*, PUF, Paris 1990, t. I, pp. 335-496.

politica, e la sua *coerenza* risulta sempre più inquietante. Mentre la *moderazione* dei governi appare come una dinamica complessa in cui giocano insieme le forze dei differenti corpi sociali, i costumi e le leggi, in modo che dal temperamento rispettivo dei diversi elementi risulti una specie di equilibrio in movimento, l'ordine dispotico è irrigidito nel mero dispiegamento di una violenza necessitante. L'immagine della macchina ben composta, in cui ogni parte è legata alle altre (EL, V, 14) in una *economia* d'insieme (EL, III, 5), rinvia infatti alla dinamica del corpo vivente e capace di azione (EL, XIV, 2). Essa si oppone alla meccanica inflessibile, alla logica dell'urto e del contraccolpo che caratterizza il moto dei corpi *inerti*. Con in dispotismo è come se «la fatalità degli atei» finalmente si realizzasse.

Sul piano metaforico<sup>21</sup>, il dispotismo appare come l'ombra del Leviatano. Con l'opposizione dei regimi moderati alla forma dispotica, il quadro dei tipi di governo descritto nell'EL consente di interrogare il loro *mutamento*: «non ci sono inconvenienti quando lo Stato passa da un governo moderato a un governo moderato, come dalla repubblica alla monarchia o dalla monarchia alla repubblica; bensì quando dal governo moderato cade e precipita nel dispotismo» (EL, VIII, 8). La *caduta* manifesta l'abisso che separa i governi moderati dal dispotismo. Questo, rispetto a quelli è radicalmente *altro*. Il despota non è un «cattivo principe» che non si sarebbe conformato ai suoi «doveri». I «mali» che questo governo così diffuso causa agli uomini (EL, VIII, 8), derivano da un suo 'ordine' proprio di cui bisogna cogliere la logica. La finzione *persiana* fornisce una base rivelatrice a questo paradossale regime: se il dispotismo esiste in una forma mai «perfetta», perché incontra dei limiti esteriori che forzano l'ordine dispotico a comporsi con una determinata legislazione. Si tratta di limiti non politici, i costumi, le forme di vita, gli usi, punti di resistenza che costringono il potere cieco del despota ad esercitarsi attraverso la forza delle *cose*. Se la naturalizzazione asiatica assicura al dispotismo un'esistenza effettiva che permette di procedere alla sua concettualizzazione come vero e proprio *regime*, essa conduce anche ad interrogare i rapporti tra le forze sociali, che sono costitutive dell'ordine politico. Allora, si dovrà ripensare la presunta lontananza di questo regime, che non è il puro fantasma di un *Altrove* esotico, osservando come un passaggio al dispotismo sia possibile nelle condizioni dei governi anche in Europa. Insistendo sull'approccio *strutturale* ai regimi politici, le immagini derivate dalla sua conformazione fisica richiamano l'Europa alla sua concreta realtà, spogliando progressivamente il dispotismo dei suoi suggestivi abiti

<sup>21</sup> D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, H. Champion, Paris 2008, pp. 161-283.

«persiani»<sup>22</sup>. Se si può passare senza «inconvenienti» da un governo moderato all'altro, l'attenzione del legislatore dovrà essere rivolta alle *condizioni* della moderazione, come mostra l'esame dei «rapporti» che conduce Montesquieu nei primi tredici Libri dell'*Esprit des lois*. L'indagine tipologica apparirà allora come uno sforzo volto ad orientare la concreta produzione del diritto, più che come scrupolo formalistico del «classificare». La nozione di «governo moderato» permette di passare senza soluzione di continuità da Roma all'Inghilterra alla Francia, per vedere come si territorializzano le potenze e le leggi, in un contesto determinato dalle cause «fisiche» oltre che «moralì», dove il riferimento a ciò che è giusto passa sempre attraverso il diritto come realtà viva.

L'inchiesta 'tipologica' non porta ad esaminare separatamente i differenti governi, ma piuttosto a condurre senza sosta le «comparazioni», le valutazioni «relative» che permettano di descrivere la particolarità situata di ogni *ordine*, delle pratiche e delle istituzioni che concorrono a istituirlo.

3. La descrizione dei principi è essenziale a comprendere il dinamismo proprio delle istituzioni. In quanto si rapporta a un dispositivo «passionale» che anima i soggetti sociali nell'ordine politico, essa conduce anche a concentrare l'attenzione sui modi di soggettivazione dei cittadini nei loro rapporti con le leggi, con i costumi e con le diverse istituzioni. La *passion-ressort* trova delle intensificazioni o delle difficoltà in altre passioni sociali che dipendono dalle *consuetudini* di un popolo e dall'*ethos*, dalle *pratiche abituali* che vi si rapportano. La percezione dei cittadini si compone così con i costumi particolari e con i pregiudizi relativi alla loro condizione sociale. Il principio permette di articolare le riflessioni propriamente giuridiche e politiche con approcci che si potrebbero dire *sociologici*<sup>23</sup>, nella misura in cui essi sono rivolti a comprendere il corpo sociale nelle sue pratiche, nei suoi discorsi, nelle sue regole non scritte. Il tal modo lo studio di ciò che «governa» la società è legato alla questione dei governi politici e delle leggi positive nel loro rapporto con *istituzioni* concrete, i costumi, forme ordinanti dotate di plasticità dinamica perché risultato di un'oggettività propria all'agire umano, e di una materialità irriducibile al puro dato sensibile.

<sup>22</sup> C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, su Montesquieu in part. pp. 49-50.

<sup>23</sup> Sulla lettura "sociologica" di Montesquieu si veda B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53.

Questo campo d'indagine è «immenso», dice Montesquieu, ma è essenziale al legislatore, poiché queste pratiche e queste abitudini sociali sono al tempo stesso condizione e limite della sua azione. È la materia sociale che il legislatore cerca di plasmare, ma che in qualche modo oppone resistenza alla sua attività e nella quale questa trova il suo limite *già* presente. Vi è nell'*Esprit des lois* tutto un lessico dell'affettività che cerca di cogliere le molteplici *nuances* del gioco delle passioni sociali, e che qualifica anche i rapporti e gli intrecci che esistono tra le leggi, i costumi e il «principio», l'aspetto oggettivo del sentire, del modo di porsi, che il singolo vive grazie a questi rapporti; un modo di sentire che è comportamento, disposizione, *costume*. Si tratta di percepire gli accordi o i disaccordi, per *correggere*<sup>24</sup> o per incrementare questo gioco complesso. Se la legge viene svincolata dalla materia sociale da ordinare e dal suo contenuto – il costume già istituito –, il legislatore fa ciò che vuole<sup>25</sup>.

Così, poiché il principio tocca il *modo di sentire* dei cittadini anche l'interrogazione sulla libertà esce dal quadro solo giuridico e si estende dal civico al civile<sup>26</sup>: la libertà non può più essere pensata astrattamente nel suo rapporto con ciò che fonda assolutamente la sovranità o nel suo rapporto con l'obbedienza o con la «virtù cittadina»: l'istituzione è già lì. Bisognerà allora osservare tutte le forme di vita che danno un senso, per il cittadino, a ciò che egli *sente* come libertà. Bisognerà esaminare come la forza dell'attaccamento ai diversi costumi, alle maniere, alle consuetudini, radica anche il sentimento di libertà in un vissuto sociale concreto: poiché è solo così che il desiderio di vivere in società può veramente avere significato per il cittadino, ed è così che la libertà conduce al paradosso dell'amore delle leggi<sup>27</sup>. In definitiva, proprio perché è ciò che anima e mette in tensione i *ressorts*, le *molle* del governo il «principio» permette di comprendere il divenire storico. Nella *Prima Parte* dell'*Esprit des lois* l'esposizione dei principi è infatti seguita dalla disamina delle diverse istituzioni che si rapportano alla passione principale propria di ciascun governo. Dall'educazione (Libro IV) alla condizione delle donne (Libro VII), Montesquieu esamina i presupposti reali che concorrono alla forza del principio, alla sua azione sui modi di vivere dell'essere umano, e che

<sup>24</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2014, p. 661.

<sup>25</sup> Su questo, T. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A commentary on the Spirit of laws*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. 234-239.

<sup>26</sup> C. Larrère, *Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 3, 1999, pp. 41-61.

<sup>27</sup> Cfr. F. Markovits, *Le paradoxe de l'amour des lois*, in J. Boulad-Ayoub *et al.*, a cura di, *L'Amour des lois*, Presses Universitaires de Laval - L'Harmattan, Laval - Paris 1996, pp. 79-102.



permettono così una regolazione effettiva della società che si accorda con la dinamica del suo governo. Si tratta di far vedere ciò che favorisce quei principi o, al contrario, ciò che intralcia la loro efficacia, fermo restando che non significa individuare delle «cause» quanto piuttosto misurare una *dinamica* dei rapporti, dove l'effetto retroagisce ogni volta sulla causa: «Questo rapporto delle leggi con il principio tende tutte le molle del governo; e questo principio a sua volta ne riceve una nuova forza. È così che nei moti fisici, all'azione segue sempre una reazione» (EL, V, 1). Le comparazioni non permettono solo di rendere conto delle istituzioni «singolari» di una comunità politica – gli usi, i costumi, le maniere che la intessono – esse valutano anche *come* queste istituzioni possono *convenire* con il tipo di governo e le leggi che la comunità si dà in ogni situazione determinata, esse esercitano un *esprit* di discernimento che porta a valorizzare la *differenza*. Questa indagine, allora, ripropone la necessità di affrontare la questione della «corruzione del principio». Nei differenti aspetti presi in esame, il rapporto con le leggi non è sempre della stessa natura, ma suppone spesso un'articolazione con i costumi e le maniere, gli *abiti*, i modi di sentire, i modi d'essere società, che permette di riflettere sulla forza effettiva dei principi, sulla loro capacità istitutiva. In questa ricerca si possono individuare due poste in gioco: l'esame dei rapporti conduce Montesquieu a precisare sempre meglio l'opposizione della monarchia e del dispotismo, ma anche le condizioni necessarie alla maniera d'essere dei gruppi sociali e le modalità di esercizio del potere del monarca in rapporto al *ressort* onore. Montesquieu si interroga inoltre su come il regime moderato possa tendere verso dispotismo<sup>28</sup> e sottolinea i segni che rivelano questa deriva dell'istituzione.

L'analisi dei rapporti permette anche di precisare le caratteristiche della *virtù* e dell'*onore* e, dunque, di interrogare *positivamente* i possibili modi di istituzione di un governo moderato. Dissociando l'onore dalla virtù (EL, III, 5), Montesquieu vuole mostrare come ciascun principio è vettore della propria validità, che si iscrive a sua volta in un ordine coerente. Spetta al legislatore favorire il modo di regolazione passionale che si accorda meglio con lo «spirito generale del popolo» per mezzo del quale il governo deve essere istituito. Se il governo monarchico appare quello che meglio *conviene* all'Europa, bisognerà descrivere la forma particolare che questo regime assume, rispecchiando i motivi concreti che spingono i diversi popoli e le realtà emergenti a

<sup>28</sup> D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005 e Id., *Dispotismo e libertà in Montesquieu*, in Id., a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli 2001-2002, t. 1, pp. 189-255.

istituzionalizzarsi e a stabilizzarsi in una relativa *durata*. Bisognerà pensare le monarchie nei loro luoghi propri, nel loro elemento particolare, e da questo punto di vista l'esperienza della Francia e dell'Inghilterra non sono affatto tra loro sovrapponibili a causa dell'elemento di contingenza storica da cui trae forma ogni istituzione, ogni ordinamento effettivo<sup>29</sup>. Per questo la distinzione della virtù e dell'onore – nel loro emergere *come istituzioni* e cioè come realtà “istituite” – suscitò le più aspre proteste da parte dei teologi critici di Montesquieu. Oltre alla censura ecclesiastica suscitata dall'abbandono della «virtù cristiana», e della sua funzione sociale (che definisce ad un tempo l'obbedienza dei governati e i doveri dei governanti), le critiche vennero anche dai partigiani della monarchia così come dagli autori di orientamento “repubblicano”.

L'esame del rapporto dei «principi» con l'educazione impartita nei diversi governi mette in campo una antropologia politica differenziata: la natura degli uomini che vivono in società è modellata dall' «educazione generale»<sup>30</sup> che mostra come possano formarsi le rappresentazioni e le istituzioni che alimentano le passioni sociali e politiche. Il Libro IV mostra come l'istituzione-onore si apprende attraverso l'esempio e quali sono le componenti delle regole di *distinzione* che vi sono connesse (EL, IV, 2). Rispetto alla satira che appariva ancora nelle *Lettere persiane* emerge ora una conoscenza più penetrante che svela la *funzione* dell'onore «come principio» istituyente e che riposa su una *descrizione* esatta dei suoi modi di istituzione. È nel governo repubblicano che è necessaria «tutta la potenza dell'educazione» (EL, IV, 5), poiché la virtù politica, l'«amore delle leggi e della patria», presuppone da parte di ciascun cittadino una «rinuncia a sé». Per i cittadini qui la regola non è però una norma che semplicemente interdice e sanziona, ma un'ingiunzione a creare e innovare le relazioni materiali e simboliche che costituiscono il loro legame. D'altra parte, la virtù si caratterizza a sua volta per mezzo dell'amore dell'uguaglianza e quello della frugalità (EL, V, 4), una passione che diventa *costume*, e che richiede un dispositivo istituzionale complesso e fragile ad un tempo perché la repubblica, conformemente al suo principio, deve mantenersi attraverso «la purezza dei costumi». Nelle monarchie, dove l'istituzione-onore supplisce alla virtù (EL, III, 6), le leggi devono sostenere il gruppo sociale che

<sup>29</sup> Montesquieu gioca sul doppio significato della parola *mœurs*, descrittivo quando indica i modi di fare collettivi o più normativo, come quando si parla di «bonne vie et mœurs» per indicare gli effetti dei mutamenti nei rapporti sociali: «la société des femmes gâte les mœurs et forme le goût» (EL, XIX, 8). Cfr. C. Larrère, *Montesquieu et le «doux commerce»: un paradigme du libéralisme*, in «Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique», 123, 2014, pp. 21-38.

<sup>30</sup> Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, ETS, Pisa 2004, p. 72.

ne interpreta la capacità ordinante al più alto grado, la nobiltà (EL, V, 9) che costituisce nella sostanza i poteri intermedi «subordinati e dipendenti» (EL, II, 4). Questo conduce ancora una volta ad opporre «l'eccellenza del governo monarchico» (EL, V, 11), in cui la combinazione complessa delle potenze, «capolavoro di legislazione», alimenta l'amore per la libertà, al governo dispotico che «salta, per così dire, agl'occhi» (EL, V, 14). Mostrando come i costumi, sia che si tratti di costumi «virtuosi» che «aristocratici», sono ad un tempo coercitivi e incitatori, come la loro capacità ordinante sia dotata di una relativa autonomia rispetto ai contesti empirici, Montesquieu impegna il «saggio legislatore» (EL, VI, 13) a preferire nel campo del diritto penale, ad esempio, delle pene *douces*<sup>31</sup>. Il Libro VII dell'opera mostra, a sua volta, come il *lusso* sia necessario alle monarchie e incompatibile con la virtù repubblicana e i suoi costumi (EL, VII, 4). E così la condizione delle donne nelle monarchie, legata al lusso come distinzione e modo di vita che cristallizza il bene nelle *cose* e nelle *mode*, rivela il gioco proprio di quei costumi e di quelle maniere, ma rivela anche quale sia l'*esprit* che regna in un determinato *milieu* (EL, VII, 9), al di là delle forme politiche e giuridiche che lo governano. La struttura *dinamica*, la *forma fluens* messa in evidenza dalla coppia concettuale natura/principio, permette insomma di rendere conto delle «storie di tutte le nazioni» che si intessono e si mescolano ogni volta alle leggi e ai costumi. Gli accordi e i disaccordi, che rinforzano o riducono l'efficacia dei principi, indicano le diverse *possibilità* racchiuse in ogni situazione concreta, le istituzioni pensate come risultato mai definitivo di una tensione di mezzi preesistenti potenzialmente in grado di configurare strutture diverse. Il pericolo del dispotismo orienta così la pratica legislativa, ma i cambiamenti non sono mai compresi a partire da una causa finale che spieghi un senso e una direzione della storia. Ciascun ordine concreto consiste in un equilibrio *in movimento*, teatro di combinazioni strategiche sempre cangianti, il cui divenire dipende ad un tempo dalla «natura delle cose» e dalla ragione umana che vi si applica. Non c'è né «fatalità cieca» né Provvidenza della quale svelare il disegno nascosto<sup>32</sup>. Se l'ordine delle cose e dei rapporti è il loro *ordinarsi* concreto, la conoscenza di quest'ordine *storico* è indispensabile a chiarire il suo campo di applicazione proprio. Se vi sono situazioni in cui lo svolgersi degli eventi non offre effettivamente presa all'ordine della legge, l'incapacità di

<sup>31</sup> D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Donzelli, Roma 2016, pp. 37-42.

<sup>32</sup> Si situa a quest'altezza la questione dello «spinozismo» di cui fu accusato Montesquieu dai teologi gesuiti e giansenisti. Cfr. C. Oudin, *Le Spinozisme de Montesquieu, étude critique*, Slatkine Reprints, Genève 1971 (1911); P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Slatkine Reprints, Genève 1979, pp. 447-466.

resistere alla corruzione deriva il più delle volte dal fatto che questa non sa cosa realmente *conviene* fare e dal fatto che colui che sarebbe deputato a farlo è incapace di cogliere l'elemento concreto a partire dal quale esercitare la sua azione. Nelle *storie* di cui Montesquieu si fa narratore nell'*Esprit des lois*, nelle quali non vi è mai un vero momento iniziale o fondatore, i legislatori devono sempre *correggere* e continuare nell'opera ininterrotta di applicazione concreta della ragione *delle leggi*, e del loro *esprit*. Sapere che «la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre con quella dei principi» (EL, VIII, 1). La passione sociale sulla quale si regola l'equilibrio del governo può così essere diversamente inclinata dalle inflessioni che toccano i molteplici rapporti che si istituiscono tra le leggi e i costumi e che riverberano a loro volta nei modi concreti di governo. Questi cambiamenti sono, il più delle volte, insensibili, ma la loro efficacia è *reale*. Poiché, «una volta corrotti i principi del governo, le leggi migliori diventano cattive, e si ritorcono contro lo Stato; quando i principi di esso sono sani, le leggi cattive hanno l'effetto delle buone; la forza del principio la vince su tutto» (EL, VIII, 11). Montesquieu, seguendo qui Machiavelli, mostra come nelle repubbliche la virtù scompaia con la corruzione dei costumi sia «quando si perde lo spirito di uguaglianza, ma anche quando si assume uno spirito di uguaglianza estrema» (EL, 2); mostra come, nella monarchia, l'onore scompaia con la concentrazione dei poteri: «la monarchia va in rovina quando il principe, avocando tutto unicamente a se stesso, restringe lo Stato alla sua capitale, la capitale alla sua corte, e la sua corte alla sua sola persona» (EL, VIII, 6). L'essenziale è allora conservare la vitalità dei principi in questi regimi *moderati*, accordando le leggi e i costumi, evitando di correggere i costumi con le leggi (EL, XIX, 5-8), per prevenire una caduta irreparabile verso il dispotismo. L'ordinamento costituzionale delle repubbliche antiche, che presupponeva una «purezza dei costumi», sembra ormai appartenere ad un passato a cui non è più possibile fare ritorno. Nella storia dell'Europa la monarchia offre ancora delle possibilità inedite, e tuttavia non bisogna cercarne *un* modello preconstituito, vale a dire *una* forma capace di valere in ogni luogo, l'aspetto formale che caratterizza il moderno concetto di potere, ma piuttosto pensare *le* diverse situazioni esemplari: il mezzo – l'articolarsi *in situazione* delle maniere, dei costumi e delle leggi in un ambiente sociale determinato – non si colloca nell'ordine dei principi né in quello dei fini, ma in un teatro di combinazioni strategiche sempre mutevoli.

4. La problematizzazione della natura delle leggi spinge Montesquieu a indagare come queste «doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir» (EL, I, 3). Questa esigenza di *convenance* mostra

ancora una volta come la *possibilità* della libertà sia assolutamente centrale nel suo pensiero politico. Ma sottolinea anche che essa non si comprende che *in relazione* ad una situazione concreta, cioè nel gioco che permette la distribuzione dei *poteri* e la loro articolazione<sup>33</sup>. Che una costituzione possa effettivamente «souffrir» un certo *grado* o un altro di libertà, è proprio della sua «moderazione». Ma l'idea di *grado* di libertà mostra a sua volta che vi è una pluralità di soluzioni moderate possibili, e che bisogna partire dalla pluralità delle «potenze» per determinare una *soglia*, cioè una convenienza-limite che ridefinisca propriamente le caratteristiche della libertà in questione. Questo comporta la sua problematizzazione: Montesquieu non interroga più la libertà come i filosofi del contratto sociale, o come coloro che cercano un'*origine* naturale delle leggi. Per costoro la questione della libertà dell'individuo dipende dall'elemento della sovranità e dunque dall'azione politicamente efficace dei singoli sulla base della loro volontà, e porta con sé la problematica complessa legata all'opposizione popolo/sovrano: quale sia la fonte dell'autorità, dell'obbligazione autentica, del diritto di resistenza, come emerge all'inizio dell'enumerazione dei diversi significati attribuiti alla parola «libertà» (EL, XI, 2). Per Montesquieu la libertà *non* è un dato naturale né l'effetto di un contratto. Non ha un'*origine* pattizia, anch'essa da pensare in una situazione concreta, nei rapporti che gli uomini intrattengono effettivamente tra di loro. Questo ci deve indurre a distinguere la libertà «del governo», che è relativa al modo in cui le potenze giungono a temperarsi e in cui i poteri sono distribuiti, dalla libertà del cittadino (EL, XII, 1): anche in questo caso essa dipende più dalle leggi *civili*, dai costumi e dalle maniere, che dalle norme di una costituzione «formale». Montesquieu è agli antipodi della concezione che attribuisce valore assoluto e incondizionato a una legge astratta. Non esiste per lui alcun *dispotismo* della legge, così come l'ha postulato il razionalismo giuridico nel XVIII secolo<sup>34</sup>. Se la libertà del governo, resa possibile dalla moderazione nell'esercizio dei poteri, non determina assolutamente la libertà del cittadino, resta il fatto che quando i poteri si concentrano emerge la tendenza a fare «leggi tiranniche per eseguirle tirannicamente» (EL, XI, 6). Bisogna evitare quindi che la *plenitudo potestatis* possa essere applicata in tutto il suo vigore in un solo punto, quale che esso sia; occorre invece che essa sia sempre *mediata* da un organo apposito con

<sup>33</sup> Sul significato storico-concettuale della 'separazione dei poteri', si veda C. Eisenmann, *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, in «Cahiers de philosophie politique», n. 2-3, 1984-1985, pp. 3-34; Id., *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, *ivi*, pp. 35-66; M. Troper, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, *ivi*, pp. 67-79 e L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 2003 (1959), spec. pp. 98-108.

<sup>34</sup> G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 97-189.

competenze fisse, da un *potere limitato*, provvisto insieme ad altri organi ugualmente intermediari di una competenza che non possa essere soppressa ad arbitrio. Il risultato è che la libertà del cittadino si trova così protetta di fronte all'onnipotenza dello Stato, *trattenuta* in una rete di competenze circoscritte. In questa rete di rapporti complessi, la vera natura della libertà non appare nella messa a tema del fondamento dell'autorità e dell'obbedienza che mostri come l'individuo si sottomette volontariamente ai suoi obblighi, ma invece nell'esame dell'articolarsi delle potenze, cioè sul piano del diritto politico e nell'esame dei condizionamenti legali e extra-legali, *costumi, maniere, esempi ricevuti*, che agiscono sul cittadino, e cioè sul piano del diritto civile: «Non basta aver trattato della libertà politica nel suo rapporto con la costituzione; bisogna farla vedere nel rapporto che ha col cittadino» (EL, XII, 1). La libertà *effettiva* non deriva dalla volontà sovrana dell'individuo, com'è nel dispositivo concettuale del giusnaturalismo, dove per essere felice la volontà (ossia l'agire) dev'essere assoluta, dissociata com'è da ogni condizionamento da parte di altri uomini, *indipendente*, autonoma<sup>35</sup>. Dove l'uomo non sopporta dipendenze né rapporti stabili ed involontari, *consuetudini, abiti*, la natura reclama per lui «indipendenza». In Montesquieu, invece, essa dipende da un'istanza differente che riconosce la libertà di ciascuno come «una parte della libertà pubblica» (EL, XV, 2). Soltanto nell'*ethos* costituito dall'ordito delle regole che risultano dalla compenetrazione di più ordinamenti successivi e dalla compresenza di diversi ordini nel tessuto costituzionale, un'esperienza giuridica sedimentata nel divenire storico, soltanto cioè all'interno del *deposito* delle leggi (*depôt des lois*) proprio di ogni nazione, a ciascuno è garantita la libertà *civile* e la sua connessione possibile con quella di ogni altro. Di qui la distinzione che Montesquieu traccia tra questa libertà, propria di «una società dove ci sono delle leggi», e la semplice «indipendenza» (EL, XI, 3).

All'interno di questo *milieu* sociale e storico in cui vivono le leggi, la libertà *politica*, a differenza della libertà «filosofica» che consiste nell'esercizio privato della propria volontà, «consiste nella sicurezza, o almeno nell'opinione che si ha della propria sicurezza» (EL, XII, 2). Insistendo sulla «percezione» soggettiva della libertà, definita come «opinione che si ha della propria sicurezza», Montesquieu apre alla domanda sulla sfera delle rappresentazioni che sono legate ai costumi, alle consuetudini, alle maniere, agli esempi

<sup>35</sup> A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Angeli, Milano 1999, pp. 83-142; e Id., *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, ivi, pp. 189-205.

ricevuti, alla religione, ecc. Cioè a una realtà *istituzionale*<sup>36</sup>. La libertà, «ce bien qui fait jouir des autres biens» (P, 1574), si definisce allora *positivamente* nelle forme di vita e nelle istituzioni. Così, è la natura stessa della cittadinanza che bisogna prendere in esame, senza ridurla al suo versante «civico». Poiché anche la cittadinanza va compresa nelle sue appartenenze<sup>37</sup>, nel tessuto di relazioni, di obblighi e di dipendenze che un cittadino intrattiene con gli altri in una situazione concreta. L'istituzione è già presente: una cittadinanza senza istituzione è di fatto una contraddizione in termini. I cittadini sono sempre dei *con*-cittadini o dei *co*-cittadini, che si conferiscono reciprocamente i diritti di cui godono; la dimensione di reciprocità è costitutiva. Bisogna interrogare, anche qui, ciò che lega il cittadino agli altri, il suo essere in relazione all'interno degli istituti nei quali si producono quei legami e all'*opinione* che egli si fa di quei vincoli sociali: è la natura della *relazione* che è istituyente (o destituyente). Quello che lega tra loro i cittadini è il fatto che la *reciprocità* dei diritti e dei doveri implichi al tempo stesso la *limitazione* del potere dei governanti e la *cura* del governo e delle leggi da parte dei governati:

Si può definire questa virtù, l'amore delle leggi e della patria. Quest'amore, richiedendo una preferenza continua verso l'interesse pubblico in confronto al proprio, conferisce tutte le virtù particolari; esse non sono altro che tale preferenza. Quest'amore è particolarmente legato alle democrazie. Soltanto in esse il governo è affidato ad ogni cittadino. Orbene, il governo è come tutte le cose di questo mondo: per conservarlo, bisogna amarlo (EL, IV, 5).

Bisognerà allora opporre la sicurezza effettiva, la libertà reale, che è in parte assicurata dalla buona distribuzione dei poteri, all'opinione che si ha di questa sicurezza, che potrebbe invece essere del tutto illusoria?<sup>38</sup> Che cosa dovremmo pensare di quel popolo che «ha preso per molto tempo la libertà per l'uso di portare una lunga barba»? (EL, XI, 2) Non basta seguire gli usi e i costumi ricevuti, uniformarsi alle consuetudini per «far apparire» libero un determinato governo, «un governo libero, cioè sempre in fermento, non potrebbe conservarsi se non fosse capace di correggersi mediante le sue stesse leggi»<sup>39</sup>. Un governo *libero* richiede cura e correzione, implica «l'amore delle leggi e della patria». In che misura l'opinione che ciascuno ha della propria

<sup>36</sup> Y. Thomas, *L'institution civile de la cité* (1993), in Id., *Les opérations du droit*, a cura di M.-A. Hermitte e P. Napoli, Le Seuil, Paris 2011, pp. 103-130.

<sup>37</sup> C. Larrère, *Le civique et le civil*, cit. e Ead., *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in «Droits», 19, 1994, pp. 11-22.

<sup>38</sup> G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009, p. 31.

<sup>39</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani*, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, cit., p. 661.

libertà può essere illusoria e quale libertà bisogna *soggettivare* (bisogna *amare*) in quella particolare situazione e nel suo tessuto giuridico, etico, consuetudinario, questo è ciò che è da pensare<sup>40</sup>. La questione è problematica quando si constata che certi popoli non possono «sopportare» la libertà, come se si trattasse di un'aria troppo pura, «nociva a chi è vissuto in paesi paludosi» (EL, XIX, 2). Oltre alle condizioni politiche e giuridiche che determinano quale «grado» di libertà la costituzione può sopportare<sup>41</sup> e che permettono di assicurarla a un dispositivo costituzionale, vi sono le condizioni relative ai costumi, alle usanze, alle maniere e a tutto ciò che tocca l'*esprit* di una nazione e il suo *oggetto*<sup>42</sup>, e che determina il modo in cui i cittadini soggettivano le loro libertà: «ciascuno ha chiamato libertà il governo conforme alla proprie consuetudini o alla proprie inclinazioni» (EL, XI, 2). Poiché vi è una dinamica *relazionale* nella quale si forma l'opinione che i cittadini possono disporre di libertà, questa opinione può essere illusoria, suscitata com'è dalle stesse abitudini sociali particolari che la inducono. E dal momento che il legislatore non ha, per Montesquieu, un'influenza diretta su questa dinamica, non sarà quella figura mitica che (come accadrà in Rousseau) con la sua autorità legiferante dà forma alla materia informe di un corpo sociale<sup>43</sup>. Dal momento che può sembrare vano voler rendere libero un popolo anche quando questa libertà gli appare insopportabile, sarà necessario che il legislatore si serva di quell'opinione per assicurare la coesione sociale. Ciò che va scongiurato è la servitù del dispotismo, e così essenziale sarà mantenere la moderazione del «tout ensemble» della società, che può essere ottenuta anche per mezzo dell'opinione nella quale vivono i cittadini, legati al buon funzionamento di un «ordine» e che partecipano, anche se in maniera non intenzionale, alla dinamica del tutto, «sentendosi» liberi. Se è vero che i costumi sono una condizione insuperabile che definisce la maniera in cui è effettivamente possibile sentirsi liberi in una situazione concreta, lo scopo principale di Montesquieu consiste nell'illuminare i governanti che dovrebbero saper

<sup>40</sup> R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), trad. it. di G. Panziera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 169-170. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), ed. it. a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 37-43.

<sup>41</sup> Sul significato costituzionale del grande dibattito storico-politico che si svolge nella Francia del XVIII secolo sulla *nation* e sulla sua «libertà», si veda É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Slatkine reprints, Genève 1978 (1927); cfr. A. Biral, *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, cit., p. 190.

<sup>42</sup> Cfr. D. Vernazza, *L'esprit d'une nation, et son objet*, in «Diciottesimo Secolo», vol. 2, 2017, pp. 217-227.

<sup>43</sup> Se le società hanno una struttura che risulta dalla natura stessa degli elementi dai quali sono composte e dalla loro disposizione, non è più necessario ricorrere alla figura del legislatore, come fa Rousseau (E. Durkheim, op. cit., p. 41).



governare *in situ*, componendo di volta in volta l'azione di governo nella realtà definita delle circostanze *reali* e delle relazioni determinate che producono istituzioni e fatti istituzionali.

Ma una buona politica non è soltanto una politica 'negativa', una politica del 'contenimento' o del *katechon*<sup>44</sup>: un freno che cerchi di evitare il dispotismo e di scrutare i sintomi che annunciano la caduta nella malattia. Una buona politica cerca di pensare positivamente il bene in una situazione concreta. Anche la libertà non deve soltanto essere pensata in opposizione alla servitù del dispotismo (EL, VI, 2). La libertà «filosofica» dell'individuo deve essere compresa perché l'uomo non sa mai con certezza ciò che è conveniente, e così non è indifferente che il popolo sia «illuminato» (EL, *Prefazione*) su ciò che *conviene*. Non si tratta di radicare le abitudini sociali, ma di trasformarle per mezzo di altre abitudini. Essendo l'essere umano «cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres» (*ibidem*), è necessario che chi governa tenga conto di questa *flexibilité* e quindi «change par les manières ce qui est établi par les manières». È infatti «une très mauvaise politique, de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières» (EL, XIX, 14).

La domanda: «Come si fa a essere Persiano?»<sup>45</sup> serviva nelle *Lettere persiane* da specchio per riflettere le condizioni dell'apparire dell'opinione spontanea che il francese può avere di se stesso. L'esame delle leggi e delle libertà condotto nell'*Esprit des lois*, la comparazione incessante dei costumi e delle situazioni 'locali', deve consentire la stessa riflessione. L'opinione del singolo, però, non è semplicemente un modo di percezione passivo, o un materiale di cui il legislatore "illuminato" deve tenere conto, essa manifesta piuttosto l'interesse del cittadino a una partecipazione al governo della comunità politica, cioè al suo vivere libero. Pensare la libertà implica una problematizzazione delle condizioni dell'azione di governo e delle determinazioni concrete del suo esercizio, perché l'opinione dei governati si trova nella posizione di poter giudicare delle leggi, le «istituzioni particolari e precise del legislatore» (EL, XIX, 14), in modo che chi governa venga istituito, controllato e destituito dalla presenza politica dei governati (EL, XXIX, 19), co-implicati in una medesima composizione di rapporti di governo. Composizione sempre situata, condizionata, contingente, mai garantita dalla

<sup>44</sup> Sulla tematica del *katechon*, si veda M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

<sup>45</sup> *Lettere persiane*, Lettera XXVIII, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, cit., p. 91. Si veda su questo, P. Valéry, «*Préface*» aux *Lettres Persanes* (1926), in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, Paris 1957, vol. I, pp. 516-521.

forza e dalla volontà una volta per tutte. È a quest'altezza che si compie l'*eclissi* del paradigma hobbesiano della sovranità sradicata dalla *costituzione* storica<sup>46</sup>.

Proprio qui, infatti, ritroviamo il problema dei “buoni costumi”. Da una parte, questi regimi di condotta infra-legali sono il prodotto di una necessità – implicano cioè una materia concreta che in essi si esprime – e hanno a che fare con un *ressort* già presente nel loro “principio”, visto che vi è una connessione strettissima tra l'*esprit général* – il modo di sentire comune – e i costumi di una certa comunità; dall'altra, essi derivano dalla conquista della libertà e della *virtù*, dalla capacità cioè di darsi leggi convenienti al vivere libero, di disciplinarsi a questo modo di vivere e alla capacità istituyente che in questo si esprime, la capacità di *politicizzare* le relazioni di cui è fatto. È un processo di socializzazione regolata, capace di istituzione, in cui si conserva una materia che ha già in sé forza ordinante, che è innervata cioè da una speciale normatività pratica. I costumi sono, infatti, «istituzioni della nazione in generale» (EL, XIX, 14), dotate di una propria potenza regolatrice, un *nomos* o una forza nomica immanente all'*esprit général*, cioè inscritta nelle relazioni e nelle pratiche effettive attraverso le quali la *nation* vive se stessa, inseparabili dal *tono* in cui risuona la singolarità dell'*esprit*, il ritmo caratteristico di una data società: «Non appena il tono è dato e fatto proprio, esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre (*s'y rapporte toujours*)»<sup>47</sup>. Abitudini, costumi, maniere sono, nel pensiero di Montesquieu, istituzioni le cui capacità regolative, non rappresentando il privilegio di alcuna volontà sovrana, si misurano nei limiti di una realtà storicamente determinata, plurale, e cioè in uno spazio *politico*. Perché “politico” è lo spazio che gli esseri umani con le loro pratiche rendono disponibile al loro cooperare, sempre riconfigurato nell'esteriorità delle relazioni in cui essi interagiscono e si

<sup>46</sup> C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?* in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G. M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka, ETS-Vrin, Pise-Paris 2001, t. 1, pp. 199-214. Ci permettiamo di rinviare al nostro *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 41, 2012, pp. 67-98.

<sup>47</sup> *Della politica*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716 - 1725]*, a cura di D. Felice, CLUEB, Bologna 2010, p. 77. Leopardi dirà che in una società il *tono*, «il buon tuono è, non solo il più forte, ma l'unico fondamento che resti a' buoni costumi, e che i buoni costumi non sono esercitati per altro, generalmente parlando e delle classi civili, che per le ragioni per cui si esercita il buon tuono, e che dove il buon tuono della società non v'è o non si cura, quivi la morale manca d'ogni fondamento e la società d'ogni vincolo, fuor della forza, la quale non potrà mai né produrre i buoni costumi né bandire o tener lontani i cattivi.» (G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, in Id., *Poesie e Prose*, vol. II, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1988, p. 452).

muovono, negli usi sviluppati nella vita comune, nel processo dinamico del loro articolarsi nella costituzione di una dimensione istituzionale della propria libertà. Nel disporsi cioè delle *pieghe*, «que de certaines institutions, de certains usages, de certaines habitudes»<sup>48</sup> imprimono a quello spazio, che le implica nelle connessioni e nelle differenze, nei «rapporti» di cui sono fatte e nella loro capacità di *comporre* società.

<sup>48</sup> Montesquieu, *Essai sur le goût. Dans les choses de la nature et de l'art*, in *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1240.



## «COMMUNE DIVERSITÉ»

DIEGO VERNAZZA,

*École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*

*vernazza@ehess.fr*

### ABSTRACT

Montesquieu is recognized as a theorist of diversity and pluralism. In this paper, we focus on the question of the diversity of manners, leaving aside the question of diversity of political and social powers, which have already been the subject of numerous analyses. We shall take Montesquieu's two major texts, his epistolary novel, *Lettres persanes* (1721), and his theoretical work, *De l'esprit des lois* (1748).

### KEYWORDS

Diversity, pluralism, sociability, nations, manners, relativism.

### INTRODUCTION

Montesquieu est reconnu pour être un théoricien de la diversité et du pluralisme. A la différence de ceux qui, avant lui, se consacraient à la description, critique ou admirative, de la diversité humaine, Montesquieu tente de la comprendre, d'en trouver les causes et de lui donner un sens. Dans les *Lettres persanes*, il propose un regard croisé entre l'Asie et l'Europe, invitant le lecteur à explorer le point de vue de l'autre ; dans son *Essai sur le goût*, il traite des rapports entre monotonie et variété, symétrie et contraste, dans les plaisirs esthétiques de l'âme ; dans son *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, il propose une analyse des facteurs qui façonnent les manières d'être individuelles et collectives ; et dans l'*Esprit des lois* il place la question de la diversité au cœur d'un dispositif conceptuel aussi novateur qu'ambitieux.

On s'arrêtera notamment ici sur la question de la diversité des mœurs, laissant de côté celle des pouvoirs et des puissances sociales, ayant déjà fait l'objet de nombreuses analyses<sup>1</sup>. Pour le faire, on procédera en deux temps,

<sup>1</sup> Cf. Eisenman, Charles, « L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs. La pensée constitutionnelle de Montesquieu », in Cahiers de Philosophie politique, Reims, n° 2-3, OUSIA, 1985, p. 3-66, repris dans Hoquet, Thierry et Spector, Céline (ed). *Lectures de « L'Esprit des*

marqués par les deux grands textes de Montesquieu, son roman épistolaire, *Lettres persanes* (1721), et son ouvrage théorique, *De l'esprit des lois* (1748).

## LA DIVERSITÉ DANS LES *LETTRES PERSANES*

La diversité apparaît dans les *Lettres persanes*, avant tout, sous le signe de la surprise : il est question de l'« effet de surprise » que provoque la rencontre d'une habitude, d'une loi, d'un habit différent du nôtre<sup>2</sup>. Uzbek, l'un des personnages du roman, décide de quitter sa maison, son pays, ses routines et certitudes, pour voir le monde. C'est un homme curieux, avide d'altérité, incompris de ses concitoyens qui n'arrivent pas à accepter que l'on soit capable de quitter sa famille, ses amis, sa patrie, « pour aller dans des climats inconnus aux Persans » (LP, V). « Tu nous quittes, Uzbek, pour aller errer dans des climats barbares », lui reproche directement Zachi, l'une des femmes de son sérail (LP, III). Il entend ces critiques, mais il reste fidèle à cette curiosité qui le travaille, et qu'il partagera avec les parisiens qu'il rencontrera plus tard, « d'une curiosité qui va jusqu'à l'extravagance », demandant ouvertement : « Monsieur est Persan ? C'est une chose bien extraordinaire ! Comment peut-on être persan ? » (LP, III).

Comme l'Ulysse de Dante, Uzbek semble avoir tout chez lui. Néanmoins, quelque chose lui manque. « Ni les embrassements d'un fils, ni la douleur d'un vieux père, ni l'amour de mon épouse Pénélope, qui aurait dû assurer son bonheur, ne purent vaincre en moi le désir de connaître le monde, ses vices et ses vertus », lisait-on dans le chant XXVI de la *Divine comédie*<sup>3</sup>. Uzbek est conscient aussi de laisser derrière lui le repos, la commodité, mais ce n'est pas ce bien-être-là qui l'intéresse. La curiosité le « prend » (LP, VI y XLVIII). Il est, comme le dirait Locke, dans l'*uneasiness*, dans ce petit aiguillon qui fait aller plus loin, toujours plus loin, quitte à faire trembler les piliers de l'identité<sup>4</sup>.

*lois* », Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004 ; Althusser, Louis, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967 ; Manin, Bernard, « Montesquieu et la politique moderne », in Cahiers de philosophie politique de l'Université de Reims, Bruxelles, Ousia, 1985 ; Larrère, Catherine, « Le pluralisme de Montesquieu ou le savoir de la liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, 2013/1 – N° 17, p. 19 à 32.

<sup>2</sup> Montesquieu, « Quelques réflexions sur les Lettres persanes », in Œuvres I, Paris, Gallimard, 1949, p. 130.

<sup>3</sup> Dante, *La divine comédie*, XXVI, Paris, Fermin Didot, 1828, p. 58-59.

<sup>4</sup> Cf. Vernazza, Diego, « Montesquieu et la problématique de l'inquiétude », in Luigi Delia et Catherine Volpilhac-Augier (Ed.), *(Re)lire L'Esprit des lois*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 33-45.

C'est en effet ce qui se passe dans le voyage européen de Rica et Uzbek. Déjà dans la Lettre XVII, Uzbek commence à relativiser les mœurs, et même la religion dans laquelle il a été élevé : « Il me semble que les choses ne sont en elles-mêmes ni pures ni impures : je ne puis concevoir aucune qualité inhérente au sujet qui puisse les rendre telles ». Tout, conclura-t-il, est une question de perception, de « sensation » (LP, XVII). Au fur et à mesure qu'il s'éloigne des certitudes, Uzbek devient toujours plus curieux, avide de l'effet de surprise que provoque, par elle-même, l'étrangeté : « tout m'intéresse, tout m'étonne, je suis comme un enfant, dont les organes encore tendres sont vivement frappés par les moindres objets » (LP, XLVIII). Le voyage vers l'étranger, pour Uzbek, c'est une nouvelle naissance, tout redevient nouveau, tout intéresse, attire, charme, séduit.

Rica, pour sa part, constate aussi la progressive transformation de sa personnalité – « mon esprit perd insensiblement tout ce qui lui reste d'asiatique, et se plie sans effort aux mœurs européennes » – ; et face à l'inquiétude qui s'ensuit, il s'abrite sous les toitures du concept. Observateur, Rica devient, en un sens, analyste :

Chez nous, les caractères sont tous uniformes, parce qu'ils sont forcés : on ne voit point les gens tels qu'ils sont, mais tels qu'on les oblige d'être. Dans cette servitude du cœur et de l'esprit, on n'entend parler que la crainte, qui n'a qu'un langage, et non pas la nature, qui s'exprime si différemment, et qui paraît sous tant de formes (LP, LXIII)

On trouve ici une hypothèse que Montesquieu développera plus tard, dans *De l'esprit des lois* : la nature humaine, laissée à elle-même, libérée des contraintes artificielles, a tendance à se diversifier, à « paraître » sous plusieurs « formes », en raison d'un phénomène qu'il appellera « communication » – on y reviendra. Raison principale, selon Uzbek, de « [cette] gaîté [qui caractérise notamment les femmes françaises et] que la vie retirée ôte toujours à nos dames de Perse » (LP, XLVIII). De ce constat, Rica tirera des conclusions générales :

On dit que l'homme est un animal sociable. Sur ce pied-là, il me paraît qu'un Français est plus homme qu'un autre ; c'est l'homme par excellence : car il semble être fait uniquement pour la société (LP, LXXXVII).

Les deux personnages des *Lettres persanes*, Uzbek et Rica, cessent ainsi d'être des simples spectateurs de l'Europe pour devenir ses théoriciens. Uzbek, penseur de la diversité, voire du pluralisme (LP, LXXXV) ; Rica, théoricien de la sociabilité naturelle (LP, LXXXVII et XCIV). Les deux étrangers s'approprient, à partir d'un certain moment du roman, de ce que l'Europe a de

plus intime, de plus propre : la philosophie des Lumières, la mise en question permanente et radicale des croyances dogmatiques (LP, XCVII). Le fait d'avoir goûté – ne serait-ce que pour un temps – l'indépendance d'esprit, finit par les transformer: « tu diras peut-être que je parle trop librement de ce qu'il y a de plus saint parmi nous ; tu croiras que c'est le fruit de l'indépendance où l'on vit dans ce pays », écrit Uzbek (Ibid.).

Au bout du chemin, ils entrevoient les principes politiques qui règlent cette société, notamment la liberté des femmes et le respect de l'autonomie relative des mœurs :

J'ai souvent recherché (écrit aussi Uzbek) quel était le gouvernement le plus conforme à la raison. Il m'a semblé que le plus parfait est celui qui va à son but à moins de frais ; de sorte que celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination est le plus parfait (LP, LXXX)

Le bon gouvernement, conclut-il, est celui qui « convient le plus » aux mœurs du peuple, pour autant qu'elles n'enfreignent pas certains principes. «La justice, dira-t-il encore, est un rapport de convenance » (LP, LXXXIII)<sup>5</sup>.

On pourrait donc lire les *Lettres persanes* comme le résultat d'une démarche à trois niveaux : « celui de la distanciation relativiste ; celui de l'éclaircissement analytique ; enfin, celui de l'affirmation de valeurs »<sup>6</sup>. De la surprise de la différence, qui portait à la relativisation des mœurs – comment peut-on être Persan ? Mais aussi, comment peut-on être Français ?<sup>7</sup> –, à l'analyse des causes qui rendent compte de ces différences – notamment la place des femmes dans la société, et la manière dont ceci conditionne la totalité des rapports qui la constituent –, jusqu'à l'affirmation d'une série de principes qui échappent à la relativisation – la liberté des femmes, l'indépendance d'esprit, l'autonomie des mœurs et le gouvernement politique.

Dans son *Apologie des Lettres persanes*, Montesquieu revient d'une façon plus théorique sur la question de l'étonnement, de l'émerveillement devant la « singularité » et l'« extraordinaire ». Regarder l'autre, non pas en tant qu'autre du moi mais dans sa différence irréductible, permet de trouver singulières « certaines choses de nos dogmes »<sup>8</sup>. Pratique qui ne va pas sans conséquences,

<sup>5</sup> Vernazza, Diego, « L'art de gouverner suivant l'esprit des lois », in A. Louis et A. Revel (éd.) *L'art de gouverner: entre éthique et politique*, Berne, Editions Peter Lang, 2013, p. 109-117.

<sup>6</sup> Fricker, Yves, « Les Lettres persanes et les origines de la pensée sociologique », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI, 2003, N° 126, p. 59.

<sup>7</sup> Starobinski, Jean, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Seuil, 1953, p. 64.

<sup>8</sup> Montesquieu, *Apologie des Lettres persanes*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1949, p. 374.



comme Montesquieu lui-même en témoignera dans ses *Carnets*, après des mois de voyage dans différentes régions de l'Italie :

Il me semble que les mœurs et les coutumes des nations qui ne sont pas contraires à la morale ne peuvent pas être jugées les unes meilleures que les autres. Car par quelle règle jugerait-on ? Elles n'ont pas de commune mesure, excepté que chaque nation fait la règle de ses mœurs propres, et, sur elle, juge toutes les autres»<sup>9</sup>.

Comme pour Rica et Uzbek, le voyage rend Montesquieu quelque peu relativiste. Comment faire alors de la philosophie, c'est-à-dire de l'universel ? Voilà quelques questions que Montesquieu posera ouvertement dans son grand ouvrage théorique, *De l'esprit des lois*.

## LA DIVERSITÉ DANS DE L'ESPRIT DES LOIS

L'un des points d'articulation de cet ouvrage monumental qu'est l'*Esprit des lois* est celui de la constatation d'une « infinie diversité de lois et de mœurs » dans le monde (EL, Préface). La prémisse semble parcourir souterrainement tout l'ouvrage, sous la forme suivante: le monde est divers, étonnamment divers, et cette diversité doit avoir quelque chose de « nécessaire » (EL, I, 3). Les différentes institutions, lois, mœurs et manières qui y sont observées, décrites, analysées et commentées, le sont toujours en relation « au peuple pour lequel elles sont faites » (Ibid.). Ce constat donnera suite à une hypothèse générale, sur laquelle s'érigera la science nouvelle que Montesquieu cherche à fonder : le sens des institutions est à chercher dans leur rapport à l'esprit général de chaque nation.

L'*Esprit des lois* écarte ainsi, d'emblée, la possibilité de parler d'une Histoire au dépens des histoires. « Je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit ; je parle après toutes les histoires », annonce-t-il au lecteur (EL, III, 5). Il appelle à prendre en compte « ce que les historiens de tous les temps ont dit » (Ibid.), les « auteurs chinois » aussi bien que les européens (EL, VI, 9). Il s'agit de contribuer à la fondation d'une science de l'homme en tant qu'être divers, pluriel, en un mot, en tant qu'« être flexible » (EL, Préface). L'enjeu principal de l'ouvrage sera, de ce point de vue, de penser les lois et, plus généralement, la politique, en partant de la compréhension de la diversité constitutive des sociétés.

Emile Durkheim, dans sa thèse de 1892 consacrée à l'apport de Montesquieu à la naissance des sciences sociales, a pris soin de souligner cette

<sup>9</sup> Montesquieu, *Voyage de Gratz à la Haye*, in Œuvres I, Paris, Gallimard, 1949, p. 767.

nouveauté. Le philosophe de la Brède, écrit le sociologue, est le premier à avoir proposé une typologie descriptive des sociétés. Celle-ci ne classe pas les régimes à partir d'un modèle universel, mais essaie de comprendre la convenance de chaque type social en fonction de certaines variables comme la population, la religion, le droit, la moralité<sup>10</sup>. La réflexion philosophique n'y est plus centrée sur ce qu'on a appelé l'« anthropologie des philosophes »<sup>11</sup>, mais sur l'étude des facteurs qui font qu'un homme devient ce qu'il est ; le problème, autrement dit, de la configuration sociale/historique d'un certain caractère.

Cette interrogation fait notamment l'objet d'un texte antérieur à *De l'esprit des lois*, intitulé *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1735-1739). Le climat, le régime politique, la religion, la nourriture, l'éducation, entre autres, sont pris comme des facteurs qui conditionnent la formation des caractères nationaux. Malgré leur nombre et leur disparité, ces facteurs sont regroupés en deux types : physiques (climat, nature du terrain, etc.) et moraux (constitution politique, religion, éducation, etc.). La diversité du monde s'explique non seulement par le fait que les conditions physiques diffèrent, mais aussi parce que chaque nation suit ses principes moraux, religieux et politiques. S'il n'était question que des différences physiques, l'humanité pourrait être cartographiée et la diversité aurait une certaine limite. Or, Montesquieu souligne, à plusieurs reprises, que « les causes morales forment plus le caractère général d'une nation et décident plus de la qualité de son esprit que les causes physiques » ; en d'autres termes, que la « cause morale force », voire « détruit », la « cause physique »<sup>12</sup>. On ne saurait donc établir des limites précises à la diversité humaine parce que celle-ci s'inscrit dans l'évolution plurielle des histoires.

Il est question aussi dans ce texte des différences entre les sujets à l'intérieur d'un peuple. La perspective de départ est claire : « il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins »<sup>13</sup>. L'esprit général est premier, par rapport aux particuliers, mais ceux-ci ne cessent d'être divers. Dans l'explication que Montesquieu donne dans ce texte, ce sont les différentes combinaisons des passions qui font varier les caractères à l'intérieur d'un esprit général:

<sup>10</sup> Durkheim, Emile, « La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale », in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1966, p. 78.

<sup>11</sup> Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.

<sup>12</sup> Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1951, p. 61.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 58.

Les passions agissent beaucoup sur nous. La vie n'est qu'une suite de passions, qui sont quelquefois plus fortes, quelquefois plus faibles ; tantôt d'un genre et tantôt d'un autre. Il ne faut pas douter que la combinaison de ces passions pendant toute la vie, combinaison différente dans chaque homme, ne mette de grandes variétés dans les esprits<sup>14</sup>.

La proposition est transparente : les différentes combinaisons des passions expliquent la diversité à l'intérieur d'un même caractère national. Ces passions, rajouterait-il dans l'*Esprit des lois*, s'articulent autour d'un « ressort » affectif commun – l'amour de la patrie dans les républiques, l'honneur dans les monarchies et la peur dans les despotismes – et d'un certain « objet » qui constitue le but collectif d'un peuple particulier – l'empire dans le cas des Romains, le commerce dans le cas des Hollandais, et la liberté politique dans le cas des Anglais<sup>15</sup>. Les caractères se forment donc diversement évoluant dans un certain rapport à une passion partagée et à un but collectif.

Comment expliquer ensuite la transformation des caractères ? La réponse doit être cherchée dans une autre notion clé du lexique de Montesquieu, celle de « communication ». Étroitement liée à la notion de « commerce », elle est néanmoins « plus qu'un simple transport de marchandises » : c'est une façon de rendre compte, en même temps, de la « circulation des hommes » et de la « communication des peuples »<sup>16</sup>.

Quel rapport avec la diversité ? Montesquieu suggère à plusieurs reprises une hypothèse qu'il ne rend explicite qu'une seule fois dans l'*Esprit des lois* : « Plus les peuples se communiquent, plus ils changent aisément de manières, parce que chacun est plus un spectacle pour un autre ; on voit mieux les singularités des individus » (EL, XIX, 8). La variation des esprits est donc liée à la communication des peuples. C'est-ce qu'on pouvait lire déjà dans le texte sur la formation des caractères : « les machines humaines sont invisiblement liées », « notre génie se forme beaucoup sur celui des personnes avec qui nous vivons » et « nous nous communiquons de même le caractère »<sup>17</sup>.

Comme d'habitude, le régime despotique sert à Montesquieu de contre-exemple idéal : « On se communique moins dans les pays où chacun, et comme supérieur et comme inférieur, exerce et souffre un pouvoir arbitraire,

<sup>14</sup> Ibid. p. 50

<sup>15</sup> Cf. EL, XI, 5, intitulé « L'objet des Etats divers ». Sur cette question du rapport entre « esprit général » et « objet d'une nation », cf. Vernazza, Diego, « L'esprit d'une nation, et son objet », *Diciottesimo Secolo*, II, 2017, pp. 217-227.

<sup>16</sup> Cf. Spector Céline, « Commerce », dans Dictionnaire Montesquieu [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1378153189/fr>

<sup>17</sup> Montesquieu, *Essai sur les causes...*, *op. cit.*, p. 62.

que dans ceux où la liberté règne dans toutes les conditions. On y change donc moins de manières et de mœurs » (EL, XIX, 12). On retrouve ici ce que soulignait Uzbek sur ses concitoyens, et notamment sur les femmes, dans les *Lettres persanes*. Là où les sujets vivent isolés dans la peur, où « chaque maison est un empire séparé » (EL, IV, 3), l'humanité se corrompt, car elle ne s'enrichit que là où elle est plus diverse, et elle ne se diversifie que dans un contexte de liberté. Seule la liberté qui prémunit contre l'arbitraire permet le déploiement du « désir de vivre en société » que tout sujet humain porte – Montesquieu n'en doute pas – par nature (EL, I, 2).

*De l'esprit des lois* parvient, en somme, à mettre en ordre une série de facteurs capables d'expliquer la diversité des lois et mœurs. Comme dans l'*Essai*, sa démarche se déploie sur deux niveaux : le niveau des causes physiques (le climat, le territoire) et le niveau des causes morales (la politique, la religion, les sources d'éducation, le type de communication permis par les lois). Une phrase introduite au moment de traiter la question délicate de l'empire du climat, rend compte de cette complexité :

Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre ; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois. Que, dans une nation, les hommes se communiquent beaucoup, il faut de certaines lois ; il en faut d'autres chez un peuple où l'on ne se communique point (EL, XIV, 10)<sup>18</sup>.

Mais ce qui rend la démarche de Montesquieu encore plus intéressante, c'est que l'*Esprit des lois* ne se limite pas à ordonner les multiples facteurs de diversification qui travaillent discrètement toute société. Il tente aussi d'établir, non sans difficultés, certaines limites aux dérives relativistes qui peuvent en découler. Si le grand texte fondateur des sciences sociales n'inclut pas le despotisme parmi les formes légitimes de la diversité humaine – tout en proposant une façon de comprendre ses causes physiques et morales –, c'est parce que ce régime radicalement antipolitique force les sujets à se réduire au pur instinct de conservation, en isolant chacun dans sa propre peur, enlevant de ce fait toute possibilité d'« éducation » – consistant « principalement à vivre avec les autres » (EL, IV, 3). Le despotisme est universellement condamnable, en somme, parce qu'il rend peureux et solitaire un être qui est naturellement libre et sociable. « Fait pour vivre dans la société », l'homme ne saurait se laisser perdre dans des formes politiques et sociales qui contraignent « trop » sa nature. S'il en était ainsi, écrit Montesquieu en toutes lettres, « les

<sup>18</sup> Cf. Casabianca Denis de, « Climats », dans Dictionnaire Montesquieu [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426390/fr>

législateurs » devraient le rendre « à ses devoirs par les lois politiques et civiles » (EL, I, 1).



Monographica II  
ANDRÉ GORZ. OMAGGIO NEL DECENNALE DELLA MORTE





# OMAGGIO AD ANDRÉ GORZ NEL DECENNALE DELLA MORTE. GUEST EDITOR'S PREFACE

EMANUELE LEONARDI<sup>1</sup>

*Centro de Estudos Sociais*

*Universidade de Coimbra*

leonardi@ces.uc.pt

1. The night between September 22<sup>nd</sup> and 23<sup>rd</sup> 2007 André Gorz and Dorine Keir, his life-long partner, committed suicide in their Vosnon house. Last written words on a note: “prévenir la gendarmerie” – “let the police know”.

In the tenth anniversary of his death, André Gorz is not discussed nearly as much as it would deserve in the debates of the global community of scholar-activists. With the partial exception of *Letter to D.* (2006/2009) – a remarkable editorial success which has allowed a new generation of militants and academics to discover his thought – the name of Gorz does not often pop up in intellectual as well as political analyses at a transnational level. This is a rather curious occurrence given his multifarious international connections, amongst which of particular importance were those with German and Swedish Metalworkers Unions, with American critics of mass-consumption and with the Italian New Left in the 1970s (Gianinazzi 2016).

Quite understandably, in France the situation is different: there have been conferences on his intellectual legacy, as well as publications on specific issues he contributed to analyze (Gollain 2000 and 2014; Münster 2008; Lesourt 2011; Caillé and Fourel 2013; Fourel 2013). Moreover, his political vision is still relatively influential, in particular in the *écologo* circles such as peasant movements, anti-nuclear formations and the party *Europe Écologie Les Verts*.

The main aim of this monographic issue of *Etica e politica* is to pay homage to André Gorz and his legacy. However, I believe the best way to honor a great

<sup>1</sup>Acknowledgement: this research is co-funded by the European Social Fund through the Operational Human Potential and by the National Portuguese Funds through the Foundation for Science and Technology in the context of the Post-Doctoral Grant SFRH/BPD/96008/2013. Centre de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.

philosopher is to critically engage with his thought; the collected materials thus present some features of his original account of capitalistic crises in a knowledge-based economy – mainly developed from the late 1990s onwards – so that a collective debate may be relaunched. Such discussion might be of particular interest for the ever-expanding basic income debate, given the key role assigned to Gorz as a long-standing activist of the movement.<sup>2</sup> Finally, I would like Gorz's *research style*, namely his non-academic capacity to cut through disciplines, institutions, campaigns and yet be recognized as a bridge-builder: I hope the kindness of his writings can innervate our homage to his thought and legacy.

2. Let us sketch a brief description of André Gorz's intellectual journey: I believe it is fair to say that, from the 1960s onwards, Gorz's thought has revolved around the relationships amongst *environmental crises*, *labor transformations* and *tendencies of capitalist development*. Yet this set of themes needs to be carefully articulated against the background of his changing interests and analytical focuses – especially starting from the controversial *Farewell to the Working Class: An Essay On Post-industrial Socialism* (1980/1987). Beyond the manifest – and yet quite generic – intellectual continuity which Gorz himself highlighted (2008/2010),<sup>3</sup> his trajectory and its legacy show a distinctive intermittent, varying feature due to the standpoints interpreters chose to privilege in emphasizing one element over the remaining two, and the specific character of their interrelation.

In very general terms – and for purely heuristic purposes – I propose the following sequence: a first, fundamental encounter with Jean-Paul Sartre's Existentialism in the 1950s<sup>4</sup> led to a period (1960s) of renewed interest for classical Marxist questions, such as the tensions between reform and revolution and the political role of unions.<sup>5</sup> The long wave of May 1968 opens up the politico-ecological phase (1973-1978),<sup>6</sup> while from 1980 Gorz critically engages the issue of labor in extremely innovative ways, both at the theoretical and empirical

<sup>2</sup>This is why this monographic issue of *Etica e Politica* should be read in close continuity with the one I co-edited with Giacomo Pisani on basic income: <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/14139>.

<sup>3</sup>In a 2005 interview to *EcoRev'* journal, Gorz states that he never abandoned Sartre's approach to the notion of subjectivity. Such approach stems from the moral necessity to oppose the autonomy of each individual to the domination performed by social mega-machines. This is why Gorz saw both political ecology and hackers' ethics as agents of liberation.

<sup>4</sup>See for example *The Traitor* (1958/1989) and *La morale de l'histoire* (1959).

<sup>5</sup>See for example *Strategy for Labor* (1964/1967) and *Réforme et révolution* (1969).

<sup>6</sup>See for example *Ecology as Freedom* (1977/1980).

levels.<sup>7</sup> Finally, in the second half of the 1990s Gorz embarks on some of the most refined and pioneering research on cognitive capitalism and the unprecedented opportunities for liberation created by basic income and the global development of the Internet.<sup>8</sup>

3. Most of the materials in this monographic issues relate to the last phase of Gorz's reflection. Françoise Gollain's contribution in French – a slightly modified long-excerpt of a forthcoming book titled *André Gorz, une philosophie de l'émancipation* – introduces the key topics, contextualizes them against the background of Gorz's analytical trajectory and proposes some original remarks. Following this is an interview Gorz gave in 1998 to Patrick Dieuaide, Pierre Péronnet and Carlo Vercellone, published in Italian in 1999 in the collection *Tute bianche*, edited by Maurizio Lazzarato and Andrea Fumagalli. This latter also provide a commentary in which he evaluates what changed in the basic income debate in the last two decades. Subsequently is to be found another interview – translated for the first time into Italian – Gorz gave to the *Multitudes* journal in 2005. The issues raised in that interview, and more specifically opportunities and challenges of basic income, are critically discussed in the following two articles, by Giuseppe Allegri and Carlo Vercellone – this latter is the translation into Italian of an essay originally published in Caillé and Fourel (2013).

The last two materials expand the perspective in order to grasp Gorz's interest in political ecology. In the first article, Carlo Vercellone re-interpret his well-known argument in favor of basic income against the background of the environmental crisis and highlights its ecological potentials. Finally, Emanuele Leonardi's article assesses the topicality of Gorz's political ecology by analyzing in some detail a groundbreaking book – *Ecology as Freedom*.

4. In concluding this Preface, the editor wishes to express his deep gratitude to the scholars who accepted to contribute with their essays to this issue. Many thanks also to Riccardo Fanciullacci for having accepted my proposal to dedicate an homage to André Gorz, and to the editorial board of *Etica e politica* for its patience and support.

<sup>7</sup>See for example *Farewell to the Working Class* (1980/1987) and *Critique of Economic Reason* (1988/1989).

<sup>8</sup>See for example *Reclaiming Work: Beyond the Wage-based Society* (1997/1999) and *The Immaterial* (2003/2010).

## REFERENCES

- Caillé, A. and Fourel, C. (eds.) (2013) *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*. Lormont: Le bord de l'eau.
- Fourel, C. (ed.) (2009) *André Gorz. Un penseur pour le XXI siècle*. Paris: La Découverte.
- Gianinazzi, W. (2016) *André Gorz. Une vie*. Paris: La Découverte.
- Gollain, F. (2000) *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*. Paris: La Découverte.
- Gollain, F. (2014) *André Gorz. Pour une pensée de l'écocapitalisme*. Paris: Le Passager clandestin.
- Gorz, A. (1958/1989) *The Traitor*. London: Verso.
- Gorz, A. (1959) *La morale de l'histoire*. Paris: Seuil.
- Gorz, A. (1964/1967) *Strategy for Labor*. Boston: Beacon.
- Gorz, A. (1969) *Réforme et révolution*. Paris: Seuil.
- Gorz, A. (ed.) (1973/1976) *The Division of Labor*. Brighton: Harvester.
- Gorz, A. (1973/1977) *Capitalism in Crisis and Everyday Life*. Brighton: Harvester.
- Gorz, A. (1978a) *Movimento operaio e progetto di civiltà*. in *Ecologia e politica*, Bologna: Cappelli.
- Gorz, A. (1978b) *Prefazione*, in *Ecologia e politica*. Bologna: Cappelli.
- Gorz, A. (1978/1980) *Ecology as Politics*. Boston: South End Press.
- Gorz, A. (1980/1987) *Farewell to the Working Class: An Essay On Post-industrial Socialism*. London: Pluto Press.
- Gorz, A. (1988/1989) *Critique of Economic Reason*. London: Verso.
- Gorz, A. (1991/2013) *Capitalism, Socialism, Ecology*. London: Verso.
- Gorz, A. (1997/1999) *Reclaiming Work: Beyond the Wage-based Society*. London: Polity Press.
- Gorz, A. (2003/2010) *The Immaterial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gorz, A. (2005/2010) *The Exit From Capitalism Has Already Begun*, in "Cultural Politics", 6(1): 5-14.
- Gorz, A. (2006/2010) *Letter to D. A Love Story*. London: Polity Press.
- Gorz, A. (2008/2010) *Ecologica*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lesourt, E. (2011) *André Gorz. Portrait du philosophe en contrebandier*. Paris: L'Harmattan, Paris.
- Münster, A. (2008) *André Gorz ou le socialisme difficile*. Paris: Lignes.

# MUTATION POSTFORDISTE ET SUBJECTIVITÉ

FRANÇOISE GOLLAIN

*Chercheuse indépendante*

*Amie d'André Gorz*

fgollain@yahoo.co.uk

## ABSTRACT

This paper presents André Gorz's analysis of the significant shifts in working practices and of the possibilities opened by Post-Fordism which is characterised by the predominantly intellectual nature of work. The contribution to Gorz's thinking of the school of Italian and French radical Marxism known as 'operaismo' is underlined first. This school of thought sheds a positive light on the increasing subjective involvement, autonomy, shared skills and knowledge demanded by this new type of work, holding them as unquestioningly emancipatory. According to his own philosophical view of autonomy, Gorz is however drawn to qualify this optimism (particularly present in Toni Negri's writings). He condemns the full mobilisation of the worker's personal qualities and the instrumentalisation of her/his very capacity for autonomy. The autonomy exercised in the production process has, in his opinion, a paradoxical and conflictual status: social domination on one hand, and *virtual* emancipation on the other. From an existentialist perspective, the emancipatory potential of the existing difficulties and contradictions must be teased out: Whilst waged-work is increasingly precarious and deprived of its statutory protections, it nonetheless continues to be held as the bedrock of social entitlements and self-esteem. Gorz therefore calls for a questioning of the central place attributed to waged-work. Granting a continuous guaranteed income against the background of increasing discontinuity represents a key strategy for this end. Gorz's plea rests on his conviction – which we evaluate – that the work ethic is steadily weakening in the general population.

## KEYWORDS

Work, post-fordism, emancipation, autonomy, guaranteed income.

A partir de son ouvrage fameux *Adieux au prolétariat*<sup>1</sup>, André Gorz n'a cessé d'insister sur la nécessité de rompre avec l'éthique du travail qui avait marqué les traditions ouvrières et syndicales et conféré un rôle moteur au prolétariat, et de sortir du salariat en se fondant sur l'aspiration de plus en plus répandue à la libération du travail/temps. Jusqu'au milieu des années 1990 il

<sup>1</sup>*Adieux au prolétariat*, Galilée, Paris, 1980 ; 2<sup>e</sup> éd. augmentée, Seuil, coll. « Points », Paris, 1981.

préconise l'attribution d'un revenu social garanti et la réduction du temps de travail au bénéfice du développement d'activités qu'il qualifie d'autonomes. Puis, dans la seconde partie de cette décennie, il est amené à réviser significativement sa perspective sur le revenu social à la suite de sa prise en compte des bouleversements du postfordisme, entraînant une radicalisation de sa vision du dépassement de la loi de la valeur. Alors qu'il le concevait précédemment comme une allocation déconnectée du *temps* de travail, il envisage désormais sa déconnexion du travail lui-même et se rapproche des thèses des partisans d'une plus grande inconditionnalité du revenu.<sup>2</sup>

### LE *GENERAL INTELLECT* ET LE TOURNANT IMMATÉRIEL DU CAPITALISME

Cette radicalisation est l'occasion du second tournant de la pensée à la faveur de nouvelles influences. Celle de Jacques Robin, tout d'abord, qui avait qualifié de « *changement d'ère* » le caractère inédit de notre époque et dont la teneur figurait au premier plan de la revue *Transversales Science/Culture* qu'il dirigeait et à laquelle Gorz collabora à partir de 1994. Robin analysait la « crise » actuelle comme une rupture technologique marquant le passage de l'ère énergétique à l'ère informationnelle et correspondant à l'évolution rapide des sociétés industrielles vers des sociétés postindustrielles dont la principale conséquence est la production d'une quantité croissante de biens et de services avec une quantité rapidement déclinante de travail humain.<sup>3</sup>

Cette caractérisation par son ami ne faisait pour Gorz qu'actualiser ce qu'il considérait à présent comme une intuition géniale de Marx dans le « fragment sur les machines »<sup>4</sup> auquel nous avons déjà fait référence. Son importance avait été mise en exergue par Mario Tronti et Antonio Negri - envers lesquels Gorz a reconnu sa dette - qui puisèrent dans ce fragment un renouvellement théorique du marxisme. Nous avons évoqué le rôle du mouvement opéraïste dans la révolte radicale contre le travail qui secoua l'Italie autour de 1968. En réponse à cette insoumission généralisée, au tournant des années 1970, on a assisté à une

<sup>2</sup> Françoise GOLLAIN, « André Gorz, vers l'inconditionnalité du revenu », *L'Économie politique*, 67, juillet 2015, p. 52-64.

<sup>3</sup> Voir Jacques ROBIN, *Quand le travail quitte la société post-industrielle*, Volumes I et II, GRIT (Groupe de Réflexions Inter et Transdisciplinaires), Paris, 1994, qui faisait suite à son ouvrage séminal *Changer d'Ère*, Seuil, Paris, 1989.

<sup>4</sup> Karl MARX, « Machinisme, science et loisir créateur », *Principes d'une critique de l'économie politique*, in *Œuvres. Économie II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1968. Ce sont des travaux préparatoires au Capital publiés en allemand à Moscou (1939) puis à Berlin sous le titre *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953.

marginalisation de la production dans les grandes usines italiennes qui avaient été le siège de mouvements radicaux, au profit d'unités d'échelle de plus en plus réduite avec mise à profit de la robotique. Les autonomes ont alors vu dans ce développement capitaliste de la haute technologie la possibilité pour les travailleurs de maîtriser le processus complet de production, « l'ouvrier masse » de la période fordiste étant remplacé par l'« ouvrier social » dont le terme de « multitudes » représente un avatar récent. Ce travail dit « immatériel » est censé comporter des possibilités subversives inédites dans la mesure où il implique une coopération et une interaction sociale, fournissant ainsi les bases d'un communisme spontané et élémentaire.

C'est en référence au courant post-opéraïste que Gorz a synthétisé ses réflexions à partir de *Misères du présent* tout d'abord. Il y intègre pour la première fois le bouleversement et les possibilités ouvertes par la dématérialisation et l'intellectualisation du travail. Il nourrissait sa réflexion de la lecture des revues dans lesquelles étaient développées ces thématiques : *Futur Antérieur* (1990-1998) fondée par Jean-Marie Vincent, Negri et Denis Berger, puis *Alice* (1998-2000)<sup>5</sup>, enfin *Multitudes* paraissant depuis 2000 à l'initiative de Yann Moulier-Boutang et dont certains contributeurs l'ont particulièrement inspiré, notamment Antonella Corsani, Carlo Vercellone, Maurizio Lazarrato, Paolo Virno ou Enzo Rullani. Doit être souligné ici, le rôle de premier plan de Jean-Marie Vincent dans l'évolution de Gorz dont il découvre la *Critique du travail*<sup>6</sup> après la publication de ses *Métamorphoses du travail*<sup>7</sup> avec « une sorte de jubilation » et dont les critiques durant la première moitié des années 1990 motivent également ce dernier tournant de son œuvre.

Ces auteurs ont élaboré le concept de « capitalisme cognitif » pour désigner la transition vers un nouveau stade du capitalisme, et mettre ainsi en exergue le caractère inédit de la conjoncture économique et politique actuelle. Depuis son ouvrage pionnier, *Marx au-delà de Marx* qui est un commentaire détaillé des *Grundrisse*, Negri avait déjà insisté sur l'actualité de l'hypothèse du *General Intellect* développé par Marx au regard de la dynamique capitaliste sur le long terme ; concept par lequel Marx anticipe une phase post-industrielle du capitalisme au cours de laquelle se présente « un ensemble nouveau de contradictions, entre la liberté du travail immatériel et sa disciplinarisation, entre créativité du travail intellectuel et contrôle », réitère

<sup>5</sup>Trois numéros parus seulement.

<sup>6</sup>Jean-Marie VINCENT, *Critique du travail*, PUF, Paris, 1987.

<sup>7</sup>André GORZ, *Métamorphoses du travail, quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris, 1988.

Negri vingt-cinq ans plus tard.<sup>8</sup> Marx écrit : « le développement du capital fixe indique à quel degré le niveau général de connaissances d'une société, *knowledge*, est devenu force productive immédiate et à quel degré, par conséquent, les conditions du procès vital d'une société [sont] soumises au *general intellect*... ». <sup>9</sup> Diversement traduit par différents théoriciens du capitalisme cognitif – « intelligence générale », « intelligence collective », « intellectualité de masse » – le terme de *general intellect*, utilisé cette seule fois par Marx, signifie pour Gorz également que le travail immédiat de production n'est plus que « le prolongement, l'application matérielle d'un travail immatériel, intellectuel, de réflexion, de concertation, d'échange d'informations, de mise en commun d'observations et de savoirs »<sup>10</sup> effectué en amont et qui en est la source de productivité. Ce travail dit « immatériel », qui constitue la forme hégémonique de travail dans l'économie postindustrielle, implique donc une interaction et une coopération sociale. Sa productivité résulte précisément de cette interactivité linguistique et affective.

Une précision est essentielle avant de poursuivre : il n'affirme pas que le travail matériel a disparu du procès de travail mais qu'aussi indispensable et dominant d'un point de vue quantitatif soit-il, il n'en est plus maintenant qu'un « moment subalterne » du point de vue des processus contemporains d'accumulation de capital par rapport au travail dit « immatériel » qui représente désormais « le cœur de la création de valeur »<sup>11</sup> ; la valeur d'échange des marchandises tendant à être principalement déterminée par leur contenu en connaissances, en intelligence<sup>12</sup>.

Au stade précédent de l'accumulation du capital, celui du capitalisme industriel né avec la grande fabrique et reposant sur le travail ouvrier de transformation de ressources matérielles, la source première de la valeur économique était la force physique des travailleurs peu ou non qualifiés de l'industrie. Ce sont désormais, comme il sera indiqué au paragraphe suivant, les caractéristiques « immatérielles » de cette force de travail qui constituent sa source. Gorz insiste sur le fait qu'en surmontant la crise du modèle fordiste à la faveur de la mutation extrêmement rapide des technologies, le capitalisme a dématérialisé le capital comme le travail, brouillant la distinction entre les deux. Défini en économie comme l'ensemble des actifs corporels ou

<sup>8</sup>Toni NEGRI, « Capitalisme cognitif et fin de l'économie politique », *Multitudes*, 14, 2003, p. 197-205.

<sup>9</sup>Karl MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, *op. cit.*, p. 594, cité in André GORZ, *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997, p. 57.

<sup>10</sup>André GORZ, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>11</sup>*Idem*, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003, p. 17.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 33.



incorporels destinés à être utilisés dans le processus de production pendant au moins un an, le « capital fixe » se présente aujourd'hui en majeure partie sous la forme de connaissances stockées facilement accessibles via les nouvelles technologies de l'information et de la communication; ce à quoi renvoie le terme banalisé de « société de la connaissance ». Tandis que l'intellect est devenu la principale force de travail, observe-t-il, « entre l'intellect et le capital fixe - c'est-à-dire entre le savoir vivant et le savoir machine – la frontière est maintenant floue. [...] « L'homme » est subsumé dans le processus de production comme « ressource humaine » comme « capital humain », capital fixe humain. Ses capacités spécifiquement humaines sont intégrées dans un même système avec l'intellect inanimé des machines. Il devient cyborg, moyen de production dans sa totalité, jusque dans son être-sujet, c'est-à-dire capital, marchandise et travail tout à la fois».<sup>13</sup> Cette thèse sera encore plus centrale dans *L'immatériel* : Gorz y réaffirme qu'un capitalisme valorisant ce capital immatériel est en voie de se substituer au capital fondé sur la valorisation d'un capital fixe matériel.

## DE LA PRODUCTION DE SOI À L'ENTREPRISE DU SOI

André Gorz emprunte également aux travaux récents de la sociologie du travail ainsi qu'à la littérature managériale la matière à élucider la nature subjective du travail dans le post-fordisme. De cette vaste littérature mettant en exergue le rôle de forces productives des connaissances, Gorz le phénoménologue retient *la dimension vécue* de cette mutation.

Durant la période des « Trente Glorieuses » (1945-1975) dite du « compromis fordiste », les méthodes d'organisation tayloriste du travail s'enracinaient dans une méfiance profonde envers la main-d'œuvre de la part du management qui se bornait à une prescription maximum des temps et des corps, appendices de la machine. La mutation post-fordiste signifie qu'à la clé de la performance individuelle aussi bien que collective réside désormais l'implication toute subjective dans un travail à caractère de moins en moins tangible, de plus en plus « immatériel » en raison de la position clé des connaissances dans le cadre d'une expansion massive des activités du secteur tertiaire – transport et autres activités logistiques, communication et medias, éducation, culture, santé, domaine social, finance, publicité, etc. Au niveau des entreprises s'est imposé le paradigme du réseau qui brise les « rigidités » dans

<sup>13</sup> André GORZ, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 18. Que l'être humain lui-même soit désormais un capital et doive se gérer comme tel a été rendu explicite par le prix Nobel d'économie Gary Becker.

l'organisation du travail, en substituant des formes d'auto-organisation au mode d'organisation centralisé, hiérarchisé. La coopération nécessaire au sein des équipes pour l'échange et l'exploitation en continu d'informations impliquant des capacités à juger rapidement d'une situation, à analyser et synthétiser des données, a obligé à prendre en compte la subjectivité par les nouvelles méthodes du management dont le maître mot est désormais « autonomie ». Celles-ci visent à utiliser au mieux les potentialités d'interaction et de créativité ouvrière dans des organisations productives « apprenantes », en auto-organisation constante.

En conséquence, la gestion du personnel obéit à deux exigences contradictoires envers l'autonomie du sujet qui, par définition, ne peut être commandée : la canaliser pour la mettre au service de fins déterminées, mais sans la restreindre de manière mutilante; d'où la profonde ambiguïté du statut et de l'expérience des prestataires indépendants de services – les fameux « créatifs culturels » par exemple – qui bénéficient d'une autonomie « réelle mais limitée et asservie ». Gorz pointe la contradiction qui consiste à exiger créativité et autonomie dans un asservissement total de la personne ; d'autant que l'entreprise « achète » la personne, son implication totale, son dévouement dans le contexte d'une précarité croissante liée à des rapports de forces désastreux pour les salariés résultant de l'écroulement du compromis fordiste. En effet, « l'idéologie de la vente de soi ne pourrait évidemment pas s'imposer si le postfordisme ne créait par lui-même les conditions macrosociales [structure et volume de l'emploi en particulier] qui masquent les potentialités libératrices des mutations techniques et permettent d'en faire les instruments d'une domination renforcée »<sup>14</sup>. Il n'en demeure pas moins que cette mobilisation totale dans le cadre du rapport salarial n'est jamais assurée, demeure délicate et nécessairement limitée dans la mesure où *l'employé peut toujours se refuser à cette mise au travail total*<sup>15</sup>.

C'est la raison pour laquelle les impératifs de compétitivité exigent *in fine* que le salariat soit aboli en éliminant la fonction patronale, souligne Gorz. Cette exigence fut incarnée par les nouveaux idéologues du post-salariat des années 1990 tels que Charles Handy et William Bridges<sup>16</sup> qui ont célébré l'avènement de « l'entrepreneur de soi » exhibant une flexibilité maximale et assumant la responsabilité de sa santé, de sa mobilité, comme de la mise à jour de ses connaissances. Comme l'énonçait Pierre Lévy, la vie entière devient

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 77-78.

<sup>15</sup>André GORZ, *L'immatériel*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>16</sup>Charles HANDY, *L'âge de déraison*, Éditions Village Mondial, Paris, 1996 [1989] ; William BRIDGES, *La Conquête du travail*, Éditions Village Mondial, Paris, 1995.

business. *The elite of knowledge workers* selon les termes de Robert Reich<sup>17</sup> est constituée de la part la plus lucrative de ces « entreprises individuelles » dans laquelle les individus se gèrent, « s'autovalorisent » comme capital. En clair, la gestion du capital humain y repose de plus en plus sur un travail gratuit. Partant, en dépit de la réduction du temps de travail, la domination gagne l'amont et l'aval du travail direct et finalement soumet l'existence entière à des contraintes et à une temporalité fragmentée, celui de la production de soi comme tâche nécessaire et constante au long de la vie afin d'entretenir son « employabilité ».<sup>18</sup>

A l'instar de la sociologie du travail contemporaine, Gorz théorise ainsi les formes nouvelles du travail comme mobilisation de la subjectivité, après son refoulement à l'époque fordiste. « La domination totale, totalement répressive, de la personnalité ouvrière devait être remplacée par sa mobilisation totale<sup>19</sup> », forme contemporaine du marché de la personnalité analysée dans les années 1950 par Wright Mills. La « vertu » qui consiste à savoir se vendre concerne désormais des secteurs bien plus nombreux que ceux des serviteurs personnels et des personnels de service au contact direct avec les clients. Puisqu'il s'agit d'une prestation personnalisée et largement impossible à formaliser dans laquelle le travailleur n'est pas rémunéré pour un résultat objectif, détachable de sa personne, mais met justement sa personne au service de l'entreprise, nous assistons à une « personnalisation de l'assujettissement »<sup>20</sup>. Nous le savons depuis *Métamorphoses du travail*, pour Gorz, « se vendre, et tout particulièrement vendre « toute la personne », dans ce qu'elle a de plus commun avec les autres, « dans son existence générique » est l'essence de la prostitution<sup>21</sup>, contrairement à la croyance selon laquelle l'intégrité de la personne n'est en rien menacée par cette transaction.

Cette analyse est conforme à la thèse avancée dans les années 1960 de la non-distinction du travailleur et de sa force de travail.<sup>22</sup> C'est bien *la personne*, dont les interactions de la vie sociale sont productives, qui est instrumentalisée<sup>23</sup>. Cette professionnalisation des compétences relationnelles des individus (qui sont au fond des compétences vernaculaires) à des fins de

<sup>17</sup>Robert REICH, *L'Économie mondialisée*, Dunod, Paris, 1993.

<sup>18</sup>C'est dans son essence le fondement des politiques du *workfare* qui se sont répandues en Europe et sur lesquelles nous aurons à revenir.

<sup>19</sup>André GORZ, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 55. Titre d'un écrit célèbre d'Ernst JÜNGER : *La domination totale*, [1934].

<sup>20</sup>Paolo VIRNO, *Miracle, virtuosité et "déjà vu"*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1996 [1995].

<sup>21</sup>André GORZ, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>22</sup>*Idem*, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Seuil, Paris, 1964.

<sup>23</sup>*Idem*, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 145.

création d'emplois « empoisonne et atrophie la culture du quotidien et l'art de vivre »<sup>24</sup> ; à témoin les « villes entreprises » (*company towns*) des firmes américaines des secteurs de pointe dans lesquelles les salariés ne se sentent plus chez eux que dans leur travail, libérés des « complications de la vie familiale ».<sup>25</sup> L'exigence fondamentale d'André Gorz est alors plus que jamais pertinente : les économies de temps de travail devraient au contraire rendre possible « une civilisation où la vie s'épanouit comme sa propre fin et où la production de soi et la production de socialité l'emportent sur la vente de soi »<sup>26</sup>.

## LE CONFLIT CENTRAL : L'AUTONOMIE DE L'AUTONOMIE

Nous entrons indubitablement dans une nouvelle ère du rapport de classes : A l'ère de l'intellectualité de masse, le travail en général, détachable de la personne du travailleur conceptualisé par Marx comme travail abstrait - tend à disparaître et, avec lui, le droit du travail et la fonction émancipatrice qui était la sienne. Émancipation virtuelle et contrôle social accru coexistent au sein de ce qui est une régression vers des relations sociales prémodernes car niant l'antagonisme de classe : rapports conflictuels entretenus par des compromis négociés, caractère négligeable ou, du moins, non central de l'implication du travailleur, prestation de travail limitée dans l'espace et le temps par le contrat : tout ceci s'effiloche avec la déliquescence d'un droit du travail qui avait été patiemment construit. Ce diagnostic gorzien sur les évolutions récentes du travail prolonge son constat des années 1980 : le nouveau management n'est pas une concession du patronat à l'humanisme du travail mais une dépossession plus radicale que l'aliénation de leur *force* de travail. Réitérant sa conviction, déjà développée dans *Métamorphoses du travail*, d'une non-identité entre autonomie fonctionnelle et autonomie existentielle, Gorz stigmatise un ensemble de stratégies de domination qui concernent maintenant les ressorts les plus intimes de la capacité d'autonomie : « Si grande que soit la part d'autonomie qu'exige aujourd'hui le travail salarié, socialement divisé, il s'agit toujours de ce que j'ai appelé une *autonomie au sein de l'hétéronomie*, d'une autonomie parcellaire,

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>25</sup> Gorz fait appel à Arlie Hochschild, influencée par Wright Mills, une référence de la sociologie des émotions : *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley, 2002, cité in André GORZ, « Économie de la connaissance, exploitation des savoirs », Entretien avec Carlo Vercellone et Yann Moulier-Boutang, *Multitudes*, 15, hiver 2004, p. 205-216.

<sup>26</sup> *Idem*, *Misères du présent... op. cit.*, p. 118.

fonctionnelle, circonscrite selon les besoins de l'entreprise. Il s'agit donc d'une autonomie dominée, asservie, subalterne, instrumentalisée qui n'a pas d'emblée les moyens de se vouloir elle-même comme exigence d'émancipation totale »<sup>27</sup>. En revanche, la véritable autonomie est de nature culturelle, morale et politique ; il s'agit d'une culture de la critique et de la contestation radicales.

Cette conception de l'autonomie motive un différend avec certains théoriciens italiens de l'autonomie ouvrière. Negri, dont la lecture suggère à Gorz que « l'intellectualité de masse », c'est-à-dire tous ceux disposant de compétences et savoirs communs mis au travail, auraient la capacité de s'autoconstituer immédiatement en pouvoir alternatif dans le processus de subjectivation qu'est le processus de production postfordiste, est visé par cette critique.

Permettons-nous un détour par d'autres auteurs convergeant avec Gorz dans cette mise en question et dont les propos éclairent, par contraste, la problématique existentialiste de l'émancipation. « Le travail immatériel est ainsi conçu par les auteurs d'*Empire* à la manière du travail vivant chez Marx, soit dans sa seule positivité ».<sup>28</sup> La puissance productive de la multitude existe de plus en plus indépendamment du capital, précède sa mise en œuvre par le capital (« autovalorisation » chez Negri). Une contradiction a alors été pointée entre la totale pénétration des rapports sociaux par les valeurs et les processus de valorisation capitaliste d'une part et, de l'autre, le statut de la multitude en tant qu'agent potentiel d'une sorte de communisme spontané et élémentaire, autrement dit, entre la totale suppression et la totale rébellion<sup>29</sup>. Ceci revient à abandonner la thèse qui fut au cœur du marxisme italien des années 1970, c'est à dire le fait que « la résistance au pouvoir signifie, *dans le même moment*, force productive aliénée par le capital et assertion de cette liberté qui est aliénée, [...] perpétuellement menacée par une tentative d'appropriation et

<sup>27</sup> *Idem*, Entretien avec Françoise Gollain, in Françoise GOLLAIN, *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*, La Découverte, Paris, 2000, p. 226. D'ailleurs, « l'implication négociée » pour la reconquête de l'autonomie dans le travail comme base d'une nouvelle citoyenneté, défendue notamment par Alain Lipietz a été exceptionnelle. Ainsi, la limite insurmontable de l'expérience de Volvo Uddevalla était *in fine* que le collectif ouvrier ne maîtrisait toujours pas le but de son travail qui demeurerait, bien entendu, la valorisation optimale du capital. Voir *Idem*, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 60-65.

<sup>28</sup> Isabelle ROCHET, « Note de lecture: à propos d'une lecture critique d'*Empire* », *Mouvements*, <http://www.mouvements.info/spip.php?article271>.

<sup>29</sup> Nicholas THOBURN, « Autonomous Production? On Negri's 'New Synthesis' », *Theory, Culture and Society*, vol. 18, no. 5, 2001, p.75-96. Gorz avait jugé cet article « excellent », in André GORZ, Lettre à Françoise Gollain, 7 juillet 2005 (IMEC). Les références marquées IMEC proviennent du Fonds André Gorz de L'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, Abbaye d'Ardenne, 14280 Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, France.

ne peut y résister qu'en réaffirmant perpétuellement la capacité humaine de négation et de refus». <sup>30</sup> En pensant désormais le capital et le travail en extériorité, Hardt et Negri en sont venus à abandonner toute notion d'intériorité et de négativité propre au sujet ; ce qui permet d'expliquer le glissement vers la solution post-humaine d'hybridation avec la machine (cyborg) qui, est bien sûr irrecevable pour l'humanisme gorzien-sartrien.

Revenons à la critique de Gorz lui-même. Il observe que cette « sorte d'immédiatisme révolutionnaire » <sup>31</sup> caractérisait les actions du mouvement autonomiste des années 1970 ; ce qui pouvait encore se justifier dans le cas d'un prolétariat d'origine rurale, de la naissance des premières fabriques des XVIIIème et XIXe siècles, de l'Italie ou de la France des années 1960, 1970 et 1980, vivant les horaires et rythmes de travail de l'industrie fordiste comme indigne d'une existence humaine. La stigmatisation de l'erreur chez des penseurs proches sert de nouveau de véhicule à son autocritique : les partisans du contrôle ouvrier, de « l'autogestion » ouvrière souscrivaient à l'hypothèse selon laquelle l'autonomie dans le travail engendre automatiquement l'autonomie dans le reste de la vie sociale. « J'ai moi-même défendu cette thèse au début des années 60. Je la retrouve aujourd'hui sous une forme radicalisée et très schématique chez la plupart des théoriciens de « l'intellectualité de masse » <sup>32</sup>, indique Gorz en renvoyant à *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*. Cette divergence est également l'occasion d'une ultime précision sur le statut philosophique de l'autonomie qui nuance sa bipartition entre deux sphères. Il reconnaît avoir eu tort de s'exprimer en termes de « sphère de l'autonomie » ou de « monde vécu » dans la mesure où ce dernier n'est nullement soustrait à la logique de la valorisation capitaliste et des rapports marchands mais où précisément les activités culturelles et relationnelles constituent le nouveau terrain d'affrontement politique. En effet, comme celui de Sartre et de Touraine, le sujet gorzien n'est jamais donné ; il se construit de manière permanente dans la subversion et est tendu vers l'autonomie comme valeur éthique. Gorz apporte des précisions utiles sur la nature fondamentalement inachevée des entités dont la valorisation (et la préservation) occupent une place centrale dans son éthique : « Sujet et autonomie sont indissociables. Ce ne sont pas des faits sociaux ; ils n'existent que comme leur propre tâche, comme valeur. L'autonomie, comme toute valeur, est transcendante à toutes ses manifestations, à toutes ses formes réelles.

<sup>30</sup>Extrait de la version longue inédite de: Finn BOWRING, "From the Mass Worker to the Multitude: A Theoretical Contextualisation of Hardt and Negri's Empire", *Capital and Class*, 83, Été 2004, p. 121.

<sup>31</sup>André GORZ, Entretien avec Françoise Gollain, *art. cit.*, p. 229.

<sup>32</sup>*Idem*, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 70-71.

Dans la réalité il n'existe pas plus d'autonomie à l'état pur qu'il n'existe de justice, d'égalité, de générosité à l'état pur. [...] Il en va d'elle comme du sujet : il n'existe que sur la base d'une factualité qu'il dépasse vers lui-même, dont il est la négativité. Il n'existe que comme capacité de se distinguer de l'être autre, objectif, extéro-déterminé, rôle, fonction, etc., qu'il est pour les autres et dans le champ social. Le sujet est un être capable d'auto-réflexion, d'auto-contestation, d'auto-interrogation qui surgit, se fonde, s'affirme par la négation, le refus, la contestation, la lutte, contre ce qui la nie»<sup>33</sup>

Autonomie et émancipation totales ne sont par conséquent qu'une *exigence tendancielle* car le processus de production de subjectivité ne s'opère jamais *en dehors du rapport au capital*. Dès lors, « le post-fordisme se présente à la fois comme l'annonce d'une *possible* réappropriation du travail par les travailleurs et comme la régression vers un asservissement total, une quasi-vassalité de la personne même du travailleur. L'un et l'autre aspect sont toujours présents »<sup>34</sup>. C'est dans ce sens d'une *dialectique* de l'aliénation et de l'émancipation que l'on peut parler de double statut ou de statut paradoxal et éminemment conflictuel de l'autonomie : moyen servant les impératifs de compétitivité ou « valeur cardinale qui fonde toutes les autres et à partir de laquelle celles-ci sont à évaluer »<sup>35</sup>. Dans la mesure où cette domination renforcée du capital sur le travail vivant masquent les potentialités libératrices des mutations techniques, poser hâtivement la naissance d'un sujet révolutionnaire dans le processus même de l'acte productif fait finalement l'impasse sur ce qui, selon Gorz depuis longtemps, représente l'enjeu culturel et politique majeur : celle d'une contestation des finalités de la production et du mode de satisfaction des besoins qu'il assignait à l'écologie politique. Poser que le sujet de l'intelligence collective n'existe que de matière virtuelle c'est avancer qu'il est l'enjeu d'un conflit décisif portant sur le statut et l'appropriation collective des savoirs (comme des autres biens communs, nous le verrons) dont le terrain n'est donc plus principalement les lieux de production mais partout où le savoir est produit, transmis et mis en œuvre. Nous retrouvons ici la thèse tourainienne de la société programmée selon laquelle le conflit se trouve radicalisé sur le terrain culturel : éducation et formation, politique de la ville et du temps etc.

## CONTRE LA CENTRALITÉ FANTOMATIQUE DU TRAVAIL, CIVILISER LA FIGURE DU PRÉCAIRE

<sup>33</sup> *Idem*, Entretien avec Françoise Gollain, *art. cit.*, p. 231.

<sup>34</sup> *Idem*, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 125.

Le rapport salarial perd progressivement ses protections statutaires et est marqué par une discontinuité croissante, à tel point que l'emploi ne constitue plus le point d'ancrage à partir duquel on puisse construire son existence. Il ne remplit d'ailleurs plus aucune des six fonctions structurantes dégagées dans la célèbre étude de Marie Yahoda sur les chômeurs de Marienthal et qui sont : une expérience partagée, un objectif commun, un temps structuré, une activité régulière, un statut social et une identité sociale.<sup>36</sup> Pire, « la socialisation par l'emploi tend à devenir une socialisation désocialisante, désolidarisante : un conditionnement au sauve-qui-peut »<sup>37</sup>. Si, avec ce développement du précarité sous toutes ses formes, le travail est bien « aboli », la *forme emploi* est cependant maintenue au niveau normatif dans son statut de fondement des droits sociaux ainsi que de l'estime de soi et des autres, comme un droit devant être également accessible à tous, sans que soit jamais soulevée la question pourtant cruciale de son utilité. « Le travail ne conserve qu'une sorte de centralité fantôme au sens où l'amputé souffre du membre fantôme qu'il n'a plus. Nous sommes une société de travail fantôme survivant fantomatiquement à son extinction grâce aux invocations obsédantes, réactives de ceux qui continuent d'y voir la seule société possible et ne peuvent imaginer d'autre avenir que le retour du passé »<sup>38</sup>, se lamentait Gorz. Que le temps hors travail salarié soit en passe de devenir socialement et culturellement le temps dominant est d'ailleurs la crainte suprême des pouvoirs en place<sup>39</sup> qui mettent en œuvre de véritables stratégies de domination destinées à garder le contrôle des orientations culturelles de la société. Ceci constitue un flagrant déni du fait que le capitalisme voue à l'inutilité sociale la masse grandissante des gens.

Contre les sondages d'opinion, Gorz continue à préconiser une herméneutique, menée par des observateurs-interprètes<sup>40</sup> décrivant le désengagement vis-à-vis de l'emploi dans les années 1990, qui prolonge le refus du travail et de la violence oppressive du système par les nouveaux ouvriers de l'industrie en Italie de la génération précédente. Sur la base de tels travaux, il contredit la thèse selon laquelle une plus grande intellectualisation du travail entraînera forcément chez les élites du travail une identification croissante du

<sup>36</sup>André GORZ, Lettre à Michel Canivet (IMEC).

<sup>37</sup>*Idem*, Entretien avec Françoise Gollain, *art. cit.*, p. 234.

<sup>38</sup>*Idem*, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>39</sup>Gorz citait en 1998 l'équivalent d'un septième ou d'un huitième du temps de vie éveillé après l'âge de 18 ans, in « Oser l'exode de la société de travail. Vers la production de soi », Entretien avec Gilles Yovan, *Les périphériques vous parlent*, 10, printemps 1998, p. 43-49.

<sup>40</sup>Gorz mentionne Sébastien SCHEHR, *La Vie quotidienne des jeunes chômeurs*, PUF, Paris, 1999; Rainer ZOLL (éd.), *Nicht so wie unsere Eltern. Ein neues kulturelles Modell ?* Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1989 ; Paul GRELL & Anne WÉRY, *Héros obscurs de la précarité. Récits de pratiques et stratégies de connaissance*, L'Harmattan, Paris, 1993.



salarié avec son emploi. Au contraire, l'implication exigée est ressentie comme oppressive et entraîne le retrait ainsi qu'un fort désir de développer des activités auto-déterminées et, de manière générale, d'une plus grande maîtrise de son temps. Comme dans des écrits à partir des années 1980, Gorz se considère fondé à formuler l'hypothèse que « la désaffection vis-à-vis du « travail » progresse dans tous les pays et dans l'ensemble de la population active, si obsédante que deviennent d'une part le souci de trouver un *gagne-pain* ou la crainte de perdre *l'emploi* qu'on occupe »<sup>41</sup> ; ceci en écho à la conclusion de l'enquête de 1989 de la FIOM-CGIL, syndicat des métallurgistes italiens, qu'il citait en 1991 selon laquelle le désir de travail est fonction de la créativité et de l'autonomie qu'il autorise<sup>42</sup>. Il note avec lyrisme : à l'occasion de cette « crise », « l'individu est soudain dépouillé de tous ses masques, de tous ses rôles, de toutes ses places, identités, fonctions qu'il ne pouvait tenir de lui-même et par lesquelles la société qui les lui conférait le dispensait et l'empêchait de s'apparaître à lui-même comme sujet. Il est livré à lui-même, nu, sans protection contre soi, sans obligations ni garde-fou, abandonné par une société qui ne balise plus son avenir »<sup>43</sup>. Il s'autorise alors à « esquisser l'idée d'un nouveau mythe de création »<sup>44</sup> dans lequel le précaire est, selon les mots de Touraine, confronté à la tâche de « devenir sujet en s'opposant à la logique de domination sociale au nom d'une logique de la liberté, de la libre production de soi »<sup>45</sup>.

Aurait-il cependant sous-estimé l'attachement des travailleurs à leur emploi?<sup>46</sup> Au vu de résultats provenant du croisement de plusieurs travaux empiriques au niveau national comme européen et faisant état du fait que l'identité qu'il confère est d'autant plus forte que l'on appartient aux catégories socioprofessionnelles les plus élevées et que l'engagement dans la famille ou l'existence d'une famille est moindre, on peut conclure a minima que l'assertion gorzienne ne se vérifie pas dans tous les cas. Il apparaît que le rapport au travail varie en effet en fonction des catégories de population. De manière générale, la sociologie du travail souligne néanmoins, à l'instar de Gorz, le décalage entre l'importance croissante des attentes de réalisation de

<sup>41</sup>André GORZ, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>42</sup>*Idem*, « Anciens et nouveaux acteurs du conflit central », *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientations, orientations*, postface d'Otto Kallscheuer, Galilée, Paris, 1991, p. 146-147.

<sup>43</sup>*Idem*, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>44</sup>Hans Leo KRÄMER, « De la séduction gorzienne », in Christophe FOUREL (éd.), *André Gorz en personne*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2013, p. 79.

<sup>45</sup>Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Le livre de Poche/Fayard, Paris, 1992, p. 271.

<sup>46</sup>Voir Dominique MÉDA, « La réduction de l'emprise du travail et son partage constituent-elles encore un objectif réalisable ? », in Alain CAILLÉ & Christophe FOUREL (éds.), *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2013, p. 64.

soi au travail et l'expérience de la dégradation de ses conditions.<sup>47</sup> Ceci expliquerait l'apparente contradiction dans les réponses aux enquêtes et sondages sur la valeur travail ; ceux-ci permettent d'établir l'importance pour chacun tout à la fois du travail et de la réduction du temps de travail.<sup>48</sup> Il s'ensuit que les études indiquant un affaiblissement de l'éthique du travail ne sont pas forcément contradictoires avec celles qui concluent à un désir de travail. Les deux renvoient à des facettes différentes d'une réalité complexe et sans doute difficilement mesurable. Nous pouvons supputer une division d'avec eux-mêmes des sujets au travail, notamment ceux concernés par l'intermittence institutionnalisée à propos de laquelle le constat d'une ambivalence a été tiré : celle-ci est vécue soit comme une nécessité économique, soit comme la conquête d'une marge de liberté.<sup>49</sup> A la question de savoir si les individus 'aiment' leur travail, Gorz incitait lui-même à une exploration fine par de questions pertinentes : quel aspect du travail ? pour quel statut ? dans quel but et en fonction de quelles facultés personnelles ?, etc.

En guise de conclusion provisoire, suggérons que l'état actuel de la recherche invite à une certaine prudence à l'égard de l'espoir selon lequel le travail serait « une valeur en voie de disparition »<sup>50</sup> et à nuancer l'optimisme d'André Gorz. Ce constat n'invalide néanmoins pas sa *posture* théorique : Dans une perspective d'émancipation, il s'agit bien toujours d'actualiser le sens *potentiellement* libérateur des contradictions et difficultés présentes. La possibilité du changement réside dans *une inversion du sens*, comme il le réitère avec *Misères du présent* : « c'est cette figure centrale du précaire qui est potentiellement la nôtre ; c'est elle qu'il s'agit de *civiliser* et de *reconnaître* au double sens du mot pour que, de condition subie, elle puisse devenir mode de vie choisi, désirable, socialement maîtrisé et valorisé, source de cultures, de libertés et de socialités nouvelles : pour qu'elle puisse devenir le droit pour tous de choisir les discontinuités de leur travail sans subir de discontinuité de leur revenu »<sup>51</sup>. La capacité à conférer une autre place au travail dans notre imaginaire est alors cruciale. Il s'agit toujours de libérer la parole et l'imagination et, au lieu de présupposer l'existence d'un sujet révolutionnaire,

<sup>47</sup>Dominique MÉDA & Patricia VENDRAMIN, *Réinventer le travail*, PUF, Paris, 2013.

<sup>48</sup>Voir par exemple Christian BAUDELLOT & Michel GOLLAC, *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Fayard, Paris, 2003 ou Dominique MÉDA, *Le Travail, Que sais-je ?* PUF, Paris, 2015.

<sup>49</sup>Marie-Christine BUREAU et Antonella CORSANI, *Un salariat au-delà du salariat*, Presses universitaires de Nancy, 2012.

<sup>50</sup>En référence à l'ouvrage de Dominique MÉDA du même titre (Aubier, Paris, 1995) qui fit date dans le débat français des années 1990.

<sup>51</sup>André GORZ, *Misères du présent ...*, *op. cit.*, p. 90.

d'anticiper dès à présent par le biais de pratiques expérimentales exemplaires de prise en charge collective des besoins. Rappelons que, pour Gorz, la relation entre le culturel et le politique est une relation en boucle, le changement dans les mentalités d'un côté et les évolutions socio-économiques de l'autre se conditionnent mutuellement ; à son tour, ce changement se doit d'être relayé au niveau politique et porté collectivement, sous peine d'être maintenu dans la marginalité par le pouvoir en place. Car l'existence en marge du travail salarié, qu'elle résulte de l'exclusion ou du choix d'une certaine marginalité, est condamnée à une certaine impuissance tant qu'elle est vécue individuellement mais, si elle est validée socialement par l'émergence de nouvelles valeurs, sa radicalité sort de sa latence.



## MISERIA DEL PRESENTE, RICCHEZZA DEL POSSIBILE\*

ANDRÉ GORZ

### ABSTRACT

In this 1998 interview, conducted by Patrick Dieuaide, Pierre Péronnet and Carlo Vercellone, André Gorz explains his endorsement to an unconditional basic income and his original reading of the crisis of the labour-theory of value. Moreover, he argues that the new economic situation should not be read in “productivist” terms – as self-valorization – but rather as a potential for autonomy beyond instrumentality. Finally, Gorz reflects on the *sans papiers* movement suggesting to link it to the generalization of precariousness.

### KEYWORDS

Knowledge as main productive force, human capital, unconditional basic income, autonomy beyond productivism, generalization of precariousness.

*P. Dieuaide, P. Péronnet e C. Vercellone. Domanda:*

Il suo attuale avvicinamento alla questione di un reddito garantito sganciato dal lavoro (reddito di cittadinanza) è l'esito di una riflessione complessa e “tormentata” sulla divisione capitalista del lavoro e le dinamiche sociali in grado di superarla. Nei suoi libri ha finito col rinunciare a una problematica centrata sulla liberazione *nel* lavoro privilegiando una prospettiva che tende essenzialmente alla liberazione *dal* lavoro. È così che in *Metamorfosi del lavoro*<sup>1</sup> afferma che di fronte all'inappropriabilità della massa dei saperi necessariamente specializzati che la produzione sociale associa, la ricerca del senso dell'attuale metamorfosi del lavoro consiste in un progetto di società del tempo liberato. L'automazione, riducendo sensibilmente la sfera del lavoro all'interno dell'impresa basata sulla “razionalità economica” del capitale, poteva poteva essere sfruttata a vantaggio dell'espansione di ambiti di attività

\* Traduzione di Ilaria Bussoni. Pubblicato originariamente in Andrea Fumagalli e Maurizio Lazzarato (a cura di), *Tute bianche*, DeriveApprodi, Roma, 1999.

<sup>1</sup> André Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

privi di necessità o di fine economico; e questo grazie alla progressiva e drastica riduzione del tempo di lavoro. Il progetto di rovesciamento della logica della società duale prodotta dal neoliberalismo soffriva, secondo noi, di una visione classica dell'opposizione tra lavoro e non-lavoro, cioè tra differenti forme di impiego e attività non mercificate. È anche per questo che in quei libri, pur teorizzando la rottura di ogni rapporto tra tempo di lavoro diretto e garanzia sociale di un reddito a vita, il diritto a un reddito restava condizionale. Il reddito era la controparte del dovere di ogni cittadino di partecipare, per tutta l'esistenza (all'incirca ventimila ore a vita), alla produzione all'interno dell'ambito lavorativo eteronomo al rapporto salariale. Rispetto a questa impostazione, la sua ultima opera<sup>2</sup> introduce, secondo noi, due innovazioni importanti: il passaggio dalla condizionalità all'incondizionalità della garanzia a vita di un reddito sufficiente; il passaggio da una concezione della crisi del valore-lavoro, fondata essenzialmente sull'automazione, a una concezione che mette l'accento anche sul sapere vivo collettivamente detenuto dagli individui e che fa dell'*intelligenza collettiva* la principale forza produttiva. Come considera il movimento dei precari e dei disoccupati dell'inverno 1997-1998 a partire dalla sua griglia di lettura delle trasformazioni del lavoro?

#### A. Gorz. Risposta:

Come una svolta che avevo sperato, se non previsto, quando scrivevo che *ciascuno* di noi si percepisce come un disoccupato in potenza, un precario in potenza, ma che manca ancora la coscienza *comune* a tutti, formulata e accettata pubblicamente, del fatto che quella del precario è la figura centrale e la condizione normale: di colui o colei che svolge in modo discontinuo molteplici lavori ma non si identifica con alcun mestiere, con nessuna professione determinata. Il movimento dell'inverno scorso ha fatto compiere un grande passo avanti alla possibilità di tale coscienza comune. Poche persone sanno che il 40% della popolazione attiva francese svolge lavori che ancora chiamiamo “atipici” o “fuori norma”, che il 45% della popolazione tedesca attiva e il 55% di quella italiana si trovano nella stessa condizione. Però il 70% di questa gente ha simpatizzato con il movimento dei precari e dei disoccupati. Anziché scandire “vogliamo lavoro”, mettendosi così in posizione subalterna, in totale dipendenza rispetto ai padroni, ecco che disoccupati e precari esigono un reddito sociale sufficiente, anche durante le intermittenze

<sup>2</sup> André Gorz, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, Manifestolibri, Roma, 1998.

dell'impiego o i periodi di sotto-impiego, di non-impiego; nessuno ha osato accusarli di “voler vivere del lavoro altrui”.

La cittadinanza, “il diritto di avere diritti”, comincia a non essere più legata alla forma-impiego del lavoro. Ora, essa tende a includere il diritto di rifiutare il “lavoro indegno”, in particolare tutti quegli impieghi pagati la metà del salario minimo e presentati come un favore che la società fa ai disoccupati. Ciò detto, è stato fatto solo un primo passo. Per andare avanti non potremo fare a meno indefinitamente di una mediazione politica, cioè di un progetto che leghi in una prospettiva comune la diversità delle aspirazioni, dei livelli di esperienza, delle forme alternative di socialità, di cooperazione che, da soli, non sono capaci di comunicare direttamente tra loro.

*Domanda:*

Nel ruolo del sapere come principale forza produttiva lei vede la tendenza alla riappropriazione delle “potenze intellettuali” della produzione da parte della forza-lavoro sociale?

*Risposta:*

Ne apre la possibilità. Ma dobbiamo considerare che il Capitale tende a proteggersi da tale riappropriazione limitando l'uso delle conoscenze prodotte e trasmesse. Dalla nascita del capitalismo manifatturiero, i mezzi e le tecniche di produzione, l'organizzazione e la divisione del lavoro e dei saperi hanno sempre avuto, oltre a una funzione produttiva, una funzione di dominio. Se il Capitale non può controllare e dominare la forza-lavoro, non può nemmeno ottenere il massimo di plusvalore. L'efficacia del suo potere sul lavoro è per lui altrettanto importante dell'efficienza degli strumenti di produzione. Fino a ora, essi restavano lo stretto monopolio dei loro proprietari, erano, come per le megatecnologie, radicalmente inappropriabili da parte dei lavoratori e degli utenti.

In via di principio, quando il sapere, la conoscenza – e la capacità di giudizio, di reazione all'imprevisto, di autorganizzazione – diventano la principale forza produttiva e la forma essenziale di capitale fisso, può aprirsi uno spiraglio all'interno dei dispositivi di potere del Capitale. Quest'ultimo si trova nell'inedita situazione di dover “valorizzare” ciò che “dal punto di vista del processo di produzione immediato”, scrive Marx, è allo stesso tempo forza-lavoro e Capitale, “il capitale fisso *being man himself*”. Essendo la proprietà privata di questo “capitale umano” manifestamente impossibile, la proprietà privata dell'impresa capitalista tende a diventare problematica. In mancanza

di proprietà e monopolio del sapere, il Capitale esercita il suo potere sulla divisione, la trasmissione, l'omologazione, la valutazione e la suddivisione dei saperi e sulle condizioni di possibilità della loro messa in opera.

Il potere del Capitale sul lavoro cessa di essere un potere frontale che obbliga e controlla direttamente, ma si esercita lateralmente attraverso il condizionamento dell'intera persona. Secondo la formula di Marco Revelli, "tutto il dispositivo di potere e di controllo è disciolto nel processo di lavoro", il sistema di produzione controlla i lavoratori attraverso il modo in cui esso esige di essere controllato da essi. La riappropriazione delle competenze, delle capacità e dei saperi costitutivi del *general intellect* non può dunque, nel suo insieme, avvenire immediatamente e direttamente a livello dell'impresa, del processo di produzione immediato. Essa deve effettuarsi a monte della produzione e per questo deve opporre alla determinazione, alla trasmissione, all'omologazione e alla suddivisione dei saperi da parte del Capitale, processi alternativi di acquisizione, di ricomposizione, di sviluppo e di messa in opera delle capacità dei saperi e delle competenze. Una bozza di messa in discussione delle professioni omologate e delle specializzazioni funzionali si è resa visibile nelle scuole e nelle Università italiane e, più recentemente, in quelle tedesche. Tale contestazione è in fondo portata avanti dall'esigenza che lo sviluppo della "potenze generali del cervello umano" (Marx) non siano, come vorrebbero padroni e Stato, funzionalmente specializzate al servizio diretto del produttivismo e della "competitività", ma al servizio delle energie del desiderio e della vita.

*Domanda:*

La disgregazione della frontiera tradizionale tra lavoro e non lavoro non costituisce una delle ragioni principali del diritto a un reddito incondizionato?

*Risposta:*

Il modo in cui è posta questa domanda implica o suggerisce la seguente risposta: le capacità che gli individui sviluppano fuori dal lavoro immediato contribuiscono enormemente alla sua produttività all'interno di un processo di produzione postfordista che le esige e le mobilita. Le attività esterne al lavoro sono quindi indirettamente produttive, sono del lavoro indiretto e meritano a questo titolo di essere remunerate socialmente. Per diverse ragioni non sono d'accordo con questa interpretazione fondamentalmente produttivista che trasforma tutta la vita in "lavoro" e pone al suo centro la produzione.



Innanzitutto, la frontiera tra lavoro e non lavoro si affievolisce “dal punto di vista del processo di produzione”, ma questo punto di vista non è l'unico possibile e legittimo. Per quanto riguarda le rispettive temporalità, la differenza fra lavoro e fuori-lavoro rimane intatta. Il tempo di lavoro è tempo organizzato razionalmente al fine di ottenere il miglior risultato con il minor sforzo possibile. “La vera economia, quella che economizza, è economia del tempo di lavoro”, scrive Marx nelle pagine del 1858. Al contrario, il tempo libero non è tempo sul quale si fa economia, ma è tempo da spendere senza contarlo e senza contare l'energia che vi si impiega. La massima spesa di energia – si pensi allo sport, alle feste, agli scambi erotici, ai dibattiti filosofici e politici – è persino un elemento del massimo godimento. Essa vale in quanto fine a se stessa. Tuttavia, è vero che il processo di produzione ormai tende a mobilitare all'interno del lavoro immediato, direttamente produttivo, le stesse capacità di autonomia, di iniziativa, di immaginazione, di comunicazione delle attività esterne al lavoro. Ma se esse sono fini in quanto tali, nella misura in cui sviluppano le facoltà individuali e la “capacità di godimento”, all'interno della produzione sono componenti di una cooperazione finalizzata che esige la loro messa in opera razionale, pianificata, prevedibile in vista di un risultato determinato. Il perseguimento di questo risultato deriva dalla razionalità strumentale – dalla messa in opera razionale dei mezzi in vista di un fine – mentre le attività che valgono in quanto tali, come fini a se stesse, non sono mezzi per qualcos'altro. La cooperazione produttiva non è né un gioco né l'esercizio gratuito di un'arte. L'interazione e la comunicazione vi acquistano un senso fondamentale diverso da quello che hanno in un balletto, per una squadra sportiva, in un dibattito politico o in un dialogo amoroso. Non è *per* essere più produttivi che i soggetti sviluppano le proprie facoltà all'interno di tali attività. È *poiché* essi le sviluppano che la produttività della loro forza-lavoro aumenta. Se insisto su questa distinzione, è perché essa appare indispensabile nel metterci al riparo da ciò che chiamo “autovalorizzazione”, cioè quel modo ossessivo che nel contesto attuale hanno i membri più “competitivi” e creativi dell’“élite del sapere” di considerarsi vero e proprio capitale fisso esigendo di essere massimamente messi a profitto. La massimizzazione della loro produttività, creatività, competitività è la ragione essenziale di tutto ciò che fanno al di fuori del lavoro immediato. La pratica di sport o di discipline artistiche, i giochi erotici, le letture e i viaggi, tutto questo per loro fa parte del “lavoro” perché tutto questo è necessario al mantenimento e all'accrescimento del “capitale umano” che ai loro occhi rappresentano. Tutto è strumentalizzato e calcolato, il solo fine è il profitto, la potenza.

Ora, quando Marx scrive che “il tempo libero, il tempo per lo sviluppo dell'individuo retroagisce come forza produttiva più elevata sulla forza produttiva del lavoro”, nello stesso paragrafo osserva che l'aumento della produttività del lavoro ha per effetto e deve avere come scopo quello di permettere la riduzione al minimo del tempo di lavoro e la liberazione del tempo per “l'ozio come per le attività superiori”. Per dirla altrimenti, la riduzione del tempo di lavoro immediato non deve essere – come vorrebbe la maggior parte dei padroni – il mezzo per accrescere la produttività delle persone attraverso una formazione continua mirata e specializzata, ma il mezzo per aumentare il tempo disponibile per il “pieno sviluppo” delle capacità, in particolare della “capacità di godimento” e dell’“inclinazione all'*otium*”. L'accresciuta produttività risulterà per di più – a causa del sovramercoato, per così dire – dal pieno sviluppo delle capacità di ciascuno e porterà di conseguenza a nuove riduzioni del tempo di lavoro immediato.

Per essere realmente fecondo, occorre quindi che lo sviluppo delle capacità di tutti ecceda i bisogni del processo di produzione immediato, cioè delle imprese, e conferisca agli individui un'autonomia reale non solo *dentro* ma *rispetto* al lavoro immediato. Un'autonomia che non è solo tecnica, pratica, professionale, ma culturale, morale, e politica, capace di contestare, di mettere in discussione, di ridefinire il senso e lo scopo del lavoro nel suo contesto sociale, culturale e politico. È questa autonomia che costituisce la posta in gioco fondamentale dell'antagonismo tra lavoro e Capitale nell'era dell'economia dell'immateriale. In assenza di questa autonomia, l'autonomia nel lavoro è uno strumento di cui il Capitale – o lo Stato totalitario – si serve per negare, mistificare, dominare, asservire. La virtuosità che un pittore o uno scrittore dispiegano nell'esaltare il potere del tiranno o le qualità di una bevanda gassosa può essere altrettanto grande di quella di un chirurgo di un servizio di pronto soccorso. L'uso della creatività in un lavoro determinato non produce automaticamente l'autonomia culturale, morale e politica capace di rifiutare il dominio, l'asservimento in tutte le sue forme. Questa autonomia si acquista principalmente nella vita militante e nella lotta al produttivismo, non al suo servizio.

*Domanda:*

Il reddito garantito, attenuando l'obbligo monetario al rapporto salariale e favorendo la multiattività, non può essere anche uno strumento essenziale per la trasformazione della sfera del lavoro all'interno dell'impresa, e anche della sua riappropriazione?

*Risposta:*

Sì, certo, ed esso avrà un senso pieno solo se tale riappropriazione è fin dall'inizio un fine dichiarato e si accompagna ad azioni politiche che la rendono possibile. Affinché non sia il “salario” della marginalità, dell'esclusione o dell'inoperosità con il quale i dominanti comprano il diritto di godere tranquillamente delle loro ricchezze, il reddito garantito deve prima di tutto sfociare sulla riappropriazione del tempo – su ciò che i tedeschi chiamano la *Zeitsouveränität* – sul diritto di scegliere la durata, gli orari, le intermittenze e le discontinuità del lavoro, di organizzarsi su scala dei bacini d'impiego per gestire collettivamente e suddividere al meglio, nel suo complesso, il volume residuo del lavoro-impiego. Ma né la riappropriazione del tempo né quella del lavoro si sviluppano spontaneamente se non corrispondono a un progetto collettivo, politico, esprimibile nella trasformazione e nella riappropriazione di un territorio o di uno spazio urbano; nella proliferazione dei luoghi dotati di strutture tecnicamente avanzate per l'autoattività, l'autoapprendimento, l'autoproduzione cooperativa di prodotti immateriali e materiali, l'autorganizzazione di reti di scambio. Insomma, attraverso la messa in opera di un'“economia popolare” capace di illustrare le forme possibili che l'alternativa al sistema salariale, ai rapporti mercificati, all'economia e all'impresa capitalista può prendere. La riappropriazione del lavoro e dell'impresa non può realizzarsi attraverso l'autogestione e la proprietà collettiva delle imprese come sono. Essa presuppone un'altra concezione. Il lavoro e l'attività umana possono ormai svilupparsi solo al di fuori della sfera della valorizzazione capitalista che, come sappiamo, non cessa di comprimere il volume di lavoro utilizzato e la massa di salari distribuita. La garanzia universale di un reddito di base deve dunque essere intesa non come l'avvento del “diritto a non far niente”, ma come il diritto ad altre forme di lavoro e di cooperazione sociale al fine di creare una totalità di valori d'uso che non hanno né prezzo né valore di scambio quantificabili.

Tra le quattro ragioni per le quali mi sono convinto dell'incondizionalità del diritto a un reddito di base sufficiente, vorrei ricordarne due. La prima è che nella civilizzazione che va costruendosi, il tempo di lavoro immediato è poca cosa rispetto al tempo trascorso ad acquisire e sviluppare le capacità, le competenze e le conoscenze che il lavoro immediato mette in opera. Il tempo della produzione è poca cosa rispetto al tempo della “produzione di sé”. È quindi assurdo continuare a far dipendere il diritto a un reddito dalla quantità di tempo di lavoro immediato. Ma è ugualmente assurdo farlo dipendere da certe forme di lavoro mediato di produzione di sé. Ciò significherebbe

chiedere che la produzione di sé, anziché essere “libero sviluppo delle individualità”, venga assoggettata a delle norme, a delle forme istituzionali di controllo della sua “utilità sociale”, cioè della sua conformità agli interessi dominanti. Il contratto di “pluriattività” previsto dal rapporto Boissonat<sup>3</sup> va chiaramente in questo senso; esso ipotizza che durante le intermittenze del lavoro-impiego, le persone in attività continuino a essere remunerate a condizione di dedicarsi a “utilità sociali” – familiari, associative, culturali, di formazione – conformi agli “interessi collettivi o privati” delle imprese da cui dipendono e a condizione che l'autonomia della persona serva alla sua “utilità produttiva”.

Insomma, il Capitale riconosce che l'autonomia, la creatività, l'immaginazione delle persone gli sono necessarie, e per questo s'ingegna a captare la loro libera produzione chiudendola dentro i limiti che consentono all'impresa di trarne profitto. È precisamente la strumentalizzazione della persona che il movimento studentesco tedesco ha preso di mira durante lo sciopero del novembre-dicembre 1997. In due testi diffusi nel corso di questo sciopero si legge: “Non vogliamo essere macchine umane funzionalmente programmate [...] Esigiamo l'accesso incondizionato e illimitato alla cultura (*Bildung*)” e quindi il diritto universale e incondizionato a un reddito di base. “Il diritto di accedere senza restrizioni alla cultura [...] è più che mai necessario per una società nella quale il mercato del lavoro non cessa di contrarsi e dove regna il sotto-impiego permanente. Essa deve preparare il cittadino ad approfondire in modo creativo una condizione soprannumeraria nel mercato del lavoro”.

D'altra parte, ed è la seconda ragione [per la quale mi sono convinto dell'incondizionalità del diritto a un reddito di base sufficiente], è perverso esigere – come fanno Jeremy Rifkin e molti altri socialdemocratici – che il reddito di base sia riservato ai cittadini che si fanno carico benevolmente di attività riconosciute di pubblico interesse. Poiché, se la condizione di un reddito di base è il benevolo svolgimento di attività disinteressate, esse cessano di essere benevole e disinteressate ma diventano un mezzo tra gli altri per guadagnarsi la vita. La condizionalità trasforma il reddito di base in salario, il volontariato in quasi-impiego. È noto soprattutto l'esempio delle madri nubili, sempre più numerose e sempre più giovani che, negli Stati Uniti come in Gran Bretagna o in Francia, hanno un bambino ogni tre anni perché è la sola condizione per avere un alloggio e un reddito di sopravvivenza.

<sup>3</sup> Il “rapporto Boissonat” suggerisce che una rete di imprese si organizzino per garantire un lavoro, una formazione e un salario continuativo a un gruppo di salariati che vengono a trovarsi in una situazione di mobilità interna alle imprese così organizzate [N.d.T.].

*Domanda:*

Il movimento dei *sans papiers* non ha reso visibile una forza-lavoro senza statuto che, in quanto tale, si inserisce nella generalizzata precarietà del lavoro moderno? Questo movimento non pone forse immediatamente la questione del reddito garantito al di là dello stretto legame di nazionalità e cittadinanza?

*Risposta:*

Sì, questo mi sembra evidente. Il movimento dei *sans papiers* rende visibile la precarizzazione generalizzata del lavoro non solo in Francia o in Europa, ma su scala planetaria. Esso rende visibile la deterritorializzazione e il nomadismo della forza-lavoro. Interi settori della produzione e dei servizi si reggono, sia in Nord America che in Europa, su una manodopera nomade al ribasso, semiclandestina. Essa è la punta di diamante di cui una parte dei padroni si serve per minare le “rigidità” del mercato del lavoro, per impiegare sul territorio nazionale una forza-lavoro alle stesse condizioni della Cina o delle Filippine. Non è possibile difendere “l'umanità dell'umanità”, né difendere le norme sociali senza difendere i *sans papiers* e, più in generale, senza superare le concezioni nazionali della cittadinanza e della cultura; senza un nuovo internazionalismo nascente dalle resistenze e dalle azioni comuni.

Per colpire i meccanismi di valorizzazione del Capitale occorrono azioni e politiche simultaneamente nazionali e transnazionali. Ora, vista la sua astrazione, la sua ipermobilità, la sua immaterialità e ubiquità, il capitale ha sul lavoro un enorme vantaggio logistico. Ma d'altra parte – ed è questa una lezione che ci impartisce il sub-comandante Marcos – la comunicazione e la concertazione su scala planetaria non hanno alcuna ragione di restare le armi esclusive del Capitale. Esse possono altrettanto bene essere rivolte contro di lui, se il personale dei gruppi transnazionali, transcontinentali decidono e imparano a utilizzarle per coordinare azioni, scambiare informazioni e idee, creando una sorta di spazio pubblico planetario delle lotte sociali.

*Domanda:*

La mondializzazione non è secondo lei un ostacolo al superamento della società salariale?

*Risposta:*

Essa ne impedisce la nascita laddove non esiste ancora e conferisce una sorta di urgenza drammatica alla necessità di inventare qualcos'altro. Il tipo d'industrializzazione che in Occidente e in Giappone ha permesso di urbanizzare e trasformare in salariato le masse rurali non esiste più. E il modello di sviluppo, di consumo che questo tipo di industrializzazione aveva imposto è, come dice Jacques Robin, “tacciato di assurdo dall'ecologia globale”, tra l'altro. Esistono attualmente tra 600 e 800 milioni di disoccupati nel mondo, ovvero un tasso di disoccupazione mondiale pari al 25%, se applichiamo la tabella dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro. Ora, per i 25-30 anni a venire la popolazione attiva mondiale passerà dagli attuali 2500 milioni di persone a 3700 milioni. Occorrerebbe quindi creare un miliardo di posti di lavoro per stabilizzare il tasso di disoccupazione mondiale al suo livello attuale. Ma contrariamente a quello che molte persone credono, la mondializzazione distrugge più posti di lavoro di quanti non ne crei. Le industrie che le società transnazionali impiantano in America latina, per esempio, sono spesso più automatizzate dei loro equivalenti statunitensi o europei.

Esse distribuiscono una massa salariale troppo debole per dare impulso a una crescita economica endogena. L'invenzione di alternative al salariato come agli scambi mercantili monetizzati è quindi un imperativo di sopravvivenza per la maggior parte della popolazione mondiale. C'è più avvenire per l'umanità nelle cooperative di autoproduzione e nelle reti di scambio delle economie popolari – dette “informali” dagli economisti del Nord – che nel salariato, soprattutto quando, come avviene in India e nell'America del Sud, esse si appropriano delle tecnologie avanzate.

# REDDITO DI BASE, GENERAL INTELLECT E LAVORO PRODUTTIVO IMMEDIATO. *COMMENTO ALL'INTERVISTA DI PATRICK DIEUAIDE, PIERRE PÉRONNET E CARLO VERCELLONE AD ANDRÉ GORZ*

ANDREA FUMAGALLI

*Università di Pavia*

*Dipartimento di Economia e Management*

andrea.fumagalli@unipv.it

## ABSTRACT

The article comments on 1998 André Gorz's interview *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, reproduced – for the first time in open access – in this monographic issue of *Etica e politica*. It interprets Gorz's against the background of post-workerist (especially Antonio Negri and Carlo Vercellone) reflections, highlighting both affinities and divergences between the two approaches. Particular emphasis is put on the different views on basic income as primary revenue: whereas for post-workerist thought basic income recognises a kind of productive labour which is socially unaccounted for, according to Gorz such procedure surreptitiously turn the multifarious aspects of life into labour.

## KEYWORDS

Anti-productivism, basic income, cognitive capitalism, general intellect, post-workerism

L'intervista rilasciata da André Gorz a Patrick Dieuaide, Pierre Péronnet e a Carlo Vercellone nell'oramai lontano 1998<sup>1</sup> è un testo che sancisce un passaggio di fase nell'elaborazione teorica del pensiero autonomo marxista. Anche a seguito dei primi movimenti “precari” che nell'autunno 1998 animano la scena politica francese (da *Action contre le chômage*, AC! , alle prime mobilitazioni degli “intermittenti”), assistiamo ad una prima

<sup>1</sup> Cfr. “Miserie del presente, ricchezza del possibile” intervista di Patrick Dieuaide, Pierre Péronnet e a Carlo Vercellone ad André Gorz, in A. Fumagalli, M. Lazzarato, *Tute bianche. Disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, Derive Approdi, Roma, gennaio 1999, pp. 131-138; ripubblicato in questo numero di *Etica e politica*.

rielaborazione sul tema del reddito di base (*revenu de base, o basic income*)<sup>2</sup> da parte di André Gorz.

Come è noto il filosofo francese, nel testo *Metamorfosi del lavoro*<sup>3</sup>, si era lungamente soffermato sulle trasformazioni sia qualitative sia quantitative del lavoro che avevano caratterizzato il periodo che possiamo definire “post-fordista”. Un termine in cui il prefisso “post” è giustificato dal fatto che non si è ancora in grado di delineare un preciso e consolidato nuovo regime di accumulazione in grado di prendere il posto di quello fordista-taylorista entrato in crisi a cavallo degli anni Sessanta e Settanta. La fase post-fordista si caratterizza infatti per la compresenza di più modelli produttivi: dal modello toyotista giapponese del *just in time* di derivazione taylorista, al modello dei distretti industriali delle piccole imprese, sino allo sviluppo delle filiere produttive che tendono ad internazionalizzarsi su base gerarchica. Non è possibile ancora individuare un paradigma egemone.

È solo dopo la prima guerra del golfo che le innovazioni nel campo dei trasporti e nel campo del linguaggio e della comunicazione (ICT) cominciano a coagularsi intorno ad un unico e nuovo paradigma di accumulazione e valorizzazione. La nuova configurazione capitalistica tende a individuare nella merce “conoscenza” e nello “spazio” (geografico e virtuale) i nuovi cardini su cui fondare una capacità dinamica di accumulazione.

Ed è all’interno di questa metamorfosi non solo del lavoro ma anche dei processi di valorizzazione capitalistica, che Gorz matura una posizione più favorevole all’ipotesi di un reddito di base incondizionato.

Afferma Gorz:

Quando il sapere, la conoscenza [...] diventano la principale forza produttiva e la forma essenziale di Capitale fisso, può aprirsi uno spiraglio all’interno dei dispositivi di potere del capitale. Quest’ultimo si trova nell’inedita situazione di dover ‘valorizzare’ ciò che ‘dal punto di vista della produzione immediata’, scrive Marx, è allo stesso tempo forza-lavoro e Capitale, ‘capitale fisso *being man itself*’.

E più avanti:

<sup>2</sup> Preferiamo utilizzare il termine “reddito di base” invece che reddito di cittadinanza, per i possibili equivoci che possono sorgere dalla definizione di “cittadinanza”. Per reddito di base intendiamo l’erogazione monetaria a intervalli regolari a tutti coloro che sono residenti in un territorio, su base individuale, in modo incondizionato, come quota della ricchezza sociale, inizialmente dato a coloro che si trovano al di sotto di una determinata soglia di reddito, il cui livello, definito in termini relativi in base alla distribuzione mediana del reddito stesso, si eleva automaticamente al variare di tale distribuzione.

<sup>3</sup> Cfr. A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.



Il potere del Capitale sul lavoro cessa di essere un potere *frontale* che obbliga e controlla direttamente ma si esercita *lateralmente* attraverso il condizionamento dell'intera persona [*corsivi miei*].<sup>4</sup>

In questi brani, grazie al riconoscimento della potenza del *General Intellect*, Gorz anticipa l'analisi che verrà in seguito intrapresa da una parte del pensiero neo-operista, soprattutto negli scritti di Antonio Negri e Carlo Vercellone<sup>5</sup> riguardo l'emergere di processi di sussunzione formale, ovvero come espressione di una nuova forma di accumulazione originaria, che agendo a fianco (appunto, *lateralmente*, nelle parole di Gorz) tende a sostituirsi alla sussunzione reale (sfruttamento *frontale* del lavoro produttivo).

Ed è sulla base di queste considerazioni che Gorz, coerentemente, definisce il reddito di base come reddito incondizionato, in quanto:

il tempo di lavoro immediato è poca cosa rispetto al tempo trascorso ad acquistare e a sviluppare le capacità, le competenze e le conoscenze che il lavoro immediato mette in opera. Il tempo della produzione è poca cosa rispetto al tempo della 'produzione di sé'. È quindi assurdo continuare a far dipendere il diritto a un reddito e la sua quantità dal tempo di lavoro immediato.<sup>6</sup>

Gorz riconosce in modo molto chiaro che le attività e le capacità che gli individui sviluppano fuori dal lavoro immediato contribuiscono enormemente alla sua produttività all'interno di un processo di produzione che le esige e le mobilita. Ma, a differenza di alcuni esponenti del pensiero neo-operista – come Negri, Vercellone, Mezzadra e altri – lo stesso Gorz puntualizza di non essere d'accordo con l'analisi, definita "produttivistica", "che trasforma tutta la vita in 'lavoro' e pone al suo centro la produzione".

Siamo così in presenza, secondo Gorz, di compresenza tra lavoro concreto e lavoro astratto, dove la componente di lavoro concreto tende comunque a essere prevalente e non può essere "sussumibile", anche solo "formalmente".

Tale posizione si avvicina a quella del Negri degli anni Novanta, secondo cui la cooperazione sociale indotta dal *General Intellect* del lavoro immateriale

<sup>4</sup> A. Gorz, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, intervista riportata in questo numero di *Etica e politica*.

<sup>5</sup> Cfr. A. Negri, C. Vercellone, "Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo", in *Posse*, 2007, ottobre, pp. 46-56. Sul tema, si vedano anche gli studi di Sandro Mezzadra sul concetto di "estrattivismo", riprendendo gli studi di David Harvey (cfr. D. Harvey, "The new imperialism. The accumulation by dispossession", in *Socialist Register*, n. 40, 2004): cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013.

<sup>6</sup> A. Gorz, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, intervista riportata in questo numero di *Etica e politica*.

sarebbe in grado di auto-organizzarsi e a conquistare spazi di autonomia dal Capitale.

Se tale capacità a metà degli anni Novanta poteva essere in grado di aprire spazi di alternativa al capitale sino a rendere concepibile la possibilità di trasformazione radicale della stessa forma-impresa capitalistica al suo interno<sup>7</sup> (il Comune come spazio di liberazione), oggi tale possibilità sembra non essere più data. Il “comune stesso è modo di produzione” (Negri<sup>8</sup>) che subisce processi crescenti di espropriazione e di sussunzione formale.

È qui che è ravvisabile – a parere di chi scrive – la differenza di pensiero e di impostazione tra il pensiero di Gorz e il pensiero negriano, differenza che una lettura superficiale – come quella ad esempio fornita da Formenti in anni recenti<sup>9</sup> – non è in grado di cogliere.

Il punto dirimente, che nasce da questa intervista seminale, sta qui: Gorz apre all’ipotesi della necessità “sovversiva” di un reddito di base incondizionato ma non come reddito primario, aspetto che verrà invece sempre più sottolineato dai teorici neo-operai, soprattutto Carlo Vercellone<sup>10</sup>.

Il dibattito è aperto.

<sup>7</sup> Cfr. M. Lazzarato, Y. Moulier Boutang, A. Negri, G. Santilli, *Des entreprises pas comme les autres: Benetton en Italie*, Ed. Publisud, Paris, 1993.

<sup>8</sup> Cfr. A. Negri, “Il comune come modo di produzione”, in *Sud Comune*, 2016, 1-2, pp. 22-27.

<sup>9</sup> Cfr. C. Formenti, *La variante populista*, DeriveApprodi, Roma, 2016. Si noti che spesso Formenti usa espressioni come “Gorz, Negri e soci”, facendo di tuttata l’erba un fascio (ad esempio, p. 137).

<sup>10</sup> Cfr. A. Fumagalli, C. Vercellone, “Un reddito di base come reddito primario”, <http://sbilanciamoci.info/un-reddito-di-base-come-reddito-primario-19396/>, luglio 2013 e C. Vercellone, “Capitalismo cognitivo e reddito sociale garantito come reddito primario”, articolo riprodotto in questo numero di *Etica e politica*.

# ECONOMIA DELLA CONOSCENZA, SFRUTTAMENTO DEI SAPERI\*

ANDRÉ GORZ

## ABSTRACT

In this 2004 interview, conducted by Yann Moulier Boutang and Carlo Vercellone, André Gorz develops three crucial points of his analysis of cognitive capitalism. The first concerns the redefinition of exploitation and emancipation required by the fact that labor is no longer measurable in terms of discrete time units. The second regards the distinction between the notion of *connaissance* – essentially objective and formalizable – and *savoir* – essentially living and lived. The third is related to those objective as well as subjective elements that make cognitive capitalism the expression of a capitalist crisis which contains the embryonic form of an alternative social model.

## KEYWORDS

Knowledge-based economy, cognitive capitalism, self-exploitation, basic income, value vs. wealth.

In questa intervista realizzata da Yann Moulier Boutang e Carlo Vercellone, André Gorz sviluppa tre punti cruciali della sua analisi sul senso e le poste in gioco della mutazione espressa dal concetto di capitalismo cognitivo. Il primo concerne la ridefinizione dei meccanismi dello sfruttamento e dei processi di emancipazione dato che, nella misura in cui il lavoro non è più misurabile in unità di tempo e l'auto-sfruttamento acquisisce una funzione centrale nella valorizzazione, la produzione di soggettività diviene un terreno di conflitto centrale. Il secondo è inerente alla necessità di operare una distinzione tra la nozione di conoscenza, essenzialmente oggettiva e formalizzabile, e la nozione di sapere, essenzialmente vivente e vissuta. Il terzo punto riguarda le ragioni soggettive e oggettive che fanno sì che il capitalismo cognitivo si presenti come crisi del capitalismo contenente in forma embrionale un modello alternativo di società.

\* Traduzione di Emanuele Leonardi. Originale francese:  
<http://www.multitudes.net/Economie-de-la-connaissance/>.

*Domanda:*

Come definire o ridefinire il senso e il contenuto del concetto di sfruttamento nel capitalismo cognitivo?

*Risposta:*

Finora si è definito lo sfruttamento come estorsione di pluslavoro, cioè di una parte di lavoro non remunerata fornita involontariamente nel quadro del contratto di lavoro. Ma questa definizione non è più pertinente quando il lavoro cessa di essere misurabile in unità di tempo. Essa non si applica neppure quando il lavoro non pagato è compiuto volontariamente per quelle persone che credono di lavorare in proprio mentre una parte del loro sforzo è captata 'da dietro' dalle imprese che ne derivano un profitto. Lo sfruttamento prende quindi l'apparenza di un "auto-sfruttamento" (secondo l'espressione di Chesnais), o di una "servitù volontaria" (come propongono Combes e Aspe). Tornerò su questo punto.

Ho trovato nei vostri lavori due elementi di ridefinizione dello sfruttamento. Il primo è ciò che Yann Moulier Boutang chiama "lo sfruttamento di secondo grado" e che si può anche considerare come una forma di predazione delle esternalità. Essa consiste, per le imprese, nel valorizzare un 'capitale umano' che tali imprese non hanno accumulato e che ciononostante considerano come parte integrante del proprio capitale fisso. Questo 'capitale' è costituito da attività non pagate che sono le più comuni e quotidiane e che si confondono con l'attività di prodursi in quanto viventi in un ambiente abitato. Una tale produzione originale di sé – che ciascuno porta a compimento al di fuori e al di sopra del lavoro remunerato, e che ci rende capaci di interagire, comunicare, apprendere, evolvere – gioca un ruolo comparabile a quello del 'pluslavoro' a partire dal momento in cui viene 'messa al lavoro' nella produzione di valore.

Il secondo elemento, complementare, è ciò che Combes e Aspe, in particolare, hanno chiamato "la mobilitazione totale", titolo di uno scritto celebre di Ernst Jünger del 1934. Attraverso la mobilitazione totale l'impresa non valorizza più solo un 'capitale fisso umano' di capacità e competenze, cioè i *risultati* della produzione di sé; essa sfrutta adesso la produzione di sé *in quanto tale*. Essa esige un lavoro che è produzione continua di sé, vale a dire, nell'economia di rete, auto-organizzazione e concertazione senza soluzione di continuità.

Questo lavoro che suppone un'implicazione della persona nella sua interezza non può essere comandato. La mobilitazione totale non avrebbe

luogo se il prestatore d'opera non fosse egli stesso l'impresa per cui lavora – o con la quale si identifica completamente. In entrambi i casi, il prestatore d'opera è per se stesso il capitale che valorizza e la merce che porta sul mercato. In entrambi i casi, il salariato è rimpiazzato con ciò che ho chiamato “l'imprenditore di sé stesso” [*self-entrepreneurial*], il quale non assume necessariamente la forma dell'impresa individuale. Egli può esistere dentro quelle grandi imprese – 'imprese frattali' – nelle quali ogni 'collaboratore' è chiamato a funzionare come un imprenditore.

Questa coincidenza tra il lavoratore e l'impresa può essere vista da due prospettive. Vi si può scorgere il segno che le capacità costitutive della forza lavoro non possono più essere sussunte dal capitale in quanto entità distinte, e che la natura della produzione richiede oggi un modo di cooperazione sociale auto-organizzato, suscettibile di sfociare prima o poi sull'emancipazione individuale e collettiva dei lavoratori. Sembrerà allora che il capitalismo contenga nel suo settore più avanzato i germi della sua negazione già in atto. Per lo meno, questo è quanto dimostrano i dissidenti del capitalismo digitale, che praticano nella 'rete' un'economia fondata sulla messa in comune, sulle decisioni coordinate in funzione di criteri definiti di concerto. In modo che la produzione si possa presentare come attività cooperativa e produzione sociale senza dover passare dal mercato e dalla forma-valore (come suggeriscono Göhring e Meretz).

La dissidenza digitale contrappone deliberatamente al capitalismo una maniera di produrre divenuta indispensabile al capitalismo. Essa permette alle comunità virtuali del *free software* di aprire un fronte di lotta, di far emergere poste in gioco politico-culturali di portata universale. Tuttavia, essa permette soltanto – nelle condizioni attuali – un'emancipazione simbolica del lavoro immateriale *vis-à-vis* il rapporto sociale di capitale, non un'emancipazione reale. Essa esplose come una sfida in un contesto in cui le aziende sono perfettamente coscienti che non riusciranno a mobilitare totalmente le energie dei loro 'collaboratori' se non sussumendone per intero le risorse psichiche, incluse quelle più intime: i lavoratori devono essere condotti a trovare la propria gratificazione suprema nell'auto-sfruttamento e nella servitù volontaria. Il controllo totale dello spirito dei collaboratori e del loro tempo diventa una posta in gioco centrale.

Alcuni grandi marchi americani dei settori più avanzati installano a questo scopo delle città-impresa [*company towns*]. Vi si costruisce il 'posto di lavoro' in modo tale che assuma la forma del luogo di vita, perfettamente equipaggiato. Si può far spesa, lasciare i bambini all'asilo dell'azienda e gli anziani a personale qualificato; si possono praticare vari sport, meditare, far la siesta,

andare dal barbiere o dal dentista, mangiar fuori, scolpire, dipingere, ecc. I rapporti tra collaboratori sono cordiali ed egualitari e si prolungano al di fuori del lavoro. Non ci sono più 'perdite di tempo', le prestazioni sono ricompensate e riconosciute dai colleghi e dalla direzione. Tutti e tutte sono perpetuamente disponibili, le nozioni di tempo di lavoro e straordinari svaniscono, tutta la vita rientra nel lavoro, il lavoro è tutta la vita e ci si incontra regolarmente affinché ciascuno possa confessare – come nei gruppi terapeutici – le sue debolezze, ambizioni e tentazioni più segrete, cementando la comunità e il sentimento di appartenenza. “L'azienda è la mie vera famiglia”, si dice, è un rifugio che offre più riparo, più punti di riferimento, più gratificazioni della vita familiare e privata. L'impresa, con le sue insegne e i suoi simboli, con i suoi capi carismatici, funziona come una setta: essa isola i suoi membri dalla società circostante e sostituisce uno spazio comune ma privato a uno spazio pubblico (come evidenziano Unseem e Hochschild).

La pratica della libera cooperazione produttiva, fonte di auto-realizzazione e di piacere lavorativo (*work is fun!*) – che per gli *hackers* è auto-organizzata su scala mondiale – è qui racchiusa nei limiti di un'impresa capitalistica e assoggettata all'etica del rendimento attraverso un abile sistema di ricompense simboliche e materiali. Svanisce la contraddizione tra auto-realizzazione e mercificazione di sé ('auto-valorizzazione'). L'azienda offre la felicità per mezzo della servitù volontaria.

Adorno e Horkheimer chiamavano “industria della soggettività” [*Bewusstseinsindustrie*] la produzione simbolica attraverso la quale il capitalismo incita gli individui a prodursi secondo il proprio desiderio di valore. Le città-impresa sono da questo punto di vista un mezzo estremo. Hanno interesse a ricorrervi solo le aziende che intendono assicurarsi il monopolio della mano d'opera portatrice di competenze di difficile reperimento. Negli altri casi il desiderio di realizzazione personale nel e attraverso il lavoro immateriale sarà mantenuto sotto controllo e forzato a rendersi sussumibile per mezzo dei vincoli impersonali ai quali la legge di un mercato del lavoro completamente 'deregolamentato' sottomette i prestatori di servizi detti 'indipendenti'. Il valore del loro capitale di competenze dipende dal rapporto delle forze che si affrontano sul mercato. La domanda di prestazioni dette 'indipendenti' è manipolata dai grandi gruppi di cui, direttamente o indirettamente, esse rappresentano la manodopera esternalizzata. Solo un lavoro volontario e gratuito di auto-sviluppo gli permette di accedere a una posizione precaria sul mercato delle prestazioni, almeno fino a quando l'auto-organizzazione non gli avrà permesso di

presentarsi come un forza-lavoro collettiva, capace d'imporre le proprie condizioni.

Quando l'auto-sfruttamento acquisisce una funzione centrale nel processo di valorizzazione, la produzione di soggettività diviene un terreno di conflitto cruciale. In questo contesto le pratiche auto-organizzate del proletariato digitale e la dissidenza che schiude il comunismo oggettivo del *free software* assumono una rilevanza strategica. I rapporti sociali sottratti all'impresa del valore, all'individualismo competitivo e agli scambi di mercato emergono infine, per contrasto, nella loro dimensione politica, come estensioni del potere del capitale. Si apre un fronte di resistenza totale a questo potere. Esso scivola necessariamente dal terreno della produzione di conoscenza verso nuove pratiche di vita, di consumo, di appropriazione collettiva di spazi comuni e di cultura del quotidiano. In questo senso, "*reclaim the streets*" è uno slogan particolarmente efficace.

*Domanda:*

All'inizio del tuo libro *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale* (Bollati Boringhieri, 2003), si ha l'impressione che lei assimili il concetto di conoscenza a quello di informazione codificata, distinguendolo da quello di intelligenza, di immaginazione o di sapere. Secondo noi e altri, invece, se l'informazione si presta alla mercificazione e al controllo del capitale, la conoscenza – nella sua stessa produttività – resiste a alla riduzione a puro valore di scambio e in questo senso corrisponde a ciò che lei chiama intelligenza, immaginazione o sapere. Non potrebbe darsi, anche riguardo ai saperi, un doppio possibile sfruttamento: in primo luogo quello che consiste nel non pagare l'informazione (il lavoro gratuito ormai presupposto dappertutto), in seguito quello che consiste nel ridurre la conoscenza a informazione? Questo permette al capitalismo di appropriarsi dell'inventività della prima proprio mentre ne rifiuta le conseguenze sul piano dell'organizzazione sociale.

*Risposta:*

È evidente che abbiamo un grosso problema. Voi non stabilite una vera differenza tra conoscenza e sapere, mentre per me questa distinzione – piuttosto comune in ermeneutica – è molto importante. Le lingue non latine, del resto, chiariscono la situazione: gli anglo-sassoni distinguono tra *formal knowledge* e *tacit / informal knowledge*; i tedeschi tra *wissenschaftliches Wissen* e *Ehrfahrungswissen / lebensweltliches Wissen*. *L'immateriale* è la rielaborazione di un testo che mi aveva sollecitato a scrivere la Fondazione

Heinrich Böll per il suo congresso internazionale sulla *Wissensgesellschaft / knowledge society*. In Francia – anche nei vostri testi – spesso si utilizzano indifferentemente, nella stessa frase, le espressioni 'società o economia del sapere' o 'società o economia della conoscenza'. Il mio scopo era di esaminare, a quelle condizioni, in che misura la *knowledge* potesse servire come base a un'economia o a una società, e a che genere di rapporti sociali, di rapporti con sé e col mondo potesse corrispondere quella *knowledge*. È indispensabile per questo genere di riflessione gettare luce sul progetto che sottende l'espansione della produzione di conoscenza e di sapere, e il rapporto che si stabilisce tra l'una e l'altra.

Direi, per cominciare, che la 'conoscenza' rinvia a un oggetto – è transitiva, 'oggettiva' – mentre il 'sapere' rinvia alla capacità di un soggetto vivente. I saperi sono sempre dei saper-fare, saper-agire, saper-comunicare e saper-comportarsi; capacità e abitudini che dipendono in larga misura dall'intelligenza corporea e dall'intuizione. Essi sono difficilmente traducibili con parole. Li acquisiamo per esperienza, per il fatto di essere immersi nelle interazioni e nelle attività dell'ambiente. La conoscenza, dal canto suo, dipende dal pensiero logico. Essa è “conoscenza delle leggi e dei rapporti” [*the knowledge of laws and relations*], scriveva nel 1854 in *The Laws of Thought* George Boole che, per primo, dimostrò che le operazioni dello spirito [*mind*] sono essenzialmente matematiche, obbediscono a delle leggi universali indipendenti da qualsivoglia oggetto o soggetto determinati e si lasciano esprimere “nel linguaggio di un'algebra universale”. Le stesse leggi reggono il pensiero e l'universo, tanto che Boole prevede l'esistenza di macchine pensanti o pensiero macchinico, di uno spirito-macchina svincolato da ogni supporto biologico.

La conoscenza, le sue operazioni, procedimenti e procedure sono dunque per essenza informatizzabili, trascrivibili in *software*. I saperi, invece, sono per essenza viventi e vissuti. I virtuosismi e il senso artistico, tra gli altri, dipendono in modo fondamentale dal sapere. Comportano sempre una parte d'intelligenza corporea, senso-motoria – benché possano avvantaggiarsi attraverso i chiarimenti conoscitivi. I pionieri dell'intelligenza artificiale, oggi, non dicono nulla di nuovo rispetto a Boole, cioè che tutte “le facoltà dello spirito, compresa l'immaginazione, l'invenzione e l'attenzione” possono essere riportate a delle “operazioni le cui leggi ultime si possono esprimere algebricamente”.

Dal punto di vista dell'analisi strutturale non c'è differenza tra uomini, animali e macchine, tra intelligenza vivente e intelligenza artificiale. Tutto questo lo troviamo già nel Lévi-Strauss de *Il pensiero selvaggio*. I limiti



incontrati dall'intelligenza artificiale non si trovano dal lato del *software*, bensì da quello della robotica e della bionica, cioè dell'*hardware* suscettibile di mettere in azione un'intelligenza artificiale e di dotarla del desiderio di evolvere (come segnala Mange). Quel che dicevo nella terminologia sartriana può essere detto anche in quella di Deleuze e Guattari: non ci sono macchine desideranti che non siano viventi e il nodo irrisolto è quello delle macchine viventi non biologiche.

In un libro che sta per essere pubblicato, Erich Hörl traccia la storia della 'svolta epistemica' che fu inaugurata dalla rivoluzione booleana. Quest'ultima ha definitivamente squalificato la rappresentazione e la comprensione come vie d'accesso alla conoscenza del reale. Solo la matematizzazione ha permesso alla conoscenza di rendere conto di strati di reale inaccessibili all'esperienza sensibile e al pensiero alfabetico. Attraverso il calcolo, lo spirito [*mind*] può conoscere le leggi di realtà incomprensibili e impensabili, come l'azione a distanza dei campi energetici oppure la membrana a quattordici dimensioni alla quale corrisponderebbe, secondo le ultime teorie, la struttura dell'universo.

La svolta epistemica inaugurata da Boole non corrispose soltanto ai bisogni della scienza. Essa era stata prefigurata dall'essenza matematica dei rapporti sociali capitalistici. La 'capitalizzazione' dell'economia lasciava trasparire un'evidente omogeneità con la matematizzazione delle scienze della natura. L'economia si disconnetteva, si emancipava dall'esperienza sensibile e operava con delle formalizzazioni simboliche indifferenti a qualsiasi contenuto o senso determinati. Essa ricopriva il mondo sensibile di una tela di rapporti algebrici che, per mezzo del loro potere strutturante, accedeva a una realtà più ampia della tela dei rapporti viventi e vissuti.

L'astratto ha sottomesso il concreto e ha eliminato l'incalcolabile. L'economia si è automatizzata rispetto ai saperi comuni e alle arti di vivere che costituiscono la cultura del quotidiano. Questa evoluzione trova un'illustrazione involontaria in Arlie Hochschild. Questa autrice descrive nelle sue monografie le grandi imprese dei salariati che hanno eliminato gli ultimi resti di tempo libero dalla loro vita; che non si sentono 'in loro' se non mentre fanno il proprio lavoro, il quale li sottrae "alle complicazioni della vita familiare", dei rapporti di coppia e delle "attività non pagate". L'opera di Hochschild è essa stessa un sintomo della svolta epistemica inaugurata un secolo e mezzo fa, la quale ha finito per attivare una svolta in senso inverso. La contestazione di una tecno-scienza al servizio dell'appropriazione-espropriazione del mondo – e in particolare del vivente – da parte del capitale si diffonde all'interno dell'ambiente scientifico stesso.

Emerge l'aspirazione a ciò che Brian Goodwin definisce “una scienza più qualitativa”, aperta ai saperi comuni, alle esigenze socio-politiche, ecologiche e culturali, dipendente dal dibattito pubblico per quel che concerne gli orientamenti di fondo. I “conflitti culturali del capitalismo digitale”, come li chiama Peter Glotz, fanno apparire i germi di una 'società della conoscenza' nella quale la differenza tra conoscenze e saperi sbiadisce a tutto vantaggio di un rapporto di fecondazione reciproca.

*Domanda:*

Lei scrive che il capitalismo cognitivo “non è un capitalismo *in* crisi, è *la* crisi del capitalismo che scuote profondamente la società” (p. 59). Lei parla della fragilità, dell'instabilità del capitalismo cognitivo. Potrebbe precisare questa idea di crisi quasi strutturale? Significa forse che il capitalismo non potrà più trovare un modo di regolazione che lo stabilizzi? Il capitalismo cognitivo contiene già le forze per un'uscita effettiva dal salariato?

*Risposta:*

Non abbiamo a che fare con una crisi ciclica come tutte quelle che l'hanno preceduta, benché tutti gli elementi delle crisi cicliche siano ugualmente presenti. Antonella Corsani ha mostrato il carattere fondamentale della presente crisi: nel capitalismo cognitivo, secondo lei, tutte le categorie fondamentali dell'economia politica perdono la loro validità. “Il valore non è più ciò che era” (nelle parole di Dieuaide) e lo stesso può dirsi per il capitale e il lavoro. Nell'economia capitalista classica tutte le merci possedevano una sostanza sociale comune e quantificabile, il lavoro astratto, e il loro contenuto di tempo di lavoro socialmente necessario ne determinava il rapporto di equivalenza, vale a dire il loro valore di scambio. Per quanto riguarda i saperi e le conoscenze, invece, non esiste un terreno comune sul quale sia possibile determinare un rapporto di equivalenza. “Non sono merci come le altre”, dice Enzo Rullani. Io direi addirittura che non sono veramente merci poiché l'essenza di tutte le merci è di poter essere scambiate con qualsiasi altra merce, a prescindere dalle loro qualità. Né misurabili su uno sfondo comune né scambiabili, saperi e conoscenze funzionano principalmente grazie al loro valore d'uso – un valore intrinseco. Nella misura in cui esso sono formalizzabili, le conoscenze sono diventate indefinitamente replicabili, quindi potenzialmente abbondanti. Il loro costo tende a ridursi fino al risibile quando ne viene garantito il libero accesso (nel caso delle medicine, per esempio, si constata che il costo della loro produzione materiale si attesta attorno a un

centesimo del loro prezzo di monopolio). Il valore di mercato delle conoscenze dipende dunque dalla possibilità di renderle scarse attraverso le privatizzazioni, le quali tuttavia ne negano l'essenza stessa: costitutivamente, la conoscenza funziona a causa della sua validità universale e privatizzarla significa distruggerla, privarla barbaramente del suo valore intrinseco.

La nozione di capitale-conoscenza apporta una soluzione verbale a un nodo in realtà irrisolto: come può la conoscenza essere costretta a funzionare come capitale pur non possedendone le caratteristiche essenziali? Il suo valore è indecidibile, puramente convenzionale, fittizio, speculativo o simbolico. Essa non si misura attraverso il costo del lavoro necessario alla sua accumulazione, né con l'importanza di un investimento. Essa non è convertibile in capitale-denaro. Il capitale-conoscenza non circola come il capitale tradizionale – ammesso e non concesso che circoli – e non passa attraverso il circuito di metamorfosi che ne comportano l'accrescimento.

L'impressione che ne deriva e che si stia affermando *dentro e sotto* il capitalismo un'economia differente, costretta attraverso una serie di artifici a funzionare come la continuazione del capitalismo, senza che le sue proprie leggi di funzionamento siano chiaramente compatibili con quelle del capitalismo. Se, come voi talvolta suggerite, il capitalismo cognitivo è la soluzione della crisi di sovrapproduzione creata dal capitalismo industriale, allora a me sembra che questa soluzione crei più problemi di quanti ne risolva, non facendo che mascherarli temporaneamente.

Analizzare tali questioni in una prospettiva regolazionista ci allontana a mio avviso dal problema di fondo, che è l'incompatibilità tra l'economia capitalista e l'economia della conoscenza. Quest'ultima richiede di essere un'economia dell'abbondanza, della condivisione, della messa in comune dell'auto-organizzazione onnilaterale attraverso la concertazione permanente, poiché in questa forma essa è più feconda. Il capitalismo si sforza di incorporarla rendendo raro ciò che è abbondante, privato ciò che è pubblico, redditizio ciò che è gratuito.

Non scorgo l'interesse di una regolazione a meno che essa non miri direttamente a fare spazio all'economia della conoscenza, cioè a un'economia della libera cooperazione, delle scelte di produzione e consumo fondate sulla negoziazione, ecc. Nel momento in cui la regolazione fa spazio a rapporti sociali alternativi essa diviene realizzabile solo per mezzo di un cambiamento politico basato su una rivoluzione delle mentalità. Ciò è particolarmente vero per il reddito sociale garantito che, come ha mostrato René Passet, non può essere un reddito primario se il suo scopo è quello di eliminare la povertà e il "lavoro indegno". Come scrivono Antonella Corsani e Maurizio Lazzarato,

“[esso] non deve soprattutto iscriversi in una logica redistributiva, bensì in una logica sovversiva di superamento radicale della ricchezza fondata sul capitale e sul lavoro”. Nel 1987, Claudio Napoleoni diceva: “affinché il sistema si regoli occorre proporsi come compito di uscirne radicalmente [...] attraverso una rifondazione dell'economia che sopprima il condizionamento che il sistema sociale esercita sulle categorie economiche”.

Questa idea di una rottura e di una rifondazione necessarie è più attuale che mai. I rapporti sociali legati alla conoscenza non sono riducibili ai rapporti sociali capitalistici. Al contrario, sono i germi della negazione del capitalismo al cuore del capitalismo stesso (secondo l'indicazione di Meretz). Fondandosi sullo sviluppo delle capacità cognitive, quest'ultimo – per la prima volta, credo – fa perno sullo sviluppo di una forza produttiva della quale non può assicurarsi stabilmente la proprietà e il controllo e della quale, soprattutto, produzione e riproduzione non ne corroborano i rapporti sociali. Tendenzialmente, la conoscenza mette in movimento dei rapporti sociali emancipati da tutte le forme di etero-organizzazione. Un'altra economia e un'altra società sono contenute nel 'capitalismo cognitivo'. Esse hanno i loro militanti, praticanti e teorici nelle comunità del *free software*.

È dunque in questo senso che il 'capitalismo cognitivo' mi sembra la crisi del capitalismo. Essa scuote le fondamenta del sistema. La difficoltà di misurare secondo una scala comune il capitale, il lavoro, il valore e la creazione di ricchezza squalifica gli strumenti di misurazione propri della macroeconomia. L'idea che la ricchezza, la produttività, la crescita siano misurabili in termini monetari è ormai screditata. L'importanza che voi accordate alle esternalità e al 'lavoro invisibile' va nella stessa direzione. Essa richiede una ridefinizione del concetto di ricchezza. Essa mette in evidenza l'esistenza di ricchezze intrinseche che non sono né producibili a richiesta né scambiabili per un equivalente: né contabilizzabili, né appropriabili.

Niente mostra la crisi del capitalismo nei suoi fondamenti epistemici meglio della disconnessione tra valore e ricchezza. Questa disconnessione si manifesta attraverso la moltiplicazione di merci false che le imprese mettono sul mercato senza averle prodotte. Jeremy Rifkin enumera tra queste merci improducibili le forme e i modi di vita, le culture, le credenze, le identità, i sentimenti, le esperienze vissute. Tutte cose originariamente comuni, socialmente prodotte fuori dal mercato e fuori dall'impresa dallo svolgersi dei rapporti viventi e vissuti, ma che alcune imprese captano e mettono sul mercato sotto forma di servizi o di prodotti culturali, standardizzati, tipizzati, privatizzati dalle marche e dalle modalità d'accesso di cui le aziende rivendicano la titolarità esclusiva.

Una parte crescente, forse preponderante, del 'valore' trova così la sua fonte nell'attività predatrice delle aziende che captano queste ricchezze pre-esistenti e le commercializzano controllandone l'accesso. Il termine 'sfruttamento' qui mi pare improprio, a meno di intendere lo 'sfruttamento' delle risorse intellettuali, comunicative, affettive, culturali nel senso in cui parliamo di 'sfruttamento' delle risorse naturali come l'aria, il paesaggio, lo spazio – commercializzate dalle aziende che ne controllano il diritto d'accesso.

Il 'valore' continua così a trovare la propria fonte nell'impresa; non così per la 'ricchezza', della quale il valore è predatore. Questo 'valore', pallido riflesso del valore intrinseco delle ricchezze primarie, non ha che un rapporto lontano con il valore-lavoro – cioè con il valore di scambio. Questo non significa che la teoria del valore-lavoro sia già caduca da un punto di vista generale. Al contrario, è precisamente perché le economie del tempo di lavoro nella sfera capitalistica classica subiscono una diminuzione del valore prodotto, del volume dei profitti e, tendenzialmente, dei prezzi, che le imprese si ingegnano a invertire la legge del valore attraverso la produzione e la riproduzione continua della scarsità che conduce alle rendite di posizione o di monopolio. Esse si sforzano di frenare o almeno compensare la contrazione del valore-lavoro dei prodotti grazie alle rendite di novità (o di rarità, il che è lo stesso) tratte da merci che sono tuttavia portatrici di un valore intrinseco e non misurabile.

Di fronte ad aziende che commercializzano delle ricchezze comuni che non hanno prodotto, un parte sempre più visibile della produzione di ricchezze si sposta fuori dalla sfera del valore, del salariato e dell'impresa verso attività 'fuori misura' – come dite voi – che individuano nella realizzazione della capacità umane e della libera cooperazione la fonte principale della ricchezza e la ricchezza più significativa, “non misurabile secondo una scala predefinita” – secondo la formula di Marx. L'altra economia che si schiude all'orizzonte inverte il rapporto tra produzione di ricchezze scambiabili e produzione di ricchezza umana: essa postula che la prima sia al servizio della seconda.

### *Bibliografia*

- Heinrich Böll Stiftung, (sous la direction d'Andreas Poltermann), *Gut zu wissen. Links zur Wissensgesellschaft*, édition Westfälisches Dampfboot, Münster, 2002.
- François Chesnais, « Rapports de propriété et formes de captation du « cognitif » au bénéfice du capitalisme financier », in Carlo Vercellone (dir.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, La Dispute, 2003, pp. 177-178.

- Muriel Combes et Bernard Aspe, « Revenu garanti et biopolitique », Alice n° 1, 1998.
- Antonella Corsani (2003) « Le capitalisme cognitif : les impasses de l'économie politique », in Carlo Vercellone (dir.), op.cit., pp. 55-75.
- Antonella Corsani et Maurizio Lazzarato (2002), «Le revenu garanti comme processus constituant», *Multitudes* 10, pp. 177-185.
- Patrick Dieuaide, « Quand le capitalisme dit adieu à la valeur travail », in Jean-Claude Delauney (dir.), *Le capitalisme contemporain*, L'Harmattan, 2001.
- Wolf Göhring, *Die gesellschaftliche Bedeutung von Informations- und Kommunikationstechnik als besondere Produktivkraft*, 2002, Fraunhofer Institut für autonome automatische Systeme (AIS), D-53754 Sankt Augustin. [<http://ais.gmd.de/~goehring>-><http://ais.gmd.de/~goehring> (Exploration des potentialités et des limites d'une économie auto-coordonnée au-delà du marché et de l'argent.).
- Jörg Becker, Wolf Göhring ( ed.), *Kommunikation statt Markt. Zu einer alternativen Theorie der Informationsgesellschaft*, GMD Report 61, Sankt Augustin, 1999. ISBN 3-88 457-970-3.
- Brian Goodwin, « Vers une science qualitative », in Réda Benkirane (dir.), *La complexité, vertiges et promesses*, Le Pommier, 2002.
- Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life : Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- Daniel Mange, « De la vie in silico », dans Réda Benkirane, op.cit.
- Stefan Meretz, *Sur Theorie des Informationskapitalismus* (2003) [[http://www.opentheory.org/info\\_kap\\_1/text.phtml](http://www.opentheory.org/info_kap_1/text.phtml)->[http://www.opentheory.org/info\\_kap\\_1/text.phtml](http://www.opentheory.org/info_kap_1/text.phtml) [[http://www.opentheory.org/info\\_kap\\_2/text.phtml](http://www.opentheory.org/info_kap_2/text.phtml)->[http://www.opentheory.org/info\\_kap\\_2/text.phtml](http://www.opentheory.org/info_kap_2/text.phtml) Réflexion théorique rigoureuse sur les « germes » (Keimformen) de nouvelles formes de socialité fondées sur l'auto-organisation collective, contenues dans le mouvement des logiciels libres, et sur la contradiction vécues par tous les acteurs du libre entre épanouissement personnel et autovalorisation (Selbstverwertung) au sens de vente de soi.
- Claudio Napoleoni, « La libertà del finito nel Discorso sull'economia di Claudio Napoleoni », entretien, in *Palomar* n°3, 1987, pp. 22-23.
- Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*, La Découverte, 2000.
- Jerry Unseem, « Welcome to the near company town », *Fortune*, New York, Jan. 10, 2000, vol. 141, pp. 52-68.
- Terry Winograd & Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Ablex Publishing Corp., 1986.

# REDDITO DI ESISTENZA OLTRE LA SOCIETÀ DEL LAVORO SALARIATO. IL FUTURO ANTERIORE DI ANDRÉ GORZ

GIUSEPPE ALLEGRI

*Università “La Sapienza” di Roma*

*Dipartimento di scienze politiche*

giuseppe.allegri@gmail.com

## ABSTRACT

With this paper I want to remember André Gorz, ten years after his suicide with Dorine Keir, his life-long love, because I think that Gorz's thought is a forgotten legacy, in Italy. Particularly, I present André Gorz's thought as an argument for the introduction of a Universal and Unconditional Basic Income (an *allocation universelle*), a *revenue d'existence*, a guaranteed social income – a tool for individual emancipation and collective solidarity to depart from a *société salariale* [wage-earning society] and from a Fordist society. For André Gorz, in dialogue with Philippe Van Parijs, universal and unconditional basic income is a form of new solidarity and social justice in a knowledge-based economy/cognitive capitalism; it is, then, adequate to our contemporary digital era. Basic income is an opportunity to experiment with a post-capitalist society, characterized by social cooperation, political and social ecology, and liberation from work. I am sure that, one day, the XXI century will be *gorzienne*.

## KEYWORDS

André Gorz's legacy, universal basic income, cognitive capitalism, solidarity, utopia and post-capitalism.

Nous, on ne veut pas sacrifier  
notre vie à notre travail  
*Gorz, interview tournée en septembre 1990*

Noi potevamo mettere quasi tutto in comune, perché in partenza non avevamo  
quasi nulla  
*Gorz, Lettera a D. Storia di un amore*

<sup>1</sup> Questa intervista, condotta da Marian Handwerker nel 1990, in Belgio, è visibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=hB4EeTEqLfY>

## DIECI ANNI DOPO, UN'EREDITÀ DIMENTICATA.

È già passato un decennio da quando André Gorz e Dorine Keir, sua compagna per cinquantotto anni, si sono dati volontariamente la morte, la notte del 22 settembre 2007, stesi uno accanto all'altra, nel letto dove Dorine, da tempo affetta da un morbo degenerativo e poi da un cancro, continuava ad essere l'amore di una vita, per il suo eterno innamorato: «stai per compiere ottantadue anni. Sei rimpicciolita di sei centimetri, non pesi che quarantacinque chili e sei sempre bella, elegante e desiderabile. Sono cinquantotto anni che viviamo insieme e ti amo più che mai. Porto di nuovo in fondo al petto un vuoto divorante che solo il calore del tuo corpo contro il mio riempie»<sup>2</sup>.

Eppure, in questo decennio, il lascito del pensiero, degli scritti e dell'insegnamento di André Gorz ha conosciuto una scarsissima diffusione, spesso in circuiti sempre più ridotti e, a volte, autoreferenziali, a fronte di una capacità visionaria di anticipare le radicali trasformazioni dell'ultimo cinquantennio. Tutto questo soprattutto in Italia, dove Gorz ebbe comunque occasione di confrontarsi con Lelio Basso, Vittorio Foa, Bruno Trentin, Fausto Bertinotti, Paolo Virno, Antonio Negri, per citarne solo alcuni.

E allora, per restituire almeno in parte l'irriducibile ricchezza della sua vita e dei suoi lavori, vale la pena ricordare assai approssimativamente il suo percorso nel cuore oscuro e cangiante, disperato e potente del Novecento. Nato nel 1923 a Vienna come Gerhard Hirsch, «*Austrian Jew* squattrinato», come si definirà sempre in *Lettera a D.*, dopo l'Anschluss in fuga verso gli studi a Losanna, dove conoscerà la britannica Doreen Keir, poi a Parigi, è già Gérard Horst e sarà a lungo un apolide, un paria, senza nazionalità, fino al 1957, quando André Gorz otterrà la cittadinanza francese, grazie anche all'impegno di Pierre Mendès-France, celebre uomo politico della Terza e Quarta repubblica e della gollista *France Libre*. In questi terribili anni di metà secolo c'è la sua adesione al pensiero esistenzialista (a partire da quell'amaro capolavoro di autobiografia *sui generis* che rimane *Il traditore*, 1956, ma cominciato a scrivere dieci anni prima), la direzione di *Les Temps Modernes* rivista del fraterno amico Jean-Paul Sartre, la fondazione nel 1964, con Jean Daniel, e poi il lavoro ventennale presso *Le Nouvel Observateur*, la vicinanza intellettuale e amicale con l'eretico Herbert Marcuse, una qualche durevole

<sup>2</sup> A. Gorz, *Lettera a D. Storia di un amore*, Sellerio editore, Palermo, 2008 (2006), p. 19.



ascendenza libertaria e anti-autoritaria sul *joli mai* del 1968, con la conseguente, radicale presa di distanza dall'ortodossia maoista che ne seguì. Fino al superamento di un certo ottuso marxismo ortodosso con *Adieux au proletariat. Au-delà du socialisme* (1980), che gli valse la scomunica da parte di molti, dogmatici, consessi intellettuali della sinistra comunista. Per giungere poi, nel corso degli anni Ottanta e Novanta del Novecento, alle analisi sulla fuoriuscita dalla società salariale, in una prospettiva di ecologia sociale e politica capace di sfidare l'ordine economico e la mentalità capitalistica e in cui assume un ruolo rilevante l'urgenza di garantire un reddito universale di esistenza, dinanzi all'innovazione tecnologica e alle nuove forme di vita, lavoro, disoccupazione/sottoccupazione, nell'economia della conoscenza che sfrutta i saperi<sup>3</sup>. Una esistenza e un percorso di studio, analisi, ricerca, scrittura, intervento che, già agli albori della crisi del patto sociale fordista, verso la società post-industriale, “della comunicazione”, prefigurava tutto un altro ordine del discorso, per immaginare una società liberata dall'asservimento al comando del lavoro salariato (e della sua mancanza) e fondata quindi sulla combinazione di autodeterminazione individuale e cooperazione sociale, nella solidarietà collettiva.

## REINVENTARE LA SOLIDARIETÀ, A PARTIRE DAL REDDITO DI BASE. IN DIALOGO CON PHILIPPE VAN PARIJS

In queste brevi note si insiste proprio su questo profilo che ha assunto sempre maggiore centralità nella prospettiva di autonomia solidale portata avanti da André Gorz e che ancora oggi costituisce un tabù per quasi tutte le tradizionali forze culturali e politiche di questa Europa di Stati nazionali in crisi permanente: l'urgenza di istituire un reddito di esistenza, un reddito sociale garantito, a fronte di quei grandi mutamenti indagati da Gorz stesso e che in questi primi decenni del secondo millennio configurano una società in cui l'impiego salariato tradizionale, come fonte di continuità di reddito e di sicurezza di tutele, diviene «una specie in via di estinzione»<sup>4</sup>, in assenza di adeguate garanzie sociali fondamentali contro lavoro povero, precario,

<sup>3</sup> Per parafrasare il titolo dell'intervista concessa da André Gorz a Yann Moulier-Boutang e Carlo Vercellone, *Economia della conoscenza, sfruttamento dei saperi*, tradotta in questo numero di *Etica & Politica* e originariamente pubblicata in *Multitudes*, 15, hiver 2004.

<sup>4</sup> A. Gorz, *L'uscita dal capitalismo è già cominciata*, in Id., *Ecologica*, Jaca Book, Milano, 2009, ma il testo, rivisto fino a una manciata di giorni prima della morte del 22 settembre 2007, è leggibile nella sua versione originale qui: <http://www.elcorreo.eu.org/La-sortie-du-capitalisme-a-deja-commence-Andre-Gorz?lang=fr>.

intermittente, sottoccupazione e disoccupazione intesa come assenza di un impiego salariato standard.

È la fine di quello che Gorz ha sempre definito come *le compromis social du capitalisme industriel*, con tutto il suo portato di una cittadinanza sociale eretta intorno all'essere umano maschio, maggiorenne, in buona salute, lavoratore salariato, stabilmente occupato, capofamiglia, proprietario. Così dinanzi allo smottamento di quel mondo, intravisto già negli anni Sessanta del Novecento, si apre lo spazio per ripensare le istanze dell'autonomia in una prospettiva di ecologia sociale e politica dentro il farsi di una società post-industriale, con la necessità di affermare una nuova idea di solidarietà in cui diviene centrale l'introduzione di una «allocation universelle à “inconditionnalité dure” [...] un revenu social suffisant (et non minimal)», per riprendere le parole usate dallo stesso André Gorz nel lungo scambio epistolare avuto con Philippe Van Parijs a cominciare dalla metà degli anni Ottanta del Novecento<sup>5</sup>. È questo dialogo intellettuale con Philippe Van Parijs, maggiore teorico di una *allocation universelle* intesa come *universal basic income*<sup>6</sup>, a far maturare in Gorz una sensibilità favorevole all'introduzione di un reddito di base e a confermare in Van Parijs la centralità della questione ecologica nella prospettiva di una relazione virtuosa tra autonomia e solidarietà. Ed è proprio l'urgenza di pensare a *rifondare la solidarietà* il tema che accomuna questi due pensatori e che farà dedicare il libro omonimo di Philippe Van Parijs, *Refonder la solidarité* (Cerf, Paris, 1997) proprio ad André Gorz: «Vous êtes le premier auteur qui me dédie son livre. Et vous avez trouvé les mots qui pouvaient le mieux me faire rougir de plaisir confus», scriverà un commosso Gorz nella stessa lettera privata a Van Parijs citata in precedenza. Ambedue alla ricerca di una nuova idea di solidarietà, che superi le strettoie paternalistiche e conservatrici di quella familiare, tribale, etnica, ancorata alla pre-modernità, così come quella burocratica, astratta e selettiva di uno Stato che dal *Welfare* declina in un *Workfare*. Anche perché l'agire politico di quella che è tuttora una mentalità da società industriale rimane compresso tra le polarità di una destra iperliberista che si affida al mercato e di una sinistra estrema ancorata al maleficio «de l'État total»<sup>7</sup>, tutti favorevoli alla funzione

<sup>5</sup> Riporta brani di questa comunicazione epistolare lo stesso P. Van Parijs, *De la sphère autonome à l'allocation universelle*, in C. Fourel (ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI siècle*, La Découverte, Paris, 2009, pp. 161-175.

<sup>6</sup> Si ricordano i lavori di P. Van Parijs, *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford University Press, Oxford, 1995 e Y. Vanderborght, P. Van Parijs, *L'Allocation universelle*, La Découverte, Paris, 2005, Id., *Basic Income. A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*, Harvard University Press, 2017.

<sup>7</sup> P. Van Parijs, *De la sphère autonome à l'allocation universelle*, cit., p. 163.

vessatoria di sorveglianza e controllo delle istituzioni pubbliche nei confronti di quei singoli che devono dimostrarsi meritevoli di eventuali garanzie sociali pubbliche (intese come concessioni e non come diritti sociali fondamentali), seppure quegli stessi soggetti siano sempre più considerati, sprezzantemente, come dei buoni a nulla, *Good for nothing*<sup>8</sup>. Perché «tutte le forme di *workfare* stigmatizzano i disoccupati come degli incapaci e dei fannulloni che la società deve costringere al lavoro – per il loro bene»<sup>9</sup>. E contro i pregiudizi di quella che si potrebbe definire come una “mentalità lavorista”, che dalla maledizione biblica giunge all’“economia della promessa” nel lavoro non solo più precario, ma servile e gratuito, materiale e immateriale, tra pre-modernità e post-modernità, solo una virtuosa combinazione di promozione dell’indipendenza personale e adeguate garanzie sociali può permettere di pensare la cittadinanza sociale sganciata dal lavoro<sup>10</sup>, il «diritto di avere diritti» non più legato alla forma-impiego del lavoro e il sacrosanto «diritto di rifiutare il lavoro indegno»<sup>11</sup>. Pensando e praticando il «reddito di base contro la nuova logica dello sfruttamento»<sup>12</sup>.

## PER UN REDDITO DI BASE SUFFICIENTE, VERSO UN NUOVO MODELLO SOCIALE

Si può dire che l'intero percorso esistenziale e culturale di André Gorz sia stato un continuo tentativo di combinare in modo inedito e progressivo solidarietà con autonomia, libera autodeterminazione esistenziale con

<sup>8</sup> Così il sofferto e ruvido M. Fisher, *Good for Nothing*, March 19, 2014, [theoccupiedtimes.org/?p=12841](http://theoccupiedtimes.org/?p=12841).

<sup>9</sup> A. Gorz, *Miserie del presente ricchezza del possibile*, manifestolibri, Roma, 1998 (1997), p. 118.

<sup>10</sup> A proposito di economia della promessa si vedano i saggi raccolti in M. Bascetta (a cura di), *Economia politica della promessa*, manifestolibri, Roma, 2015, quindi altri tre, approfonditi e recenti, lavori collettivi: E. Armano, A. Murgia (a cura di), *Le reti del lavoro gratuito. Spazi urbani e nuove soggettività*, ombre corte, Verona, 2016; F. Coin (introduzione e cura di), *Salari rubati. Economia politica e conflitto ai tempi del lavoro gratuito*, ombre corte, Verona, 2017; E. Armano, A. Murgia, M. Teli (a cura di), *Platform capitalism e confini del lavoro negli spazi digitali*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.

<sup>11</sup> Intervista ad André Gorz di P. Dieuaide, P. Péronnet, C. Vercellone, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, riprodotta in questo numero di *Etica & Politica* e originariamente pubblicata in A. Fumagalli e M. Lazzarato (a cura di), *Tute bianche. Disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, DeriveApprodi, Roma, 1999, pp. 131 e ss.

<sup>12</sup> Per riprendere il titolo di un saggio di E. Leonardi, G. Pisano, *Il reddito di base contro la nuova logica dello sfruttamento*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIX, 2017, pp. 19 e ss., all'interno di un numero monografico di quella Rivista da loro stessi curato e interamente dedicato al *Reddito di base*.

cooperazione sociale, autogestione con eguale libertà, in cui la garanzia di un reddito sociale di base, universale, incondizionato e sufficiente per condurre una vita degna diviene lo strumento attraverso il quale “valorizzare” quattro profili tra di loro connessi, nella definizione di una società in cui sperimentare spazi sempre più ampi di emancipazione e condivisione:

- redistribuire il tempo di ciascuno tra lavoro remunerato e molteplici attività non remunerate;

- favorire quindi lo sviluppo di attività volontarie liberamente scelte, amicali, familiari, culturali, artistiche, sportive, di reciproco aiuto e sostegno;

- mettere al centro dello sviluppo di una società il sapere sociale generale, la conoscenza del *General Intellect* intesa come forza produttiva immediata, sapere prodotto collettivamente, nell'economia materiale e immateriale, della ri-produzione e delle relazioni, della cura e dell'assistenza;

- avere la consapevolezza che «la produzione redistribuisce a un numero sempre minore di salariati attivi un volume decrescente di remunerazioni e salari», motivo per cui l'allocazione universale di un reddito sociale di base vuol dire la «*messa in comune*» delle ricchezze socialmente e collettivamente prodotte, ancor prima di una loro successiva redistribuzione<sup>13</sup>.

C'è *in nuce* la visione di una nuova società, che in realtà Gorz si porta dietro già dai suoi scritti degli anni Sessanta, nella prospettiva di ripensare i tempi di vita, lavoro, tempo libero e *loisir*, che poi arriveranno agli scambi con Joffre Dumazedier sulla “rivoluzione culturale del tempo libero”<sup>14</sup>, e che tanta influenza generarono anche nella ventata più libertaria, ludica e anti-autoritaria dei movimenti intorno al '68 francese ed europeo, dove saranno nuovi e inediti soggetti sociali, come giovani, donne, universitari, a rendere plastica l'esistenza di relazioni sociali nelle quali la vita era già produzione, frutto della cooperazione sociale: «lavoratore, lavoro e forza-lavoro tendono ad unificarsi in persone che producono. E questa produzione si svolge, oltre che sui luoghi di lavoro, nelle scuole, nei caffè, negli stadi, durante i viaggi, nei teatri, nei concerti, sui giornali, sui libri, nei quartieri, nei gruppi che

<sup>13</sup> Ho assai rapidamente e parzialmente sintetizzato quanto contenuto ed esposto, e assai conosciuto, nel quarto capitolo di A. Gorz, *Miserie del presente ricchezza del possibile*, cit., pp. 115-132. Per una puntuale e argomentata ricostruzione sul pensiero di Gorz riguardo al reddito incondizionato di esistenza si veda il bel saggio di A. Corsani, *Économie et politique du Revenu Inconditionnel d'Existence. Un hommage à André Gorz*, in *Mouvements*, 1/2013 (n° 73), pp. 11-18.

<sup>14</sup> J. Dumazedier, *Révolution culturelle du temps libre, 1968-1988*, Méridiens Klingstieck, Paris, 1988, ma si veda già Id., *Sociologie empirique du loisir. Critique et contre-critique de la civilisation du loisir*, Éditions du Seuil, Paris, 1974.

dibattono, in breve ovunque gli individui entrino in relazione e producano l'universo delle relazioni sociali»<sup>15</sup>.

E oggi potremmo aggiungere che questa produzione si svolge soprattutto nella vita quotidiana passata in rete, sul web, tramite piattaforme digitali, *App*, *social networks*, *social media*, ma anche in *co-working* e reti immateriali, tra *makers* e *FabLab*, tramite droni e centri di smistamento della logistica e, ancora, in biblioteche e piazze virtuali, ai festival e nella *club culture*, ecc. Questa diffusione spazio-temporale della produzione mette l'essere umano potenzialmente al lavoro lungo l'intera vita e necessita perciò di misure universali e incondizionate, il reddito di base, appunto, inteso come un vero e proprio *ius existentiae*, reddito per un'esistenza nella quale sia garantita «un'autonomia che trascenda la funzione produttiva», cui si accompagna la prospettiva di liberare il tempo dalla fatica e dal lavoro salariato, cambiando, prima di tutto, gli spazi urbani, le città nelle quali si vive, con pratiche di autorganizzazione e autogestione metropolitana che permettano alle persone di sentirsi «coinvolt[i] e sollicitat[i] dal brulichio di gruppi, raggruppamenti, *équipe*, *atelier*, club, cooperative, associazioni, reti», in un fermento di progetti e «autoattività nelle quali prende corpo e coscienza il progetto di una società altra»<sup>16</sup>. Si tratta quindi di liberare lo spazio e i tempi sociali dentro le trasformazioni delle società capitalistiche, immaginando insieme le possibilità di emancipazione sopite e latenti, contestando al lavoro salariato (e alla sua evanescenza) la pretesa di organizzare e disciplinare vita e relazioni sociali<sup>17</sup>.

## L'UTOPIA CONCRETA POST-CAPITALISTICA DEL REDDITO DI ESISTENZA

Questa visione si scontra con l'incapacità della politica istituzionale di comprendere i grandi mutamenti sociali, economici, culturali, antropologici,

<sup>15</sup> A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Le Seuil, Paris, 1964, p. 110, riportato anche in A. Gorz, *Miserie del presente ricchezza del possibile*, cit., p. 126.

<sup>16</sup> È sempre la parte finale di quel citato quarto capitolo di A. Gorz, *Miserie del presente ricchezza del possibile*, cit., pp. 141 e ss.

<sup>17</sup> In questo senso si muove da tempo una sensibile e arguta allieva di André Gorz, come F. Gollain, *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme. Suivi d'un entretien avec André Gorz*, La Découverte, Paris, 2000, ma la letteratura sul tema è assai vasta e penetrata anche nel dibattito francese, a partire dal classico lavoro di J.M. Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Puf, Paris, 1987, quindi molti degli scritti del gruppo *Krisis*, ma riguardo questo profilo sia concesso rinviare a quanto ricostruito in G. Allegri, *La nuova grande trasformazione. Il reddito garantito al di là del lavoro*, in Basic Income Network Italia (a cura di), *Reddito per tutti. Un'utopia concreta per l'era globale*, manifestolibri, Roma, 2009, pp. 58-72.

che accompagnano e a volte anticipano le trasformazioni nei modi di produzione e di distribuzione della ricchezza. Così il lavoro, alla base di società sempre più impoverite, frammentate e complesse perde quell'elemento di integrazione sociale che aveva manifestato per una piccola porzione del secondo Novecento, in favore di una ridotta quantità di lavoratori, in una abbastanza minuscola parte del globo terrestre. Fino all'amara consapevolezza di un lucido Ulrich Beck che, in contemporanea con i *riots* nelle *banlieues* francesi del 2005, osservava come «tanto i partiti di sinistra quanto quelli di destra, i nuovi e i vecchi socialdemocratici, i neolibertisti e i nostalgici dello Stato sociale non vogliono riconoscere che il lavoro si è da tempo trasformato da “grande integratore” in meccanismo di emarginazione», di esclusione sociale<sup>18</sup>. Ma già cinquanta anni prima, alla vigilia della rivoluzione micro-elettronica e della prima ventata informatica, era stata Hannah Arendt, sin dal principio di *Vita Activa* (1958), a riflettere amaramente sul fatto che «ci troviamo di fronte alla prospettiva di una società di lavoratori senza lavoro, privati cioè della sola attività rimasta loro. Certamente non potrebbe esserci niente di peggio».

È un vero e proprio crampo dell'immaginazione intorno al *Moloch* “lavoro”, che nell'ultimo cinquantennio del vecchio continente ha in particolar modo attanagliato le forze politiche progressiste e le organizzazioni sindacali, impedendo loro di «liberare l'immaginazione riguardo a ciò che è possibile fare per cambiare la vita»<sup>19</sup>. E questo è forse uno dei maggiori insegnamenti di André Gorz, non rinunciare mai a vedere le faglie, le occasioni, i frammenti di possibilità che si aprono nelle quotidiane vite concrete, per «condividere il tentativo di delineare attorno ad alcune rivendicazioni-chiave i contorni di una società desiderabile che già si mostra negli interstizi del sistema capitalistico in decadenza»<sup>20</sup>. A maggior ragione nell'epoca del capitalismo cognitivo e dell'economia della conoscenza, che Gorz indaga nella già ricordata intervista del 2004 per *Multitudes*, tradotta e pubblicata in questo numero di *Etica e Politica*, dove argomenta come lo sviluppo dell'innovazione tecnologica dia «l'impressione che [...] si stia affermando *dentro e sotto* il capitalismo un'economia differente, costretta attraverso una serie di artifici a funzionare come la continuazione del capitalismo, senza che le sue proprie leggi di funzionamento siano chiaramente compatibili con quelle del capitalismo».

<sup>18</sup> U. Beck, *I giovani “superflui” delle periferie*, in *La Repubblica*, 3 gennaio 2006, citazione tanto famosa, quanto sempre, purtroppo, necessaria da ricordare.

<sup>19</sup> A. Gorz, *Ecologia e libertà*, a cura di E. Leonardi, Ortothes, Napoli, 2015 (1977), p. 81.

<sup>20</sup> Prendo in prestito le assai condivisibili parole di E. Leonardi, *Attualità dell'ecologia politica di André Gorz. Note su Ecologia e libertà (1977) a quarant'anni dalla sua pubblicazione*, in questo numero (XIX, 3, del 2017) di *Etica & Politia / Ethics & Politics*.

È il filo rosso che porta nell'ultimo decennio a quelle ricostruzioni, probabilmente non del tutto consequenziali alle tesi anti-produttivistiche di Gorz, sulle spinte post-capitalistiche intraviste da autori come Paul Mason o Nick Scrnicek nella loro versione accelerata del capitalismo digitale e informazionale, come nelle *human possibilities* capaci per Nick Dyer-Whiteford e Trebor Scholz di trasformare l'esistente *Platform Capitalism* in un *Platform Cooperativism*. E la leva del reddito di base, universale e incondizionato sembra costituire quella "rivendicazione-chiave" che da Gorz arriva dritta a questi nuovi visionari della rivoluzione digitale, comunque legati a una comune tradizione di condivise attitudini alternative all'ordine esistente delle cose. È l'utopia concreta gorziana, che da una rilettura di Ernst Bloch, giunge al post-capitalismo del XXI secolo, perché «l'uscita dal capitalismo è già iniziata», ci sussurra André Gorz nell'ultimo scritto della sua esistenza, sottolineando come esistano competenze, relazioni, talenti, pratiche e creatività che eccedono l'economia capitalistica e permetterebbero di innescare trasformazioni virtuose del vivere associato: «*Je ne dis pas que ces transformations radicales se réaliseront. Je dis seulement que, pour la première fois, nous pouvons vouloir qu'elles se réalisent*»<sup>21</sup>.

### **PERSPECTIVE GORZIENNE. UN GIORNO IL XXI SECOLO SARÀ GORZIANO?**

Per concludere, meglio lasciare di nuovo la parola ad André Gorz, con un suo celebre passaggio, che vale la pena riprendere ancora una volta, esattamente venti anni dopo la sua scrittura, perché dovrebbe essere da tempo la nostra guida presente e futura, quando il XXI secolo sarà finalmente *gorziano*, per i nostri nipoti, forse: «Ecco dunque il cuore del problema e il cuore del conflitto: si tratta di disconnettere dal "lavoro" il diritto ad avere diritti, in particolare il diritto a ciò che è prodotto e producibile senza lavoro, o con sempre minor lavoro. Si tratta di prendere atto del fatto che né la piena cittadinanza, né lo sviluppo e l'identità di ognuno possono essere più centrati sulla – e dipendere dalla – occupazione di un impiego. E di cambiare la società di conseguenza»<sup>22</sup>.

La società in realtà sembra stia cambiando, così come mutano i sistemi di produzione e riproduzione delle ricchezze, con le loro potenzialità e distorsioni, tra libertà e sfruttamento, dinanzi alle accelerazioni della quarta rivoluzione industriale che viene. Sono ancora una volta le classi dirigenti e le

<sup>21</sup> A. Gorz, L'uscita dal capitalismo è già cominciata, cit.

<sup>22</sup> A. Gorz, Miserie del presente ricchezza del possibile, cit., pp. 75-76.

politiche pubbliche a rimanere ostaggio di antiche, fastidiose, mentalità conservatrici e vessatorie. Dobbiamo insistere affinché sia sempre più condivisa e diffusa questa, liberatrice e solidale, *perspective gorzienne*: un messaggio in una bottiglia che non abbiamo ancora aperta, capace di tenere insieme reddito di base, ecologia sociale e politica, liberazione dal lavoro salariato, cooperazione solidale, autogestione delle proprie esistenze, invenzione di nuove istituzioni.

Un giorno il XXI secolo sarà *gorziano*.



# CAPITALISMO COGNITIVO E REDDITO SOCIALE GARANTITO COME REDDITO PRIMARIO\*

CARLO VERCELLONE

*Université de Paris 8 Vincennes-St. Denis*

*CEMTI, Department Culture&Communication*

*carlo.vercellone@univ-paris8.fr*

## ABSTRACT:

This paper interprets André Gorz's endorsement of unconditional basic income – in 1997 – against the background of his engagement with the “post-workerist” concern about the *general intellect* having become the organising principle of contemporary production. The first part highlights how the hypothesis of cognitive capitalism allows for an original understanding of basic income as primary revenue. The second part explores affinities and divergences of such understanding with regard to André Gorz's positions in his late works – most notably in *The Immaterial* (2003).

## KEYWORDS

Autonomist marxism and post-workerism, cognitive capitalism, knowledge-based economy, primary revenue, unconditional basic income.

Nell'evoluzione del pensiero di André Gorz il dialogo con la problematica operaista del *general intellect* – e con la tesi del capitalismo cognitivo – rappresenta un momento importante sia rispetto alla riflessione sulla crisi del capitalismo che sul modo di pensare la fuoriuscita da esso. Per capitalismo cognitivo s'intende il passaggio del capitalismo industriale, caratterizzato dall'egemonia del lavoro e del capitale materiale, a una nuova tappa contrassegnata – in estrema sintesi – da due elementi dominanti:

– la dimensione cognitiva e immateriale del lavoro diviene dominante sul piano della creazione di valore e ricchezza, mentre la forma principale di capitale diventa il capitale detto immateriale o intellettuale, concetto che per

\* Traduzione di Davide Gallo Lassere ed Emanuele Leonardi per *Effimera*: <http://effimera.org/reddito-gorz-vercellone/>. Originariamente pubblicato in Alain Caillé e Christian Fourel (a cura di), *Penser la sortie du capitalisme: le scénario Gorz*, Le Bord de l'Eau, Bordeaux 2013.

Gorz rappresenta un vero e proprio ossimoro. Da questo punto di vista, la posta in gioco centrale della valorizzazione del capitale e delle forme di proprietà poggia direttamente sulla trasformazione della conoscenza e del vivente stesso in capitale e in merce fittizia;

– questa evoluzione s’inscrive in un contesto in cui la legge del valore-tempo di lavoro entra in crisi ed emerge una logica di accumulazione del capitale caratterizzata da ciò che possiamo definire *divenire rendita del profitto*. Ne deriva una crescente distanza tra la logica della merce e quella della ricchezza che mostra in maniera esemplare “la crisi del capitalismo nelle sue fondamenta epistemiche”.

Occorre precisare che secondo Gorz – e qui troviamo un contributo essenziale alla problematica del capitalismo cognitivo – quest’ultimo “non è un capitalismo *in crisi*, è *la crisi* del capitalismo che scuote profondamente la società”. Ciò significa che è la contraddizione fondamentale che oppone, da un lato, la logica parassitaria e *rentière* del capitalismo cognitivo e, dall’altra, le condizioni oggettive e soggettive alla base di un’economia fondata sul sapere, la quale comporta “in fin dei conti una negazione dell’economia capitalistica di mercato”. Una delle conseguenze più significative di questa evoluzione del pensiero di Gorz è quindi il cambiamento della sua posizione nei confronti di un reddito sociale garantito incondizionato e indipendente dall’impiego, proposta a cui s’era opposto fino alla metà degli anni Novanta – preferendole un progetto di riduzione progressiva e radicale, su scala sociale, della quantità di lavoro-impiego effettuata nella *sfera della necessità*.

È precisamente il riconoscimento del legame esistente tra lo sviluppo di un’intelligenza collettiva e la crisi della legge del valore che conduce Gorz, in *Miserie del presente ricchezza del possibile*, ad aderire all’idea di un reddito di esistenza. L’argomento è il seguente: “quando l’intelligenza e l’immaginazione (il *general intellect*) divengono la principale forza produttiva, il tempo di lavoro cessa di essere la misura del lavoro; di più, esso cessa di essere misurabile”. La conseguenza è che diventa sempre più difficile immaginare una riduzione omogenea del tempo di lavoro attraverso “una *quantità* incompressibile di lavoro che ciascuno debba svolgere in un periodo determinato”.<sup>1</sup>

Esiste dunque uno stretto legame tra le tematiche del *general intellect* del capitalismo cognitivo e il modo di giustificare e concepire la proposta di un reddito sociale garantito (RSG). Su queste basi, nello spirito di dialogo vivo e

<sup>1</sup> In questo contesto, proseguiva Gorz, “l’allocazione universale è la più adatta a un’evoluzione che rende il livello generale delle conoscenze – *knowledge* – la forza produttiva immediata e che riduce il tempo di lavoro a ben poca cosa rispetto al tempo richiesto dalla produzione, dalla riproduzione e dalla riproduzione allargata delle capacità e delle competenze costitutive della forza lavoro nell’economia immateriale”.

aperto con la riflessione di André Gorz<sup>2</sup> che anima questo convegno, questo contributo si articolerà in due parti. Nella prima si tratterà di richiamare schematicamente alcuni fondamenti teorici essenziali che, a nostro avviso,<sup>3</sup> permettono di caratterizzare il senso e l'originalità della proposta di RSG a partire dalla tesi del capitalismo cognitivo. In questa prospettiva vedremo che, se da un lato esistono certamente punti di continuità e convergenza con l'eredità gorziana, dall'altro alcune questioni risultano ben più aperte e contraddittorie. Nella seconda parte ci soffermeremo logicamente sulla natura di queste divergenze che riguardano in particolare la modalità di concepire il reddito garantito come reddito primario e di giustificarne il carattere incondizionato.

## I. I FONDAMENTI TEORICI DELLA CONCEZIONE DEL REDDITO SOCIALE GARANTITO IN QUANTO REDDITO PRIMARIO

La proposta di RSG elaborata da Jean-Marie Monnier e da me nel contesto dell'approccio del capitalismo cognitivo poggia su due principali fondamenti teorici che la differenziano profondamente sia dal *reddito minimo condizionato* (per esempio il Reddito di Solidarietà Attivo [RSA]) che da altre proposte di reddito di cittadinanza, d'esistenza o d'allocatione universale in cui il RSG, malgrado il proprio carattere incondizionato, continua ad esprimere una logica redistributiva.

### *I.1 Il RSG come strumento di allentamento del vincolo monetario sul rapporto salariale*

Il primo fondamento consiste nell'iscrizione del RSG in un processo di rafforzamento del processo di ri-socializzazione e de-mercificazione dell'economia avviatosi nel dopoguerra con lo sviluppo del sistema moderno di protezione sociale e del diritto del lavoro. Il RSG non si sostituirebbe dunque in alcun modo alle istituzioni e alle prestazioni che costituiscono le radici dell'attuale architettura del sistema di protezione sociale. Si propone di

<sup>2</sup> Il dialogo che ho intrattenuto con Gorz sul tema del reddito sociale garantito era cominciato addirittura prima della sua adesione all'idea di un'allocatione universale incondizionata attraverso un articolo pubblicato su *Futur Antérieur* all'inizio degli anni Novanta.

<sup>3</sup> In questo articolo mi appoggio a più riprese sui lavori realizzati in collaborazione con Jean-Marie Monnier.

completarle salvaguardando conquiste cruciali come il sistema pensionistico, quello sanitario o i sussidi di disoccupazione.

In questo contesto, il ruolo del RSG è quello di attenuare il vincolo monetario che presiede alla fonte della norma sociale del rapporto salariale che definisce, nel senso marxiano, la *sussunzione formale del lavoro al capitale*. Detto altrimenti, il RSG intende rompere il circolo vizioso che subordina la riproduzione della forza lavoro alla sua vendita sul mercato del lavoro rendendo l'accesso alla moneta – e dunque al reddito – una variabile dipendente dalle aspettative dei capitalisti rispetto al volume della produzione – e quindi dell'occupazione – considerata redditizia.

In questo senso l'instaurazione di un RSG indipendente dall'impiego deve corrispondere ad un reddito sufficiente per vivere o almeno per permettere ai lavoratori di rifiutare condizioni di lavoro ritenute inaccettabili. Il RSG si oppone dunque alla degradazione delle condizioni di lavoro e di remunerazione che rendono ormai uno SMIC [Salario Minimo Interprofessionale di Crescita] part time la norma in rapporto alla quale si regola l'ammontare dei servizi sociali minimi (*minima sociaux*). L'attenuazione del vincolo monetario sul rapporto salariale reso possibile dal RSG costituirebbe una condizione fondamentale per permettere ai lavoratori di riappropriarsi del potere decisionale sul loro tempo di vita e di utilizzare il tempo e le energie psichiche liberate per lo sviluppo di diverse forme di produzione del comune alternative alla logica della merce e del lavoro salariato subordinato. In questo modo il RSG favorirebbe il passaggio dall'attuale modello di precariato subito a un modello di mobilità scelta tra differenti tipi di attività e di impiego, permettendo inoltre di modificare i rapporti di forza all'interno delle imprese a partire dalla società.

### *1.2 Il RSG come nuova forma di reddito primario*

Il secondo fondamento consiste nell'affermazione che il RSG non deve essere pensato come reddito secondario (di trasferimento) legato alla redistribuzione del reddito. Inoltre, la sua giustificazione teorica non deve essere di natura esclusivamente etica, fondata per esempio sul semplice riconoscimento del diritto all'esistenza. A differenza delle varie proposte di allocazione universale, la nostra tesi è che il RSG debba essere concepito, rivendicato e instaurato come reddito primario, il che implica una messa in questione dell'approccio riduttivo – e tuttavia ancora dominante – basato sulla nozione di lavoro produttivo, e più specificamente della sua assimilazione alla nozione di *lavoro-impiego*.

Cosa bisogna dunque intendere quando si afferma che il RSG costituisce un reddito primario, un'idea che Gorz condivideva seppur in termini un poco diversi da quelli che propongo, per esempio, assieme a Jean-Marie Monnier?

La nostra posizione è che il RSG debba essere inteso come reddito risultante direttamente dalla produzione (e quindi della ripartizione detta primaria), cioè da un lavoro sociale e un'attività creatrice di valore e di ricchezza oggi non riconosciuta, non remunerata e al contempo non misurabile secondo una scala prestabilita, come direbbe Gorz.

Questa definizione di RSG in quanto nuova forma di reddito primario si basa in gran parte sull'analisi delle trasformazioni del lavoro legate all'incremento della sua dimensione cognitiva, e questo tanto nella sfera del lavoro materiale che in quella del lavoro immateriale.

Occorre a questo proposito notare che i lavori di Gorz a partire da *Misericordia del presente ricchezza del possibile* hanno apportato un contributo fondamentale, precisamente mostrando come – quasi per essenza – il lavoro cognitivo si presenti in qualità di combinazione complessa di un'attività intellettuale di riflessione, comunicazione, condivisione ed elaborazione dei saperi che si dà tanto a monte e al di fuori quanto all'interno del lavoro immediato, diretto di produzione effettuata nell'orario di lavoro ufficiale. Il tempo di lavoro diretto di produzione effettuato nell'orario di lavoro ufficiale non costituisce più che una frazione, talvolta la meno importante, del tempo effettivo di lavoro.

Da questa analisi del lavoro cognitivo discendono due conseguenze essenziali e a tratti contraddittorie.

La prima è che le frontiere abituali tracciate dal modello fordista-industriale tra tempo di lavoro e “tempo libero” si sgretolano e rimettono in discussione – come Gorz stesso riconosce – la possibilità di stabilire una separazione netta tra la sfera del lavoro eteronomo e dell'economico, da un lato, e la sfera dell'autonomia e del non-economico, dall'altra.<sup>4</sup>

La seconda conseguenza è che questa nuova dimensione del lavoro vivo – per citare Gorz “il lavoratore è ad un tempo la forza-lavoro e colui che la comanda” – sfugge simultaneamente alla sua misura ufficiale e ad una concezione riduttiva che l'assimilerebbe alla nozione di impiego salariato.

Più fondamentalmente ancora, in un'economia fondata sulla conoscenza, non è più nelle imprese ma ormai in tutta la società che si operano essenzialmente i processi di creazione di saperi e ricchezze, secondo una logica

<sup>4</sup> Come quella che Gorz aveva tentato di teorizzare, per esempio, in *Adieux au prolétariat* (1980) e *Métamorphoses du travail, Quête du sens – Critique de la raison économique* (1988), éd. Galilée, Parigi.

che trova la propria figura esemplare nel modello cooperativo e non mercificato del software libero e della *Wikinomics*.

Ne risulta che la ragione principale per giustificare la messa in atto del RSG non può riposare sulla sola constatazione della crisi strutturale delle politiche di pieno impiego, a rischio di presentarle come un semplice dispositivo di attenuazione degli effetti perversi della disoccupazione di massa e della precarietà, e non come un mezzo d'emancipazione e di trasformazione sociale radicale. È anche la ragione per la quale il fondamento primo della proposta del RSG come nuova forma di reddito primario implica un riesame e un'estensione del concetto di lavoro produttivo da un doppio punto di vista.

Il primo concerne la nozione di lavoro produttivo pensata, secondo la tradizione dominante nell'economia politica, come il lavoro che produce un profitto e partecipa delle creazione di valori di scambio. Si tratta di una constatazione per cui assistiamo oggi a un'estensione considerevole dei tempi di lavoro aldilà della sua durata ufficiale, i quali sono direttamente o indirettamente implicati nella formazione di valore captato dalle imprese. A tal proposito, il RSG, in quanto reddito primario, corrisponderebbe, almeno in parte, alla remunerazione collettiva di questa dimensione sempre più collettiva, di un'attività produttrice di valore che si estende sull'insieme dei tempi sociali e si traduce, sotto forme spesso inedite, in un prolungamento del tempo effettivo di lavoro e l'accrescimento di plus-valore assoluto. Questa rivendicazione potrebbe in questo senso costituire anche il vettore di una ricomposizione sociale delle figure del lavoro in una lotta per la riappropriazione di una parte del valore aggiunto perduto da parte dei salari a vantaggio delle rendite e dei profitti.

Il secondo punto riguarda il concetto di lavoro produttivo, pensato contro la tradizione dominante nella teoria economica, come lavoro produttore di valore d'uso, di una ricchezza che sfugge alla logica di mercato e del rapporto salariale sottomesso al capitale. Si tratta insomma di rimettere in discussione l'assimilazione abusiva del concetto di lavoro al concetto di lavoro-impiego e di affermare, con forza, che il lavoro può essere improduttivo di capitale,<sup>5</sup> ma

<sup>5</sup> Si tratta, del resto, da un punto di vista strettamente teorico, delle attività realizzate in seno ai servizi pubblici non mercificati che producono della ricchezza, ma non valore di mercato. Il carattere incondizionato del RSG si distingue pertanto, in modo radicale, dal salario versato ai lavoratori di questi servizi in quanto non si fonda su un lavoro dipendente né implica dalla parte dei beneficiari una qualsiasi dimostrazione dell'utilità sociale della loro attività. Presuppone il riconoscimento sociale (non burocratico-amministrativo) di un'attività creatrice di ricchezze che si sviluppa a monte e in modo autonomo rispetto alla logica amministrativa della sfera pubblica e alla logica della redditività di mercato del privato, e ciò anche se contribuisce alla loro riproduzione. In questo senso, il RSG corrisponde a una costruzione

produttore di ricchezza non mercificata, attribuendo così il diritto a un reddito versato al di fuori della logica contabile consistente nella misura dello sforzo individuale.

Bisogna sottolineare come si presentino in questo modo un insieme di argomenti che ci permettono inoltre di rovesciare la critica moralista di un reddito garantito dissociato dal lavoro: in effetti, la “cosiddetta” contropartita in lavoro esiste di già. È al contrario la contropartita in termini di reddito che manca.<sup>6</sup>

Per concludere, nella seconda parte di questo intervento, ci è sembrato utile attardarci su alcuni punti chiave della divergenza tra l'approccio del RSG che difendiamo e quella di Gorz, concernente il modo di giustificare il suo carattere di reddito primario e incondizionato.

## II. REDDITO PRIMARIO E/O STRUMENTO DI SVILUPPO DI ATTIVITÀ AUTONOME? DUE CONCEZIONI DEL RSG?

Dobbiamo dunque sottolineare che Gorz stesso indica a più riprese l'importanza di una definizione del RSG in quanto reddito primario. È così, per esempio, quando afferma nel suo libro *L'immateriale* che “la rivendicazione della garanzia incondizionata di un reddito sufficiente deve soprattutto significare che il lavoro dipendente non è più il solo modo di creazione di ricchezza, né il solo tipo d'attività il cui valore sociale deve essere riconosciuto”. Detto altrimenti, prosegue Gorz, “la garanzia di un reddito sufficiente deve marcare l'importanza crescente, virtualmente preponderante, di questa altra economia creatrice di ricchezze intrinseche, non misurabili né scambiabili. Deve marcare la rottura tra creazione di ricchezza e creazione di valore”. E, precisa Gorz, “deve porre giustamente in evidenza che ‘disoccupazione’ non significa inattività sociale né inutilità sociale, ma solamente inutilità rispetto alla valorizzazione diretta del capitale”.

Con una formidabile capacità anticipatrice rispetto alla riflessione che si svilupperà verso la fine degli anni 2000, Gorz sembra associare questa

sociale e istituzionale che prefigura la logica del comune, tanto sul piano dei principi che organizzano la cooperazione produttiva che su quelli che regolano la ripartizione.

<sup>6</sup> Contrariamente a quanto suggerito da Gollain, per esempio, la rivendicazione del RSG sulla base del riconoscimento sociale di questa doppia dimensione del lavoro produttivo non ha dunque nulla a che vedere con un progetto di stabilizzazione del capitalismo cognitivo. Il nostro approccio si è inoltre sempre differenziato dalla posizione, difesa da Yann Moulier-Boutang, secondo cui il RSG potrebbe divenire lo zoccolo di un nuovo compromesso istituzionale suscettibile di riconciliare capitalismo cognitivo ed economia fondata sulla conoscenza.

caratterizzazione del reddito garantito come reddito primario a quella di un'istituzione del comune, come quando scrive che il RSG corrisponde "in fin dei conti alla messa in comune di una parte di ciò che è prodotto in comune, consapevolmente o meno".

Tuttavia, Gorz finisce per "rifiutare" questa fondazione del reddito sociale garantito come "remunerazione di un'attività produttiva", affermando che questa formulazione resterebbe radicata alla teoria del valore-lavoro e, prendendo atto della messa al lavoro totale della persona, finirebbe per legittimarla. Essa comporterebbe inoltre il rischio che "l'uso che ne farebbero i suoi beneficiari potrebbe essere amministrativamente prescritto o perlomeno controllato", ripiombando pertanto "nello scenario di attività di cittadinanza remunerata da un salario cittadinanza".

Gorz opta allora per una giustificazione "non economica ma politica", secondo la quale il reddito non è più compreso come la remunerazione di una creazione di ricchezza, ma come "ciò che deve rendere possibile il dispiegamento di attività che sono una ricchezza e un fine per esse stesse", insomma come una sorta d'investimento sociale che permette di finanziare la cooperazione libera e creatrice delle moltitudini del *general intellect*. Così facendo, spinge il ragionamento fino a parlare di due concezioni del RSG.

Questo scivolamento della giustificazione del reddito garantito pone diversi problemi, di cui purtroppo non è stato possibile discutere con lui.

Il primo è che Gorz passa così da una giustificazione del RSG fondata *ex-ante* sulla produttività sociale dell'intelligenza collettiva, a una giustificazione che fa oramai del reddito sociale garantito essenzialmente uno strumento che mira *ex-post* a permettere "ai creatori di creare, agli inventori di inventare", ossia di rendere possibile il dispiegamento di attività fuori dal mercato, fondate su forme di cooperazione alternative alla logica del capitale. Questo tipo di argomentazione si basa su una dissociazione piuttosto arbitraria tra giustificazione economica e giustificazione politica, tra lotta sulla ripartizione e lotta per porre le fondamenta di un altro modo di produzione, come i due pilastri indissociabili della rivendicazione del RSG.<sup>7</sup> Crea inoltre e soprattutto

<sup>7</sup> Più precisamente, questa discussione ci sembra rimanere prigioniera, sotto molti riguardi, della vecchia gerarchia che il marxismo tradizionale stabiliva tra lotta economica della classe operaia, per definizione interna al sistema capitalistico, e lotta politica, capace invece di portare il conflitto sul piano di un progetto di rottura autentica. Ora, come messo in luce dall'operaismo, questa separazione tra lotta economica e lotta politica è non solo erronea, ma associa anche a torto il concetto stesso di "economico" alla sola forma capitalistica, in quanto invariante strutturale. Questa considerazione era vera, per esempio, per l'operaio massa, per il quale la lotta sul salario come variabile indipendente e contro l'organizzazione scientifica del lavoro era indissociabile dall'aspirazione politica a un altro modo di produzione e di ripartizione che permettesse il superamento della divisione capitalista del lavoro. E lo è ancora



un pericolo maggiore, che consiste nell'allontanarsi da un approccio che consideri il RSG come un reddito primario.

Il secondo problema è che questo tipo di argomentazione considera il RSG come il riconoscimento di una concezione nuova della nozione di lavoro produttivo, ma piuttosto come uno strumento e un investimento sociale al servizio del dispiegamento di forme alternative di creazione di ricchezza, rischiando così, a differenza della prima giustificazione, di legittimare un controllo amministrativo che rende la sua attribuzione prescritta e condizionata.

Senza altro – questo il discorso delle amministrazioni che attribuiscono il reddito garantito – abbiamo accettato d'investire su di voi per permettere la realizzazione della vostra forza creatrice. Mostrateci ora la fondatezza dello sforzo finanziario compiuto, il fatto che non si riveli a posteriori come uno spreco di risorse che si sarebbero potute spendere per migliorare le condizioni di lavoro.<sup>8</sup> Gli orpelli della critica moralista di un diritto al reddito dissociato dall'impiego salariato riaffiorerebbero ineluttabilmente in superficie.

Ciò vale ancora di più visto che il finanziamento del reddito garantito, giustificato come un d'investimento, si apparenterebbe a una sorta di credito di cui le amministrazioni, come una banca, potrebbero richiedere la sostenibilità e la redditività economica e sociale.

Ecco perché la giustificazione della sostenibilità del reddito garantito implica, secondo noi, una battaglia politica e culturale, nel senso gramsciano del termine, per affermare a livello sociale l'egemonia di una concezione altra del lavoro produttivo rispetto all'approccio dominante oggi in seno alla teoria economica e alla società capitalista.

È chiaramente difficile sapere ciò che Gorz avrebbe risposto di fronte a tali obiezioni, anche perché potremmo concludere con lui: “solo l'incondizionalità del reddito potrà preservare l'incondizionalità delle attività che traggono tutto il loro significato dal solo fatto che non sono compiute in vista di qualcos'altro”.

di più per la figura dell'intelligenza collettiva e del lavoro cognitivo, per cui il RSG rappresenta al contempo, in modo inestricabile, uno strumento di attenuazione del rapporto di sfruttamento e di liberazione del suo potenziale di auto-organizzazione verso un esodo dalla società salariale.

<sup>8</sup> Probabilmente è proprio a causa della coscienza di questo rischio che Gorz, verso la fine della sua vita, tiene a precisare come il RSG non possa essere instaurato “gradualmente e pacificamente da una riforma decisa dall'alto”, ma la sua messa in atto debba essere immaginata come un movimento in espansione che si propaga dal livello locale attraverso un finanziamento che riposa su una moneta parallela o alternativa, ad ogni modo “una moneta differente da quella che utilizziamo oggi”. Questione che apre su una tematica molto dibattuta in seno ai movimenti che promuovono l'instaurazione di un RSG.

In fin dei conti, una giustificazione forte del RSG e del suo carattere incondizionato non può riposare, secondo noi, che su una sintesi delle due concezioni. Il RSG deve insomma presentarsi al contempo come istituzione del comune, come reddito primario per gli individui e come investimento collettivo della società nel sapere che permette la nascita di un modo di sviluppo fondato sulla primazia del non mercificato e delle forme di cooperazione alternative nei loro principi di organizzazione tanto al pubblico che al mercato.

# CAPITALISMO COGNITIVO, ECOLOGIA E REDDITO SOCIALE GARANTITO. QUALCHE NOTA INTRODUTTIVA SUL PENSIERO DI ANDRÉ GORZ

CARLO VERCELLONE

*Université de Paris 8 Vincennes-St. Denis*  
*CEMTI, Department Culture&Communication*  
carlo.vercellone@univ-paris8.fr

## ABSTRACT:

The article elaborates on the way the late André Gorz sees basic income as fundamentally unconditional and universal. It is argued that basic income should also be grasped as a form of primary revenue which recognizes the ever-increasing divorce between value (production for the market based on the primacy of exchange value) and wealth (production for collective enjoyment based on the primacy of use-values). In particular, attention is paid to the anti-productivist character of basic income, which is to say its reliance on the principles of political ecology as André Gorz developed it.

## KEYWORDS

Anti-productivist basic income, cognitive capitalism, knowledge-based commons, political ecology, value vs. wealth.

L'articolo *Capitalismo cognitivo e reddito sociale garantito come reddito primario* fu scritto in occasione del primo convegno organizzato in Francia nel 2012 per effettuare, dopo la scomparsa di Gorz, un bilancio del suo pensiero nella prospettiva di un progetto d'emancipazione sociale. Gli atti del convegno furono pubblicati nel 2013, in un libro a cura di Christophe Fourel e Alain Caillé intitolato significativamente: "Penser la sortie du capitalisme. Le scénario Gorz", ed. Le Bord de l'eau, Lormont.

In quell'occasione, lo scopo del mio contributo era duplice. Da un lato, consideravo di estrema importanza mostrare la coerenza dell'analisi che, a partire dalla fine degli anni '90, ha condotto Gorz a aderire simultaneamente alla tesi del capitalismo cognitivo e alla proposta di un reddito sociale

garantito (d'ora innanzi: RSG). Si tratta infatti di una vera e propria cesura epistemologica con le tesi sostenute in precedenza da Gorz, quando era ancora legato a un approccio *fordista* al capitalismo. Su questa base, egli si opponeva alla proposta di RSG preconizzando al suo posto una riduzione drastica e progressiva del tempo di lavoro.

Dall'altro, mi proponevo di evidenziare i principali punti di convergenza e di divergenza esistenti tra la formulazione del RSG come *reddito primario*, difesa da me e Jean-Marie Monnier in numerosi scritti, e l'approccio gorziano di un reddito d'esistenza.

Su questo aspetto, ivi compreso per quanto riguarda le contraddizioni interne che attraversano la concezione del RSG di Gorz, non ho molto da aggiungere a quanto scritto nell'articolo e lascio il giudizio al lettore. Mi limiterò semplicemente a sottolineare come alcune indiscutibili divergenze si situano nel quadro di una sostanziale comunanza d'analisi su quanto Gorz chiama il *potenziale di negatività* del capitalismo cognitivo, rispetto al quale il RSG deve essere pensato *non* come uno strumento di regolazione, ma di fuoriuscita.

Si tratta di un punto dirimente riguardo ad altre interpretazioni del capitalismo cognitivo. Esso permette al tempo stesso di cogliere altre dimensioni cruciali dell'analisi di Gorz, inerenti sia alla crisi della legge del valore, sia al nesso che egli stabilisce tra la "questione ecologica" e il ruolo assegnato al RSG in un progetto di trasformazione sociale.

Nella visione difesa da me e da Jean-Marie Monnier, come in quella di Gorz, si è ben lontani da un'esaltazione della forza schumpeteriana di distruzione creatrice del capitalismo cognitivo che troverebbe il suo principale limite nella resistenza che gli opporrebbe la "vecchia logica" del capitalismo industriale. Mi riferisco qui per esempio alla concezione *ottimistica* difesa da teorici come Yann Moullier Boutang (2007) secondo il quale non esisterebbe una contraddizione fondamentale tra logica del capitalismo cognitivo, da un lato, e quella di un'economia fondata sulla conoscenza, dall'altro. Più ancora, secondo quest'autore, l'instaurazione di un RSG sarebbe proprio il dispositivo istituzionale più adatto per conciliare capitalismo cognitivo e economia fondata sulla conoscenza, nel quadro di un nuovo compromesso post-fordista tra capitale e lavoro. In questo quadro, il RSG avrebbe in sostanza lo stesso ruolo svolto, secondo la scuola della regolazione, dall'indicizzazione dei salari sui guadagni di produttività e sui prezzi nella stabilizzazione del fordismo. Non vi è in Gorz nulla di tutto questo. Tagliando corto con ogni possibile equivoco, egli afferma che il capitalismo cognitivo è l'espressione stessa della

“*crisi del capitalismo, il modo attraverso il quale il capitalismo si perpetua quando le sue categorie<sup>1</sup> hanno perso pertinenza*” (Gorz 2003, pp. 81-82).

In questo senso, possiamo affermare che per Gorz la natura del capitalismo cognitivo traduce quanto nell’approccio neo-operaista chiamiamo la *crisi della legge del valore*, crisi che va di pari passo con la rottura di ogni possibile “cattiva dialettica” tra lotte e sviluppo capitalistico. Su questo piano, Gorz apporta un contributo fondamentale allorché formula la tesi secondo la quale il capitalismo cognitivo è caratterizzato da un *divorzio* crescente tra la logica del *valore* e quella della *ricchezza* che illustra “*la crisi del capitalismo nei suoi fondamenti epistemic*” Gorz (2004, p. 214). Tale dimensione<sup>2</sup> della crisi della legge del valore/plusvalore rinvia all’esaurimento del rapporto sociale che fa della logica della merce e del profitto il criterio chiave dello sviluppo della ricchezza sociale e della soddisfazione dei bisogni.

Per meglio comprendere il senso di questa tesi, occorre ricordare come, per Marx, il valore si distingue dalla ricchezza per due ragioni fondamentali che sono senza dubbio ben presenti allo spirito di Gorz, seppur mai esplicitate:

a) la prima rinvia al modo in cui il *valore* (di scambio) delle merci dipenda dalle difficoltà della produzione e dunque dal tempo di lavoro, allorché la *ricchezza* dipende invece dalla quantità di valori d’uso socialmente accessibili, dall’abbondanza e in ultima istanza dalla gratuità. Questi due concetti non devono dunque essere confusi, come fa la teoria neoclassica il cui fondamento risiede nella negazione della distinzione tra *ricchezza* e *valore*;

b) la seconda ragione è legata a un’altra precisazione fondamentale dell’analisi di Marx, sovente citata anche poiché contiene una chiara rappresentazione non produttivista e ecologica del rapporto d’interscambio tra uomo e natura. Nel mentre il valore di scambio dipende dal solo dispendio di lavoro, la ricchezza, essa, proviene non soltanto dal lavoro ma anche dalla natura. Infatti, come afferma esplicitamente Marx in un celebre passaggio della Critica del programma di Gotha: “*Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d’uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana*” (Marx, 1875).

Definiti questi presupposti, il senso dell’analisi gorziana del *divorzio tra valore e ricchezza* si declina a più livelli con implicazioni teoriche e politiche decisive per pensare un al di là del capitalismo.

1 Il valore, il lavoro (astratto), il capitale, ecc.

2 Per un’analisi sintetica delle differenti dimensioni della crisi della legge del valore mi permetto di rinviare a Vercellone (2014).

La prima è che il capitalismo cognitivo tende ovviamente a opporsi in tutti i modi alle conseguenze della crisi della legge del valore. La diminuzione drastica del tempo di lavoro necessario alla produzione delle merci, ossia ciò che Rifkin, con gergo neoclassico, chiama l'ascesa *di un'economia del costo marginale zero*, rischia infatti di condurre a un crollo del volume dei profitti e a un'espansione della sfera della gratuità. Per opporsi a questa evoluzione, la strategia del capitale poggia in particolare sul rinforzo dei diritti di proprietà intellettuale (dai brevetti al *copyright*) e ad altri artefatti tecnici che permettono la creazione di rendite di monopolio<sup>3</sup>, dissociando in tal modo sempre più il prezzo monetario delle merci dal loro valore effettivo in termini di tempo di lavoro. La riproduzione del capitalismo cognitivo implica, insomma, la creazione permanente di una scarsità artificiale di risorse al solo fine di far sopravvivere la logica della merce contro quella della ricchezza che, come sottolineato, dipende invece dal valore d'uso e dall'abbondanza.

La seconda implicazione è che il capitalismo cognitivo non solo rende artificialmente rare risorse altrimenti abbondanti, ma conduce anche a una riduzione drastica delle ricchezze provenienti dalla natura. Lungi dall'emanciparsi dalla logica produttivista del capitalismo industriale, il capitalismo cognitivo la sussume, la riproduce, e la estende, determinando una rottura drammatica degli equilibri necessari alla riproduzione dell'ecosistema. All'epoca dell'*Antropocene*, questo avviene attraverso due meccanismi principali. In primo luogo, sia nella sfera dell'economia materiale sia in quella della cosiddetta economia immateriale, il capitalismo cognitivo continua a sfruttare in un'ottica di breve termine le *risorse naturali finite* come un semplice strumento al servizio dell'orizzonte *infinito* e autoreferenziale dell'accumulazione di capitale (incarnata dalla celebre formula generale del capitale : D-M-D', con D' > D).

In secondo luogo, l'incontro tra le scienze dell'informazione e le scienze della vita ha aperto prospettive inedite allo stesso progetto di standardizzazione e di mercificazione del vivente che ha sempre nutrito

3 Il ruolo crescente delle rendite di monopolio sottolineato da Gorz fa parte di quanto negli approcci neo-operaiisti chiamiamo la tendenza al "divenire rendita del profitto" (Vercellone 2006, 2008). Questo concetto ha però un significato al tempo stesso più ampio e preciso. Esso designa non solo lo sviluppo di forme *rentier* "classiche", come i brevetti o la rendita finanziaria e immobiliare, per esempio; esso designa altresì il fatto che lo stesso capitale produttivo spesso non svolga più, sul piano della conoscenza, alcuna funzione necessaria dal punto di vista di una cooperazione del lavoro cognitivo, il quale non ha più bisogno della funzione di direzione del capitale. In questo senso, lo stesso profitto d'impresa come la rendita del proprietario terriero, rinvia a una situazione in cui la cattura del plusvalore si opera a partire da una posizione d'esteriorità del capitale rispetto all'organizzazione del processo lavorativo.

quanto Gorz chiama *l'alleanza storica* tra scienza e capitale. Si assiste così a un nuovo salto qualitativo che rischia di condurci verso una civilizzazione post-umana totalmente sussunta alla razionalità della merce e all'utopia scienziata di un uomo-macchina liberato *dalla prigione del corpo* e dalla *fattuale naturalezza della vita*. In questa configurazione, precisa Gorz (2003, p. 110), “*il divorzio tra valore e ricchezza [...] appare ora legato al divorzio tra connaissance e savoirs veçus. Gli apparecchi mega-tecnologici che dovrebbero addomesticare la natura e sottometterla al potere degli uomini, assoggettano gli uomini agli strumenti di questo potere*”<sup>4</sup>.

In questa analisi Gorz vede piena conferma di un caposaldo del suo approccio teorico e politico. Si tratta della tesi secondo la quale non può esistere un'*ecologia in sé* disgiunta da una critica del capitalismo e del suo progetto di dominazione e di sussunzione della natura al capitale. La crisi ecologica non può essere in alcun modo pensata come una sorta di limite esterno che si frappone alla dinamica del capitale, com'è tipico invece di una lunga tradizione di pensiero che rimonta all'economia politica di Ricardo e che, a partire dal rapporto del Club di Roma, continua a alimentare numerose analisi dell'ecologia politica contemporanea. Ne è invece un prodotto e un limite endogeno.

Per questo, la semplice presa in conto degli imperativi ecologici non garantisce in alcun modo agli occhi di Gorz, come sottolinea Françoise Gollain<sup>5</sup>, uno sbocco politicamente emancipatorio. Al contrario, è invece “*partendo dalla critica del capitalismo che si giunge inesorabilmente all'ecologia politica, la quale, con la sua indispensabile teoria critica dei bisogni, conduce a sua volta ad approfondire e a radicalizzare ancor più la critica del capitalismo [...] L'ecologia non può avere tutta la sua portata critica che se le devastazioni della Terra, la distruzione delle basi naturali della vita sono comprese come le conseguenze di un modo di produzione*» (Gorz, 2008, p. 21).

*Last but not least*, il divorzio patente tra valore e ricchezza di cui la crisi ecologica è la manifestazione più grave e urgente, ci riconduce alla questione della concezione del RSG, consegnandoci, a mio avviso, un altro insegnamento chiave. Il RSG, lo abbiamo già ricordato, non può essere

4 È rispetto a questa tendenza – molto più che rispetto alla regolazione del rapporto salariale – che il concetto di *capitalismo bio-cognitivo* proposto da Andrea Fumagalli (cfr. Fumagalli 2007) può trovare, a mio avviso, tutta la sua pertinenza.

5 In un dialogo avuto con lo scrivente a proposito delle bozze di un libro di prossima pubblicazione che ella intende dedicare alla filosofia di Gorz.

concepito come un dispositivo di regolazione del capitalismo cognitivo. Non può neppure essere pensato – per quanto questo aspetto sia centrale – solo come uno strumento della lotta sul salario sociale e la distribuzione del reddito *dentro* la logica del capitalismo cognitivo. Questo è tuttavia ancora sovente il caso, quando esso è rivendicato esclusivamente come una forma di riconoscimento della produttività sociale del lavoro cognitivo.

Il RSG deve essere, invece, sempre più concepito e rivendicato, come affermavamo già nell'articolo, come una forma di convalida sociale e di remunerazione di un lavoro produttivo creatore di ricchezza (e non di valore) che si sottrae e si oppone alla logica del capitale. Così come la critica ecologica non può essere scissa da quella del capitalismo, si tratta insomma di giustificare il RSG sulla base di una critica dell'economia politica del capitalismo, la quale, oggi come ieri e in tutte le sue varianti, ha in comune il postulato secondo cui il solo lavoro produttivo è quello che si concretizza nella produzione di merci e profitti. Il RSG, dunque, trova la sua legittimazione in quanto strumento per promuovere un'alternativa sistemica, non mercantile e non produttivistica, alla logica predatrice del capitalismo cognitivo. Un'alternativa che, a mio avviso, trova oggi nella dinamica dei *commons* della conoscenza il proprio asse portante, capace di disegnare, sul piano dell'organizzazione della produzione, dell'innovazione tecnologica e dell'ecologia, i contorni di un nuovo modo di produzione<sup>6</sup>.

Gorz non ha potuto seguire il dibattito impetuoso che si è svolto nell'ultimo decennio sulla tematica del comune, ma numerosi passaggi dei suoi ultimi scritti sembrano abbozzare un orizzonte simile e penso che oggi condividerebbe in gran parte questa prospettiva.

## BIBLIOGRAFIA

Fumagalli A. (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma.

Gorz A. (1997), *Misères du présent. Richesse du possible* éd. Galilée, Paris.

– (2003), *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, éd. Galilée, Paris.

– (2004), «Économie de la connaissance et exploitation des savoirs», entretien avec Moulier-Boutang Y. et Vercellone C., *Multitudes*, N° 15, pp. 205-216.

– (2008), *Ecologica*, éd. Galilée, Paris.

6 Sulla dinamica dei *commons* e il concetto di Comune come modo di produzione vedi Vercellone et al (2015), Negri (2016).



Marx K. (1875), Critica del Programma di Gotha, Note in margine al programma del Partito operaio tedesco, <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/cpg-cp.htm>

Moulier-Boutang Y. (2007), *Capitalisme cognitif*, éd. Amsterdam, Paris.

Monnier J.-M., Vercellone C. (2004), «Crise et réforme du système de protection social à l'heure du capitalisme cognitif : la proposition du revenu social garanti», Colloque *L'accès inégal à l'emploi et à la protection sociale*. MATISSE, 16 et 17 septembre 2004, Maison des Sciences Economiques, Paris. Texte de la contribution disponible au : <http://www.forum-alternative.fr/IMG/pdf/6.pdf>

Monnier J.-M., Vercellone C. (2014), «The Foundations and Funding of Basic Social Income as Primary Income. A Methodological Approach», *Basic Income Studies*, Vol. 9, n° 2, pp. 59-77, Dicembre.

Negri, A. (2016) «Il comune come modo di produzione», *Sud Comune*, n° 1-2, pp. 22-27.

Vercellone C. (2014), «La legge del valore-plusvalore nella dinamica storica del capitalismo», *Critica Marxista*, n° 1, pp. 64-73.

Vercellone C. (dir.), Bria F., Fumagalli A., Gentilucci E., Giuliani A., Vattimo P. (contributors) (2015), «Managing the commons in the knowledge economy», Report D3.2, D-CENT (Decentralized Citizens ENgagement Technologies), May 2015, 110 pp. Report liberamente scaricabile: <http://dcentproject.eu/wp-content/uploads/2015/07/D3.2-complete-ENG-v2.pdf>.



# ATTUALITÀ DELL'ECOLOGIA POLITICA DI ANDRÉ GORZ NOTE SU *ECOLOGIA E LIBERTÀ* (1977) A QUARANT'ANNI DALLA SUA PUBBLICAZIONE\*

EMANUELE LEONARDI

*Università di Coimbra*

*Centro de Estudos Sociais*

*leonardi@ces.uc.pt*

## ABSTRACT:

The article critically discusses André Gorz's *Écologie et liberté* (1977) forty years after its original publication. After having isolated Gorz's interests throughout his theoretical trajectory, it focuses on his “ecological phase”. It analyzes in some detail the originality of Gorz's foundational contributions to political ecology, contextualizes his engagement with Marx and Illich and highlights his unprecedented understanding of 1973 oil shock as a double crisis concerning both the sphere of production and that of reproduction. It concludes on the way in which Gorz articulates self-management as a comprehensive political project and utopia as its communicative tool.

## KEYWORDS

André Gorz, anti-productivism, 1973 oil shock as double crisis, political ecology, self-management & utopia.

In Italia, a quasi dieci anni dalla sua morte, di André Gorz si parla ancora troppo poco. Sebbene il grande successo della struggente *Lettera a D. Storia di un amore*<sup>1</sup> – in parte dovuto alle tragiche circostanze del suicidio di Gorz e della moglie Dorine, avvenuto il 22 settembre 2007 – abbia permesso a una nuova generazione di studiosi e attivisti di accostarsi per la prima volta al pensiero gorziano, il suo impatto sul dibattito pubblico, accademico o politico, è rimasto limitato. Si tratta in realtà di un destino singolare, dato il rapporto

\*Versione rivista dell'*Introduzione* a A. GORZ, *Ecologia e libertà* (1977), Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

<sup>1</sup>A. GORZ, *Lettera a D. Storia di un amore*, Sellerio, Palermo [2006] 2008. Il libro è stato ristampato ben tredici volte.

profondo intrattenuto da Gorz con la sinistra italiana sia nella seconda metà degli anni Sessanta, in cui è significativa l'influenza del marxismo anti-stalinista di Lelio Basso,<sup>2</sup> sia nel corso del decennio successivo che lo vede imporsi nel movimento francese come “il capofila intellettuale della tendenza 'italiana' della nuova sinistra”.<sup>3</sup>

In Francia, naturalmente, la situazione è diversa: non solo sono stati promossi convegni e pubblicate opere sull'eredità della produzione filosofica,<sup>4</sup> sociologica<sup>5</sup> e giornalistica<sup>6</sup> di Gorz – nonché sulla sua vicenda personale<sup>7</sup> – ma il confronto serrato con le sue posizioni rappresenta un esercizio politico che ricorre con una certa frequenza soprattutto nell'elaborazione della galassia *écologique* transalpina (tra gli altri il movimento della decrescita, le formazioni antinucleariste ed il partito *Europe Écologie Les Verts*).

## 1. LO SVILUPPO GENERALE DELLA RICERCA GORZIANA

L'intento primario di questa riflessione su *Écologie et liberté*, apparso in italiano con il curioso titolo di *Sette tesi per cambiare la vita* pochi mesi dopo l'uscita dell'originale francese (1977),<sup>8</sup> è dunque quello di favorire il rilancio del dibattito italiano sull'opera di André Gorz, con particolare riferimento alla sua *fase ecologico-politica*, temporalmente breve ma assai duratura nei suoi effetti.<sup>9</sup> Il riferimento a una 'fase ecologico-politica' del percorso gorziano potrebbe sollevare malintesi: è quindi opportuno soffermarsi brevemente su questo passaggio. È certamente lecito affermare che dagli anni Settanta in poi la riflessione di Gorz non abbia cessato di cimentarsi, in un modo o nell'altro,

<sup>2</sup>A. MÜNSTER, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Lignes, Paris 2008.

<sup>3</sup>M. CONTAT, *Illustres inconnus et inconnus illustres: André Gorz*, “Le Débat” 50 (1988) 243. Contat si riferisce a una tendenza originale del movimento operaio incarnata da sindacalisti eterodossi (per esempio Sergio Garavini e Bruno Trentin) e formazioni politico-culturali posizionate a sinistra del PCI (quali il PSIUP e Il Manifesto).

<sup>4</sup>E. LESOURT, *André Gorz. Portrait du philosophe en contrebandier*, L'Harmattan, Paris 2011.

<sup>5</sup>C. FOUREL (CUR.), *André Gorz. Un penseur pour le XXI siècle*, *La Découverte, Paris 2009*; A. CAILLÉ – C. FOUREL (CUR.), *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, *Le bord de l'eau, Lormont 2013*.

<sup>6</sup>A. BARBIN, *André Gorz. Travail, économie et liberté*, Scéren- CNDP, Paris 2013; si veda inoltre l'ottimo sito [<http://www.perspectives-gorzienne.fr/index.php> – ultimo accesso 3 Marzo 2015].

<sup>7</sup>C. FOUREL (CUR.), *André Gorz en personne*, *Le bord de l'eau, Lormont 2013*; W. GIANINAZZI, *André Gorz, une vie*, *La Découverte, Paris 2016*.

<sup>8</sup>*Sette tesi per cambiare la vita*, Feltrinelli, Milano 1977.

<sup>9</sup>J. ZIN, *André Gorz, pionnier de l'écologie politique*, in FOUREL (CUR.), *André Gorz. Un penseur...*, cit.

con il rapporto tra *questione ambientale, trasformazioni del lavoro e tendenze dello sviluppo capitalistico*. Eppure, in assenza di precisazioni puntuali tale affermazione finirebbe per adombrare più che illuminare gli scarti, le deviazioni, i ripensamenti che scandiscono l'originale evoluzione della sua analisi. Occorre infatti, specialmente a partire dal discusso *Adieux au prolétariat. Au de là du socialisme* (1980), giustificare i nessi interpretativi che articolano la relazione tra i tre elementi poc'anzi menzionati: al di là dell'evidente – e tuttavia generica – continuità rivendicata dallo stesso Gorz,<sup>10</sup> la sua eredità si carica di accenti contrastanti proprio a partire dall'enfasi relativa che si decida di porre sull'una o l'altra delle tre questioni, nonché sulla modalità specifica del loro rapportarsi.

È evidente che una trattazione approfondita dell'interazione tra questione ambientale, trasformazioni del lavoro e tendenze dello sviluppo capitalistico nel pensiero di Gorz è obiettivo molto ambizioso che trascende gli scopi di questo articolo. Ciononostante, ci premeva quantomeno porre il problema perché questo ci permette di ragionare sulla fase ecologico-politica (e in particolare su *Ecologia e libertà*) a partire dalla centralità che essa riveste nell'esperienza di ricerca di Gorz. In generale – e a fini puramente espositivi – si può ipotizzare la seguente sequenza dei suoi temi di indagine: a un primo, fondamentale incontro con l'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre<sup>11</sup> seguirebbe un periodo di rinnovato interesse per alcune problematiche classiche dell'analisi marxista (tra le altre, nodo riforma/rivoluzione e ruolo politico del sindacato);<sup>12</sup> l'onda lunga del Maggio francese aprirebbe la fase ecologico-politica propriamente detta (1973-1978), che discuteremo a breve; successivamente si assisterebbe a una serie di innovative riflessioni – talvolta apertamente critiche – dedicate al concetto di lavoro sia dal punto di vista teorico che empirico,<sup>13</sup> seguite a loro volta da alcune delle più raffinate e

<sup>10</sup>In un'intervista del 2005 rilasciata alla rivista *EcoRev'*, Gorz rivela di non essersi mai allontanato dall'approccio sartriano alla questione del soggetto, cioè dall'esigenza morale di contrapporre l'autonomia dell'individuo al dominio della megamacchina sociale. Per questo interpreta l'ecologia politica e l'etica *hacker* come agenti di liberazione. Si veda *L'ecologia politica, un'etica della liberazione*, in *Ecologica*, Jaca Book, Milano [2008] 2009.

<sup>11</sup>Si vedano per esempio *Il traditore*, Il Saggiatore, Milano [1958] 1966; *La morale della storia*, Il Saggiatore, Milano [1959] 1960.

<sup>12</sup>Si vedano per esempio *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Le Seuil, Paris 1964; *Réforme et révolution*, Le Seuil, Paris 1969.

<sup>13</sup>Si vedano per esempio *Addio al proletariato. Al di là del socialismo*, Edizioni lavoro, Roma [1980] 1982; *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

pionieristiche ricerche sul capitalismo cognitivo e sulle inedite opportunità di liberazione offerte dal reddito di base e dallo sviluppo globale di Internet.<sup>14</sup>

A scanso di equivoci è il caso di ripetere che il senso di questa suddivisione è esclusivamente euristico:<sup>15</sup> essa ci permette infatti di enfatizzare la centralità del periodo 1973-1978 mostrandone i due aspetti maggiormente rilevanti. Da un lato l'originalità rispetto a quasi tutte le anime della sinistra del tempo, e dall'altro la funzione di perno, di elemento fondativo della riflessione a venire: Gorz rappresenta infatti uno dei pochi intellettuali influenti della sinistra – 'vecchia' o 'nuova' che sia – che abbiano compreso la portata epocale della crisi ecologica e ne abbiano fin dal principio pensato la sfida in termini sociali.<sup>16</sup> D'altro canto, non può sfuggire quanto profonda sia stata l'influenza del pensiero ecologista sul suo processo di messa in discussione di alcuni fondamenti del marxismo. In effetti, *la civiltà del tempo liberato*, finalmente vissuto in piena autonomia individuale e collettiva – cioè l'utopia gorziana, eco-socialista per eccellenza – non è che l'autolimitazione cosciente indotta dal rispetto dei limiti bio-sferici unita alla gestione non capitalistica dell'automazione dei regimi produttivi (cioè della riduzione del lavoro socialmente necessario).

## 2. LA FASE ECOLOGICO-POLITICA

La fase ecologico-politica della ricerca di Gorz si apre nel 1973 con la pubblicazione di due testi che, benché in modo diverso – l'uno più approfondito dal punto di vista teorico, l'altro più sbilanciato sul versante giornalistico<sup>17</sup> – cominciano ad assumere l'emergere della questione ecologica

<sup>14</sup>Si vedano per esempio *Miserie del presente ricchezza del possibile*, Manifestolibri, Roma [1997] 1998; *L'immateriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>15</sup>Del resto, come si vedrà, i confini tra le varie fasi sono sfumati ed in certa misura arbitrari.

<sup>16</sup>Non mancano tuttavia illustri eccezioni. Limitandoci al caso italiano, tra le figure più significative a questo proposito occorre menzionare Giovanni Berlinguer e Laura Conti (per quanto riguarda il PCI), Virginio Bettini, Sergio Bologna, Giorgio Nebbia e Dario Paccino. Per una panoramica, si vedano S. BARCA, *Lavoro, corpo e ambiente. Laura Conti e le origini dell'ecologia politica in Italia*, "Ricerche storiche" 3 (2011) 541-550; M. CITONI – C. PAPA, *Marxismo ed ecologia: prove di avvicinamento nella 'stagione dei movimenti'*, in M. Boyer (cur.), *Karl Marx (in pillole)*, Ediesse, Roma 2010; E. LEONARDI, *L'ecologia come frontiera mobile della questione operaia*, "La società degli individui" 45(1) (2013) 15-26. Per una riflessione a più ampio raggio, si vedano S. Barca, *Laboruing the Earth: Transnational Reflections on the Environmental History of Work*, "Environmental History", 19(1) (2014) 3-27; S. Barca, *Labour and the ecological crisis: The eco-modernist dilemma in western Marxism(s) (1970s-2000s)*, "Geoforum" (in corso di pubblicazione).

<sup>17</sup>La distinzione ricerca teorica / indagine giornalistica è rilevante poiché l'autore in questione (nato con il nome Gerhart Hirsch nell'Austria del 1923, poi modificato in Gérard

come una sfida fondamentale e ineludibile per il ripensamento di una strategia socialista concretamente efficace e politicamente desiderabile. Tali testi sono *Critique de la division du travail*<sup>18</sup> e *Critique du capitalisme quotidien*.<sup>19</sup> Non è difficile riscontrarvi un'eco dell'impatto sull'opinione pubblica del rapporto del Club di Roma sui limiti della crescita,<sup>20</sup> pubblicato nel 1972, ma va sottolineato che Gorz postulò la cruciale rilevanza del deterioramento ambientale per via autonoma, come dimostra uno scritto del 1971 indirizzato al sindacato metalmeccanico della Repubblica Federale Tedesca (IG Metall).<sup>21</sup> In esso si sostiene che il principale fattore di crisi vada riscontrato nel “rincarico dei costi di riproduzione”<sup>22</sup> dovuto alla dispendiosa necessità di salvaguardare (*ex ante*) o bonificare (*ex post*) l'ambiente, circostanza da cui discende per il sindacato l'obbligo di impegnarsi in un progetto di civiltà incentrato più sulle “rivendicazioni extra-economiche dette 'qualitative'”<sup>23</sup> che non sul conflitto salariale.

Nel 1975 esce *Écologie et politique*,<sup>24</sup> fondamentale raccolta di articoli scritti per *Le Sauvage* e *Le Nouvel Observateur* nel biennio precedente, che approfondisce e raffina l'approccio specificamente gorziano alla crisi ecologica, cioè una chiave di lettura *socio-politica* della devastazione *ambientale*. Riferendosi allo *shock* petrolifero del 1973, scrive nella Presentazione al volume:

I limiti fisici, ecologici della crescita non sono stati la causa principale della crisi. Ma l'hanno accelerata ed aggravata dal punto di vista economico, evidenziando inoltre l'assurdità di un sistema in cui la crescita della produzione andava di pari passo con quella della disuguaglianza e del disagio. L'importanza dei limiti fisici della crescita non risiede nelle nuove costrizioni che essi impongono al capitalismo – il capitalismo ne ha sopportate ben altre senza

Horst nel 1930 in seguito alla conversione del padre al Cattolicesimo, probabilmente dovuta al contesto profondamente antisemita) ha scelto lo pseudonimo di André Gorz per firmare le opere teoriche, riservando quello di Michel Bosquet per le opere giornalistiche. Non è un caso, crediamo, che *Écologie et liberté* sia stato il primo volume a riportare la doppia firma.

<sup>18</sup> *Critique de la division du travail*, Le Seuil, Paris 1973.

<sup>19</sup> *Critica al capitalismo di ogni giorno*, Jaca Book, Milano [1973] 1978.

<sup>20</sup> D. MEADOWS ET AL., *I limiti dello sviluppo*, Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, Milano 1972.

<sup>21</sup> *Movimento operaio e progetto di civiltà*, in *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna [1975] 1978, pp. 69-88.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>24</sup> *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna [1975] 1978.

soffrirne – ma nelle scelte di civiltà che essi impongono: democrazia dei produttori associati o irregimentazione planetaria; *socialismo* o *eco-fascismo*.<sup>25</sup>

Nel 1977 Gorz dà alle stampe *Écologie et liberté*, senza dubbio l'opera fondamentale della sua fase ecologico-politica, un saggio di ampio respiro che gli permette di focalizzare alcuni nodi teorici al di là dei limiti strutturali dell'articolo giornalistico e che si presenta dunque come uno sforzo di sistematizzazione, come una sorta di bilancio concettuale che consentirà all'autore di cesellare una prospettiva autonoma e originale attorno alla quale costruire nuove indagini critiche su questioni cruciali quali il lavoro – il suo senso, la sua funzione, i suoi limiti – e il nesso tra reddito di esistenza e autonomia individuale e collettiva – la loro necessaria compresenza, la questione del tempo liberato come modo della loro articolazione. Con la ristampa accresciuta di *Écologie et politique* nel 1978<sup>26</sup> – comprensiva anche di *Écologie et liberté* – possiamo dunque ritenere conclusa la fase ecologico-politica del percorso gorziano, benché sia sufficiente richiamare il titolo della postfazione a *Adieux au prolétariat* (1980), 'Crescita distruttiva e riduzione produttiva',<sup>27</sup> per rendersi conto una volta di più di quanto una particolare sensibilità verso le problematiche ambientali sia alla base anche delle fasi successive della ricerca di questo autore.

### 3. ATTUALITÀ DELL'ECOLOGIA POLITICA

Torniamo ora a *Écologie et liberté*: leggendolo si ha la strana sensazione di trovarsi di fronte a un testo al contempo straordinariamente anticipatore e drammaticamente antiquato. Antiquato perché, sebbene con estrema parsimonia, anch'esso non si sottrae alla moda ambientalista della chiaroveggenza. Un esempio: “Sappiamo che il nostro attuale modo di vita non ha futuro; che i figli che metteremo al mondo non useranno più, in età matura, né alluminio né petrolio”.<sup>28</sup> Dalla prospettiva dell'Ottobre 2017 – momento in cui scriviamo e in cui un'ipotetica figlia avrebbe quarant'anni – segnata dal crollo del prezzo del petrolio dovuto all'effetto combinato della crisi globale (riduzione della domanda), degli investimenti in nuove tecnologie di estrazione (la cosiddetta fratturazione idraulica [*fracking*]), dell'esplorazione di nuovi giacimenti (sabbie bituminose [*tar sands*] e gas da argille [*shale gas*]) e da inedite tensioni geopolitiche (basti citare il caso della Siria); da questa

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>26</sup> *Écologie et politique*, Le Seuil, Paris 1978.

<sup>27</sup> *Addio al proletariato*, cit., pp. 129-134.

<sup>28</sup> A. GORZ, *Ecologia e libertà*, cit, p. 38.



prospettiva, si diceva, tali predizioni potrebbero far sorridere. Sarebbe tuttavia sbagliato dedurre un'erroneità senza appello. In primo luogo perché è opinione corrente che il picco del petrolio sia già stato raggiunto e che, quindi, un ipotetico scenario post-crisi riproporrebbe lo stesso problema in forma aggravata. In secondo luogo perché la crisi ambientale ci si presenta oggi in forme talmente evidenti che eventuali imprecisioni al ribasso delle ipotesi passate sono più che compensate dall'emergere continuo di nuove criticità. In terzo luogo perché in Gorz l'analisi di una situazione ecologicamente drammatica è spesso necessaria ma mai sufficiente a definire la strategia politica che si propone di affrontarla.

Ecco dunque la dimensione anticipatrice del libro che stiamo commentando: la crisi della natura non è esterna all'economia, alla società, alla politica; ne è semmai il volto estremo, il sintomo inaggrabile, l'ingiunzione cui non ci si può sottrarre procrastinando. Gorz è dunque tra i primi a chiederci di pensare la questione ambientale nella sua *non-autosufficienza*, nella sua impossibilità a spiegarsi da sé: essa dischiude infatti una crisi del produttivismo occidentale e del capitalismo industriale che possiede *un'origine storica* e che richiede *una soluzione politica*. Tale soluzione, peraltro, non fornisce alcuna garanzia sulla desiderabilità o meno del suo esito: il testo torna a più riprese sul rischio concreto di una deriva tecno-fascista, cioè di una risposta autoritaria alle sfide ecologiche.<sup>29</sup> Il degrado degli equilibri bio-sferici schiude infatti uno scenario fortemente polarizzato: alla tentazione dispotica deve far fronte un progetto sociale complessivo capace di coniugare la sostenibilità ambientale e l'autonomia individuale e collettiva: “Rigettare il tecnofascismo non può dipendere da una scienza degli equilibri naturali; al contrario, deve derivare da una scelta politica e culturale”.<sup>30</sup> Il nesso tra ecologia e libertà, dunque, non si dà in natura – non sta nelle cose: bisogna produrlo, curarlo, difenderlo.

Come ha giustamente rilevato Catherine Larrère, è con Gorz che l'ecologia diviene propriamente *politica*:<sup>31</sup> in precedenza, la parola indicava o una scienza naturale – quella delle relazioni tra gli esseri viventi e il loro ambiente – o un settore specializzato dei rapporti tra gli esseri umani e il loro ambiente – in particolare la protezione della natura o la prevenzione dei rischi. Ben

<sup>29</sup> G. AZAM, *L'aube d'un nouvel humanisme?*, in CAILLÉ – FOUREL (CUR.), *Sortir du capitalisme*, cit.

<sup>30</sup> A. GORZ, *Ecologia e libertà*, cit, p. 45.

<sup>31</sup> C. LARRÈRE, *André Gorz (1923-2007)*, in *L'écologie politique d'André Gorz*, AAVV-Fondation de l'écologie politique, 2014, disponibile on-line [<http://www.fondationecolo.org/activites/publications/Dossier-Gorz> – ultimo accesso 10 Ottobre 2017].

diversamente, Gorz ha reso l'ecologia politica un progetto globale di trasformazione della società, capace simultaneamente di succedere al capitalismo e di ridefinire il socialismo, cioè di liberarlo dai suoi limiti produttivistici. Insomma: *l'ecologia politica gorziana è un anticapitalismo*, una ricerca attiva dei punti di rottura della logica del capitale, uno sforzo utopico di mettere in atto – qui e ora – ciò che forza e infine scardina le compatibilità del sistema tecnico-economico. Su questo punto Gorz non arretrerà di un millimetro. Ancora nel 2005, quasi trent'anni dopo il saggio che stiamo analizzando, scriverà:

Prendere in considerazione un'altra economia, altri rapporti sociali, altri modi e mezzi di produzione, altri modi di vita, passa per 'irrealista', come se la società della merce, del salariato e del denaro fosse insuperabile. In realtà, una folla di indici convergenti suggerisce che *questo superamento è già innescato* e che le occasioni di un'uscita civilizzata dal capitalismo dipendono anzitutto dalla nostra capacità di distinguere le tendenze e le pratiche che ne annunciano la possibilità.<sup>32</sup>

L'ecologia politica di Gorz è, dunque, *immaginazione pratica* di un futuro non segnato dall'imperativo capitalistico della massimizzazione del profitto a ogni costo. Sta in questo, crediamo, la sua più profonda attualità.

#### 4. ECOLOGIA E MARXISMO

Abbiamo visto come l'analisi gorziana della crisi ecologica privilegi il suo versante sociale rispetto a quello ambientale. Ciò non significa affatto che quest'ultimo sia considerato irrilevante. Semplicemente, si ritiene che il modo migliore di affrontare il tema ineludibile dei limiti fisici alla crescita non sia quello di divinizzare la Natura, di renderne il concetto immediatamente normativo, bensì quello di sviluppare una teoria del rapporto tra modo di produzione capitalistico e ambiente circostante. Scrive Gorz:

La Natura [...] non è intangibile. Ed il progetto 'prometeico' di 'dominarla' o 'addomesticarla' non è necessariamente incompatibile con il pensiero ecologico. Ogni cultura (nel duplice senso del termine) usurpa la natura e modifica l'ambiente. Il problema fondamentale posto dall'ecologia è soltanto di sapere:

1) se i trasferimenti che l'attività umana impone o estorce alla natura tengono in debito conto le risorse non rinnovabili;

<sup>32</sup>A. GORZ, *L'uscita dal capitalismo è già cominciata*, in Id. *Ecologica*, Jaca Book, Milano [2008] 2009, pp. 33-34.

2) se gli effetti distruttivi della produzione non superano gli effetti produttivi a causa di prelievi eccessivi operati sulle risorse rinnovabili.<sup>33</sup>

In questo senso, ecologia e marxismo sono perfettamente compatibili: laddove il secondo studia e critica i *limiti interni* dell'attività produttiva, la prima si occupa di registrarne i *limiti esterni*, e di denunciarne l'oltrepassamento qualora ciò si verificasse. In questo modo Gorz può elaborare una duplice teoria della crisi capitalistica degli anni Settanta: da un lato, a partire da una sostanziale accettazione dell'indicazione marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto – cioè dell'impossibilità sul lungo periodo di sostituire la funzione valorizzante del lavoro vivo operaio con il lavoro morto cristallizzato nelle macchine – si delinea una situazione di *sovrapproduzione* cui il capitale fa fronte ricorrendo ad alcuni fattori di controtendenza, tra cui l'obsolescenza programmata delle merci e la creazione di bisogni indotti, cioè slegati dal valore d'uso in esse incorporato. Dall'altro lato, Gorz individua una *crisi da riproduzione* dovuta ai costi crescenti che il capitale deve sopportare per rigenerare l'ambiente (fino ad allora utilizzato come discarica 'gratuita') di modo da poterlo nuovamente inquinare – con un rincaro dei prezzi finali come inevitabile riflesso. Leggiamo in un passo di particolare importanza:

Quel che importa notare è che questa fuga in avanti [obsolescenza programmata e bisogni indotti] si è conclusa *con* lo shock petrolifero. Quest'ultimo non ha *causato* la depressione economica; ha piuttosto rivelato una depressione che covava da parecchi anni. Soprattutto, ha fatto toccare con mano il fatto che lo sviluppo capitalistico abbia generato delle scarsità *assolute*: nel tentativo di superare gli ostacoli *economici* alla crescita, lo sviluppo capitalistico ha fatto nascere degli ostacoli *fisici*.<sup>34</sup>

Ecco dunque spiegata la complementarità possibile tra ecologia e marxismo.<sup>35</sup> Con due avvertenze, però: in primo luogo, nel sistema gorziano

<sup>33</sup>A. GORZ, *Ecologia e libertà*, cit, p. 51.

<sup>34</sup>*Ivi*, p. 55.

<sup>35</sup> Tale complementarità rappresenta senza dubbio uno degli esiti più rilevanti dell'elaborazione gorziana. Tuttavia, una contestualizzazione storica che la renda adeguata allo scenario contemporaneo ci sembra necessaria, anche al fine di riannodare il dibattito tra marxismo e pensiero ambientalista (in particolare con i movimenti che si richiamano all'idea di decrescita). Dal canto nostro, abbiamo ipotizzato che tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta del secolo scorso si sia verificata una radicale cesura nell'ambito dei rapporti tra il concetto di natura e l'armamentario categoriale dell'economia politica (tra *ambiente* e *valore*, per così dire): a una fase che schematicamente possiamo definire 'liberale' (il cui apice è costituito dall'organizzazione fordista della produzione) ha storicamente corrisposto un'idea di natura come *limite* (non contabilizzato) del processo di valorizzazione – ambiente come

tale schema funziona solo a patto che per marxismo non si intenda la sua versione volgare e che esso venga depurato da ogni elemento profetico: fin dagli anni Cinquanta, infatti, Gorz si era mostrato assai scettico nei confronti di ogni filosofia della storia, e in particolare delle tendenze storicistiche del materialismo dialettico.<sup>36</sup> Del resto, e qui passiamo alla seconda avvertenza, è proprio a una lettura automatica, lineare e progressiva della successione dei modi di produzione (feudale – capitalistico – comunistico) che si può imputare l'adesione del movimento operaio 'ufficiale' (grandi sindacati e partiti comunisti) al paradigma produttivista. Gorz mostra con maestria insuperata come il socialismo, per essere all'altezza della propria ambizione emancipatrice, debba necessariamente rompere l'egemonia del capitale sulle politiche economiche e sugli strumenti di produzione. Propugnando la crescita come panacea di tutti i mali, tali politiche non solo mostrano il proprio carattere mistificatorio (dal momento che la forbice sociale non ha cessato di allargarsi), ma inchiodano l'immaginazione politica sul terreno solo apparentemente neutro della *quantità*.

## 5. L'INFLUENZA DI ILLICH E L'UTOPIA DELL'AUTOGESTIONE

Per sottrarsi a questa falsa neutralità del quantitativo Gorz si rivolge alle analisi di Ivan Illich – pensatore eclettico ed iconoclasta<sup>37</sup> – e in particolare alla sua formulazione del concetto di convivialità come critica *qualitativa* al produttivismo e come prospettiva politica di autonomia nel rapporto tra l'uomo (individuo e collettività) e lo strumento tecnico. Scrive Illich:

Intendo per *convivialità* il contrario della produttività industriale. Ognuno di noi si definisce nel rapporto con gli altri e con l'ambiente e per la struttura di fondo degli strumenti che utilizza. Questi strumenti si possono ordinare in una serie continua avente a un estremo lo strumento dominante e all'estremo opposto lo strumento conviviale: il passaggio dalla produttività alla convivialità è il passaggio dalla ripetizione della carenza alla spontaneità del dono [...] Il rapporto industriale è riflesso condizionato, risposta stereotipa dell'individuo ai

componente gratuita sia dell'*input* (materie prime) che dell'*output* (smaltimento rifiuti). Una fase successiva, 'neoliberale' e tuttora in corso, vede invece la natura fungere da *elemento fondante* della creazione di valore – protezione/bonifica ambientale come profittevole opportunità di *business* piuttosto che come fastidiosa ma inevitabile necessità. Si vedano E. LEONARDI, *For a Critique of Neoliberal Green Economy: A Foucauldian Perspective on Ecological Crisis and Biomimicry*, "Soft Power" 5(1) (2017) 169-185; E. LEONARDI, *Lavoro Natura Valore: André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli-Salerno (in corso di pubblicazione).

<sup>36</sup> *La morale della storia*, cit.

<sup>37</sup> Si veda F. LA CECLA, *Ivan Illich e la sua eredità*, Medusa, Milano 2013.

messaggi emessi da un altro utente, che egli non conoscerà mai, o da un ambiente artificiale, che mai comprenderà; il rapporto conviviale, sempre nuovo, è opera di persone che partecipano alla creazione della vita sociale.<sup>38</sup>

Da Illich, inoltre, Gorz recupera il tema cruciale della *controproduttività*, cioè della tendenza delle istituzioni moderne a superare una soglia critica oltre la quale non solo non sono più in grado di raggiungere lo scopo per cui erano state create, ma finiscono addirittura per frapporre ostacoli al suo raggiungimento, così che “al di là di un certo grado d'intensità, la medicina produce impotenza e malattia”,<sup>39</sup> l'istruzione dissemina ignoranza e l'automobile comporta congestione del traffico.<sup>40</sup> Similmente, Gorz sottolinea come lo sviluppo capitalistico nel secondo dopoguerra, benché abbia giustificato la propria incompressibile sete di accumulo con la necessità di soddisfare i bisogni primari delle popolazioni, abbia invece finito col produrre da un lato nuova povertà (cioè *scarsità relativa*) e dall'altro un irreversibile deterioramento della biosfera (cioè *scarsità assoluta*).

Si comprende dunque agevolmente come, per Gorz, l'ecologia non sia soltanto fredda scienza dei limiti esterni dell'attività economica, ma anche e soprattutto un modo di vita che abbraccia l'autonomia individuale sia all'interno del *mondo vissuto* delle comunità (minacciato dalla razionalità colonizzatrice del capitale) che nel suo rapporto con l'*ambiente circostante* (messo a repentaglio dall'espandersi dei processi di mercificazione). È vero che, come ha mostrato efficacemente Catherine Larrère, il legame tra l'autonomia che struttura l'ecologia *politica* e l'interdipendenza che caratterizza l'ecologia *scientifica* resta problematico e deve dunque essere continuamente ripensato.<sup>41</sup> Tuttavia, ciò non comporta che la soluzione prospettata da Gorz sia priva d'interesse, anzi: a suo avviso la crisi ecologica deriva dalla nefasta combinazione tra la logica economicistica del capitale e la razionalità amministrativa degli apparati di Stato, cioè da una compressione simultanea di autonomia comunitaria e interdipendenza sistemica. A essa si deve dunque rispondere con un progetto politico complessivo – *autogestione* – e con uno strumento pratico-comunicativo atto al suo innesco – *utopia*.

Per 'autogestione' Gorz intende il recupero delle capacità creative sussunte dal capitale e atrofizzate dallo Stato. Non un rifiuto della dinamica storica che ha sancito l'unione di capitalismo e sovranità, dunque, bensì un suo

<sup>38</sup>I. ILLICH, *La convivialità*, Mondadori, Milano 1974, p. 34.

<sup>39</sup>I. ILLICH, *Storia dei bisogni*, Mondadori, Milano 1981, p. 60.

<sup>40</sup>J.P. DUPUY, *Gorz et Illich*, in CAILLÉ – FOUREL (*CUR.*), *Sortir du capitalisme*, cit.

<sup>41</sup>C. LARRÈRE, cit.

riorientamento in direzione della società conviviale. Il punto è espresso con chiarezza:

In breve, l'autogestione presuppone l'uso di strumenti che possano essere autogestiti. Tali strumenti sono possibili da un punto di vista tecnico. Non si tratta di tornare all'artigianato, all'economia di villaggio e al Medio Evo, bensì di subordinare le tecniche industriali allo sviluppo permanente delle autonomie individuali e comunitarie invece di subordinare queste autonomie allo sviluppo permanente delle tecniche industriali.<sup>42</sup>

Si nota in questo passaggio la critica gorziana all'atteggiamento prevalente dei sindacati europei, la cui attenzione era (ed è, in molti casi) focalizzata esclusivamente sulla rivendicazione salariale – dunque sulle *modalità distributive* del valore – e non sulla composizione della produzione – cioè sulla *definizione qualitativa* di ciò che si deve produrre, come, in quali quantità e perché.

Per rendere l'idea di autogestione concretamente visualizzabile – e quindi politicamente agibile – Gorz non esita a servirsi di uno strumento spesso malvisto dalla tradizione marxista: l'utopia.<sup>43</sup> Le ultime pagine di *Écologie et liberté*, infatti, portano il titolo di “Un'utopia possibile fra tante altre”.<sup>44</sup> Esso è significativo perché indica immediatamente la dimensione pratica del processo utopico: non si tratta infatti di immaginare un futuro astratto cui la realtà dovrebbe presto o tardi conformarsi, di una lista asettica di prescrizioni cui attenersi rigorosamente. Al contrario, Gorz invita i soggetti cui si rivolge – cioè gli attori che a vario titolo compongono la galassia multiforme della 'sinistra' – a condividere il tentativo di delineare attorno ad alcune rivendicazioni-chiave i contorni di una società desiderabile che già si mostra negli interstizi del sistema capitalistico in decadenza. Nell'utopia gorziana il Presidente della Repubblica francese non esita ad individuare tre parole d'ordine immediatamente realizzabili: “Lavoreremo meno”, “consumeremo meglio”, “integreremo la cultura alla vita quotidiana di tutti”.<sup>45</sup> È questa *fattibilità incompatibile* – cioè la giustapposizione sorprendente di ragionevolezza politica dell'autogestione e di violenza istituzionale dello Stato capitalistico – che squarcia il velo mistificatorio dell'ideologia e mostra il duplice carattere dell'utopia di Gorz: critica immanente dello stato di cose presenti e prefigurazione materiale di una nuova, possibile struttura sociale. In termini

<sup>42</sup>A. GORZ, *Ecologia e libertà*, cit, p. 72.

<sup>43</sup>Anche in questo caso esistono lodevoli eccezioni, per esempio E. BLOCH, *Lo spirito dell'utopia*, Rizzoli, Milano 2009.

<sup>44</sup>A. GORZ, *Ecologia e libertà*, cit, p. 81.

<sup>45</sup>*Ivi*, p. 84.

temporali, il riferimento a un futuro auspicabile innesca potenziali critici già esistenti in modo tale che una data opposizione allo *status quo* attivi immediatamente la costruzione di nuove forme di organizzazione sociale, precedentemente inimmaginabili. Inoltre, il nesso tra la dimensione decostruttiva e quella creativa dell'utopia gorziana si materializza attraverso l'emergere di nuove forme di socialità che, al medesimo tempo, ratificano la natura obsoleta dei rapporti di produzione capitalistici e prefigurano un nuovo modello di autogestione inclusiva.

Non c'è dubbio che Gorz abbia mantenuto viva la tensione rivoluzionaria tra progetto utopico e pratica dell'autogestione per tutto l'arco della sua avventura intellettuale. Nel suo ultimo articolo, inviato alla rivista *EcoRev'* nel gennaio 2007 – pochi mesi prima di morire – conclude un'illuminante riflessione sui movimenti legati al *free software* sottolineandone la potenziale valenza ecologica: “I mezzi di autoproduzione *high-tech* rendono la megamacchina industriale virtualmente obsoleta”.<sup>46</sup> Non rimane – compito certo non semplice – che portare ad attualizzazione tale potenza: prepariamoci dunque a fare la nostra parte in questa lotta fondamentale. L'impressione è che frequentare criticamente il pensiero di André Gorz sia un ottimo modo per attrezzarci al meglio.

<sup>46</sup>A. GORZ, *L'uscita dal capitalismo è già cominciata*, cit., p. 41. Lo stesso concetto viene sviluppato in un testo di pochi mesi precedenti, dove si legge: “La totalità dei prodotti necessari ad una 'vita attraente' può [...] essere fabbricata localmente in laboratori di quartiere o in botteghe mobili con una spesa di lavoro largamente inferiore e una produttività molto superiore a quelle della produzione industriale. E ciò senza parlare delle economie che esercitano la disintermediazione, la rilocalizzazione, la semplificazione estrema della gestione. La principale forza produttiva messa in opera nell'autoproduzione *hi-tech* è universalmente disponibile, gratuitamente accessibile e indistruttibile: è l'inventiva umana messa continuamente a disposizione di tutti sotto forma di *free software*”. A. GORZ, *Pensare l'esodo dalla società del lavoro e della merce*, “Millepiani”, 33 (2008) 7-22.





S i m p o s i o

Carmelo Vigna,  
*Etica del desiderio come etica del  
riconoscimento*



# TRA DESIDERIO E RICONOSCIMENTO: UNA METAETICA *SUI GENERIS*

ANTONIO DA RE

*Università di Padova*

*Dipartimento di filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata*

*antonio.dare@unipd.it*

## ABSTRACT

The paper is focused on some relevant philosophical issues discussed by Vigna in his book entitled *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*: a teleological justification in ethics; a new understanding of metaethics; the dialectic of desire; the logic of reciprocal recognition. It also suggests a different terminology that could provide a better account of the structure and of several forms of recognition.

## KEYWORDS

Metaethics, desire, teleology, recognition

## 1. UN RICORDO PERSONALE

Ebbi modo per la prima volta di ascoltare una relazione di Carmelo Vigna quasi trent'anni fa e precisamente nell'autunno del 1988. La Fondazione Lanza di Padova aveva organizzato un convegno in cui si confrontavano differenti prospettive in merito alla natura dell'etica e alla sua possibile giustificazione. Ricordo ancor oggi l'enorme impressione che ricavai dalla sua relazione: rimasi colpito dai contenuti e forse ancor più dallo stile argomentativo con cui con erano stati proposti. Come ebbi modo in seguito di sperimentare tante altre volte, si trattava di uno stile molto rigoroso, a volte implacabile, che in ultima istanza attingeva alle risorse della logica classica e alla dimostrazione elenctica; l'uditore veniva accompagnato in un percorso irto di difficoltà, che passo dopo passo erano affrontate e superate, anche perché al rigore si accompagnava sapientemente una non comune capacità di attirare l'attenzione dell'uditorio con chiarificazioni concettuali, spiegazioni etimologiche, riferimenti al senso comune e all'esperienza quotidiana e, non da ultimo, battute argute e spiritose.

Ricordo ancora che qualche giorno dopo, a colloquio con uno dei miei maestri, Enrico Berti, mi ritrovai a commentare l'intervento di Vigna esprimendo giudizi

entusiastici. Mi colpiva soprattutto il tentativo di fornire una giustificazione in senso finalistico dell'etica, attraverso però una rivisitazione del linguaggio, che la rendeva capace di far fronte anche a sollecitazioni provenienti dalla riflessione filosofica moderna e contemporanea. Non si trattava in altri termini di una mera riproposizione delle etiche aristotelica e tommasiana, che pure fungevano da modello ispiratore per la delineazione di una nuova etica teleologica; l'analisi sia della logica del desiderio che della logica del riconoscimento consentiva di impostare la questione in modo radicalmente nuovo, eppure coerente con le principali acquisizioni della tradizione classica. Inoltre quel tentativo all'epoca (e ancor oggi) aveva il pregio di sottrarsi a un'alternativa molto artificiosa. Negli anni Settanta e Ottanta dello scorso secolo molto si discuteva in merito alla possibilità (o necessità) di una fondazione razionale dell'etica, alla quale immancabilmente si contrapponevano approcci di tipo irrazionalistico, emotivistico, decisionistico, che negavano ciò. Impostando così la questione, si sarebbe dovuto ricondurre l'indagine di Vigna al primo corno dell'alternativa. Eppure, ad un'analisi più attenta si poteva constatare come il suo tentativo non fosse tanto quello di perseguire la cosiddetta fondazione razionale dell'etica, operazione che suona come piuttosto intellettualistica, quasi che si possa produrre una sorta di sospensione della realtà e dell'esperienza etica dell'uomo, per poi ripartire alla luce dei dettami della ragione. Quest'ultima, quindi, propriamente parlando non fonda l'etica, perché questa comunque già si dà, per lo meno nella sua dimensione *de facto*. Semmai la ragione mostra dove l'etica si radichi e dove in definitiva già da sempre si fonda ovvero nel desiderio dell'essere umano; e grazie a questa acquisizione può poi iniziare un lungo itinerario critico e riflessivo, che permetta di guardare all'etica nella sua dimensione *de iure*.

A distanza di anni, rileggendo con immutato interesse i contributi di Vigna, vorrei soffermarmi sui due termini centrali della sua riflessione etica - desiderio e riconoscimento -, che non a caso compaiono nel titolo della sua raccolta. Prima però vorrei spiegare il significato di quell'attribuzione (*metaetica sui generis*), che a prima vista suona senz'altro come atipica. Il termine metaetica nel suo significato più immediato allude a una riflessione che va oltre l'etica. Secondo la tradizione analitica questo andare oltre comporta di necessità una prioritaria indagine linguistica sui significati dei termini e dei concetti dell'etica. Non è questo tuttavia l'intento precipuo dell'indagine di Vigna, benché non manchino nelle sue pagine analisi linguistiche e concettuali di grande interesse. Il suo andare oltre piuttosto va inteso secondo una radicalizzazione metafisica che si svolge in una duplice prospettiva ovvero con riferimento da un lato al fondamento a cui rinvia l'etica e dall'altro alla presa d'atto di una sua intrinseca limitatezza. Riguardo al fondamento: l'etica rinvia all'ontologia (e all'antropologia), tant'è che si parla di ontoetica, quindi di una necessaria giustificazione sul piano ontologico. Ciò rende possibile l'individuazione di quelle determinazioni antropologico-trascendentali, che qualificano l'essere

dell'uomo, *in primis* la struttura relazionale e intersoggettiva, attraversata dalla dinamica del desiderio. Lo stesso rapporto con Dio, in quanto terminale ultimo del desiderio, viene concepito intersoggettivamente.

Riguardo invece alla limitatezza dell'etica, che è tale perché riflette una limitatezza strutturale della vita etica, si può notare come l'andar oltre qui sia richiesto per corrispondere a quel desiderio di appagamento pieno da parte dell'essere umano, che però non trova risposta sul piano strettamente etico. La costitutiva finitezza, l'esposizione al male proprio e altrui, l'esperienza della colpa inducono realisticamente a prendere atto che la dimensione etica dell'esistenza non sia autosufficiente e necessiti quindi di essere superata. Kierkegaard è forse il pensatore che con maggiore forza e con toni drammatici ha rischiarato questa dinamica e non a caso la sua denuncia dell'illusorietà della presunta autosufficienza etica viene richiamata da Vigna, anche se nel contempo si mette in guardia rispetto a un suo possibile esito irrazionalistico e fideistico. Anche il Kant della dottrina dei postulati sembra raccogliere questo interrogativo riguardo alla discrepanza tra ciò che l'etica esige e quel possibile compimento che ci rende "degni di essere felici". Tale compimento però non può essere assicurato *in dieser Welt*: di qui la necessità di postulare, attraverso la fede pratica, che l'"oltre" della felicità possa corrispondere alla virtù, quindi soddisfare una vita improntata all'etica e all'osservanza delle sue prescrizioni. In Kant questo movimento ... metaetico viene assunto dalla ragion pratica in opposizione alla ragion pura; l'oltrepassamento prospettato da Vigna invece è il risultato di una circolarità di ragione speculativa e ragione pratica, da cui emerge la struttura trascendentale del desiderio umano e nel contempo però la sua limitatezza, addirittura la sua "impotenza metafisica", nel senso che non è in grado di assicurarsi quel tutto desiderato. Ne deriva l'invito ad andare oltre, che la ragione filosofica è in grado di formulare, sia pure con grande accortezza e discrezione, perché essa non può riempire questo 'oltre' con i contenuti della religione positiva o con un annuncio di salvezza che sani la nostra impotenza.

## 2. LA LOGICA DEL DESIDERIO

Non è qui il caso di seguire passo dopo passo le articolate e raffinate argomentazioni di Vigna. Basti solo ricordare le tesi principali che concorrono a delineare i contorni di un'etica teleologicamente intesa: noi siamo abitati dal desiderio, siamo quindi esseri che sempre desiderano; il desiderio si dà come una dimensione costitutiva del nostro essere, che sempre si rivolge ad altro, sino a cercare appagamento (parziale) in altri, ovvero in un'alterità che in quanto soggettività mi si presenta come non reificabile; tale soggettività è però pur sempre finita, nonostante la sua apertura trascendentale e infinita, e come tale non è in grado di rendere

possibile un appagamento pieno del desiderio; la logica del desiderio ricerca infatti una pienezza che superi la parzialità, è desiderio di un Oggetto assoluto; il discorso in merito a questa tensionalità, che alberga nel cuore dell'uomo, va però attentamente vagliato e rigorizzato (a tale proposito si parla di "verità del desiderio"): questa apertura verso l'assoluto può tradursi infatti in una opportuna e benefica relativizzazione dell'altro desiderato, che quindi viene considerato e rispettato nel suo essere proprio, anche come altri; ma può tradursi in fraintendimenti e mistificazioni, in modalità idolatriche, che finiscono per assolutizzare il bene particolare, il soggetto finito, l'esperienza contingente.

Meritano di essere segnalate alcune avvertenze preziose che, se adeguatamente considerate, permetterebbero di evitare interpretazioni riduttive, se non banalizzanti, di una giustificazione in chiave teleologica dell'etica (la quale non va confusa con una teleologia fisica o della natura). Per esempio, si mette in guardia rispetto a una pretesa di identificazione contenutistica del fine ultimo, che invece si prospetta alla intenzionalità del soggetto solo in modo formale e per opposizione alle determinazioni particolari. Qualcuno potrebbe forse scorgere in ciò un limite, quando invece questa (inevitabile) indeterminatezza, che non fa però venir meno la tensionalità verso l'assoluto, costituisce una riserva critica verso possibili irrigidimenti dogmatici e verso il rischio di esonerare il soggetto morale da una continua ricerca sul bene e su cosa significhi perseguirlo nel dipanarsi della propria esperienza di vita.

Molti possono essere i fraintendimenti che colpiscono il finalismo etico: si va dalla determinazione contenutistica, alla identificazione della felicità con un bene particolare o con l'utilità materiale, quando essa andrebbe intesa come orizzonte intrascendibile di senso, come fine ultimo grazie al quale il soggetto, interrogandosi riflessivamente, può dar senso al suo agire e al suo vivere. Forse però il fraintendimento più grave è quello che concepisce la teleologia etica in modo necessitante: che il movimento dell'agire non sia riconducibile interamente (né primariamente) alla causalità efficiente del soggetto, e anzi risieda, originariamente, in un'attrattività del bene e del fine ultimo, induce a ritenere erroneamente che in tal modo la libertà del soggetto verrebbe esautorata. Ma una volta che si riconosca il darsi della struttura del desiderio che pertiene come tale alla soggettività, non è affatto necessitato che il soggetto desideri un determinato oggetto; e accade anzi che il soggetto desideri quell'oggetto, fraintendendone però il valore. Come direbbe Aristotele, ci si rivolge a ciò che appare come bene ma che non è effettivamente tale; solo per il *phronimos* vi è una concordanza tra ciò che gli appare come buono e il bene.

Potrebbero qui innescarsi interessanti considerazioni sulle ambiguità, e anche sulle possibili malattie, del desiderio, stante la difficoltà per il soggetto di orientarsi nella complessità della vita e in definitiva di esercitare la sua libertà. Anche su questo si possono trarre dalle pagine di Vigna molti spunti e osservazioni acute. Mi

concentro tuttavia su un esito assai rilevante di questa proposta teorica: la relativizzazione della deontologia e la conseguente subalternità del dovere rispetto al fine costituito dal bene. Evidentemente nell'esperienza pratica non è possibile non ricorrere al *medium* del dovere e delle figure nelle quali esso si traduce (comando, imperativo, norma, regola, ...), anche perché quel desiderio originario del bene necessita di essere vagliato e messo alla prova: già si è detto delle ambiguità che lo minacciano e dei facili fraintendimenti a cui è sottoposto, a cominciare dalla sua possibile riduzione a mero godimento reificante dell'altro. Esso è però appunto *medium* rispetto al fine, ed è quest'ultimo, non il dovere, che alimenta il desiderio.

Ne consegue che il soggetto è chiamato a esercitare una responsabilità primaria verso di sé. Con il linguaggio della tradizione, ritornato in auge negli ultimi decenni, si potrebbe parlare di formazione di sé attraverso il costituirsi di disposizioni buone, le virtù. Detto altrimenti, la responsabilità verso di sé comporta la cura del desiderio. Affiora qui - credo - una singolare assonanza con l'ammonimento di Jacques Lacan (si veda il *Seminario VII* dedicato all'*Etica della psicoanalisi*), secondo il quale la vera colpa di un soggetto consisterebbe nel "cedere sul proprio desiderio".

Benché il desiderio si faccia sentire in noi con la sua forza attrattiva, la sua voce può essere facilmente ostacolata e persino inibita, specialmente se ciò si accompagna al cedimento del soggetto. Quando ciò avviene, possiamo ritrovarci ad essere soggiogati dalle opposte logiche della rinuncia e del sacrificio finì a se stessi oppure dell'imperativo del godimento. Nel primo caso l'istanza morale si fa valere in modo riduttivo e angusto, rapportandosi a una soggettività colta unilateralmente in modo passivo: è il rischio sotteso a ogni forma di deontologia e, sul piano dell'*ethos*, delle varie forme di moralismo; nel secondo caso, l'istanza morale quasi si dissolve, in una dispersione del soggetto, che si trova sottoposto alla 'costrizione' del godimento sempre e comunque, secondo una modalità abbondantemente veicolata dalle pratiche quotidiane delle nostre società opulente.

### 3. LA LOGICA DEL RICONOSCIMENTO

Quel duplice livello antropologico, di finitezza e di apertura trascendentale, che pertiene alla soggettività viene ulteriormente indagato in riferimento alla struttura dell'intersoggettività e dei differenti modelli in cui questa si può esemplificare. Il soggetto si manifesta come un trascendere e ciò vale sia per me che per l'altro che mi si presenta; il soggetto però è anche finito, come appare dalla sua corporeità che lo delimita, e di nuovo lo si constata in me e nell'altro. La duplice e reciproca qualificazione consente di guardare alla relazione intersoggettiva in modo non semplicistico, considerando la varietà delle sue articolazioni. Ne è un'efficace

esemplificazione l'analisi condotta sul significato della soggettività trascendente: l'altro a me si presenta come trascendente, e a mia volta io mi presento a lui come trascendente. Il movimento della trascendenza può allora volgersi all'oggettivazione del soggetto: l'altro può cercare di inglobarmi in una prospettiva parziale e riduttiva; e a mia volta posso replicare oggettivando l'altro, quindi cercando di affermare la mia trascendenza misconoscendo quella altrui. Il movimento della trascendenza può però indirizzarsi all'accoglienza, riconoscendo l'altro a sua volta come trascendente e quindi come inoggettivabile.

Attraverso queste chiavi di lettura antropologico-trascententali, Vigna prende le distanze da interpretazioni parziali e riduttive dell'intersoggettività. È il caso della comprensione negativa e conflittuale dell'intersoggettività avanzata da Sartre (ma anche, su un altro piano, da Hobbes), in cui la relazione si risolve in una reciproca e insuperabile obiettivazione; ma è anche il caso di una comprensione della relazione tutta sbilanciata sul lato del riconoscimento richiesto dal comando etico che proviene dall'altro (Lévinas). Il tentativo di Vigna, al contrario, è di superare le unilateralità interpretative, proponendo una comprensione articolata, ma coerente, delle diverse forme di rapporti intersoggettivi. Si tratta di un tentativo senz'altro riuscito. Se è possibile avanzare qualche riserva critica, questa riguarda non tanto il rigore della giustificazione ontologica o la pertinenza delle analisi antropologiche ed etiche, a mio parere pienamente convincenti, quanto l'adozione di una terminologia non sempre adeguata. Mi spiego: i modelli intersoggettivi fondamentali vengono rintracciati nella dedizione, nel dominio, nell'oblatività. Con il primo termine s'intende dar conto di quel movimento grazie al quale le coscienze si sporgono l'una verso l'altra e reciprocamente riconoscono la rispettiva trascendenza; con il secondo si descrive un rapporto in cui l'altro non viene colto nella sua trascendenza, ma trattato come servo e strumentalizzato da chi si pone come signore; con il terzo si vuole portare alla luce una relazionalità in cui la tendenziale simmetria del riconoscimento (dedizione) o del misconoscimento (dominio) si trasforma in senso asimmetrico: ciò significa che vi è una coscienza disposta a riconoscere l'altro, benché da questi non sia ricambiato. Questo terzo momento, a ben vedere, risulta essere d'importanza decisiva, perché esso si trova sospeso tra il possibile riconoscimento reciproco, al quale mira inizialmente la coscienza riconoscente ma non ricambiata, e il possibile, reciproco, misconoscimento, al quale potrebbe consegnarsi la coscienza, inizialmente riconoscente, stanca del rifiuto altrui.

Grazie all'illustrazione dei tre modelli della dedizione, del conflitto e dell'oblatività, a partire dal duplice livello antropologico-trascententale di cui si diceva, si può così istituire un confronto critico con le grandi voci del pensiero filosofico che hanno similmente analizzato le varie forme del rapporto intersoggettivo, ma spesso in modo riduttivo e incompleto. Inoltre, tale illustrazione è di grande impatto esplicativo, specie nell'evidenziare come si dia facilmente il passaggio dall'una all'altra forma di intersoggettività. Detto altrimenti, il



riconoscimento reciproco non è garantito nel suo darsi, ma può trasformarsi alla lunga in un rapporto asimmetrico rispetto al riconoscimento o persino simmetrico nel misconoscimento; così come la conflittualità sperimentata nel dominio non è condannata a rimanere tale, ma può essere superata sia pure in un processo che risulterà essere inevitabilmente lungo e impegnativo.

Ora, si può certo convenire sulla rappresentazione delle dinamiche intersoggettive prese in esame come pure sui contenuti proposti; ciò che fa problema è però il linguaggio, che risulta essere - come dire - sbilanciato sul lato della positività della relazione. Si nota quindi una sproporzione tra la fenomenologia delle forme intersoggettive considerate e la loro denominazione. Per esempio, 'dedizione' è termine che rinvia, secondo l'etimologia, al 'darsi interamente' di sé all'altro, espressione indubbiamente molto carica di significato, che sembra però alludere a una pretesa per il soggetto assai impegnativa, forse troppo, quasi una pretesa indebita, ai fini almeno di un riconoscimento, reciproco, che passa anche attraverso un riconoscimento di sé da parte di sé. Con 'oblazione' si designa un'offerta da parte di un soggetto non corrisposto: si tratta di un termine carico di significato, che anche in forza delle sue assonanze religiose rischia di occultare quella dinamica asimmetrica, complessa e impegnativa, sempre esposta al rischio dell'oggettivazione e della strumentalizzazione, che pure viene descritta da Vigna.

Eccependo su un linguaggio troppo caratterizzato in senso positivo, non si vuol certo mettere in questione il principio dell'originaria positività della relazione intersoggettiva. Tale principio viene giustamente affermato in polemica con le varie forme di pessimismo antropologico, e con le loro corrispettive concezioni ontologiche, dall'assolutizzazione dell'individuo (Hobbes) all'intrascendibilità del cogito (Sartre). D'altro canto Vigna prende le distanze anche dalla radicalizzazione ontologica di Lévinas e dalla responsabilizzazione estrema alla quale il soggetto è condannato per rispondere all'esigente appello dell'altro; ed è a questa prospettiva, in verità, che meglio si adatterebbero termini come dedizione e oblazione. In definitiva, quel principio dell'originaria positività della relazione viene assunto quale criterio normativo per le relazioni tra gli uomini, che conoscono la possibilità e, purtroppo, spesso la realtà della violenza, della strumentalizzazione, dell'oggettivazione.

Una possibile terminologia alternativa, forse meno suggestiva, ma probabilmente più precisa, potrebbe essere la seguente: in luogo della dedizione, si potrebbe parlare di *riconoscimento reciproco*, espressione a dire il vero già presente in qualche passaggio del testo di Vigna; il termine *dominio* potrebbe essere riproposto e infine ad oblazione sarebbe da preferire *riconoscimento parziale*. Si aggiunga che quest'ultima espressione va distinta rispetto a riconoscimento unilaterale (termini, come ben si sa, presenti nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*). Per Vigna quello unilaterale è il riconoscimento nel quale l'altro non può mai realizzare il soggiogamento della coscienza che lo fronteggia, se questa non vi consente;

affermandosi nella sua autonomia, quest'ultima fa valere la sua trascendenza, in tal modo almeno implicitamente riconosciuta; qualora invece essa consentisse al soggiogamento, rinunciarebbe a far valere la propria trascendenza e scivolerebbe nel masochismo, in risposta a un'intenzionalità sadica. Per parziale qui s'intende invece il riconoscimento già in atto, ma solo in modo incompleto, perché manca la corresponsione dell'altro verso il soggetto che si è preliminarmente esposto.

Il riconoscimento completo - ovviamente per quel che è possibile, stante la costitutiva limitatezza dei soggetti e la possibilità di scivolare nell'oggettivazione ricercata o subita - genera un duplice movimento, attivo e passivo. Riconoscimento è una categoria della vita pratica che però conserva in sé una valenza anche conoscitiva: è un ri-conoscere la specificità dell'altro, la sua diversità, che sono chiamato a considerare nel suo valore irriducibile; di qui il dar vita a un movimento attivo che vuole essere ricambiato. Emerge così anche un movimento passivo, come è ben attestato da un altro termine italiano che sottolinea la ripresa del conoscere e che però va oltre una valenza strettamente conoscitiva: è la ri-conoscenza. In francese ciò si manifesta in modo ancor più chiaro, come è stato rilevato da Ricoeur nei suoi *Percorsi di riconoscimento*. *reconnaissance* rende sia l'attività del riconoscere che la passività dell'essere riconosciuti. E il valore dell'accezione passiva non va certo sottovalutata: è la riconoscenza che consegue dall'essere riconosciuti. Noi desideriamo dal profondo di noi stessi essere riconosciuti e se ciò non avviene, ne va della nostra integrità, che può essere impedita o addirittura offesa, umiliata. La riconoscenza si può dare solo in una relazione intersoggettiva in cui noi siamo riconosciuti e anche gli altri sono riconosciuti, e perciò in quanto riconosciuti, noi e gli altri, si diviene anche riconoscenti.

# DESIDERIO, RICONOSCIMENTO, MISERICORDIA. IN DIALOGO CON CARMELO VIGNA

*Università statale di Milano-Bicocca*

*Dipartimento di scienze umane per la formazione R. Massa,*

*romano.madera@unimib.it*

## ABSTRACT

What constitutes the core of the writings of Carmelo Vigna on moral philosophy is the attempt to resume the discourse of desire by grasping the most true tension within the structure of the original intersubjectivity, analyzed therefore in its transcendentality. In this essay I focus on some pages of his book *Ethics of Desire as Ethics of Recognition* above all on one of the "Appendices to Part Two", the one titled "On the fragility of our relationship to the good". The risk of dealing with good is high because it implies reliance and reliance on someone, this results in priority and principality being given to the recognition relationship and hence to the desire for recognition, with regard to any other form of relationship and, much more, than any desire to something. The alternative between recognition and misrecognition is the source of the alternative between good and evil. The recognition processes begin with participation in the life of a culture, that is human life in its own right. Freedom is such that the basic recognition of life itself or the preservation of life, can be denied, misrecognized. So a first good, from which somehow all others depend, is the preservation of the original freedom and then its development as the possibility of human morality. But this possibility implies that freedom chooses itself, that is, chooses life and recognition.

## KEYWORDS

Recognition, misrecognition, freedom, culture, mercy

Conosco Carmelo Vigna da quando arrivai all'Università di Venezia, nel 1982. Sono stato a Venezia per diciannove anni, non pochi. Adesso che per scrivere qualche pagina di interlocuzione con il Suo libro, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*<sup>1</sup>, mi sono ritrovato a rileggere alcuni saggi, la prima reazione è stata quella di gratitudine per aver compiuto lo sforzo – a lungo elaborato e rimandato nella decisione di consegnarne la redazione definitiva, quindi soppesato per molti anni – di aver rivisto e raccolto i suoi scritti sull'etica, come peraltro ha fatto con il libro di ontologia metafisica *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*<sup>2</sup> e con il terzo volume dedicato all'antropologia

<sup>1</sup> Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015.

<sup>2</sup> Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015.

trascendentale<sup>3</sup>. Gratitude perché l'insieme dà alle parti forza ulteriore, collegandole le dispone in un nuovo ordine, illumina aspetti che i saggi isolati dovevano lasciare accennati in rimandi, come è naturale che accada, e, quanto a me, gratitudine perché mi ha consentito di poter apprezzare ancora di più, con una lettura distesa e continua, quanto il pensiero di Vigna sia ben compaginato non da uno sforzo sistematico soprattutto formale e sequenziale ma, invece, come l'aspetto sistematico sia concresciuto, direi organicamente, da un esercizio speculativo protratto per decenni e provato su tematiche diverse, o anche suscitato da occasioni di intervento non programmate. A proposito di desiderio e di riconoscimento: dal riconoscimento ulteriore dell'interesse per i suoi scritti è nato anche il desiderio, tardivo e impossibile, insomma il rimpianto di non aver saputo seguire con più attenzione il suo lavoro. Mi dico adesso, ormai vecchio e impossibilitato ad approfondire adeguatamente quel che si incomincia ad imparare, che avrei potuto impiegare meglio i miei anni veneziani e coltivare con più attenzione lo studio del pensiero di Vigna. Va detto, anche per far intendere queste righe e quelle che seguiranno, che non vengo, come altri colleghi che hanno insegnato e che insegnano a Venezia nel Dipartimento di Filosofia, dalla scuola dell'Università Cattolica nella linea Bontadini-Severino: la mia storia di formazione è tutt'altra e i miei interessi, declinati nel rapporto tra filosofia e scienze umane e sociali, specialmente l'antropologia, la sociologia e, soprattutto, la psicoanalisi, mi hanno portato a occuparmi, teoricamente e organizzativamente, delle pratiche filosofiche come espressione della filosofia come stile di vita. Leggendo e rileggendo le pagine di Vigna mi è risultato ancora più chiaro quanto sarebbe utile, anche in questi campi, potersi riferire a una elaborazione che offra solidi punti di riferimenti ontologici e chiare distinzioni di campo tra sfera della pratica e sfera epistemica, tra diverse forme della pratica stessa (storica e metastorica), tra etica come filosofia della pratica e saggezza.<sup>4</sup> Si potrebbe subito obiettare che queste partizioni sono un bagaglio molto noto della storia della filosofia di impronta aristotelica, certo, ma il punto è che questo impianto, nel libro di Vigna, regge il tentativo di riprendere il discorso del desiderio cogliendone la tensione più vera entro la struttura della intersoggettività originaria, analizzata perciò nella sua trascendentalità.<sup>5</sup> Dunque una lettura all'altezza delle intenzioni del testo si dovrebbe misurare con il suo impianto sistematico e, soprattutto, dovrebbe confrontarsi con l'innovazione che il pensiero di Vigna comporta, quella appunto di articolare la trascendentalità originaria dell'intersoggettività con la forma epistemica del sapere, alla quale ha dedicato il

<sup>3</sup> *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*. Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

<sup>4</sup> Cfr. "Introduzione. Il sapere della saggezza" in *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 15-16 e cfr. il Primo Capitolo della Parte prima "Sul trascendentale come intersoggettività originaria".

lavoro raccolto ne *Il frammento e l'Intero*. Ora, la necessaria brevità del mio intervento e la difficoltà – dato e non concesso che sia in grado di affrontarla – di discutere la filosofia di Vigna quando prende a tema direttamente la dimensione epistemica del sapere, sconsigliano lo sguardo di insieme che pure sarebbe in un certo senso l'unico adeguato. Mi limiterò quindi a qualche pagina incentrata soprattutto su una delle “Appendici alla parte seconda”, quella che ha per titolo “Sulla fragilità della nostra relazione al bene”<sup>6</sup>, fidando peraltro nel fatto che la tessitura sistematica del libro mi consenta di limitare lo sguardo e, nello stesso tempo, di toccare momenti decisivi della trattazione. Insomma, appunto, sondando il frammento, sapendo che, in qualche modo, è l'Intero che traspare in esso. Infatti è evidente la relazione strettissima che questa appendice ha in particolare con i Capitoli primo – “Bene e male” – e terzo – “Sulla libertà (del bene) – della Parte seconda, così come con il Capitolo quarto ( “Sulla Regola d'oro”) della Parte prima. Questo per dire soltanto dei nessi più stretti.

Innanzitutto si riconosce che “la conversione trascendentale fra essere e bene (*ens et bonum convertuntur*)”<sup>7</sup> non appare immediatamente evidente, come peraltro Vigna argomenta nel saggio “Sulla libertà (del bene)”<sup>8</sup> ritornando sulla grande intuizione platonica per avvertire che “l'essere, l'essenza e la verità” non salvano e “sono in certo senso, indifferenti”. Senza tuttavia “l'elevazione speculativa dall'essente all'essere, ossia la costruzione di un'ontologia metafisica”<sup>9</sup> il bene non potrebbe essere riscattato dalla relazione esclusiva al desiderio umano e, quindi, mancherebbe la possibilità di distinguere il bene *vero* da ciò che ogni volta, qui e ora, “appare” bene. Con le inevitabili e insormontabili contraddizioni che una disposizione di pensiero di questo genere porterebbe, e porta, con sé – non soltanto nella sfera teoretica, ma anche in quella pratica e, dunque, circa la possibilità stessa dell'agire secondo saggezza.<sup>10</sup> Qui si tocca una corda che potrebbe portare lontano le onde di risonanza, ed aprire a una analisi delle condizioni sociali e psichiche determinate nella nostra epoca, fino cioè a quella trasformazione che nei fatti e nei principi segue un'etica e una concezione del mondo che ho chiamato, prendendo spunto dal Canto Quinto dell' *Inferno* di Dante, *licitazionismo* cioè la trasposizione del “libito” immediatamente e di per sé in “licito” – rapporti di forza permettendo, ovviamente.<sup>11</sup> Traducendo brutalmente e imprecisamente, ma per dare un cenno, il licitazionismo sostiene, per esempio, la propensione a spingere, nell'epoca del

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 315-325.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 260-61.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>10</sup> Cfr. *Ivi*, “Introduzione. Il sapere della saggezza”.

<sup>11</sup> Ho sviluppato questo passaggio in molti testi, per una sintesi richiamo *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, in particolare il Capitolo Quarto “La normalità nevrotica del nostro tempo e le patologie del desiderio”.

capitalismo globale ( ma “globale” è molto di più e di più profondo che semplicemente “esteso su tutta la terra”), verso l’assenza di limite autonomamente imposto, tende cioè all’equazione “desiderio=potere=bene”. Ma è una parentesi che, se aperta, mi allontanerebbe troppo dal testo di Vigna e anche dagli intenti del suo discorso, teso a rintracciare i fondamenti possibili del pensiero e del comportamento morale, saggiando qui e là, come per esemplificazione, i contesti storico-sociali e psichici implicati.

Verso la conclusione dell’apertura del testo, nelle sue “Intenzioni”,<sup>12</sup> troviamo scritto: “penso che lavorare sulla semplice ragione offra il fianco ad obiezioni di tipo humeano (divaricazione tra prescrittivismismo e descrittività); è piuttosto, o vorrebbe essere, una giustificazione del desiderio a partire dalla struttura stessa del desiderio e mediante l’analisi speculativa. Il desiderio è, infatti, dinanzi a noi, per quanto oscuro e difficile da decifrare esso sia; il desiderio, poi, è già da sempre in corsa verso il proprio oggetto. Si tratta allora di capire e vedere – tra le molte corse che il desiderio si trova a fare nella vita di un uomo – quale sia la *vera corsa*, quella che vale la pena di continuare sino in fondo, se si vuole davvero raggiungere la meta. Ed è appunto questa verità del desiderio che è da cercare, quando si indaga intorno alla fondazione della morale.”<sup>13</sup>

Se dunque la ricerca ontologica consente alla relazione tra desiderio e bene di ancorarsi al vero, all’essenza e all’essere, la distinzione e la ricerca sulla trascendentalità dell’apertura desiderante consente di non finire in una sorta di identificazione necessitarista, dalla quale Vigna ha dovuto smarcarsi nella sua storia di formazione, provenendo sì dalla scuola di Bontadini ma, ancora più direttamente, da Emanuele Severino.<sup>14</sup> Di qui l’indagine morale, liberata da queste due forme opposte ( senza verità o ridotta alla necessità) che annullano di fatto la possibilità stessa di ogni etica, approda alla determinazione di una sfera pratica tesa a realizzare il suo oggetto e quindi il suo desiderio, la sua decisione e il suo progetto, approda a una “fede” – cioè alla espressione di una forma eminente di nichilismo, secondo Severino – mentre il sapere intorno alla pratica e quindi alla fede saputa come tale rimane propriamente attinente all’etica, o filosofia della pratica. Per questo “*la forma del sapere della saggezza è nient’altro che la forma della fede*”.<sup>15</sup> Diverse forme di sapere possono contribuire ad approfondire e a estendere la portata conoscitiva-operativa dell’azione saggia ( analogico-simboliche, storico-narrative, pratico-

<sup>12</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, pp. 9-16.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>14</sup> Quanto questo passaggio sia stato travagliato lo rivela anche in questo testo un “purtroppo” che si trova in una nota nella quale sono elencati i più importanti antimetafisici italiani: “Purtroppo tra questi deve oramai essere compreso E. Severino, che dal pensiero metafisico proviene, cioè dall’insegnamento di G. Bontadini”, *Ivi*, p. 169.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 32.

dialettiche e persino scientifico-induttive),<sup>16</sup> “ma tutte queste forme di sapere – compresi alcuni segmenti dello stesso sapere epistemico – sono fondamentalmente *strumenti* al servizio della decisione fideistica; all’interno dell’intenzionalità della sfera pratica esse trovano perciò una collocazione varia, fluida, imprevedibile”.<sup>17</sup>

Si potrebbe dire quindi che la fragilità della nostra relazione al bene stia intanto qui, nel fatto che nella sfera pratica, cioè in una parte decisiva della nostra vita – persino della vita filosofica che, se è vita, deve “decidersi a filosofare” e, quindi, ricade in qualcosa che, se può approdare a un sapere al di là della fede, dalla fede non può prescindere. Se non altro nel suo sapersi anche occasionato, nel suo manifestarsi empiricamente, cioè fattualmente, dalla decisione, che sgorga da una qualche fiducia mai completamente giustificabile come conseguenza di un sapere necessario.

Ma più a fondo, l’indagine sul desiderio porta a situarlo e a ricomprenderlo come apertura trascendentale che è apertura al riconoscimento in una relazione intersoggettiva “ e queste relazioni sono fragili, perché procedono, nella loro trascendentalità, nella forma della *causalità secondo libertà*”.<sup>18</sup> Dunque il desiderio di riconoscimento che precede ogni altro bene ed è in qualche modo già dato con la vita stessa, precede ogni desiderio che tende ad un oggetto. Vorrei qui chiosare che questa impostazione trova un riscontro importante di natura empirica, direbbe Vigna, nel passaggio che tanto l’etologia animale e umana quanto poi la psicoanalisi, hanno pensato: è dalla primaria esigenza di riconoscimento che si parte, prima ancora della pulsione nei confronti di un oggetto<sup>19</sup>. Già nei primati il piccolo si rivolge alla madre (nell’esperimento: alla parte che ricorda aspetti essenziali della madre), piuttosto che andare direttamente al latte offerto da un “qualcosa” di inanimato. Tutto questo è persino ovvio: i piccoli dei mammiferi sopravvivono solo se vengono riconosciuti, dunque il riconoscimento è primario, è condizione base originaria di ogni possibilità di sopravvivenza. Quello che è necessario per i primati e per gli altri mammiferi raggiunge un’altra dimensione per gli umani: non solo biologicamente il periodo di dipendenza dal gruppo adulto si amplia di molto, proporzionalmente al tempo di vita, ma, soprattutto, la stessa conservazione e crescita della vita biologica diventa dipendente dalle condizioni culturali. Il riconoscimento è pertanto la prima condizione della vita umana, della sua stessa sussistenza biologica e della possibilità di appartenere al gruppo umano che, attraverso i dispositivi della sua cultura, assicura la conservazione e gli ulteriori beni della vita. Quando dunque si dice, nel testo, che il rischio del rapportarci al bene è

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>19</sup> Rimando qui, per esemplificare, al lavoro di I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento* (1984-1989), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1993 e di J. Bowlby, *Attaccamento e perdita. La separazione dalla madre* (1969), Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

alto perché implica un affidamento e un affidamento a qualcuno, si dice la priorità e la principalità della relazione di riconoscimento e quindi del desiderio di riconoscimento rispetto a qualsiasi altra forma di relazione e, tanto più, rispetto a qualsiasi desiderio rivolto a un qualcosa: “Un essere umano tende al bene a partire dall’aver *già da sempre* una relazione al bene come *data* ( di fatto, la relazione parentale). Una relazione a *qualcuno*. L’amore ( il desiderio in presa diretta con il proprio oggetto adeguato) è *prima* del desiderio che tende a un oggetto.”<sup>20</sup> Sì, aggiungerei una considerazione e una tinteggiatura drammatica: questa relazione a qualcuno è la condizione perché l’umano, un umano, ci sia, si conservi e divenga parte di un gruppo umano senza il quale perirebbe o rimarrebbe, in casi rarissimi di sopravvivenza, più simile agli animali che lo hanno curato piuttosto che agli umani della sua parentela. Con ciò voglio dire che il riconoscimento è la condizione antropologica stessa dell’umano, il versante “empirico” appunto della condizione trascendentale. E non si manifesta, questa “causalità secondo libertà” che consente e fa crescere la vita in tutte le sue forme, solo nel principio, nella accettazione o nel rifiuto dell’accudimento ai cuccioli d’uomo, ma segna tutte le possibili e più gravi lacerazioni del poter continuare a essere umani. Infatti le forme del disconoscimento sono le forme che più in radice negano all’umano la sua umanità: come ha ben argomentato Honneth, lo “spregio” può attaccare la nostra stessa autonomia corporea, la nostra integrità fisica (diverse forme di maltrattamento e oltraggio che possono andare dallo stupro alla tortura e alla mutilazione), si può venire “offesi” vedendosi negare i diritti che sono invece assicurati agli altri membri della società cui apparteniamo, si può soffrire perché “umiliati” quando le nostre scelte culturali e valoriali, i modi di essere e di relazionarci che ci sono propri, vengono derisi e totalmente svalutati.<sup>21</sup> L’istanza del riconoscimento ci mette al mondo in quanto umani e ci conserva come umani, lungo tutto il corso della vita. Attentare al riconoscimento, minarlo alla base come avviene nelle forme gravi del misconoscimento dell’ integrità psicofisica, dei diritti o dei valori portanti di culture e persone, significa aggredire i fondamenti dell’essere umani, trascinare vittime e carnefici verso una diversa, ma simile, “catastrofe umanitaria”.

D’altra parte di potrebbe aggiungere che la distinzione stessa tra bisogni necessitanti legati alla nostra costituzione biologica e desideri, si possa produrre proprio a partire dai processi di riconoscimento nei quali i bisogni stessi vengono “trasvalutati”, perché entrano in quel rapporto psichico-culturale che li fa diventare simboli della relazione intersoggettiva. E l’infinita e misteriosa apertura in relazione di due reciprocamente altri e reciprocamente “io e tu”, dice dell’infinità simbolica, mai pensabile compiutamente, della trascendenza che l’altro è costitutivamente per qualsiasi io : questo è lo spazio del “desiderio”, la sua tensione trascendente è propria

<sup>20</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 321.

<sup>21</sup> A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un’etica post-tradizionale* (1991), Rubbettino, Soveria Mannelli, 1993.



della essenza umana, e questo fatto si rende avvicinabile nella comprensione solo attraverso la dinamica e la dialettica del riconoscimento-misconoscimento.

Abbiamo dunque una sorta di sequenza nella quale il passaggio dal bisogno al desiderio, a ciò che ci fa umani, si compie entro le coordinate del riconoscimento, e il darsi o il non darsi del riconoscimento già costituisce una prima alternativa tra bene o male, almeno se si considera il riconoscimento come condizione necessaria del diventare-essere umani, del poter “nascere” e “crescere” come umani.

L'alternativa tra desiderio di riconoscimento e possibilità del misconoscimento dice quindi già dell'alternativa tra bene e male, poiché si potrebbe dire che il *bonum* del riconoscimento *est quod omnes* (certo non *omnia*) appetunt – di nuovo, trattandosi dell'umano si tratta di comprendere che il bisogno stesso è mediato dal desiderio e dal desiderio nella sua forma trascendentale originaria, desiderio della e nella relazione con altri umani, quindi il bisogno o l'appetito verso l'oggetto buono si trova sempre preceduto e mediato dal desiderio di e per un altro soggetto.

Da un punto di vista antropologico, anche se di antropologia fondamentale o filosofica, uso l'espressione di “libertà originaria della cultura”, per segnalare quella svolta radicale che si dà quando un universo vitale, radicato nel bisogno immediato, viene trasformato dall'immaginazione al lavoro in un universo mediato dalle capacità umane di trasformare il dato naturale. Potremmo, come di solito si fa da più o meno un secolo, parlare di “tecnica”, ma nel lessico filosofico contemporaneo questo termine appare ai miei occhi gravemente inficiato da presupposizioni di tipo feticistico, dove si vedono appunto i rapporti tra le cose senza cogliere la dinamica dei rapporti tra gli uomini che li pongono in essere.<sup>22</sup> E' la cultura in senso estensivo – un termine che riguarda insieme il lavoro e le relazioni dentro le quali è possibile che si dia, insieme quindi alle creazioni di istituzioni e forme della trasmissione educativa, ai sistemi di credenze e di valori – a originarsi dalla possibilità che nasce con l' “immaginare altrimenti” la datità. È proprio per questo che un evento possibile anche tra gli altri mammiferi – alludo qui al misconoscimento alla nascita, o dopo la perdita della madre, o da parte di un maschio adulto, in certe specie, per avere un nuovo accesso riproduttivo alla madre – per un gruppo umano diventa creazione di un rito, anzi, di una via di riti di iniziazione che tracciano un percorso di appartenenza riconosciuta, senza il quale è la vita stessa che è a rischio. Da notare che se lo straniero, per esempio tra gli Apache Bedonkoe tanto per citare un caso solo tra mille, è in qualche modo riconosciuto, “deve” diventare parte del sistema di parentela (cugino, fratello...). Se non è riconosciuto può essere ucciso, derubato, torturato etc. etc. in quanto “nemico” e “altro” dall'umano stesso che è, in moltissime culture, per non dire in tutte, inizialmente definito secondo il processo di pseudospeciazione (gli uomini “veri” sono solo quelli del popolo di appartenenza, ci

<sup>22</sup> Devo rimandare al mio *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, cit. , al Capitolo Quarto, Paragrafo Terzo “La tecnica nella civiltà dell'accumulazione. Una nota”.

vuole la lunga storia dell'universalismo per arrivare a concepire l'umano come proprio della specie umana). Questo per dire che il riconoscimento stesso, base dell'umano, è mediato dalla possibilità di immaginare altrimenti, cioè dalla libertà originaria della cultura, dove originaria è termine che cerca di distinguere questa libertà, come caratteristica dell'umano in quanto tale, da ogni altra libertà particolare (di espressione, o politica, giuridica, economica ...). Solo se si può scegliere tra bene e male, solo in una alternativa e in una conseguente struttura di preferenze, possono darsi bene e male in senso morale. Tuttavia, come abbiamo visto per i processi di riconoscimento che iniziano alla effettiva partecipazione alla vita di una cultura, e quindi alla vita umana in senso proprio, questa libertà è tale che il riconoscimento stesso di base, o alla vita stessa o alla conservazione della vita, può essere negato, misconosciuto. Dunque un primo bene, dal quale in qualche modo tutti gli altri dipendono, è la conservazione della libertà originaria e poi il suo sviluppo. L'epoca contemporanea ha messo drammaticamente in chiaro questa scelta anche per la specie intera, perché da mezzo secolo a questa parte è diventato possibile distruggere, attraverso l'opera umana, la stessa vita umana sul pianeta. Che significa ancora: il primo bene è la conservazione della vita umana e poi il suo dispiegarsi.

La libertà originaria apre l'inevitabilità del senso. Libertà è quale senso, quale direzione si prende, ma la libertà stessa impone, di fronte alle alternative possibili dell'immaginare altrimenti – alternative tanto costruttive quanto distruttive e autodistruttive – che un senso si dia, ci sia. In altri termini potremmo dire che l'orientamento delle azioni istintive non è perduto, ma diventa in gran parte mediato e del tutto insufficiente in una vita culturalmente forgiata (non basta neppure all'orientamento fisico la dotazione filogenetica, anche in un villaggio amazzonico un popolo di cacciatori-raccoglitori doveva comunque possedere un'educazione sofisticata alla mappatura percettiva e mentale del territorio e delle acque). Ora il senso è, nella sua più semplice accezione, "orientamento", e già questo orientamento cerca di distinguere bene e male, un dove dirigersi per il bene e un dove non dirigersi per evitare il male. Si tratta di una gigantesca elaborazione e trasformazione di quanto abbiamo in comune con tutti gli esseri viventi che cercano il piacere ed evitano il dolore, come già notavano Aristotele ed Epicuro. Siamo però, in quanto capaci di immaginare altrimenti e quindi liberi, in un'altra dimensione, che rimodella a sua immagine e somiglianza, per quanto può, l'eredità filogenetica.

Primo bene dicevo la libertà originaria, perché senza di essa non è propriamente possibile neppure la scelta di sopprimerla: per volerla sopprimere bisogna intanto possederla.

Ma già questo primo passo ci indica che se la libertà è la condizione di possibilità perché bene e male si diano, allora la nostra fragilità nel rapportarci ad esso è costituzionale: innanzitutto si può infatti andare nel senso della sua autosoppressione, fisica e/o psichica, materiale e/o spirituale. La libertà è essa stessa fonte del senso buono e possibilità della via verso il male. Certo, niente può escludere

che la libertà si eserciti sempre per il bene, anche se per esercitarsi in questo senso deve almeno avere cognizione del male: questa è la libertà che si può predicare di un Dio libero e di suprema bontà (suprema nel senso della sua stabilità nella libertà per il bene). Che poi anche questo Dio debba avere cognizione del male è, mi pare, la proposta barthiana circa la questione del male in relazione a Dio, ma, soprattutto, in forma simbolica, è perfettamente raccontata, nella tradizione cristiana, dal racconto delle tentazioni di Gesù nel deserto, per esempio nel Vangelo di Matteo, dove, nella disposizione stessa dell'episodio, sembra adombrata una premessa all'annuncio e alla missione. In noi la fragilità è appunto costitutiva: per decidere un senso buono e stabile, capace quindi di trovare sempre la direzione giusta – andrebbe ricordato che i termini ebraici per “peccato” significano perdere la strada e non centrare l'obiettivo – dovremmo essere in chiaro sul contesto, cioè sull'Intero. Qualcosa di impossibile per via della nostra finitezza, in grande parte oscurata quanto alla visione-conoscenza dell'Intero dalla parzialità e dalla temporalità della nostra esperienza, dal contrasto tra le diverse parti del nostro psichismo, differenziate sollecitate dalla nostra partecipazione ed esposizione all'ambiente sociale che ci circonda, ci forma e ci informa – in altri termini: noi non riusciamo ad agire neppure come l'interezza che siamo nei nostri limiti<sup>23</sup>. Vigna scrive della “nostra grande fragilità, cioè poi della nostra ontologica impotenza rispetto all'essere e della nostra malattia di fondo quanto al desiderio”.<sup>24</sup>

La nostra potenza immaginativa che si può poi tradurre in azione, la forza istitutiva della libertà originaria della cultura, si trova a decidere secondo preferenza ciò che potrebbe-dovrebbe essere il bene più grande possibile da perseguire nelle circostanze date, con ciò di fatto e in ogni occasione cercando di evitare ciò che è percepito-pensato come male. Esattamente questa, la nostra più grande “dignità”,<sup>25</sup> è anche la fonte possibile delle nostre scelte sbagliate, del male morale: ognuno è un punto di incontro di relazioni che ne rendono possibile la vita e l'azione, ma nessuno è in grado né di conoscere né di controllare pienamente queste condizioni: c'è una differenza creativa, e al tempo stesso fonte di ogni pericolo, tra il singolo e la collettività cui appartiene e le collettività con le quali si incontra o si scontra. Nessun singolo e nessun gruppo peraltro, pur essendo una variabile importante dell'ambiente naturale, può compiutamente controllarlo: c'è una differenza e una tensione tra l'umano e la natura che lo sostiene e lo minaccia. Nessun singolo e nessun gruppo è in grado di dominare il tempo e la storia che pure li costituiscono, di qui una insormontabile quota di casualità nella conduzione di qualsiasi progetto.

<sup>23</sup> Sarebbe questa l'occasione di un'importante diversione per parlare del concetto di individuazione secondo Buber, Jung e Neumann, ovviamente tenendo presente differenze e contrasti. Basti qui solo il riferimento alla parte finale del libro di Martin Buber, *Il cammino dell'uomo* (1947), Qiqiaon, Bose, 1990.

<sup>24</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 315.

<sup>25</sup> Rimando al § 5 dell' *Oratio* sulla dignità umana di Giovanni Pico della Mirandola

Nessun singolo e nessun gruppo sono in grado di dominare e/o di armonizzare compiutamente la vita psichica conscia e inconscia, le idee, le immagini, i desideri e le pulsioni che ci abitano: da questa caratteristica della scindibilità psichica nascono tutte le nostre opere creative, tanto quanto tutte le possibilità distruttive e autodistruttive.

Questi sono per me gli aspetti essenziali che esprimono nella dimensione antropologica l'impotenza ontologica e la malattia del desiderio, se li guardiamo per il loro aspetto negativo, tanto quanto sono poi la fonte delle più alte potenzialità umane. Non solo per quanto ho già detto circa il nesso tra immaginazione e libertà, ma anche quanto al limite stesso: il limite della finitezza è infatti impotenza per un verso e, per l'altro, condizione possibile di creazione che intensifica, approfondisce, amplifica le potenzialità umane. Forse si potrebbe riguardare anche in questo senso l'insegnamento che il mito del giardino e del divieto di mangiare dell'albero del bene e del male può trasmettere: il divieto, il limite, proprio come la legge, sono condizione della vita felice, cioè dispiegata nelle sue potenzialità, dell'umano, ma al tempo stesso pongono davanti all'immaginazione la tentazione della trasgressione, dell'andare oltre il limite e la legge stessa. Così si può dire con San Paolo che la Legge educa attraverso il peccato che è istituito dalla possibilità stessa della trasgressione. E forse ancora per questo si dice, nella tradizione ebraica, così fortemente ripresa da Gesù, che Dio preferisce il convertito al "giusto". Forse il giusto non è poi così giusto, anzi potrebbe nascondersi, dietro la facciata del giusto, un assenso ipocritico, convenzionale, opportunistico, teso ad evitare la prova della libertà: si può seguire formalmente la legge per eluderne il senso e quindi lo spirito, per rimanere al di qua della libertà e quindi al di qua della morale. Dunque il bene può "apparire" bene – senza esserlo – non solo per il disordine dei nostri desideri, ma per la perversione di una sorta di ragione e di morale che della ragione e della morale si servono per sottrarsi al "dovere di essere-diventare se stessi". La questione dei talenti ha qualcosa a che vedere con questo discorso e il sotterrato di talenti può esserne un esempio illuminante.

Non credo con ciò di dire qualcosa di contrario a quanto scrive Vigna circa l'essere simbolico dell'uomo come insieme degli aspetti empirici e metempirici del desiderio<sup>26</sup>, per cui gli elementi di corporeità e di metacorporeità "si determinano con *una certa* reciprocità".<sup>27</sup> Aggiungerei solo qualche distinzione e complicazione circa alcuni tratti del desiderio e il rapporto con l'irrazionalità e le passioni. Mi sembra cioè che si possa soffermarsi sulla relazione che si può stabilire con il mondo del desiderio e, cosa peraltro differente, con lo psichismo inconscio. Che il desiderio umano sia "sempre attraversato almeno dalle forme dell'irrazionalità" e, aggiunge Vigna, saremmo qui "nei paraggi dell'inconscio freudiano", mi pare molto

<sup>26</sup> Cfr. *Ivi*, tesi 3, p. 317.

<sup>27</sup> C. Vigna, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, t. 2, p. 139.

condivisibile. Tuttavia forse anche molti aspetti della filosofia antica – credo per ragioni di antropologia storica<sup>28</sup> - specie di tendenza neoplatonica, ma con un grande seguito fino ai prodromi della svolta psicoanalitica, salvo importanti eccezioni, hanno schierato le passioni contro il logos, o contro la saggezza. Questo è certamente vero: ricchezza, potere e fama sono di per sé votate alla dismisura. E ovviamente anche la ricerca del piacere sessuale, diventato possibilità cronica per gli umani, può spingersi verso l'assenza di limite. Freud, grande scrutatore dell'inconscio, ha cercato un'altra via però rispetto a quella del "combattimento", ha cercato cioè di ascoltare innanzitutto il linguaggio delle passioni, per cercare di domarle facendo emergere l'archeologia nascosta di pulsioni immediatamente condannate dal comune senso morale della sua epoca. In qualche modo le ha guardate in trasparenza: per esempio, andando a fondo nelle fantasie di Dora, ha congetturato che il desiderio incestuoso di avere rapporti orali con figure maschili che potevano ricordare il padre, potesse essere letto come l'innocente desiderio infantile di tornare al seno della madre. Giusta o no che sia l'interpretazione, mi sembra che il metodo cambi: si passa da una doma dei cavalli delle passioni – uso qui un po' brutalmente la metafora platonica – praticata con sferza, speroni e morso, a una doma "gentile", sussurrando ai cavalli, cioè imparando il loro linguaggio. Peraltro, il cosiddetto "inconscio" – termine al quale sostituisco la distinzione tra diversi stati di coscienza – non è solo ribollire di pulsioni e di passioni, ma anche di intuizioni, di sentimenti, di idee, di ragioni non accettate o non comprese dalle dominanti della coscienza in date circostanze delle biografie delle persone. Voglio anche aggiungere che, nel profondo, le stesse inclinazioni malvagie delle passioni, nascondono e offrono la faccia negativa di incompresi ma giustificabili desideri di bene, ne sono la contraffazione spesso difensiva: si può vedere, a volte, che la passione per la ricchezza si può ricondurre a una paura di non essere "nutriti" e di non riuscire ad autoconservarsi, che il potere traduce negativamente il desiderio di sicurezza, che la fama esprime un desiderio di compensare un mancato riconoscimento ... e via così. Sono certamente notazioni empiriche, ma contengono indicazioni di metodo, di atteggiamento etico e psicologico, cambiano quindi il modo di rapportarsi alla nostra "fragilità". E dicono qualcosa circa il rapporto tra il desiderio e il logo, e anche sul desiderio e sul logo. Qualcosa che mi pare in sintonia con quanto è detto a proposito del circolo di interdipendenza tra desiderio e logo: "Resta vero, tuttavia, il circolo. Ossia non v'è mai un desiderio umano totalmente cieco, né v'è mai un logos umano totalmente immobile."<sup>29</sup> Mi convince meno, ma può trattarsi di una insufficiente *explicatio terminorum* da parte mia, l'attribuzione dell'irrazionalità al solo desiderio<sup>30</sup>. Certo,

<sup>28</sup> Mi sono soffermato su questi temi soprattutto in *Il nudo piacere di vivere*, A. Mondadori, Milano, 2006, e ne *La carta del senso*, cit.

<sup>29</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 320.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 318. E' chiaro comunque che per Vigna, come per la tradizione che rappresenta, il desiderio è tutt'altro che solo irrazionale: "sovente nella vita desiderante il mondo delle passioni ha un impiego

in linea di principio un logo irrazionale è un assurdo, ma tuttavia forse dobbiamo chiarirci quando parliamo di “funzioni” conoscitive e psichiche e quando, invece, prendiamo il termine nella sua portanza epistemologica. Voglio dire che i fenomeni di razionalizzazione, di ideologizzazione, di idealizzazione, sembrano essere deformazioni e unilateralismi della funzione di pensiero, oltre che ovviamente contenere, nascostamente, spinte pulsionali o desideranti. Per non dire delle cosiddette buone intenzioni e delle direttive morali che possono – e quante infinite volte lo sono state! – essere seguite commettendo ogni sorta di oltraggio alle persone e alle comunità. Insomma, la ragione, come peraltro proprio la storia della filosofia e i suoi eterni conflitti dimostra, deve emendare non solo il lato irrazionale del desiderio, cercando però di comprenderlo invece di negarlo reprimendolo, ma anche l'intelletto stesso, facile preda di ogni “falsa coscienza”, di ogni forma di idolo del supposto sapere. Mi sembra che questo lato della questione debba essere portato in pari con quello del possibile contrasto tra desiderio e ragione.

Mi interessa tuttavia soffermarmi brevemente su un punto di “resa” del pensiero, la questione del male fisico o naturale. Una lunga nota nel saggio “Bene e male”<sup>31</sup> delimita accuratamente la trattazione al male morale ed evita di occuparsi del male metafisico, inteso come attribuzione alla finitezza di una sua intrinseca appartenenza al male in quanto privazione del bene infinito. In ogni caso Vigna ritiene che la via della negazione del finito, trasfigurato nella sua “idealità”, e quindi privato di “realtà”, sia una via impercorribile. Del male naturale invece considera le “giustificazioni”, attraverso le vie della teodicea, come tentativi “pressoché fallimentari”. Con ciò il pensiero si arrende di fronte a questo aspetto, davvero non secondario, della nostra esperienza reale, che dal male fisico, proprio e altrui, è comunque continuamente attraversata. Ammiro molto questa capacità di “resa”, di fissare un limite al pensiero e, anche, al desiderio di non arrestare il proprio domandare e ricercare di fronte alle questioni più impervie. Anche qui, quando l'impervio si fa impossibile, giusto e buono saper fermarsi, impedirsi di “delirare” per la via di filosofemi insostenibili.

Solo un accenno a una pista di ricerca che a me è apparsa convincente e, perché no, consolante, pur nella sua drammaticità: il principio misericordia come risposta al male non solo religiosa – ci sono aspetti della misericordia e della compassione, per quanto i due termini non siano completamente sovrapponibili, che sono propri anche della cultura non religiosa, come credo si possa facilmente convenire – ma razionale e di valore, risposta sia al male morale che a quello fisico. Risposta al male morale, perché per quanto la regola d'oro possa valere anche come principio educativo, e l'estensione e approfondimento di questa nel “comandamento” dell'amore la possa perfezionare, rimane la “fragilità ontologica” della nostra ragione e del nostro

enorme e tende a trascinare con sé anche il lato razionale del desiderio ( il cosiddetto ‘volere’) e la stessa razionalità in quanto tale.” *Ivi*, p. 317.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 239.

desiderio, dunque rimane sempre presente la nostra possibilità di seguire il male e la nostra inclinazione a oscillare tra bene e male.

Come ho detto sopra la possibilità stessa della dimensione morale dipende da una libertà trascendentale, originaria, e questa libertà non può assicurarsi il senso, la direzione del bene, perché strutturalmente limitata e ambivalente è la sua capacità di tenere sempre presente il bene e di saperlo svolgere nelle infinite, mutevoli circostanze dell'esperienza. Come dire che è impossibile non sbagliare mai, impossibile non peccare mai, quanto agli umani. Per questo il bene, possibile e vero, non può essere il bene che si oppone e nega il male, ma il bene che accoglie l'oscillazione tra bene e male e, come bene superiore, bene in ultima istanza, è capace di perdonare il male. Di per-donare, appunto, di donare un'altra volta ancora la possibilità di convertirsi, di cambiare direzione, di ritornare al bene. Ancora una volta, il vero giusto è chi si converte, non il "giusto" formale, la sembianza dell'impeccabilità. Ricordo qui allora la mia formulazione di quello che ho chiamato "principio misericordia", principio perché punto di consistenza e di partenza per una vita buona, una vita che si rivolga al bene, al di là di ogni deviazione, traviamiento, peripezia:

"Avere misericordia – avere cuore, dare cuore a ciò che è misero, a ciò che non ha cuore, coraggio, forza, comprensione – può apparire davvero ridicolo nei confronti del cosmo infinito di cui noi siamo una particella trascurabile. Eppure questa particella trascurabile è un risultato della natura e può essere concepita

come la potenza stessa della natura che, in essa, trascende insensatezza e atrocità, e dà voce alla gioia e al dolore universale.

Di nuovo si dirà che questa è una infantile antropomorfizzazione: ma perché non poter pensare che, in questo caso della natura che siamo noi, la natura stessa si redima attraverso un suo esperimento? [...]

Formulerei così il "principio misericordia":

*Comportati verso gli altri e verso te stesso come se potesse agire in te una misericordia così ampia e profonda da poter perdonare ogni orrore, dolore ed errore.*

*Poiché certamente tutti noi persevereremo in ogni sorta di orrore ed errore, non lasciare mai che la condanna sia l'ultima parola, ma continua a perdonare e a perdonarti.*

*Imperdonabile è soltanto ciò che non si riesce a perdonare.*

Il vantaggio di questo principio sta nel suo essere insieme procedurale e contenutistico: quale che sia l'errore, il delitto, il peccato dell'altro – che verrebbero definiti in modi tanto diversi quanto diverse sono le concezioni di chi giudica – esso può essere perdonato, gli si deve riconoscere ancora una possibilità di futuro (il dono che viene offerto di nuovo da quel "per" che lo precede). Un superiore accordo universale, al di là delle differenze di culture, di ideologie, di orientamenti politici, legherebbe l'umanità che si ispira al criterio regolativo della misericordia. Ciò non

significa rinunciare al giudizio e alla pena, ma inserirli in un orizzonte che rimane aperto e che in ultimo rimanda alla misericordia.”<sup>32</sup>

E’ peraltro evidente che, per quanto riguarda il male naturale, almeno in riferimento alla simbolica ebraico-cristiana e alla tradizione ancora oggi prevalente, sottintendo qui una esegesi che intende la “creazione” come creazione di una via, di una vita e di una dimensione umana di carattere etico-spirituale, dove l’ “Adam” e la “terra adamica” non coincidono con l’umano biologico, che comprende il cosmo come insieme delle condizioni di una vita improntata alla sequela dell’insegnamento sacro, differente quindi dal cosmo fisico. Devo qui rimandare al lavoro esegetico di Carlo Enzo,<sup>33</sup> senza poter ulteriormente argomentare la plausibilità di queste affermazioni.

Voglio però concludere con quanto più mi unisce al senso del lavoro filosofico di Vigna, perché in esso trovo un esito teoretico ed etico che si sporge sulla filosofia come modo di vivere e quindi che apre la via della vita filosofica come esercizio. Posso qui accennare a due soli passaggi, ma certo essenziali: “Se l’io che siamo ci appare come un *progetto chiasmatico* di ‘relazione che è sostanza’ e di ‘sostanza che è relazione’, ma come progetto irrealizzabile in proprio, al livello trascendentale egli deve inevitabilmente divaricarsi: è rapporto come fuoriuscita da sé, cioè relazione ad altro in cui consistere ( decentramento), ed è rapporto come ritorno presso di sé, cioè relazione ad altro da recare a sé ( concentrazione).”<sup>34</sup> Ora, in linguaggio e con riferimenti teorici diversi, questi passaggi sono molto simili ai due movimenti essenziali degli esercizi spirituali della filosofia antica, tesi al trascendimento di sé: concentrazione dell’io e rapporto con sé, espansione dell’io e rapporto con il cosmo ( due modalità che si articolano a loro volta in tre esercizi ciascuno), dispiegano – preceduti dagli esercizi del corpo e dell’anima e seguiti da quelli che insistono in modo specifico sul rapporto con gli altri – un movimento che porta l’io alla consapevolezza di dover fuoriuscire da sé e di dover ritornare a sé nella ricchezza della relazione costitutiva con gli altri e con il cosmo. Potrebbero sembrare accostamenti forzati, peraltro Hadot non è un autore di riferimento per Vigna e, quindi, neppure nella concezione della filosofia antica i due pensatori si avvicinano. Eppure. Le pagine finali di Vigna, finali nel senso che chiudono il terzo volume su *Sostanza e relazione*, portano il titolo intensissimamente significativo di “Congedo”, che poi consiste in un breve capitolo organizzato per punti quasi aforistici, raccolti come indicazioni “Sulla lotta interiore come passaggio all’etica”. Un congedo che si concentra nelle ultime quattro “raccomandazioni”, tutte rivolte a tradurre in esercizio l’aspirazione al bene: “Perché risultato si dia e la saggezza ci abiti, non esiste

<sup>32</sup> R. Madera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, cit. , pp. 285-86.

<sup>33</sup> C. Enzo, *Il Progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele in Genesi 1-4*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

<sup>34</sup> C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 228.



altro strumento che l' 'allenamento'. Lo spirito, da questo punto di vista, non è diverso dal corpo." E ne segue la ricerca di un buon allenatore ( della relazione maestro-allievo scrive a lungo Hadot come fondante per la filosofia come modo di vivere) e , anche, l'avvertimento che "bisogna in concomitanza con il lavoro spirituale, guarire le ferite psichiche".<sup>35</sup>

Questa è , nella sua semplicità, la linea che ha guidato, da gran tempo, i miei tentativi teorici e pratici nel tentare di riproporre, per i nostri tempi e nelle nostre condizioni culturali, la filosofia come modo di vivere, unita alla rivisitazione della psicologia del profondo. La proposta teorica di Vigna illumina in modo diverso, ma per questo ancora più avvincente e con-solante, questi tentativi, aperti al dialogo e alla fecondazione reciproca di tutti coloro che hanno come scopo comune "la lotta interiore" e l'esercizio, guidati dal desiderio di diventare almeno un po' più saggi e più buoni.

<sup>35</sup> C. Vigna, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, cit. , p. 294.



# TRASCENDENTALITÀ, INTERSOGGETTIVITÀ E VITA MORALE

LUIGI ALICI

*Università di Macerata*

*Dipartimento di Studi umanistici*

*luigi.alici@unimc.it*

## ABSTRACT

Carmelo Vigna connects the classical reflection about the transcendental with the modern and contemporary attention to the topics of intersubjectivity in a doubly interesting way: on the historiographic level, it offers an original link between classical ontology, ethical recognition and philosophy of the person; on the theoretical level, it elaborates the notion of transcendental as essential intersubjectivity, in the perspective of a onto-ethics.

## KEYWORDS

Ethics, intersubjectivity, person, reciprocity, recognition

## 1. ESORDIO AUTOBIOGRAFICO

È un onore per me, nel senso più autentico del termine, avere l'opportunità di discutere, attraverso l'angolatura particolare di una sua singola opera, il pensiero filosofico di Carmelo Vigna. Non riuscirei a farlo, in modo almeno sincero (anche se pur sempre inadeguato e parziale), mettendo tra parentesi il suo insegnamento, la sua testimonianza, perfino quella carica umana così schietta e coinvolgente che sono parte integrante del suo pensiero. Questo "esordio autobiografico", in un certo senso atipico, intreccia insieme le ragioni della gratitudine (che oltrepassano sempre, di per sé, l'ambito strettamente privato) con una considerazione più ampia, relativa a un interessante fenomeno di "contaminazione cognitiva" fra esponenti di scuole filosofiche diverse, che non hanno rinunciato a tenere insieme, in una debita articolazione di piani, pensiero filosofico e fede cristiana. Un richiamo estremamente sintetico al mio percorso di studio si giustifica unicamente in questa prospettiva.

Il mio avvio allo studio e alla ricerca filosofica matura, nell'università di Perugia, su una problematica e interessante linea di frontiera, che interseca autori e tradizioni diverse. Il magistero di Armando Rigobello, al quale devo una ispirazione di fondo in termini di idealità e di riferimenti speculativi, oltre che uno stile testimoniale aperto e dialogico, mi ha avviato a interrogarmi intorno alla tensione originaria di persona e

vita morale, che il severo confronto con l'analitica kantiana preserva da facili scorciatoie essenzialiste, lasciando inalterata la domanda di absolutezza e generando, nel difficile cammino per adeguare l'intenzionalità di senso, solidarietà comunitarie da vivere storicamente nell'ardua ascesi della testimonianza.

A partire da qui, il confronto con il pensiero moderno (che l'insegnamento di Antonio Pieretti aveva aperto alla "svolta linguistica", mettendola in dialogo con la via fenomenologica ed ermeneutica), non impedisce ma addirittura favorisce un'attenzione costante al pensiero classico: maturano in questo senso i grandi debiti nei confronti del richiamo severo di Cornelio Fabro a un Tommaso sfrondata da sovrastrutture scolastiche e riportato alla radicalità dell'*actus essendi*, così come l'incontro, favorito da Enrico Berti, con un Aristotele capace di assumere la ricchezza dell'esperienza, problematizzandola e aprendola alla trascendenza.

Entro queste coordinate – troppo schematiche per essere esaustive – di fatto la mia ricerca è stata costantemente attratta da una linea di pensiero che, da Agostino al pensiero contemporaneo (Ricoeur, Taylor, Jonas soprattutto), passando attraverso Pascal e Kierkegaard, si lascia attrarre in modo particolare da quell'imprescindibile radicamento personale e riflessivo della domanda filosofica che rappresenta la vivente sconfessione di ogni riduzionismo e, nello stesso tempo, il luogo proprio di ogni dinamica intersoggettiva di incontro o di scontro, di apertura o di chiusura, di cura o di incuria, rispetto alla quale il soggetto non può mai assumere la postura dello spettatore disinteressato. Un "luogo filosofico" per il quale ho trovato un'interlocuzione più congeniale in alcuni degli autori appena ricordati, ma di cui ho sempre cercato di valorizzare il radicamento profondo nella tradizione classica, cercando di non lasciarmi troppo condizionare dal limite sostanzialista che, peraltro non senza fondamento, stenta ad accreditare un paradigma relazionale a livello antropologico.

L'incontro con Carmelo Vigna e la lettura delle sue opere, con un apprezzamento incondizionato per la sua scrittura così brillante e "scolpita" (anche nella punteggiatura!), trova quindi nella mia personale formazione filosofica molti motivi di interesse, che si concentrano in un consenso particolare per il suo approdo a una teoria trascendentale dell'intersoggettività e del riconoscimento. Allargando la prospettiva, come ho promesso di fare, ho visto in questo esito, oltre i suoi aspetti di merito più specifici, sui quali vorrei concentrare la mia riflessione, anche la raffigurazione esemplare di una linea d'incontro fra tradizioni e atteggiamenti di pensiero diversi, in qualche modo riconducibili alla grande famiglia delle filosofie di ispirazione cristiana, di cui in passato si evidenziavano più i punti di divergenza che quelli di convergenza.

In Italia, il Centro di Studi filosofici di Gallarate (da qualche anno trasformato in Fondazione), ha raffigurato plasticamente questo passaggio, dal dopoguerra fino a oggi: il confronto vivace fra tomisti e spiritualisti, che trovava nel Centro un'arena simbolica (e reale!) di discussione, si è progressivamente attenuato, senza sfumare in

un sincretismo indistinto, ma evolvendo in forme interessanti di attenzione reciproca, che hanno favorito un fecondo scambio delle tematiche elettivamente frequentate da una parte e dall'altra.

La *magna quaestio* della “filosofia cristiana”, che ha animato il dibattito degli anni '30 del secolo scorso, trovando un punto di sintesi nel riconoscimento di una interazione storica fra filosofia e cristianesimo, come osserva Virgilio Melchiorre, altro protagonista autorevole di questo avvicinamento<sup>1</sup>, trova qui una sorta di “via italiana” alla sua riproposizione, coerente con lo spirito conciliare di un legittimo pluralismo, ulteriormente ribadito da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*<sup>2</sup>.

## 2. INTERSOGETTIVITÀ TRASCENDENTALE

Il *background* di questo intervento, sommariamente evocato, dovrebbe aiutare a contestualizzare meglio alcune questioni e cogliere lo spirito con le quali le intercetto, cercando di ricavarne alcuni motivi di approfondimento. I due tomi di *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* offrono un ampio spettro di questioni, che riescono mirabilmente a trovare un punto di unificazione nel quadro teorico di fondo, ospitato nel primo tomo, in particolare nel tema generale della prima parte (*Intersoggettività trascendentale*), al quale vorrei riferirmi in prima istanza, senza trascurare alcune applicazioni specifiche, al centro del secondo tomo.

Tengo conto, in questo approccio, non solo di altri scritti di Vigna, ma anche delle interessanti lettere di suoi allievi, pubblicate sotto il titolo di *Debili postille*, in particolare l'intervento di Riccardo Fanciullacci, che tematizza la medesima questione, sulla quale vorrei soffermarmi in modo particolare<sup>3</sup>. Non c'è dubbio, come anche Fanciullacci riconosce, che il saggio *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* rappresenti una sorpresa nel cammino di ricerca dell'Autore: sia per la tesi di fondo (l'apparire di qualcosa presuppone l'apparire di qualcuno), sia per la conseguenza immediata di tale tesi (non c'è soggettività senza intersoggettività). L'elemento di particolare interesse, dal mio angolo di lettura, è che queste due tesi, che manifestano un'“aria di famiglia” con molti approcci del pensiero contemporaneo – dalla fenomenologia all'ermeneutica, dall'antropologia filosofica all'etica della responsabilità... –, sono guadagnati attraverso un severo impianto

<sup>1</sup> Cfr. V. Melchiorre, *Filosofia cristiana*, “Enciclopedia filosofica”, V, Bompiani, Milano 2006, p. 4201.

<sup>2</sup> «La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre» (FR, 49); infatti, «nessuna forma storica della filosofia può legittimamente pretendere di abbracciare la totalità della verità, né di essere la spiegazione piena dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio» (FR, 51).

<sup>3</sup> R. Fanciullacci, *Dell'intersoggettività e del riconoscimento. Per Carmelo Vigna*, in *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, a cura di P. Pagani, Orthotes, Napoli 2012, pp. 49-62.

argomentativo, senza “civettare” troppo con una facile retorica del dialogo, troppo debole per costituire un campo epistemico.

L'intenzione di fondo dell'Autore, che attraversa i due tomi, è dichiarata in modo diretto nelle prime pagine: «un'etica degna di questo nome implica un'ontologia, ossia è sempre una 'ontoetica'»<sup>4</sup>. Quella che viene presentata come “intenzione seconda”, a detta di Vigna, «è meno legata alla tradizione teorica cui appartengo» e si sviluppa coniugando «un'etica che dice originaria la relazione intersoggettiva e, *nel contempo*, dice originaria la forma epistemica del sapere»<sup>5</sup>. Il punto sul quale vorrei soffermarmi è proprio questo: mantenere l'istanza epistemica, tipica della tradizione in cui Vigna si riconosce, e allargarla a una tematica di per sé storicamente alquanto estranea a tale tradizione.

Come Vigna ammette esplicitamente, una soddisfacente fondazione speculativa dell'intersoggettività è sostanzialmente assente «sul mercato delle idee filosofiche»<sup>6</sup>; ma si potrebbe aggiungere, simmetricamente, che una tematizzazione della dinamica intersoggettiva appare ugualmente deficitaria nella tradizione aristotelico-tomista. La via che qui viene seguita è quella dell'«analisi del *desiderio secondo verità*»<sup>7</sup>, che consente di conciliare la via della fondazione razionale e quella della fondazione emozionale; si tratta insomma di «giocare il grosso del discorso aristotelico intorno al desiderio sui rapporti intersoggettivi, senza cedere a suggestioni irrazionalistiche o, comunque, a costruzioni semplicemente esigenti». Nello stesso tempo, dal momento che «un desiderio sequestrato nella sola relazione all'umano è impensabile», diventa plausibile «pensare anche il rapporto con Dio, termine assolutamente necessario del desiderio umano, come un rapporto intersoggettivo»<sup>8</sup>.

In questo incrocio di prospettive speculative (trascendentalità e intersoggettività, intersoggettività e trascendenza), anche a detta dell'Autore, sta indubbiamente l'aspetto più originale e insieme più delicato del suo contributo, che trova nel saggio sopra ricordato (*Sul trascendentale come intersoggettività originaria*) una formulazione particolarmente sintetica e felice. Per questo motivo, proprio tale saggio è al centro del mio intervento.

La novità dell'impianto di Vigna è evidente già nel sottotitolo di apertura: “Dal qualcosa al qualcuno”; così s'imprime subito all'indagine intorno all'originario una mossa decisiva che, in un certo senso, “personalizza” la prospettiva trascendentale, liberandola dal limbo impersonale in cui solitamente appare confinata. Un esito evidente soprattutto nella declinazione kantiana del trascendentale, ovviamente diversa dalla tradizione classico-medievale cui Vigna si riferisce: sarebbero proprio

<sup>4</sup> C. Vigna, *Intenzioni*, in *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, I, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 9.

<sup>5</sup> *Ivi.*

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 13

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 15.

questi, in ultima analisi, anche secondo Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*<sup>9</sup>, per riprendere il titolo di uno dei libri più noti. L'analitica kantiana, in effetti, «affonda le sue radici in una complessità interiore che l'Io penso, il plesso dei giudizi trascendentali eludono»<sup>10</sup>.

Forse non è secondario, vorrei aggiungere, che il tema dell'intersoggettività nel pensiero moderno conosce un'oscillazione costante fra i due estremi dell'analitica e della dialettica, fra l'eccesso di astrazione del *Reich der Zwecke* kantiano e l'eccesso di concretezza dello Spirito oggettivo hegeliano, al punto che molti dei tentativi contemporanei di guadagnare una diversa semantica dell'intersoggettività – a cominciare dalla via fenomenologica – appaiono profondamente condizionati da quel falso dilemma.

Il passaggio “da qualcosa a qualcuno” è guadagnato intercettando nell'apertura alla trascendentalità / totalità, propria della relazione intenzionale (mossa speculativa tipicamente aristotelica, prima ancora che tommasiana<sup>11</sup>), una sorta di “ritorno” dell'intenzionalità, che assume l'evidenza di una coscienza altra, come un “reale trascendentale”. Assumendo il trascendentale nell'accezione ampia di «attributo che si predica di ogni determinazione e quindi riguarda l'orizzonte della totalità»<sup>12</sup>, Vigna si colloca in una linea di trasferimento di tale nozione dall'ente alla soggettività, tipica del pensiero moderno (Kant e Gentile, in particolare), ma respinge il modo in cui tale trasferimento è avvenuto, soprattutto in Kant, dove la relazione intenzionale originale è incapace di attingere ciò che è. Dunque, si tratta di andare oltre il persistente naturalismo del modello antico e medievale, e nello stesso tempo oltre la elaborazione solipsistica della soggettività moderna.

In questo caso, l'incontro della semantica dell'originario con la semantica della persona implica di per sé, in prima battuta, una dimensione interpersonale. Non si tratta di dedurre il “noi” da un “ego” inteso alla maniera di una *res cogitans* cartesiana, ma di mettere al centro “l'originarietà speculativa della relazione”. Su questo cercherò di tornare più avanti. Qui vorrei esplicitare il punto d'intersezione con una tradizione che riconosce proprio nel primato della persona un autentico punto di svolta nella storia del pensiero; provo a dirlo con le parole di Emmanuel Mounier: rispetto ai filosofi che «non prendono in considerazione se non il pensiero

<sup>9</sup> Cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.

<sup>10</sup> A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, in A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza*, Esi, Napoli 1995, p. 13. Per questo Kant «pur riconoscendo la necessità di una “dottrina pura dell'intelletto”, non riesce a realizzarla» (A. Rigobello, *Vita e ricerca. Il senso dell'impegno filosofico*, intervista di Luca Alici, La Scuola, Brescia 2010, p. 49).

<sup>11</sup> Vigna cita in proposito il *De anima*: «L'anima è in qualche modo tutte le cose» (431b, 21); cfr., fra l'altro, C. Vigna, *Sull'azione perfetta e imperfetta*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 245.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 55.

impersonale e il suo ordine immobile, che regola la natura come le idee», la «comparsa del singolare è come un'incrinatura nella natura e nella coscienza»<sup>13</sup>.

Il riconoscimento della singolarità personale, cui viene attribuita la dignità di vero e proprio paradigma filosofico, non ha ovviamente nulla a che vedere con una forma di individualismo empirico: comporta piuttosto una “incrinatura” profonda, che spezza irrimediabilmente la compattezza “artificiosa” – e per questo impersonale – di ogni universalismo astratto, in nome di uno statuto irriducibile a una semantica sostanzialista, e che Berdjaev ha chiamato «l'unione dell'universalmente infinito e dell'individualmente singolare»<sup>14</sup>. È qui, a mio avviso, la radice ultima della costitutiva relazionalità dello statuto personale, da cui discendono tutte le altre articolazioni.

Qui torna in primo piano il grande problema dell'intenzionalità originaria, rispetto al quale Vigna ricorda due risposte fondamentali: da un lato, la risposta platonico-agostiniana, che intende come oggetto dell'apparire trascendentale l'assoluto reale, cioè Dio; da un altro lato, la risposta aristotelico-tomista, secondo la quale oggetto dell'apparire trascendentale è un significato trascendentale, riconoscibile nell'ente e non immediatamente in Dio. Vigna ritiene unilaterali entrambe le risposte: obietta anzitutto al primo modello l'impossibilità di cogliere l'apparire dell'assoluto, e al secondo una difficoltà in qualche modo simmetrica, e cioè che una nozione trascendentale «non può saturare l'apparire trascendentale, perché non appartiene all'ordine del reale, a cui l'apparire trascendentale invece appartiene». La sintesi fra le due esigenze, in sé così diverse, non può che trovarsi «nella relazione intersoggettiva come l'autentico volto della struttura originaria»<sup>15</sup>.

Non si possono discutere, in questa sede, le effettive concettualizzazioni storiche dei due modelli evocati, qui chiamati in causa come riferimenti paradigmatici in modo necessariamente sommario (ma non arbitrario). Semmai, vorrei precisare che la posizione di Agostino si distanzia dalla “risposta” platonica proprio su questo punto, come il lungo dibattito storiografico sul suo presunto ontologismo sembra ormai aver chiarito: il rapporto con Dio è sempre mediato dalle *rationes aeternae*, realizzandosi storicamente in una ineliminabile circolarità di fede e ricerca, e non si attua mai nella forma di una sua conoscenza immediata, che diventerebbe condizione di possibilità di ogni altra conoscenza.

Al di là di questo, il dato speculativo più interessante dell'impianto di Vigna mi pare proprio il tema dell'intersoggettività originaria, «ossia che il *primo* è la relazione

<sup>13</sup> E. Mounier, *Il personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, Ave, Roma 2004, p. 32. Ho cercato di sviluppare una riflessione personale sul tema, a partire da questo testo, nel mio saggio *Dire persona: il paradosso della differenza*, in Aa.Vv., *L'uomo tra verità e progetto: metamorfosi dell'antropologico e permanenza dell'umano*, Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2016, pp. 13-44.

<sup>14</sup> N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, trad. it. di E. Grigorovich, Ed. di Comunità, Milano 1952, p. 19.

<sup>15</sup> C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 48.



fra trascendentalità reali, non fra predicati trascendentali»<sup>16</sup>. In altri termini, «la relazione intersoggettiva è il vero volto della trascendentalità originaria»<sup>17</sup>. Non è possibile in questo momento seguire la progressiva modulazione morale di tale principio, guadagnato nella forma di un'etica del riconoscimento attraverso un'originale fenomenologia del desiderio. L'esito lo si potrebbe comunque riassumere con le stesse parole di Vigna: «*il primo 'riempimento' intenzionale del significato 'cosa buona?' [...] è la relazione tra il desiderio trascendentale che siamo e un'altra trascendentalità desiderante*»<sup>18</sup>.

È invece importante intercettare, in questo discorso, una decisiva linea di sviluppo che viene definita la «*lievitazione metafisica*» di tale struttura originaria, la quale si apre «fino ad includere il rapporto mediato al Trascendente come oggetto buono per me»<sup>19</sup>. La via di questa «lievitazione metafisica» passa attraverso una radicalizzazione del desiderio come desiderio d'assoluto, che consente di superare gli ostacoli di una via dimostrativa «indebolendo la forma del sapere sull'essenza Dio»<sup>20</sup>. È vero tuttavia che «il desiderio non ha il potere di assicurare a se stesso il proprio compimento assoluto, ossia di congiungersi al proprio Oggetto assoluto»<sup>21</sup>; il «convenire» del desiderio resta quindi nella forma della possibilità e dell'attesa: sono le grandi religioni monoteistiche, in ultima analisi, «la risposta storica a questa attesa del desiderio»<sup>22</sup>.

### 3. INTERSEZIONI

Vorrei, a questo punto, provare ad esplicitare alcuni nodi teorici che innervano l'impianto argomentativo di Vigna, per mostrarne la portata euristica e quindi le potenziali interconnessioni con altri orizzonti di ricerca. Mi limito a segnalare tre punti, a mio giudizio particolarmente importanti, in sé e come terreno di incontro e discussione, tentando di mettere in luce il contributo che hanno offerto (e possono continuare ad offrire) al mio percorso di ricerca, e nello stesso tempo gli elementi di sviluppo ulteriore che se ne possono intravedere.

#### 3.1. Soggettività e persona

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>18</sup> C. Vigna, *Bene e male*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 232.

<sup>19</sup> *Ivi*.

<sup>20</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 85.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 88.

La prima questione riguarda la possibilità di semantizzare diversamente la nozione di coscienza, assumendo in modo esplicito la semantica della persona, come ho già cercato di fare, nelle pagine precedenti, nella convinzione che, oltre la possibilità di un'equivalenza fra i due termini, soprattutto al secondo possa essere riconosciuta una maggiore compiutezza antropologica. Sono consapevole, su questo punto, del rischio di una forzatura rispetto al lessico che Vigna predilige; l'intento di fondo, tuttavia, non è quello di ridimensionare o bypassare l'impianto epistemologico del suo discorso, ma semplicemente rileggerlo entro una diversa concettualità, e con questo aumentarne le potenzialità speculative. Del resto, i continui passaggi dal piano argomentativo a quello esemplificativo, tipici della scrittura filosofica di Vigna, che sa brillantemente alternare ragionamenti di complessa tecnicità teorica con momenti estremamente concreti di immersione nel vissuto delle persone, possono accreditare tale slittamento.

Credo si possa autorizzare, sul piano sostanziale, questa equivalenza concettuale di fondo: si scrive "coscienza", si legge "persona". Si può ben capire una certa resistenza ad accettare tale equazione, che tuttavia, a mio giudizio, soprattutto oggi dovrebbe essere mantenuta, per almeno due ragioni, di ordine culturale e concettuale. Anzitutto, il termine, forgiato in una incandescente meditazione trinitaria nei primi secoli cristiani, al di là delle sue più antiche origini teatrali, s'è spesso ridotto nel pensiero contemporaneo a una scorciatoia argomentativa; una simbolica nobilitazione antropologica, poco più di una bandiera da sventolare sopra le ceneri dei più diversi riduzionismi.

D'altro canto, l'uso provocatorio e selettivo del termine "persona" nelle etiche animaliste (e dintorni), autorizza a parlare disinvoltamente non solo di individui umani non-persone (non più o non ancora), ma anche di persone non-umane (naturali, come i mammiferi superiori, e "artificiali", come in futuro potrebbero essere gli organismi bionici o *cyborg*). In questo mix di essenzialismo ingenuo e di "riduzionismo di ritorno", credo sia ancor più importante non abbandonare il lessico della persona, restituendolo alla sua originaria dignità metafisica, che tuttavia non disdegna – come ogni autentica apertura metafisica – un'adeguata elaborazione epistemologica.

In secondo luogo, e su un piano filosoficamente ancora più pertinente, il nesso tra soggettività e apertura trascendentale, tematizzato da Vigna, proprio in quanto accreditato nel suo statuto ontologico, può entrare a far parte di diritto di una rinnovata filosofia della persona. Un incontro doppiamente fecondo: da un lato, perché aiuta a ripensare una "via breve" radicalmente diversa da quella heideggeriana, e tale da offrire un'alternativa convincente alla "via lunga" preferita da Ricoeur, alla fine troppo reticente sull'approdo ontologico della propria ricerca; da un altro lato, tuttavia, appartiene al "paesaggio concettuale" tipico di una filosofia della persona – e qui il Ricoeur di *Soi-même comme un autre* può davvero aiutarci –

quella nozione di autorelazione riflessiva, grazie alla quale si possono incrociare senza ibridazioni sincretistiche tradizioni di pensiero diverse.

Soprattutto per questa via è possibile assumere agevolmente, valorizzandola fino in fondo, la valenza autoimplicativa della postura relazionale: in altre parole, nell'apertura intersoggettiva, che appartiene costitutivamente alla persona umana, relazione *interpersonale* e relazione *intrapersonale* s'incontrano. Vigna ne è ben consapevole e non esita a sottolinearlo: «L'io' è, in effetti, una relazione che *si* relaziona; cioè una relazione che si relaziona ad altro, e *così* si relaziona a sé»<sup>23</sup>.

L'enfasi sull'alterità, giustamente posta da ampi settori dell'etica contemporanea, si risolverebbe in una mera inversione dei ruoli tra soggetto e oggetto, se la coscienza della relazione non fosse costantemente accompagnata – riflettendosi in essa – dalla coscienza concomitante di un'autorelazione, che lo statuto personale accredita in senso ontoetico, proprio come sta giustamente a cuore a Vigna. La possibilità di una relazione intrapersonale dice quindi di un essere “anomalo” nel panorama degli enti di natura, proprio per la sua apertura sulla totalità, che non sarebbe tale se non la “ritrovasse” *in interiore homine*, luogo paradossale di tangenza tra finito e infinito, tra assoluto e relativo. Un ritrovamento la cui condizione *reale* di possibilità è data precisamente dall'unione “dell'universalmente infinito e dell'individualmente singolare”.

Nello stesso tempo, questa vertiginosa capacità di sporgenza sull'intero non è semplicemente una delle tante “finestre” sulle quali indifferentemente il soggetto umano può affacciarsi: in realtà, attraversa verticalmente il suo stesso essere, rovesciandosi in una responsabilità infinita. È la responsabilità, direbbe Kierkegaard, di vivere all'altezza dell'infinito, che non per questo equivale a una possibilità indifferente o meramente “facoltativa”. La natura ontologicamente inaggirabile della condizione personale si traduce per l'etica in un compito moralmente vincolante. La persona è l'essere che *può* vivere rinunciando a essere se stesso, ma *non deve* farlo.

### *3.2. Reciprocità asimmetrica*

Una seconda questione riguarda la nozione di intersoggettività originaria che è alla base della riflessione di Vigna. Anche in questo caso, l'intento di aprire un impianto argomentativo classico a una tematica tipicamente moderna offre risultati interessanti; merita soprattutto di essere riconosciuto e valorizzato il modo in cui viene aggirato il pendolarismo tipicamente moderno di soggetto e oggetto, che si riflette in tutti i faticosi tentativi di elaborare una “deduzione trascendentale dell'intersoggettività”, destinati all'insuccesso nella misura in cui hanno sempre inteso configurarla a partire da un'idea cartesiana di soggettività, o comunque attraverso una dilatazione progressiva degli orizzonti della razionalità pura.

<sup>23</sup> C. Vigna, *Sull'azione perfetta e imperfetta*, in *Etica del desiderio*, I, p. 245.

L'alternativa offerta da un'assunzione meramente fattuale di una conflittualità originaria, più o meno addomesticata invocando il correttivo della virtù sociale della benevolenza, da questo punto di vista non è altro che una opposta unilateralità, prigioniera di una semplificazione simmetrica.

La via di Vigna mi pare consonante con il riconoscimento di un primato del "noi", che l'impianto trascendentale preserva opportunamente da forme di contestualismo comunitario e di etica delle virtù che si accontentano di identificare (e consacrare!) solo delle di pratiche di vita storicamente connotate. Anche su questo punto, reintrodurre una tensione fra il trascendentale e lo storico consente di riaprire il dibattito sull'intersoggettività, liberandolo da catture identitarie ed esclusive, e restituendogli un respiro radicalmente e universalmente inclusivo.

Nello stesso tempo, questo approccio non impedisce a Vigna uno sguardo estremamente concreto e realistico sulle dinamiche morali, attraverso le quali la via del riconoscimento si attua praticamente. Questo avviene sia mettendo in guardia contro le perversioni di un "desiderio malato", quando cioè «il desiderio diventa desiderio di sé come rifiuto radicale dell'alterità che lo nutre»<sup>24</sup>, sia riconoscendo la complessità della dinamica del riconoscimento, in cui la logica della cura, della responsabilità e dell'affidamento implica sempre una fondamentale asimmetria.

Desidero esprimere un particolare consenso su questo punto, avendo insistito spesso, nel contesto di una riflessione intorno al primato del "noi" come origine e come compito<sup>25</sup>, sul concetto di reciprocità asimmetrica, alternativo al dominante impianto contrattualista, tutto giocato sull'assolutizzazione della simmetria, che sembra aver ormai rimpiazzato – soprattutto in etica della cura<sup>26</sup> – l'impianto paternalista, costruito al contrario su una forma di asimmetria irreciproca. Come in ogni autentico modello parentale ed educativo e, in senso radicale, nel rapporto fra Creatore e creatura, al centro della Rivelazione cristiana, l'asimmetria di ruoli non impedisce una piena reciprocità, consentendo al contrario di riscoprirla a un livello meno astratto ed esistenzialmente più ricco.

Anche Vigna, su questo punto, mi pare pienamente d'accordo. In un saggio dedicato alla cura, egli riconosce esplicitamente una mobilità dei ruoli e un interscambio sempre possibile fra essere curati e curare, ribadendo che l'asimmetria in senso proprio non è nemica della reciprocità: «Senza una reciprocità di fondo, nessuno può essere veramente curato, anche nel rapporto asimmetrico»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, cit., p. 89.

<sup>25</sup> Rinvio in particolare ai miei saggi *Il "noi" come origine e come compito*, in L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 11-61; *La doppia articolazione del condividere*, in L. Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, a cura di L. Alici, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 9-37.

<sup>26</sup> Rinvio in proposito al mio libro *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016.

<sup>27</sup> C. Vigna, *Sulla cura*, in *Etica del desiderio*, II, cit., p. 104.

L'aspetto per me più interessante della sua posizione, tuttavia, è che in qualche caso viene presa in considerazione anche un'asimmetria di tipo diverso: non solo funzionale, in quanto legata all'esercizio occasionale e più o meno reversibile di alcuni ruoli (il maestro e i genitori, ad esempio), ma costitutivo; un'accezione "forte" e che meriterebbe ulteriori approfondimenti, ottenuta proprio estendendo la cifra del riconoscimento alla responsabilità della cura: «la struttura del prendersi cura – scrive ancora Vigna – è sempre una struttura *essenzialmente asimmetrica*»<sup>28</sup>.

Questo perché «l'altro, rispondendo al mio desiderio e apparendo come colui che mi sostiene o mi fonda, diventa inevitabilmente colui da cui *dipendo*. Così, la relazione di me all'altro si instaura come una relazione *asimmetrica*»<sup>29</sup>. Anzi, proprio in quanto il prendersi cura «è *anche il senso più proprio dell'essere responsabile*»<sup>30</sup>, l'asimmetria appare come una condizione ultima della reciprocità; persino la relazione di coppia, che appare indubbiamente come una relazione simmetrica, «rimanda originariamente a una doppia asimmetria»<sup>31</sup>. La dipendenza reciproca diventa a questo livello una forma di liberazione reciproca, e non certo di reciproca alienazione, sullo sfondo di un'apertura all'Assoluto.

### 3.3. *Il Terzo*

L'ultima questione è strettamente connessa al senso di tale apertura infinita e chiama in causa il tema del "terzo", che riveste un interesse particolare nella mia ricerca<sup>32</sup> e trova nel volume di Carmelo Vigna notevoli spunti di approfondimento. Tale tema consente, a mio avviso, di ripensare lo statuto dell'intersoggettività secondo un impianto triadico, oltrepassando radicalmente lo schema binario soggetto-oggetto elaborato nella modernità. In questi ultimi anni mi sono convinto che su tale diverso paradigma si giochi una linea di rottura profonda rispetto al pensiero classico e medievale, e che gran parte dell'aporetica moderna dell'intersoggettività nasca proprio da qui. Non è escluso, d'altronde, che una sorta di cortocircuito tra persona e comunità, non adeguatamente mediato dalla figura del terzo, sia il frutto di un condizionamento moderno che ha oscurato, anche in molte filosofie ad impianto personalista, sia la nozione classica di partecipazione, sia l'eredità della riflessione dei Padri.

<sup>28</sup> C. Vigna, *Sulla responsabilità*, in *Etica del desiderio*, I, cit., pp. 294-295.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 293.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>32</sup> Posso rimandare al riguardo ad alcuni miei scritti: *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; *Il terzo incluso: la prossimità tra immediatezza e mediazione*, in S. Labate (a cura di), *Differenze e relazioni. I. Il prossimo e l'estraneo*, Aracne, Roma 2013, pp. 21-32; *In ascolto del terzo: Ricoeur tra Sartre e Levinas*, in V. Busacchi e G. Costanzo (a cura di), *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Effatà, Roma 2016, pp. 83-109.

Per un verso, infatti, anche il pensiero greco classico è costantemente alla ricerca di una mediazione partecipativa, che garantisce orizzontalmente la migliore convivenza umana grazie al legame istitutivo della *polis* e assicura verticalmente la possibilità di non ritenere incolmabile la distanza tra l'uno e i molti. In un orizzonte completamente differente, per altro verso, dalla novità inaudita del dogma trinitario sembra possibile ricavare, sia pure nella forma di una *sapientia christiana* ancora non esercitata nelle distinzioni scolastiche di *fides et ratio*, un campo teorico dentro il quale identità della persona e qualità della relazione tra le persone stanno insieme.

Secondo Agostino, ad esempio, nel vertice abissale della Trinità divina, lo Spirito come “terza persona” è l'amore che accomuna la prima e la seconda persone, ed è persona egli stesso! In questa prospettiva, lo Spirito «non è solo del Padre, né solo del Figlio, ma di entrambi»<sup>33</sup>, al punto da poter essere chiamato «*donum amborum*»<sup>34</sup>. Appartiene quindi alla logica stessa dell'amore divino (che diventa ideale regolativo dell'amore umano) il riconoscimento che il legame d'amore ha dignità (e consistenza) di fine, perdendo ogni connotazione meramente strumentale o assiologicamente neutra: «*Amor autem alicuius amantis est – si legge in uno snodo cruciale del De Trinitate –, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*»<sup>35</sup>.

A partire da questo duplice riferimento, si possono aprire piani diversi dove rintracciare molteplici indizi di un paradigma triadico. Il piano più immediato è quello della “terza persona”: la dinamica funzionale e intercambiabile delle relazioni intersoggettive, veicolata dalle persone verbali (io-tu-egli), ha la sua condizione in una irriducibilità della persona ontologica alla persona verbale. Le conseguenze sul piano della massima inclusività sono evidenti: “chiunque” può essere riconosciuto come “qualcuno”; potendo diventare un *tu*, anch'egli è già da sempre “uno dei nostri”.

Su un diverso piano, il terzo può annunciarsi anche come generalizzazione sovra-personale, per definizione ulteriore rispetto a *noi tutti*, in quanto fattore costitutivo della relazione. Sul terreno di una dinamica storico-culturale, il terzo può essere inteso come fattore o insieme di fattori, più o meno istituzionalizzati, che contestualizzano, mediano e garantiscono storicamente la trama delle relazioni sociali; nella prospettiva invece di un'indagine fondativa intorno alle condizioni che rendono possibile la reciprocità, cui si dedica in modo particolare Vigna, l'intersoggettività si costituisce sulla base di un principio metafattuale, istitutivo della reciprocità e accreditabile teoricamente secondo livelli crescenti di radicalità: categoriale, trascendentale, metafisico.

Siamo, a questo punto, al livello più alto, dove il terzo assume la forma di una fondazione metafisica del bene comune come principio costitutivo della convivenza e suo supremo paradigma normativo. Solo entrando in rapporto con un bene

<sup>33</sup> *De Trin.*, 15,17,27.

<sup>34</sup> *De Trin.* 5,11,12.

<sup>35</sup> *De Trin.* 8,10,14.

trascendente, tale dinamica può ospitare tutti i soggetti capaci di entrare in un'autentica relazione di reciprocità, fondata cioè su una convertibilità del rapporto, resa possibile da un legame partecipativo universalmente condiviso. Trascendenza del bene e fraternità universale, da questo punto di vista, disegnano uno scenario ontoetico che è davvero a un passo – ma un passo pur sempre troppo lungo per la ragione – da quell'etica dell'amore, che trae un'ispirazione fondamentale dalla radice trinitaria della fede cristiana.

L'impianto argomentativo di Vigna può essere agevolmente riletto sotto questa prospettiva, soprattutto in ordine all'accezione più alta e speculativamente impegnativa del paradigma triadico. Anzitutto, egli osserva, la relazione costitutiva di ogni essere è, in sé e per sé, relazione desiderante e insieme veritativa, quindi veicola una "notizia" di bene e di verità; ora, secondo Vigna, quest'apertura interale postula una differenza fra bene determinato e indeterminato; tuttavia, la relazione al bene trascendentale in senso reale non può essere immediata «se non in quella trascendentalità come esistenza che è un'altra persona umana»<sup>36</sup>.

Questo punto è molto importante, per evitare che l'istanza fondativa si dissolva nella "cattiva infinità" di un circolo vizioso, in cui si "consumerebbe" vanamente ogni rimando intersoggettivo. Altrove, in modo esplicito, Vigna riconosce che la "rete di fonti intenzionali", nella quale convengono tutte le soggettività umane, «non può che attestarsi, almeno inizialmente, sulle *costanti* dell'apertura intenzionale», di cui fanno parte i primi principi del sapere e dell'agire. Esattamente a questo livello si apre l'orizzonte del terzo: «Il problema del 'terzo' tra due – egli scrive – comincia da qui, cioè dalla principialità»<sup>37</sup>.

La dinamica concreta d'interazione fra persone consente di confermare questo passaggio: «Quando uno ama o conosce o vede o è felice compie, sì, un atto temporalmente determinato, ma soprattutto un atto in cui appare una condizione temporalmente non determinata». Ora, egli aggiunge, di tale tipo di azione si può «*predicare per analogia quel che si predica del sapere secondo necessità*»; a questo punto «teoria e pratica si danno la voce, come si danno la voce ontologia ed etica attraverso il termine *energheia*»<sup>38</sup>.

Siamo, in altri termini, posti di fronte a un trascendentale, come scrive Vigna, da intendere "in senso verticale", cioè nella dimensione ontologicamente più radicale: il mondo della "infinità intenzionale", infatti, trova il suo appagamento ultimo «solo nel mondo dell'infinità reale, perché solo in relazione a quel mondo, l'equazione formale, che permetteva l'apertura della trascendentalità, diventa una equazione reale dalla parte della trascendentalità medesima»<sup>39</sup>. Il prolungamento di tale analisi

<sup>36</sup> Cfr. C. Vigna, *Bene e male*, cit., pp. 231-232.

<sup>37</sup> C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 50.

<sup>38</sup> C. Vigna, *Sull'azione perfetta e imperfetta*, cit. p. 254.

<sup>39</sup> C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 62.

andrebbe, come riconosce l'Autore, nella direzione di un'ontologia metafisica che correttamente qui viene solo indicata *in nuce*, ma il cui approdo è già evidente.

Vigna evita attentamente facili scorciatoie apologetiche, mantenendo sempre una rigorosa distinzione di piani fra lo speculativo e il teologico; di questo dobbiamo tutti essergli particolarmente grati. Tuttavia, sempre nel rispetto di questa distinzione, se si esplicita in senso personale la figura della soggettività, come ho cercato di dire, nella differenza fra equazione intenzionale ed equazione ontologica si possono cogliere preziose opportunità speculative; non ultima, la possibilità d'intendere il Terzo, a questo livello più alto, come Persona assoluta, che tuttavia solo nella grazia e nel rischio della fede la persona umana può chiamare per nome.



# ETICA E RELAZIONE IN CARMELO VIGNA

ADRIANO FABRIS

*Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere*

*Università di Pisa*

*adriano.fabris@unipi.it*

## ABSTRACT

The paper will discuss some aspects of Carmelo Vigna's philosophy, as explained in his three books: *Il frammento e l'intero*, *Sostanza e relazione* and *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*. By assuming an ethical viewpoint, first of all the paper describes Vigna's idea of "substance" – a dynamic idea, which is interlaced with the other idea of "relationship" –, after that it discusses his conception of "desire" and the role that desire plays in human ethics, and finally develops the relation between "theory" and "ethics" which is exposed in Vigna's books.

## KEYWORDS

Theory, ethics, desire, substance, relationship

## 1. DUE BREVI PREMESSE

Quando si legge un libro di filosofia, è necessario fare attenzione soprattutto ai contenuti, ai problemi che in essi vengono affrontati e sviluppati, e al modo in cui ciò si verifica. Non bisogna però dimenticare che questi problemi sono affrontati da una persona, da un individuo, da un filosofo, motivato da uno specifico interesse e caratterizzato da uno stile suo proprio. Ciò vale anche in questo caso.

Intendo qui discutere alcuni volumi di Carmelo Vigna nei quali sono raccolti i frutti della sua riflessione. Ma non posso, leggendo queste pagine, non vedere in controluce anche la persona di Vigna, il pensatore e il maestro. Anzitutto lo vedo nella scrittura che lo contraddistingue: incisiva, precisa, rigorosa. Anche da questo suo stile si può apprendere molto.

Voglio fare poi un'altra premessa, che mi riguarda ancor più da vicino. Il modo con cui ho letto i testi di Vigna, considerandoli anche come sviluppo di un'importante tradizione filosofica italiana, è in realtà un modo parzialmente

distante, laterale rispetto a questa tradizione. Mi sono formato infatti all'interno di un altro filone della filosofia cristiana: quella che a Pisa è stato proprio di Armando Carlini e del cosiddetto "spiritualismo cristiano", e a cui sono stato introdotto dal mio maestro Vittorio Sainati.

La riflessione filosofica cattolica in Italia non è, infatti, soltanto quella elaborata all'interno dell'Università Cattolica di Milano: con cui, anzi, Carlini ha polemizzato (si veda ad esempio il suo dibattito coll'Olgiati). E non è neppure, unicamente, quella con cui soprattutto Vigna ama confrontarsi. Vigna si confronta infatti, come mostra un'ampia parte de *Il frammento e l'intero*<sup>1</sup>, con una tradizione più esplicitamente legata alla metafisica classica, nelle sue due articolazioni milanese e padovana, e nei rispettivi sviluppi teologici e filosofici. A uno o all'altro di questi due filoni, poi, vengono giustamente ricondotti anche filosofi più isolati, ma comunque formati in questi ambiti: tra cui un pensatore a me molto caro, con cui ho intrattenuto un rapporto intellettuale durato più di trent'anni, come Carlo Arata<sup>2</sup>.

Ecco dunque la seconda cosa che voglio segnalare a mo' di premessa. Il mio punto di vista, la mia estrema attenzione alle opere di Vigna sono animati da un interesse che non è propriamente sulla linea della tradizione che egli sviluppa e neppure di quella con cui lui più esplicitamente si confronta. È un filone diverso: "metafisico" in un senso diverso. Che fa riferimento, magari, più ad Agostino che a Tommaso, e più ai problemi dell'"esistenza" che a quelli dell'"essenza".

## 2. ETICA DELLA RELAZIONE

Partendo da qui, assumendo cioè questa specifica prospettiva, qual è il punto d'attacco teorico, la questione che per Vigna è decisiva, nella misura in cui gli permette un effettivo confronto con il pensiero contemporaneo? Di più: qual è il problema che gli consente di tenere assieme ontologia ed etica, nella prospettiva di quella «ontoetica» che, per sua stessa affermazione, è la cifra complessiva del suo pensiero? È, a mio avviso, il tema della *relazione*.

La scelta di questo tema, anzitutto, fa problema per Vigna stesso. Più ancora: si tratta di un problema per la tradizione stessa di pensiero dalla quale egli proviene. Perché, in questa tradizione, ciò che vale anzitutto è la sostanza, non già la relazione, che da questa dipende in un riferimento *pros en*.

Bene, proprio con il titolo *Sostanza e relazione* è pubblicata quella che può essere definita l'"antropologia" di Vigna (il sottotitolo è infatti: *Indagini sulla struttura dell'umano che ci è comune*)<sup>3</sup>. Proprio sul terreno di un'antropologia filosofica, anzi,

<sup>1</sup> 2 voll. Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2015.

<sup>2</sup> Di lui si veda, ad esempio, *Reditio. Il male, Dio, la morte*, Morcelliana, Brescia 2014.

<sup>3</sup> 2 voll., Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2016.

il tema che ho evidenziato può essere discusso nella maniera più adeguata. Infatti, dato che nella tradizione cristiana l'antropologia ruota intorno al concetto di "persona", è chiaro che il tema del rapporto fra sostanza e relazione deve coinvolgere anzitutto il discorso su tale concetto.

Vigna affronta questo tema in un saggio prezioso del 1996, sviluppando ciò che egli chiama l'«aporetica della persona»<sup>4</sup>. La posizione di Vigna, qui, è chiara e filosoficamente proficua. La relazione non è tale, così come accade seguendo una certa lettura di Aristotele, perché dipende dalla sostanza. La sostanza – nel cristianesimo, cioè nella nozione di "persona" che Boezio sviluppa, e secondo la lettura che Vigna ne dà – è quello che è proprio perché si dà in relazioni e attraverso relazioni.

Si tratta di relazioni, però, che devono *farsi*. E come si fanno? Come afferma Vigna, la relazione, nella persona, «tende a farsi sostanza»<sup>5</sup>.

«Tende», appunto: non già è. Vigna, anzitutto, evita la fissazione neoparmenidea per cui ogni cosa è, già da sempre e per sempre, nella sua immutabile sostanzialità: pietrificazione di ogni rapporto mediante una certa comprensione dell'essere. Evita poi, pure, l'affermazione per cui l'unica sostanza in fin dei conti – nel mondo in cui viviamo, nel mondo post-moderno – consisterebbe nel relazionarsi stesso che è proprio della relazione: un relazionarsi che si dissemina e si disperde in infiniti modi, senza mai giungere a un esito conclusivo. Tutto ciò lo si vede esposto chiaramente, ad esempio, nel confronto con Gianni Vattimo contenuto nel secondo tomo de *Il frammento e l'intero*. Al contrario, fra relazione e sostanza c'è – potrei azzardare a dire, interpretando Vigna – un circolo, grazie al quale la sostanza risulta dinamicizzata e la relazione non è abbandonata alla propria dissoluzione, ma è caricata invece di valore etico.

Da qui, da questo aspetto che emerge con chiarezza dall'antropologia filosofica elaborata da Vigna, discende il nodo teorico che consente di comprendere, a mio avviso, sia la sua posizione di fondo nei confronti di Emanuele Severino (al di là delle argomentazioni puntuali che egli rivolge contro questo autore: addirittura – in un saggio raccolto nel secondo tomo de *Il frammento e l'intero* – accusando di «autocontraddittorietà» certe posizioni da lui sostenute), sia la valenza morale e il necessario prolungamento etico che scaturisce dalla sua «ontoetica». L'ontologia della sostanza, infatti, non ha bisogno di etica perché non c'è movimento, non c'è azione, non c'è la dinamicità delle relazioni che possono, o meno, essere buone. Invece, al contrario di tutto ciò, l'ontologia della relazione è etica di per sé.

### 3. ETICA DEL DESIDERIO

<sup>4</sup> Ivi, p. 40.

<sup>5</sup> Ivi, p. 23.

Ma – e questo è un secondo passaggio teorico che voglio qui segnalare – di che tipo di dinamica si tratta? Qual è cioè il movimento principale, di fondo, che anima tale relazione? In che cosa consiste, in altre parole, il medio tra ontologia ed etica, che l'antropologia è in grado di attestare? La risposta è chiara: si tratta della dinamica del desiderio.

All'*Etica del desiderio come etica del riconoscimento* sono dedicati i due volumi della parte più decisamente e tradizionalmente etica delle opere di Vigna<sup>6</sup>. A ben vedere, però, l'espressione "parte più tradizionalmente etica" può rivelarsi, se non viene opportunamente chiarita, qualcosa di scorretto. Infatti Vigna elabora in questi due tomi un'etica generale, basata sull'analisi dell'agire pratico e del desiderio che lo anima, a partire da un approfondimento del giudizio pratico. Egli presenta poi uno sviluppo di questo agire nel senso di un agire buono attraverso il meccanismo del riconoscimento, cioè della fondazione genetica dell'intersoggettività, e giunge infine ad affrontare sia alcuni concetti fondamentali dell'etica generale, sia alcune questioni centrali nelle cosiddette etiche applicate (ad esempio, l'etica del genere, l'etica ambientale, l'etica al femminile, ecc.).

Torniamo però al desiderio. Centrale a questo proposito è il capitolo II del primo volume di *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*. Il desiderio, potremmo dire, è forma dinamica e motivante della priorità trascendentale della relazione. Il desiderio è «elemento *originario* dell'esistenza di un essere umano»<sup>7</sup>. Esso «è struttura permanente della soggettività», e a sua volta possiede una struttura «finalistica»<sup>8</sup>. Ha poi un oggetto ben preciso e deve, dal canto suo, «farsi oggetto»<sup>9</sup>. Ma può avere come oggetto suo proprio anche un altro soggetto.

Qui emerge tutta l'ambiguità di questa relazione desiderativa e il fatto che proprio la natura del desiderio fa sì che il rapporto con l'altro si configuri come qualcosa d'infinito. Solo così, infatti, solo in questo rapporto l'altro può caratterizzarsi, in quanto tale, come soggettività trascendente. A partire da qui, poi, viene sviluppata da Vigna un'importante distinzione fra l'apertura del desiderio e l'appagamento del desiderio stesso. E, appunto nell'ottica di tale dinamica desiderante, viene analizzata da Vigna la relazione intersoggettiva, i cui vari modelli sono discussi nel capitolo terzo del primo tomo di *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*. È questa relazione intersoggettiva, intesa e vissuta in termini di reciprocità, a essere regolata eticamente dalla regola d'oro: vero principio motore dell'etica.

#### 4. TEORIA E PRASSI

<sup>6</sup> Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2015.

<sup>7</sup> Ivi, p. 70.

<sup>8</sup> Ivi, p. 72.

<sup>9</sup> Ivi, p. 76.

Ho voluto seguire in maniera un po' più dettagliata questi passaggi per mostrare come funziona la dinamica del desiderio e in che modo essa rappresenti la molla per il formarsi dell'intersoggettività e per la sua concreta regolamentazione. L'analisi di Vigna è comunque del pari fenomenologica e fondativa. Si comprende, tenendo conto proprio dei caratteri e della funzione del desiderio, perché il desiderio stesso, come dinamica delle relazioni interumane, rappresenta il *medio* fra ontologia ed etica. Il che vuol dire: è ciò che rende possibile la «ontoetica», ciò che fa da collante fra i due termini che compongono l'espressione.

Ma se le cose stanno così, cioè se la mia lettura della ricerca di Vigna è giustificata, si comprende meglio non solo la circolarità che egli istituisce fra sostanza e relazione, su cui insisteva prima, ma anche quella fra teoria e prassi. La stessa ontoetica è infatti il frutto di un reciproco rimando di ontologia ed etica: non è, in altre parole, l'unione statica di due fenomeni, bensì l'espressione del movimento che li tiene insieme. Non c'è etica, infatti, senza fondamento ontologico, cioè senza verità. Ma non c'è essere, e neppure la sua verità, senza bene, cioè senza che la verità stessa venga comprovata.

Risulta da qui, una volta di più, il modo in cui vengono fatti i conti con il pensiero di Emanuele Severino. Questi conti non possono essere fatti mantenendosi su di un piano unicamente teorico: come mostra Vigna sia nei già menzionati interventi contenuti nel secondo tomo de *Il frammento e l'intero*, sia, prima ancora, nell'elaborazione filosofica più giovanile, in cui egli affronta, ad esempio nel secondo dei due tomi antropologici, la questione del rapporto tra ragione e fede. Non solo, ripeto, il confronto con Severino non dev'essere limitato a un piano teorico. Può e deve essere compiuto soprattutto mettendo in campo una prospettiva etica, tenendo conto cioè dell'integralità del filosofare e – soprattutto – facendo leva sul fatto che l'Intero può essere attinto, se appunto è Intero, per la via della “volontà”, del desiderio, dell'azione, e non solo lungo il cammino del pensiero. L'Intero, in altre parole, dev'essere questionato rispetto al suo bene.

Questa, insomma, è solo una delle sollecitazioni filosofiche che ho ricevuto dalla ricerca di Vigna. Etica e teoria non possono essere separate, ma debbono essere interrogate insieme, a partire da un'indagine sulla persona umana. Questo è l'approccio, questo lo stile con cui, ritengo, ancora oggi dev'essere praticata la filosofia morale. Questo, in definitiva, è il modo in cui personalmente mi pongo sulla scia di ciò che Carmelo Vigna ha insegnato a tutti noi<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Ho cercato di farlo soprattutto nei miei due libri *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010, e *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.



# TRASCENDENTALITÀ, RICONOSCIMENTO, DESIDERIO

FRANCESCO TOTARO

*Università di Macerata*

*Dipartimento di Studi umanistici*

*totarofr@unimc.it*

## ABSTRACT

The paper consists of four parts. Firstly, the author deals with important categories like “entire” and “intentionality”, from both a theoretical and practical point of view. Then he makes a comparison with the main issues referring to the philosophical thought of Carmelo Vigna, especially regarding the ethics of reciprocal acknowledgement within the field of human desires. Thirdly, the author considers the issue of desire in some works of Friedrich Nietzsche and expresses his own opinion about the features of the desire in the contemporary set of mind. In the end, there is a short meditation on the so called Adam’s disobedience to God, to explore the problematic relationship between human finiteness and infinite God’s love, that is at the root of a possible solution of any contrast servant-master.

## KEYWORDS

Entire, intentionality, ethics, acknowledgement, desire, relationship finite-infinite.

## 0. PREMESSA

Il pensiero filosofico di Carmelo Vigna e, in particolare, la sua riflessione etico-morale presentano, con un’ampiezza certamente maggiore e con approfondimenti speculativi più cospicui, un’affinità strutturale con le posizioni di chi scrive. L’affinità discende da motivi genetici (siamo stati entrambi alla Scuola di Gustavo Bontadini, Emanuele Severino e Virgilio Melchiorre, e anche di Carlo Arata e di Sofia vanni Rovighi) e da condivisione di percorsi, nei quali egli mi è stato non solo compagno, ma anche compagno-maestro. Pertanto, traendomi dall’imbarazzo di dover affrontare di petto la mole di una riflessione poderosa e ponderosa, ho deciso di articolare il mio dire in modo diverso dal tipo *standard* di confronto.

In prima battuta mi sono permesso di esporre una mia breve trattazione dei temi sviluppati da Vigna, specialmente riguardo a categorie portanti quali quella di

“intero” e di “intenzionalità”, nella duplice faccia teoretica e pratica<sup>1</sup>. Sarà egli stesso (e il lettore che vorrà assumersi il carico della lettura diretta della sua opera) a valutare gli aspetti di consonanza e le sfumature di dissonanza. In seconda battuta cerco di fare dei confronti ravvicinati con affermazioni cruciali dell'amico, le quali toccano, al contempo, analoghe modulazioni della mia elaborazione. In terza battuta introduco una digressione sull'argomento del desiderio in Nietzsche, prendendo lo spunto da cenni essenziali o, per così dire, da stoccate veloci assestategli da Vigna. In sintonia con una “meditazione” da lui svolta sulle dinamiche del riconoscimento-misconoscimento concernenti la colpa adamitica, aggiungo infine alcuni tentativi di analisi da parte mia. Spero che un tale *patchwork* non dispiaccia al lettore e, nell'insieme, possa propiziare un dialogo significativo, che certo dovrà continuare in modo più serrato e soddisfacente.

## 1. SULL'INTERO E L'INCONDIZIONATO

Pensare filosoficamente, a partire da Talete nella tradizione dell'Occidente, significa aprirsi all'intero del senso e cercarne una via di esplorazione. È questo il compito o il mandato decisamente *abnorme* che la via filosofica ci consegna. L'atto di riflessione su tale via, il metodo o *meta@ oédo@v*, ci dice che non abbiamo a che fare con una via qualsiasi bensì con una via che consente di tenere una direzione e costruisce anche un legame (*meta@* = anche <in direzione di> e <insieme>). Non ogni via, infatti, consente di tenere una direzione e di stabilire un legame (lo *xuno@n* eracliteo: il 'comune', contrapposto allo *idion*: il *proprium* esclusivo). Il metodo non è allora arbitrario e si qualifica in relazione al suo obiettivo.

A partire 'da che cosa' può venire un metodo per pensare filosoficamente? Il 'da che cosa' del metodo è la figura dell'*intero*. L'intero, a ben vedere, non è però *una* figura. Potremmo dire: «non ti farai una figura dell'intero», perché l'intero è oltre ogni figura. È piuttosto un'apertura, che si accompagna a una vocazione e a una passione. L'intero *ci* apre. 'Noi' siamo aperti dall'intero nello stesso momento in cui ci apriamo a esso. 'Noi' perché l'apertura autentica all'intero è inclusiva non solo di *altro*, ma anche di *altri*.

Come il metodo del filosofare può essere fedele all'intero? Con un pensiero che sia coerente con l'apertura originaria, che è tale in quanto non consente regressioni a una fonte che precede l'apertura (quest'ultima non consente un andare indietro, ma solo un andare avanti). Fedele alla sua apertura interale è il pensiero che non si sottrae alla sfida di pensare anzitutto *ciò che* sia all'altezza dell'intero. Si badi bene: pensare, prima ancora di ogni 'pretesa' di conoscere. A tale altezza si colloca il

<sup>1</sup> Utilizzo, con modifiche, alcune parti (Introduzione e capitolo V) del mio volume *Assoluto e relativo*, Vita e Pensiero, Milano 2013, al quale si rinvia per gli opportuni approfondimenti.



pensiero dell'*essere che non può non essere*. Quindi il pensiero dell'essere *incondizionato*, grazie al quale il positivo – ciò che non teme il non essere – si lascia rivelare nella totalità della sua pienezza.

‘Incondizionato’ dice quindi l’essere libero o sciolto dalla contraddizione e dalla condizione di contraddizione, in questo senso ‘assoluto’. Incondizionatezza e assolutezza – sia detto per inciso – non coincidono affatto con staticità, bensì con il dinamismo affrancato da ogni deficienza d’essere, quindi con la vita nel suo perfetto attuarsi (come nella *Metafisica* e nell’*Etica* Aristotele ha sottolineato).

## 2. IL CONDIZIONATO E LA SUA CONTRADDIZIONE

L’incondizionato si dà sempre al condizionato. Occorre cogliere la portata trascendentale del rapporto tra incondizionato e condizionato: diciamo sempre l’incondizionato a partire dal condizionato e diciamo sempre il condizionato sullo sfondo dell’incondizionato. Nell’intreccio trascendentale si può mettere a tema la *differenza* del condizionato rispetto all’incondizionato e, quindi, la peculiarità del condizionato. Nel condizionato che si volge a se stesso l’apertura originaria si contrae nel rilievo di una contraddizione. La contraddizione dell’esperienza e dell’esistenza. Non si tratta di una contraddizione semplice logica, ma anche ontologica. Non solo noi non siamo l’intero. Noi non vediamo, non abbiamo nemmeno l’evidenza della nostra connessione e del nostro legame ‘determinato’ con l’intero e quindi a noi non appare ciò che *dovrebbe* apparire: il modo del nostro essere inclusi nell’essere senza contraddizione.

Qui l’apertura interale si frange nell’apertura esistenziale. E l’apertura esistenziale è il venire ad evidenza di una contraddizione: l’essere senza contraddizione a noi non appare e, quindi, non è *per noi*. Lo scenario dell’essere si spacca allora nell’*essere per sé* e nell’*essere per noi*. Si faccia però attenzione: la spaccatura non vuol dire cancellazione del rapporto tra essere ed esistenza, poiché essa si costituisce sulla base di un rapporto ‘mancante’ o deficitario, ma desiderato. Ciò vuol dire che l’esistenza – ogni ente esistente – ha dignità d’essere e quindi diritto-di-essere in quanto incluso nella positività incondizionata, ma non sa i modi di tale inclusione e, per questo non sapere, soffre la distanza dall’essere, da quell’essere che pure gli compete. L’essere in noi e per noi si dà con contraddizione, è accompagnato dalla contraddizione. Una contraddizione non assoluta, ma *relativa a noi*. L’accadere dell’essere per noi è un non ancora essere.

### 3. LA VERITÀ IN PROSPETTIVA

L'ordine del condizionato si rapporta all'essere in una situazione di *relatività*. Per noi l'essere si dà sempre *in prospettiva*, in un guardare non interale ma sempre per aspetti parziali e – per dirla con Husserl – per adombramenti. La verità dell'essere si configura come verità prospettica. Lo scenario dell'essere si rifrange nello scenario dell'esistenza. Il 'prospettivismo veritativo' consente pure di affrontare le questioni che riguardano i rapporti tra culture e tra religioni, dando una motivazione di fondo alle parole d'ordine del riconoscimento e del rispetto e propiziando una risoluzione positiva del conflitto. La verità *in prospettiva* può infatti essere partecipata e condivisa anche sul piano operativo. Ma oltre all'apprezzamento delle prospettive altrui, il prospettivismo esige anche il decentramento della prospettiva propria. Per ciascuna delle prospettive l'intero della verità è una meta *asintotica*. Rispetto alla meta le singole prospettive sono pur sempre spiazzate. Ogni dia-logo dovrebbe allora svolgersi sullo scenario di un meta-logo, altrimenti rischia di rimbalzare su interlocutori chiusi nella propria parte e non disposti a mettersi in gioco.

### 4. LA FONDAZIONE ONTOLOGICA DELL'ETICA: L'ETICA COME APPROSSIMAZIONE ALL'ESSERE

L'impianto categoriale a impronta ontologico-metafisica si propone di innervare la riflessione sull'etica. Un'etica quindi non separata dall'ontologia e dalle ragioni dell'essere, bensì come via di *approssimazione* all'essere. Il senso profondo della dimensione etica, se non la si vuole confinare in un frammento separato dell'umano per farne una cucina di regole e precetti sovraordinati alla vita dell'essere, si esprime nell'assunzione del compito di far accadere-per noi l'essere per sé, come sutura tra l'essere per sé e l'essere per noi. L'etica, contrariamente a quanto suggerito da Hilary Putnam nel suo celebre *Etica senza ontologia*, non potrebbe stare da sola senza impoverire la propria funzione costruttiva in ordine alla qualificazione del nostro agire. La prassi umana è *adoperarsi* in vista di un *più di essere* rispetto all'essere che si è già; sollecitata da una mancanza d'essere o anche da limiti evidenziati da progetti di vita migliore, è sforzo teso al loro superamento. Per tali motivi l'etica non può essere disgiunta dall'*utopia*, dalla prefigurazione di tempi e di luoghi in sintonia con la domanda di compimento ontologico.

La prassi, definita nei termini essenziali che ho appena esposto, ci conduce a sbalzare in primo piano il *chi* dell'agire. Qui entra sulla scena l'umano che si concentra sulla struttura che gli è propria e sulle coordinate che la scandiscono. Nell'umano emergono tre dimensioni riscontrabili nella sua vicenda storica e assumibili come 'quasi trascendentali', cioè come trascendentali antropologici. L'umano è il luogo dove convengono, insieme, la capacità di essere, la capacità di

agire in vista dell'essere, la capacità di avere. Contemplazione, azione e lavoro possono essere considerati i luoghi di espressione di tali capacità.

## 5. SULLA INTENZIONALITÀ DEL PENSARE

L'intenzionalità è una figura portante della filosofia fenomenologica. Ritengo che sia anche una struttura importante dell'esperienza umana e del suo fuoco centrale, cioè la mente. Diciamo infatti propriamente umana quell'esperienza che si situa in un campo di riflessione, la quale ha innanzitutto una dimensione spaziale e temporale. L'esperienza umana, di ogni uomo e di ogni donna, si colloca in un punto dello spazio che si muove avanti e indietro, in alto e in basso; inoltre inerisce a un presente che si estende alla memoria del passato e all'attesa o alla previsione del futuro.

Ma all'intenzionalità umana appartiene, oltre alla capacità di stare in uno spazio e in un tempo, la capacità di smarcarsi sia rispetto allo spazio sia rispetto al tempo. E non soltanto rispetto a una porzione determinata dello spazio e del tempo, ma rispetto a qualsiasi spazio e a qualsiasi tempo. L'intenzionalità umana aderisce sempre a una situazione e insieme la trascende. Del resto – lo sappiamo – *omnis determinatio est negatio* e, perciò, avvertirsi in una situazione determinata è già, in certo qual modo, il superamento della situazione stessa. Michel Foucault definiva l'umano come un "allotropo empirico-trascendentale" (*allotrope empirique-transcendental*) le cui tracce ambigue sarebbero segnate su una striscia di sabbia pronta a esser investita dall'onda che le cancellerà. In effetti, l'esperienza umana non può garantire la durata illimitata di se stessa, ma, fino a quando dura, si caratterizza per la capacità di mettere in questione ogni sua condizione determinata e, quindi, persino se stessa come esperienza. Potremmo dire che l'esperienza umana è un'esperienza paradossale, in quanto è l'esperienza che non può riposare in se stessa e quindi è esperienza inquieta, esperienza sempre in-esperta. L'umana esperienza è sempre umana in-esperienza e quindi in atteggiamento di *espulsione* da se stessa.

Possiamo declinare questo concetto in modo positivo, dicendo che l'intenzionalità umana è intenzionalità dell'intero o intenzionalità interale. Come tale, essa si orienta sempre a poli determinati ma è insieme capacità di disorientamento rispetto a qualsiasi polo determinato. Husserl ci ha insegnato, a ragione, che la polarità intenzionale è in-definita sia dal lato dell'ego (*Ich-Pol*) sia dal lato dell'oggetto (*Objekt-Pol*) e che è piuttosto un mirare a una convergenza di soggetto e oggetto sempre ricercata ma mai pienamente raggiunta.

Nei termini del pensiero classico possiamo esprimere questa idea dicendo che l'esperienza umana è caratterizzata dalla capacità di intenzionare l'essere sia nelle

condizioni specifiche o determinate nelle quali esso si dà, sia oltre ogni condizione specifica. Nei termini di Aristotele, la nostra mente è in grado di fare oggetto di sapere l'essere in quanto essere e perciò l'essere che non è legato a condizioni particolari ovvero l'essere incondizionato. In questo modo Aristotele si riallaccia alla grande intuizione di Parmenide, cioè all'apparizione dell'essere che non può non essere, un'apparizione *sui generis* perché la sua evidenza risulta dall'argomentazione che dichiara ingiustificata la pretesa del non essere di dare soddisfazione alla intenzionalità del pensiero. La verità di cui il pensiero si fa portatore è nell'essere: «la stessa cosa è pensare e pensare che è». L'essere è adeguato all'intenzionalità del pensiero; mentre è evidente che il pensiero del non essere acquista senso solo in vista dell'affermazione dell'essere.

Di ciò c'è una chiara risonanza nella domanda di Leibniz: «perché vi è qualcosa piuttosto che niente?», ripresa successivamente da Heidegger nella forma più universale: «Perché vi è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?». Infatti, qui l'entrata in scena del nulla non ha una valenza assoluta, ma è in funzione dell'esigenza di dare giustificazione dell'evidenza prima o originaria che è quella del darsi di qualcosa o, in generale, del darsi dell'essente. L'apertura al nulla è, per così dire, comandata dall'apparire di qualcosa di positivo, intorno a cui si chiedono ragioni ulteriori rispetto al semplice apparire.

## 6. SULLA INTENZIONALITÀ DELL'AGIRE: MANCANZA E DESIDERIO

L'intenzionalità ontologica è però segnata, nell'esperienza, dalla consapevolezza che l'intero dell'essere non appare nella nostra esistenza attuale. Noi facciamo l'esperienza dell'*idea* dell'intero, e non solo nel pensiero filosofico ma anche nel pensiero poetico e nelle forme del linguaggio simbolico in cui la parte è presa come cifra del tutto. Ma all'intero ci volgiamo sempre, appunto, attraverso la parte. I modi con cui avviene il nostro accesso all'intero sono sempre parziali. La nostra esperienza dell'intero è allora *mancante*. L'intero ci appare e insieme non ci appare. Quindi *per noi* si dà in una contraddizione. Più precisamente, possiamo dire che, per un verso, l'intero produce per noi la contraddizione della sua mancanza e, per altro verso, suscita in noi l'impulso al superamento della contraddizione.

Come è possibile superare la contraddizione? Nel vivere la contraddizione stessa come tensione all'intero. L'esperienza diventa allora tensione orientata all'intero che ci manca: la mancanza si rovescia nella indicazione di una meta positiva. Dove avviene il superamento della mancanza? Uno degli ambiti privilegiati del superamento della mancanza è la prassi o la sfera dell'azione, che possiamo intendere come movimento di approssimazione all'intero o come movimento per essere ciò che ancora non siamo. I concetti principali nei quali la mente umana scandisce l'azione sono precisamente concetti tensionali. Grazie ad essi la percezione

di ciò che esiste viene messa a servizio di un progetto, a tal punto che nell'esperienza propriamente umana la percezione è sempre *proiezione*, anche in un rapporto di contrasto con i dati percepiti. L'uomo è l'animale che non solo può astrarre dai dati della percezione, ma può integrare la loro prospettiva fino a rovesciarla.

L'azione nasce allora dal desiderio di colmare una mancanza e si volge a fini e a beni come poli del suo riempimento. Non si tratta di proporre una fondazione negativa dell'azione, poiché dietro ogni situazione di mancanza che l'agire intende colmare agisce, per così dire, la stessa intenzionalità dell'intero. Un agire che avesse come fondamento ultimo un principio negativo darebbe luogo soltanto ad atti di risentimento, cioè a un tipo di agire che Nietzsche ci ha insegnato a considerare puramente "reattivo", incline al risentimento e al disprezzo di tutto ciò che appartiene ai valori superiori dell'esistenza umana, i quali – sempre con le parole di Nietzsche – si concentrano nella capacità di "dire sì" alla vita anche quando la vita è segnata dal dolore e dalla sofferenza. Dobbiamo allora pensare che il fattore negativo dell'azione, il quale può essere anche la sua spinta immediata, è a ben vedere il modo secondo cui avviene in noi la provocazione di ciò che è positivo. Anche in questo caso l'elemento negativo acquista senso e ottiene dignità dall'essere elemento di mediazione del principio positivo. Il nostro agire è mosso ultimamente da una istanza di pienezza. Ciò si rispecchia nel fatto che nella nostra esperienza siamo spinti non solo a soddisfare oggetti del bisogno ma siamo anche attratti da oggetti del desiderio; anzi, bisogni e desideri si intrecciano al punto da confondersi.

## 7. LA QUESTIONE MORALE

Proprio perché l'agire è aspirazione della parte alla pienezza, esso porta in sé i presupposti della "questione morale". La tensione alla pienezza, infatti, ha in sé i rischi della tracotanza e della prevaricazione. Nel rapporto tra parte e intero, la parte che si rapporta all'intero può piegare l'intero alla logica della parte invece di declinare la parzialità secondo il suo possibile compimento nell'orientamento all'intero. L'esperienza umana è, in modo ricorrente e patologico, esperienza della terribile capacità di stravolgimento del corretto rapporto tra la parte e l'intero. Per comprendere questo, non abbiamo bisogno di scomodare personaggi storici eccezionalmente efferati nel subordinare alle proprie passioni malvagie i destini di milioni di uomini. Nell'agire quotidiano noi sperimentiamo incessantemente, a partire da ciascuno di noi, la tendenza a rendere strumento della parte che noi sempre siamo il tutto che ci circonda.

E' probabilmente questo il nocciolo della inclinazione radicale al male di cui parlava Kant. Esso contiene i germi della perversione della volontà in quanto volontà di dominio. Non deve però sfuggirci che questa inclinazione radicale al male ha le

sue radici, paradossalmente, proprio nell'aspirazione a un agire che vuole per sé pienezza. Nel movimento concreto dell'agire umano, è ricorrente l'impulso insondabile e *mostruosamente* originario a piegare il desiderio di pienezza in delirio di onnipotenza incentrato su un sé abnorme. E' insomma nella facoltà dell'umano volere lo stravolgimento di quella pienezza che pure gli è indispensabile, pena la sterilità dello stesso volere.

Potremmo dire che la questione morale, a proposito dell'agire, nasce in relazione alla domanda: quale volontà di pienezza? Come perseguire la pienezza senza stravolgerla? Questa domanda esprime implicitamente la ricerca di una misura dell'agire, quella misura senza la quale la volontà di pienezza sfocerebbe in esiti di devastazione. La riflessione morale nasce quando la mente e il desiderio umani si pongono il problema del limite nell'uso delle energie coinvolte nell'agire e, quindi, dell'equilibrio o della combinazione la più valida possibile della loro espressione.

## 8. LE TRACCE DEL PENSIERO DELLA MISURA

Se si riflette sui diversi momenti della riflessione morale nella storia del pensiero umano, si notano le tracce della ricerca e dalla indicazione dei modi più opportuni a dare all'agire umano una pienezza che tenga conto della *misura* con la quale portarla a realizzazione. Già nel socratico "conosci te stesso" emerge il tema della saggezza pratica come coscienza della misura che si associa alla consapevolezza di non avere un sapere adeguato all'intero e quindi di non poterne pretendere il possesso. Nel "sapere di non sapere" il limite viene introdotto non come fine in sé o come rinuncia alla intenzionalità dell'intero, ma scaturisce proprio dal fatto che la mente umana si commisura all'intero riconoscendosi nella parzialità rispetto ad esso, deponendo tracotanza e arroganza.

In Aristotele il discorso sulla misura nell'agire si snoda inscindibilmente sia nella indicazione del giusto mezzo come disposizione virtuosa tra il difetto e l'eccesso sia nella indicazione del nesso equilibrato tra desiderio e intelletto. L'intelletto è chiamato a "calcolare" i mezzi idonei a far crescere il desiderio in modo corretto, tutelandolo dalla rinuncia e dalla velleità; il desiderio fornisce all'intelletto le componenti materiali per l'esercizio della sua capacità di guida e di discernimento. La coscienza morale definisce positivamente la buona misura del desiderio e discrimina dinamicamente i desideri agibili dai desideri non agibili. Non semplicemente però in base alla loro compatibilità con i mezzi, poiché nell'uso morale della coscienza è sottintesa l'esclusione, dal novero dei desideri degni di essere portati a realizzazione dall'intelletto, la lista dei desideri che spingerebbero ad azioni "turpi" (come, per esempio, il tradimento), in quanto esse procurano danno a chi le riceve e disonore a chi le compie, quindi allontanano dalla pienezza umana.

L'intelletto fa divieto a se stesso di impegnarsi a ricercare mezzi per azioni in sé indegne, le quali non possono diventare nobili grazie al loro probabile successo tecnico. Si procurano mezzi adeguati al fine se esso è in sé buono e quindi conduce senza fratture alle condizioni favorevoli allo stato di vita felice che sconfinata nell'attività quasi divina del contemplare. Qui l'esperienza umana si raccoglie nella "vita della mente" e, quindi, si fa in certo modo vita dell'intero, approssimazione massima all'essere che non può non essere, e dà senso anche alle cose divenienti.

Anche la riflessione kantiana mira a definire una misura che consenta di discriminare le azioni che portano l'essere umano a pienezza da quelle che da essa lo allontanano. Considerata la ragione come la connotazione propria dell'umano, si tratta di mettere l'agire umano all'altezza di tale connotazione. L'agire dell'uomo deve essere quello di un *ens rationis*. Come ciò è possibile? E' possibile se l'azione si lascia guidare da una norma universale. La norma universale tutela l'agire dal diventare servo delle inclinazioni particolari. Se la ragione esprime la totalità dell'umano come appartenente a un regno intelligibile, nel quale si può realizzare la libertà oltre i condizionamenti spazio-temporali e i nessi di causa-effetto, allora nell'azione razionale si evita la riduzione dell'umano a qualcosa di meramente parziale. Si evita insomma che ciascun uomo, preso in se stesso, si assuma come semplice strumento di una propria parte e che, inoltre, assuma anche gli altri uomini solo nella loro funzione strumentale, vedendoli cioè come parte e negando la loro dignità interale.

Senza tenere presente la lezione kantiana della pienezza antropologica da realizzare nel rispetto di una legge universale valida per se stessi come per gli altri, è difficile comprendere le analisi hegeliane della coscienza e del rapporto tra le coscienze. La lotta tra la coscienza del signore e la coscienza del servo ha infatti come posta in gioco proprio il riconoscimento eguale o diseguale della pienezza antropologica. Hegel suscita la domanda: a chi spetta l'essere pienamente uomini? Le coscienze sono destinate a rimanere in un insolubile antagonismo oppure è possibile che, nel rapporto io-tu, si riconosca un "noi" che tiene insieme l'io e il tu?

## 9. IL SOSPETTO VERSO LA MORALE

La questione morale si riveste di radicalità sul piano sociale e politico quando emerge la cruda considerazione che la pienezza dell'umano si può alimentare della capacità di creare sottomissione, poggiando sulla asimmetria tra il signore e il servo. Che ne è allora del disegno di creare una situazione simmetrica di riconoscimento reciproco e paritario tra le coscienze? La visione universalistica della coscienza morale è chiamata a fare i conti con la durezza del processo storico e con le scissioni da cui esso è lacerato. Fino a quando tali scissioni permangono, diventa persino

legittimo il dubbio sulla validità effettiva della dimensione morale o sulla credibilità della sua pretesa di valere universalmente. Prende piede il “sospetto” nei confronti delle astratte proclamazioni di ordine morale che occultano la realtà dei conflitti di classe o degli squilibri tra uomini “forti” e uomini “deboli” (qui è superfluo ricordare che Nietzsche era preoccupato dell’ingiustizia patita dai primi, mentre a noi interessa la lacerazione che egli mette in evidenza). Il discorso morale viene interpretato come espressione di parte e come discorso di giustificazione dell’umanità segnata da fratture.

In questo contesto scaturisce la sfida a ogni pretesa della coscienza di essere coscienza morale. Se, infatti, la stessa coscienza morale è intrappolata in una visione di parte, come può essa svolgere il compito di essere misura dell’agire umano orientato alla propria pienezza? L’elaborazione morale sembra rappresentare la patologia dell’agire umano piuttosto che la sua espressione virtuosa. Se è una falsa universalità, merita di essere dissolta o nella critica dei rapporti storici di dominio e di subordinazione (Marx) o nella denuncia della repressione degli istinti (Freud). La misura di validità dell’agire umano, strappata alla coscienza morale, viene fatta risiedere nella forza della emancipazione sociale e politica o dell’affrancamento dalle inibizioni psichiche.

Sganciate però dai legami con la coscienza morale, la via socio-politica e quella psicologica alla pienezza umana vanno incontro a derive rischiose per gli stessi effetti di liberazione che si propongono. L’emancipazione socio-politica ricade nei difetti della logica di dominio che intendeva superare e, a sua volta, la scaltrezza psicologica si risolve in abilità strategica strumentale a qualsiasi uso. Se non si vuole la riduzione della prassi politica a tecnica di un potere ottuso e la curvatura dell’autonomia psicologica a tecnica di disinibizione formale, con esiti deludenti in ordine alle aspettative antropologiche complessive, occorre ascoltare di nuovo la voce ambiziosa della coscienza morale e gli imperativi che essa suggerisce in vista della piena realizzazione dell’umano.

Più in generale, in un contesto globale nel quale l’evoluzione del processo storico non sembra incanalata in una direzione automatica di progresso e, anzi, la preponderanza dell’economia, invece di promuovere un sviluppo qualitativo, ribadisce il modello della crescita di tipo quantitativo, la coscienza morale ritorna sulla scena come un faro possibile per il rischiaramento critico del mondo già dato e per integrare con indicazioni di senso i comportamenti degli ambiti molteplici dell’agire umano. Le prestazioni della politica, dell’economia, della scienza cessano allora di essere autoreferenziali e si aprono, nella loro parzialità, alla misura antropologica di cui la riflessione morale si fa portatrice. Inoltre, in un’epoca nella quale l’incontro tra diverse tradizioni culturali minaccia continuamente di tradursi in scontro e in rifiuto intollerante, la funzione di arbitro e di attribuzione reciproca di dignità, che può essere svolta dal giusto universalismo di una coscienza morale non appiattita sulle identità particolari che pretendono di elevarsi indebitamente ad



assoluti esclusivi, sembra diventata ancora più necessaria che in passato. La riflessione morale si è oggi attrezzata a questo compito sia accentuando il modello di un'etica comunicativa favorevole all'intesa tra punti di vista diversi che accettano senza pregiudizi l'argomentazione più valida, sia proponendo l'apertura all'altro come principio primo e irrevocabile dell'azione. L'impegno della riflessione morale è teso in generale a edificare le basi culturali di una convivenza cosmopolitica nella quale si affermi il bilanciamento delle posizioni.

Questa ricerca di un misura comune è certamente decisiva per i destini dell'umanità. Essa non dovrebbe portare però a sottostimare il fatto che l'umano, oltre che volontà di misura, è sempre anche volontà di pienezza. E allora: come fare in modo che diverse prospettive-di-pienezza si possano esprimere senza distruggersi l'un l'altra ma anche senza rinunciare alla loro intenzionalità interale? E' questo il nodo cruciale della questione morale, e culturale, del nostro tempo. Potremmo sintetizzare la risposta in uno slogan: né assolutismo né relativismo, ma ricerca del senso assoluto *grazie* alla relazione. Su quale fondamento? La tradizione ontologica dell'Occidente può dare il proprio apporto alla risposta a questa domanda. Si tratta di rappresentarsi in cammino verso una pienezza di essere che nessuno già possiede e che tutti, senza esclusione, sono chiamati a realizzare. L'intero dell'essere, che ancora non appare, è affidato alla capacità manifestativa di ciascuno e, quindi, alla convergenza possibile delle prospettive. Perciò, una coscienza morale che rispetti il requisito della pienezza antropologica non esige – come spesso si sostiene – la censura dell'ontologia, ma può avvantaggiarsi della sua buona declinazione. Il riferimento comune all'essere è infatti il “noi” che *tiene insieme* ogni “io-tu”.

In altre parole, occorre riconoscere che l'esperienza umana è mossa da una ricerca incondizionata di senso o da una intenzionalità interale che deve essere interpretata correttamente, pena la caduta nella prevaricazione e nella pretesa di dominio. Alla coscienza dell'intero deve perciò associarsi la coscienza “morale” del limite e della misura. Il limite e la misura non sono però una rinuncia all'intero, ma la via attraverso la quale esso diviene perseguibile nella nostra esperienza. Si può dire che la validità e la completezza della coscienza morale dipendono dalla capacità di condividere la ricchezza dell'essere, la quale trascende le prospettive particolari e insieme le spinge a convergere. Intenzionalità ontologica e coscienza morale, intrecciate e solidali, permettono la fioritura dell'esperienza umana. La prima offre un'idea di pienezza senza della quale l'esistenza si priverebbe di motivazioni profonde. La seconda introduce un'idea di misura senza della quale la pienezza del senso diventerebbe accecante e distruttiva. Coniugare pienezza e misura sembra il compito specifico dell'umano che pensa e desidera.

## 10. CONFRONTI RAVVICINATI

Sulla scorta della esposizione precedente, le osservazioni che seguono sono rivolte a Vigna e, quanto più le nostre posizioni sono vicine, a me stesso.

p. 40 s.<sup>2</sup>

Vigna: sappiamo, dunque, *aprioricamente* che una totalità esiste (posto che c'è qualcosa). E sappiamo *aprioricamente* anche questo, che deve essere stata sperimentata, perché ne possediamo la notizia.

Totaro: possediamo la notizia della totalità-significato oppure del *fatto* che l'abbiamo sperimentata? Ma come si potrebbe sperimentare la *totalità*?

V: Non sappiamo, per ora, quando e dove sia stata sperimentata, ma da qualche parte della nostra esperienza dobbiamo pure poter rintracciare questa 'fonte'.

T: in che senso si potrebbe rintracciare nell'esperienza la fonte della totalità? Una totalità rintracciata nell'esperienza, per forza di cose sempre parziale, non è un cerchio quadrato?

V: Allora, osserviamo innanzitutto che l'esperienza fenomenologica non dà notizia dell'apparire di una totalità come realtà onticamente assoluta [...] Dio come Dio non appare [...] Dobbiamo escludere la possibilità che la totalità delle cose determinate siano la totalità reale o la trascendentalità reale che stiamo cercando.

T: E non è nemmeno ammissibile che si possa dare una totalità delle cose determinate, poiché la totalità delle cose determinate è pur sempre un concetto e non un dato; come tale rimane indeterminata.

V: Forse che, si dirà, almeno i significati trascendentali non possono fungere da sorgente? [...] non lo possono [...] Da un lato, essi, in quanto significati, sono un che di onticamente limitato.

T: Ma questa limitazione non è forse inevitabile? Non discende dal fatto che il trascendentale non è un cavallo, una pietra ecc.? Pretendere che il trascendentale abbia una realtà ontica equivarrebbe a negarne il carattere di correlato di una intenzionalità che lo può attribuire a qualsiasi realtà ontica, senza che però nessuna realtà ontica, o onticamente configurata nell'ambito delle cose dell'esperienza o delle cose esperibili, sia in un rapporto di equazione con il trascendentale o lo esaurisca in sé.

V: da altro lato, essi non possono che essere considerati *risultato* di un trascendentale reale.

T: Allora il trascendentale come significato andrebbe astratto dal trascendentale reale? Ma come potrei parlare di trascendentale reale se non intenzionassi già il significato trascendentale?

<sup>2</sup> I riferimenti testuali, riportati dopo la lettera V seguita dai due punti e senza virgolette, sono tratti sempre da C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I; le osservazioni di chi scrive sono precedute dalla lettera T..

p. 42:

V: L'ultima carta che ci resta in mano, di fatto, è questa: poter contare sull'esperienza immediata di una *trascendentalità reale* originariamente altra dall'intenzionalità trascendentale come lato dell'originario: cioè sull'esperienza di altri, ma come esperienza di una *soggettività* altra, non semplicemente come esperienza di un comportamento che somiglia, che è analogo ecc. all'esperienza della totalità che dico mia.

T: Ma in ogni caso parto dalla mia esperienza cognitiva (o autoriflessiva) del trascendentale, che è preliminare all'esperienza di una soggettività altra e mi permette anzi di considerarla tale; la mia esperienza del trascendentale è però – se così si può dire – nient'altro che esperienza di un significato o di una intenzionalità significativa. Anche nell'*altro* vedo egualmente o analogamente, come trascendentale, una intenzionalità significativa.

p. 48:

T: Sarebbe il caso di chiarire ulteriormente cosa significa che l'apparire trascendentale appartiene all'ordine del reale. E perché, affinché l'apparire trascendentale si costituisca, è necessario qualcuno. Occorrerebbe cioè calibrare meglio i due *steps*: 1) L'apparire trascendentale è reale; 2) Qualcuno (qualcuno-altro) è reale ed è reale come trascendentale. Senza riscattare (specialmente) il secondo *step* da un alone di immediatezza presupposta, sarebbe difficile accettare la conclusione secondo la quale "l'apparire trascendentale è soddisfatto da qualcuno-altro in quanto reale".

p. 50:

T: A proposito delle "forme storiche principali della posizione della trascendentalità", semplificando direi che, in una sintesi ideale, si tratterebbe di *riempire* il trascendentale formale moderno con il trascendentale ontologico classico. La valenza gnoseologica del trascendentale moderno, formulabile come apertura della coscienza formalmente intrascendibile (la coscienza non ha niente fuori di sé in quanto forma del pensare), consente di mettere a tema senza presupposti naturalistici (consistente nel presupporre appunto la *res* all'*intellectus*, il quale alla *res* si dovrebbe adeguare successivamente) il trascendentale nella sua valenza ontologica, all'insegna quindi della *adaequatio rei et intellectus*, dove l'oggetto pensato è anzitutto in sincronia con l'atto del pensare, quali che siano poi le specificazioni ulteriori di ciò che viene pensato (nel passaggio dall'atto del pensare formale agli atti delle conoscenze concrete). Questa rigorizzazione *epistemica* del trascendentale ontologico ci porta a dire che la sua tematizzazione passa attraverso un investimento semantico e non è oggettivabile in se stesso come esperienza reale.

Riassumiamo come segue. Il trascendentale classico, applicato nella sua estensione la quale niente esclude (o esclude solo il niente), è l'esito di un giudizio che afferma l'essere di ogni determinazione (anche quando di essa sopraggiunge il non apparire a livello fenomenico). Il trascendentale moderno, segnatamente nei suoi esiti ultimi (con l'atto gentiliano), è invece forma mai deponibile in un contenuto determinato. In ogni caso, comunque si intenda il trascendentale, fra trascendentale ed esperienza del mondo che ci appare c'è disequazione. Ma senza la sporgenza del trascendentale rispetto all'esperienza non siamo in grado di dare senso all'esperienza medesima.

p. 52:

V: la 'soggettività in generale' è ciò che accomuna (come concetto) le soggettività singolari. Le quali dunque devono essere presupposte come realmente interagenti, se sono trattate come 'con-venienti'.

T: qui la soggettività in generale sembra trattata come se fosse astratta dalle soggettività singolari. La soggettività in generale viene perciò considerata come un concetto derivato dalle soggettività singolari. A dire il vero, la soggettività in generale, come apertura disposta a includere tutto, non è né un concetto universale né una fattispecie singolare ed è aperta all'universale e al singolare come configurazioni possibili al suo interno. La soggettività in generale è appunto apertura non ancora determinata come universale o singolare. Il suo carattere plurale può essere indotto dalla constatazione del permanere della disequazione tra la sua apertura formale e i contenuti in grado di riempirla. Il correlato della soggettività in generale è infatti l'intero nella sua forma, giammai nel suo contenuto. Ora, l'equazione tra forma e contenuto, indisponibile a una soggettività intesa solipsisticamente, può essere approssimata da una molteplicità prospettica o da una pluralità di centri di totalizzazione nella ricerca analoga di un riempimento (*Erfüllung*) contenutistico. Su questa via della soggettività plurale si colloca la giustificazione trascendentale, e non solo empirica, dell'*alterità*, dal momento che la soggettività non è sequestrabile da parte di un soggetto determinato e si presenta piuttosto come apertura di cui *ogni* soggettività viene investita nel compito di istituire le figure concrete della totalità.

Il trascendentale non viene però saturato da nessuna soggettività individuale. E' vero che dell'apertura trascendentale sono consapevole nella mia stessa soggettività individuale, ma questo non comporta che la soggettività individuale come tale sia trascendentale. La funzione trascendentale è saputa dalla soggettività singolare in quanto aperta a un intero di cui essa è contenuto empirico. Nel momento in cui si apre alla trascendentalità, la soggettività singolare accerta (o ribadisce) l'empiricità di se stessa. Per questa ragione il trascendentale ha come contenuto anche il soggetto empirico *singolare*, ma l'empirico non è trascendentale bensì *sta* nel trascendentale e gli appartiene, per così dire, *semanticamente* (in parallelo con la considerazione per cui l'*universale* non è trascendentale ma *sta* nel trascendentale e gli appartiene

altrettanto a livello *semantico*). In altre parole: il trascendentale è ‘incarnato’ nella soggettività empirica nel modo di una sporgenza (o di una *estaticità*) incessante.

Questione ulteriore: posso io attingere direttamente la trascendentalità che si costituisce in *altri* come apertura analoga alla mia? In tal caso dovrei essere anch’io al centro di quella totalizzazione che attribuisco ad altri. Dovrei cioè dislocarmi dalla apertura formale di cui ho notizia in me (pur non essendo da me esaurita) per collocarmi nella centralità totalizzante di altri. Ritengo che questa operazione, a livello teoretico, non possa effettuarsi se non come formulazione della modalità di approssimazione al vero, in quanto – come sopra si argomentava – contenutisticamente non esauribile o saturabile da parte di quella formazione o concrezione empirico-trascendentale che io sono.

Riassumendo potremmo dire che, a livello ontologico, la dichiarazione di trascendentalità, consistente nell’attribuzione dell’essere a ogni determinazione positiva, è necessaria. Invece a livello gnoseologico – laddove il trascendentale consiste nell’attribuzione di un centro di totalizzazione a coscienze altre dalla mia – l’attestazione di trascendentalità non mi è immediatamente nota, ma può essere formulata sulla base dell’esigenza che il contenuto della intenzionalità formale sia approssimato il più possibile da una pluralità di *luoghi* che si orientano alla pienezza dell’intero.

Corollario etico connesso al trascendentale ontologico: ogni concrezione empirico-trascendentale, in quanto costituita nella trascendentalità dell’essere – ovvero costituita nel giudizio di attribuzione dell’essere che nega il non essere – non può che venir pensata e trattata come titolare di una medesima dignità-di-essere, ancorché differenziata nel molteplice delle determinazioni. A livello etico devo perciò attribuire ad altri la stessa dignità di livello trascendentale che attribuisco a me stesso. La dignità etica connessa alla dignità-di-essere di ogni soggetto personale potrebbe riscattare dall’accusa di formalismo (vedi Max Scheler), grazie a un’opportuna integrazione ontologica, l’imperativo morale kantiano, che resta la conquista maggiore del pensiero morale della modernità.

p. 52 s.:

V: il convenire sulla reciprocità trascendentale della relazione intersoggettiva è la *costante delle costanti* che apre la relazione trascendentale ‘oggettiva’ (tradizionale).

T: Potrebbe essere il contrario o, meglio, i due tipi di relazione potrebbero essere pensati in un rapporto circolare. Occorrerebbe anche spiegare perché la reciprocità, per costituirsi come tale, ha bisogno di essere trascendentale e non è sufficiente considerarla come una costante empirica della relazione. Che per l’apertura trascendentale della coscienza in me sia necessaria l’apertura trascendentale di una coscienza a me altra o che l’apertura trascendentale della coscienza in me non sia un *primum* e sia fondata nell’apertura trascendentale di altri mi sembra

un'affermazione molto problematica. L'incidenza della coscienza altra (specialmente genitoriale) è indubbiamente importante nell'ordine della *biografia* della coscienza ai fini del suo orientamento all'esercizio di un'apertura trascendentale non compromessa da blocchi psicologici e da rifiuti pregiudizievole, ma non mi sembra possa avere una portata di per sé, o in linea di principio, fondativa. Meno problematico sarebbe affermare che l'apertura trascendentale in me, fondata in se stessa pena la negazione della sua intrascendibilità formale, incontra come suo contenuto una coscienza che non è riducibile alla mia capacità di totalizzazione materiale e può quindi convenire con la mie modalità totalizzanti oppure può contrastarle. Allora, preliminarmente all'accertamento dell'accordo o del disaccordo, subentra l'esigenza di riconoscere alla coscienza altra le medesime capacità di totalizzazione che vorrei fossero riconosciute a me stesso.

Qui, mi sembra, scatta l'istanza della reciprocità nel riconoscere un'analogia dignità trascendentale. A questo punto si può dire che solo nella relazione con una coscienza altra io posso passare dalla fase dell'autocoscienza a quella del riconoscimento tra autocoscienze, posto però che entrambe le autocoscienze, o le autocoscienza nella loro pluralità, siano pensate anzitutto come centri autonomi di totalizzazione. A tali condizioni la reciprocità può essere istituita nella molteplicità delle sue figure, che devono essere ponderate nella loro consonanza o nella loro divaricazione dal *rispetto* della dignità trascendentale dei *partner* in gioco, dal momento che non si possono escludere le versioni negative del reciprocarsi (il sadomasochismo, finemente analizzato da Vigna, lo attesta).

p. 57:

V: una soggettività che intenziona una soggettività *altra* realizza una equazione trascendentale originaria.

T: perché la relazione con una soggettività altra, che sia limitata nei contenuti analogamente alla mia, dovrebbe realizzare una equazione trascendentale originaria? Nel rapporto con la soggettività altra io colgo una disposizione intenzionale analoga alla mia, ma non faccio l'esperienza di una 'equazione' trascendentale, poiché anche la soggettività altra non adegua il contenuto trascendentale. Inoltre, la relazione trascendentale originaria non è derivata unidirezionalmente dalla soggettività altra, poiché, quando io mi relaziono ad altri attribuendo a essi la capacità trascendentale, ho già in me tale capacità e derivo dalla sua incompletezza (contenutistica) l'istanza della relazione con l'altro. L'altro non è il trascendentale *in re*, così come nemmeno io lo sono. L'adeguazione trascendentale con la *res* non appartiene ad altri così come non appartiene a me. Entrambi siamo, piuttosto, nella disequazione originaria. In un *noi* comprensivo di me e di altri facciamo l'esperienza vicendevole di questa disequazione e siamo solidali nell'esigenza di colmarla.

p. 61:

V: vero in senso forte è l'apparire di qualcosa dove l'apparire prescinde dall'apparire *a me* (v. l'eracliteo *logos xynos*). Quindi è un apparire intersoggettivo.

T: Ma l'apparire di qualcosa, in quanto tale, prescinde anche dall'apparire ad altri.

p. 62:

V: i trascendentali sono in prima battuta la relazione intersoggettiva *stessa*.

T: I trascendentali sono nella soggettività e nella relazione intersoggettiva e in questo senso sono sempre incarnati, ma non sono la soggettività e l'intersoggettività; anzi queste ultime sono, per così dire, misurate dai trascendentali, che istituiscono la differenza con l'empirico nell'empirico.

p. 62:

V: [Il trascendentale] sarà prevedibilmente a proprio agio nel mondo dell'infinità intenzionale; si riterrà del tutto appagato solo nel mondo dell'infinità reale, perché solo in relazione a quel mondo, l'equazione formale, che permetteva l'apertura della trascendentalità, diventa una equazione reale dalla parte della intenzionalità medesima.

T: D'accordo; ma allora non basta la trascendentalità intersoggettiva a saturare la trascendentalità.

## 11. UN AFFONDO SUL RAPPORTO FRA TRASCENDENTALE E SINGOLARITÀ

Vigna intende strappare il trascendentale al marchio dell'astrattezza e pertanto, volendo collocarlo *in re*, lo lega alla concretezza della singolarità. Cosa dire in proposito?

Certamente la coscienza trascendentale è in una singolarità, ma non è trascendentale in quanto è o appartiene a una singolarità. La singolarità è capace di intenzionalità trascendentale, ma non per questo è essa stessa realtà trascendentale, da cui verrebbe astratta l'intenzionalità trascendentale come concetto.

La coscienza trascendentale è l'atto di una singolarità o, meglio, è atto *in* una singolarità; non è circoscritta però alla dimensione della singolarità. La sua realtà, quindi, è una realtà intenzionale. Per questo motivo non è astrazione di un concetto ma atto originario di tipo intenzionale, apertura *nella* soggettività singolare ma non coincidente con essa. La singolarità è perciò sempre in difetto rispetto alla sua apertura trascendentale. In definitiva, si può concedere che il riferimento alla singolarità affranchi il discorso ontologico-metafisico dall'astrattezza e dall'uniformità e che l'intersoggettività, concretamente pensata come inter-

singularità, sia una via di accesso importante al trascendentale. Il trascendentale è però nella/nelle singularità, ma non è della/delle singularità. In questo senso il trascendentale trascende la singularità e l'ordine delle singularità.

La dignità trascendentale delle singularità *altre* da dove discende? Dall'attribuzione ad altri di un'analoga capacità di intenzionare il vero (ontologico e gnoseologico) e con esso il buono e il bello, attribuzione suggerita dal limite contenutistico della singularità in cui la trascendentalità *in me* è collocata. Una intenzionalità limitata a me stesso, o autoreferenziale nei contenuti che le danno *riempimento*, sarebbe infatti in contraddizione con il carattere illimitato dell'apertura intenzionale a livello formale. Se si pensasse una forma intenzionale mai adeguabile dal contenuto – e nella mia singularità io non ho la potenza di compiere quest'adeguazione pur pensandola – si cadrebbe in una contraddizione performativa al grado massimo del correlato del *logos*: l'illimitato rimarrebbe contraddetto dal limite. Diverso modo di dire: l'infinito sarebbe permanentemente contraddetto dal finito. Tentare di uscire dalla contraddizione dicendo che si dà *soltanto* il finito conduce all'aporia consistente nella sua assolutizzazione: viene infinitizzato lo stesso finito, sebbene gli assertori della finitezza *esclusiva* restino per lo più inconsapevoli dell'aporia. L'apertura trascendentale non è compatibile con una finitezza che escluda assolutamente l'infinito.

La relazione alle altre singularità, suggerita dall'apertura intenzionale (che è l'apertura formale all'intero grazie alla quale possono essere accolti ed elaborati tutti i contenuti di realtà, attuali e possibili) non avviene sempre e comunque nella modalità del con-venire e dell'accordo. Può infatti darsi anche nella modalità del conflitto (si confrontino queste considerazioni con quanto Vigna dice nella esposizione dei *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, specialmente alle pp. 129 ss.). Le prospettive singolari possono essere anche divergenti e, però, approssimarsi al vero proprio in quanto divergenti. A patto che si osservi la regola (certamente *aurea*) del non rendere assolute le divergenze, assumendole sempre come *relative* all'intero, l'orientamento al quale legittima la dignità delle posizioni differenti nella ricerca del punto di vista più comprensivo possibile. Immaginare le divergenze completamente blindate in se stesse vuol dire invece che la prospettiva singola (ogni prospettiva singola) si erge ad assoluto, quindi non si riconosce come prospettiva (situata) e pertanto dis-conosce le prospettive altre. Il conflitto allora diventa negazione *tout court*. Il *con* del *confligere* viene soppresso e viene meno l'accreditamento delle molteplici interpretazioni (che è stato avvalorato dal trascendentale ermeneutico), come pure l'accreditamento della pluralità linguistico-comunicativa (che è stata avvalorata dal trascendentale della “comunità illimitata della comunicazione”).



## 12. DESIDERIO

p. 70 s.:

Vigna colloca Nietzsche tra coloro che «trattano il desiderio come una semplice costruzione illusoria o come un semplice errore dell'immaginario». Una sottospecie di questa tipologia è rappresentata dai filosofi che «sostengono la pura *idealità* del finito, come Nietzsche o Marx». Il principio caro a Vigna è che il desiderio umano «può essere pensato solo se sono posti come reali *tanto* il finito *quanto* l'infinito. Senza questa notizia, il finito non ci apparirebbe tale e quindi non potremmo sporgere sulle cose e desiderare 'altro'. Subito dopo (p. 71) Vigna pone Nietzsche tra coloro che «negano l'inevitabilità della relazione del desiderio ad un oggetto desiderato e trattano il desiderio come una 'pulsione' mossa solo da una sorta di *vis a tergo*». In linea con la *libido* freudiana, «Nietzsche aveva sostenuto più o meno le stesse cose a proposito della sua 'volontà di potenza', smarrendo «il movimento che è proprio della causa *finale*, ossia di un oggetto che non è *dietro* di me e spinge, ma è *avanti* a me e *trae*».

Ora, c'è da chiedersi se la categoria del desiderio si lasci collocare soltanto nella relazione finito-infinito o se questa definizione, pur avendo i titoli per la migliore comprensione possibile del desiderio anche sulla base di quanto si è detto sopra su tale relazione, non lasci scoperta una vasta gamma di concezioni del desiderio le quali lo articolano in una pluralità semantica dotata di valenze pregnanti e suscettibili di attenzione specifica.

## 13. RICOGNIZIONE SU NIETZSCHE E IL DESIDERIO

In Nietzsche troviamo certamente dichiarazioni di estraneità al desiderio, in linea con la convinzione che, nel pieno riscatto di questo mondo da ogni idea di "oltremondo", non è consentito *volere che qualcosa sia diversamente da come è*. Per inciso, questa visuale potrebbe modificare l'interpretazione di chi è portato ad attribuire a Nietzsche una considerazione enfatica del desiderio in quanto corrispondente alla manifestazione smisurata della volontà di potenza. Avremmo quindi la figura di una finitezza che si gonfia di se stessa in una cattiva replica dell'infinito da essa escluso: una sorta di *hybris* allo stato puro. Insomma – parafrasando Dostoevskij – tolto il desiderio di Dio, ogni desiderio è possibile. In effetti, in Nietzsche viene meno, riguardo al desiderio, ogni alone di 'colpa', 'peccato' e, insomma, di *imputabilità*. Ma a guardare più da vicino i suoi scritti, ci si accorge

che l'immagine del desiderio è più sfaccettata<sup>3</sup> e meno incline a una indistinta glorificazione.

Si legga, per avere un riferimento puntuale, la *negazione* del desiderio professata in *Ecce homo*: «Non riesco a ricordarmi di essermi mai sforzato – nella mia vita non si rintracciano segni di *lotta*, io sono l'opposto di una natura eroica. “Volere” qualcosa, “aspirare” (*streben*) a qualcosa, avere in vista un “fine”, un “desiderio” (*Wunsch*) – tutto ciò io non lo conosco per esperienza. Anche in questo momento io guardo al mio futuro – un vasto futuro! – come a un mare liscio; nessun desiderio (*Verlangen*) lo increspa. Non voglio in nessun modo che qualcosa sia diverso da come è; io stesso non voglio diventare diverso... Ma così ho sempre vissuto. Non ho avuto desideri)»<sup>4</sup>.

Queste parole di N., al di là dell'orpello biografico, denoterebbero l'impensabilità del desiderio nell'impianto teorico nietzschiano. Il desiderare in quanto tale o allo stato puro non è ammissibile, poiché si scontrerebbe con l'idea della “volontà di potenza” in quanto volontà dell'eterno ritorno dell'identico”. Avallare il desiderio come fattore *pulling* dell'umano significherebbe la negazione dell'esercizio della volontà di potenza in quanto – per usare i termini di Vigna – *vis a tergo* dell'agire e denuncerebbe un sintomo di decadenza e di nichilismo deteriore. Da quest'angolatura si può dar conto dell'antiromanticismo di Nietzsche, se per Romanticismo s'intende il permanere o il consumarsi nel desiderio, vale a dire il suo vagheggiamento come valore. Se per i *Romantiker* – come è stato sottolineato da qualche interprete – “le nostre mancanze sono anche le nostre speranze” e il sostare nel desiderio coincide con l'assunzione compiaciuta dell'incompiuto, in Nietzsche non sembra avere legittimità il desiderio che deve alimentarsi di una mancanza perenne. Il tema del desiderio che ha per oggetto ciò che manca proprio in quanto manca e continua a mancare, quindi del desiderio come struggimento<sup>5</sup>, non si può dire appartenga a Nietzsche.

D'altro canto però, proprio se viene messo in asse con la volontà di potenza e la sua espressione di positività, il desiderio entra in un contesto nel quale può essere legittimato. Poiché l'essere come divenire assunto dal volere si risolve nel divenire

<sup>3</sup> Non a caso Nietzsche lo indica con una varietà di termini: *Begier*, *Begierde*, *Begehre*, *Begehren*, *Verlangen*, *Ahnung*, *Wunsch*, *Sehnsucht*, *Lust*, i quali andrebbero analizzati attentamente nella loro peculiarità, nei loro intrecci, differenze o coincidenze. Inoltre, andrebbe scandagliato il rapporto delle modalità del desiderio con il bisogno, gli istinti e gli impulsi. Essi condividono con il desiderio la connotazione della “innocenza” e si prestano a una dinamica di sublimazione, la quale riguarda non solo il mondo degli affetti ma anche i processi del conoscere. Tra i due livelli non si dà una demarcazione netta, ma forse si può evidenziare una distinzione quanto al modo in cui muovono all'azione: per spinta o per attrazione (cfr. i fattori *push* e *pull* dell'agire secondo Talcott Parsons, ma è utile in proposito anche la riflessione scheleriana nella *Sociologia del sapere*).

<sup>4</sup> p. 303 (cito dalla ed. Adelphi)

<sup>5</sup> Si tengano presenti le affascinanti riflessioni di Denis de Rougemont in proposito, richiamate anche da Vigna.

stesso, ogni aspetto del divenire deve rientrare nella intenzionalità del desiderio in quanto *Lust*, vale a dire in quanto piacere e gioia. Dovendo includere tutti gli aspetti della vita, anche quando sono tra loro in contrasto, il desiderio è perciò, indissolubilmente, capacità di volere altresì l'opposto della *Lust*: il dolore e la sofferenza. Il *voler* desiderare piacere e dolore nell'unità della loro opposizione è l'essenza dell'atteggiamento dionisiaco. Qui la potenza è in pari con se stessa e si realizza incondizionatamente. Depurato, per così dire, di ogni esclusione, e persino di ogni istanza selettiva che separerebbe la *Lust* dalla *Unlust*, il desiderio cresce su se stesso (*Wunsch auf dem Wunsche*) in quanto positività del volere che niente sia diversamente da come è.

Si badi però che il desiderio come *processo di accrescimento* della vita non è equiparabile alla semplice conservazione della vita. Su questo punto Nietzsche è critico di Spinoza, che pure viene da lui salutato come "precursore"<sup>6</sup>. La considerazione della vita (dell'insieme delle sue vicende e di ogni sua vicenda particolare) dal punto di vista della potenza rende amabile ogni suo evento (*amor fati*) non in quanto replica indifferenziata del mondo esistente, bensì in quanto creativo di pienezza. In questo contesto dinamico riemerge l'istanza di qualificazione del desiderio. In proposito è significativo un passo di *Così parlò Zarathustra*: «In verità, non mi piacciono neanche coloro per i quali qualunque cosa è buona e questo mondo è addirittura il migliore. Questi sono quelli che, come io dico, sono sempre contenti di tutto. Essere sempre contenti di tutto e trovare tutto gustoso: questo non è il gusto migliore! Io tengo in onore le lingue e gli stomaci difficili e selettivi [*wählerischen*], che hanno imparato a dire "io" e "sì" e "no"»<sup>7</sup>.

Dal punto di vista della dinamica di *accrescimento* della volontà di potenza diventano allora comprensibili le forme del desiderio le quali esprimono una *tensione* verso una meta ulteriore rispetto al mondo esistente. Quest'ultimo, senza cadere nella sua svalutazione, non si appiattisce su una logica reduplicativa ed esige invece una *trasvalutazione* ovvero un incremento di positività. Chi può essere all'altezza di un compito di trasvalutazione alla luce del quale il desiderio si qualifica in modo nuovo? Qui entra sulla scena il "superuomo" o "oltreuomo". Il superuomo viene evocato nella forma peculiare del desiderio che è rappresentata dalla *Sehnsucht* (termine per lo più tradotto nell'edizione italiana Colli-Montinari con "anelito"). La *Sehnsucht* nietzschiana non appare connotata dalla "nostalgia dell'origine", poiché un punto di origine *assoluto* per Nietzsche non sarebbe compatibile con l'autosufficienza del divenire; si configura invece come un *vettore di ricerca* lungo un cammino che non ammette soste, dal momento che ogni punto di approdo non può che rivelarsi provvisorio. Zarathustra, che è l'incarnazione di ciò che Nietzsche

<sup>6</sup> Cfr. la lettera a F. Overbeck del 30 luglio 1881 (KGB, III/1, S. 111).

<sup>7</sup> III, *Dello spirito di gravità* 2; trad. it. di S. Giametta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000, p.220.

chiama a più riprese «freccia dell'anelito» (*Pfeil der Sehnsucht*), resta in ogni caso al di qua di ogni manifestazione piena del superuomo.

La inattualità della manifestazione del superuomo per Zarathustra non dà adito certamente a sensi di colpa o a reazioni di risentimento; si accompagna però a malinconia, a inevitabile solitudine, al fraintendimento sempre in agguato, a nausea e disgusto che si alternano in modo indisgiungibile all'amore per l'uomo e la vita. L'anelito o il desiderio di Zarathustra si prefigge una meta oltre il divenire come «orrida casualità», le cui modalità di raggiungimento non sono però trasparenti e comportano costi dolorosi. Per questi motivi il *Wunsch* si contrae spesso in *Unwunsch* o *Unwille*, si fa indignazione, scoramento, silenzio e pianto, fino a quando non si scioglie in un canto che resta comunque anticipazione e appagamento momentaneo. In ogni caso, colpa sarebbe per Zarathustra soltanto il *permanere* nell'«afflizione» per la distanza dell'uomo dal superuomo (in tale afflizione – forse di marca romantica – indulgiano i cosiddetti «uomini superiori»). L'inquietudine del desiderio, senza abbandonarsi all'afflizione e senza la pretesa del possesso immediato della felicità (*Glück*), deve invece traboccare nel lasciarsi sempre di nuovo attrarre dall'«opera» (*Werk*) di svelamento del superuomo come meta cui orientarsi («Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!»<sup>8</sup>).

Il desiderio si scandisce quindi nell'operare in modo conforme all'attrazione creativa del superuomo. Si potrebbe dire che in Nietzsche il desiderio come *Sehnsucht* è principio di una filosofia della storia come storia da *operare*, non nel senso del ritorno all'originario o del ricongiungimento del finito con l'infinito, bensì nella direzione della trasparenza del divenire degno di essere voluto come essere (di tutto ciò, l'eterno ritorno dell'identico potrebbe essere considerato la grande metafora). Che questo compito possa poi essere davvero soddisfatto nel perimetro del divenire medesimo, o se la coincidenza senza residui di essere e divenire non sia invece implosiva, è questione ulteriore.

Da questa ricognizione dedicata al desiderio in Nietzsche risulta che la sua modulazione non manca di elementi finalistici, sebbene riferiti non certo al perseguimento dell'infinito bensì alla costruzione del superuomo. L'avvento di quest'ultimo, come impresa che sta davanti a Zarathustra e non alle sue spalle, è la forza che *trae* verso un compimento *intramondano* situato nella finitezza, ma certamente tale da costituire un fattore *pulling* (e non *pushing*) dell'agire. Il desiderio urge verso una meta che sta davanti e non si riduce alla pulsione di una cieca *vis a tergo*.

<sup>8</sup> *Also sprach Zarathustra*, KSA, 4, S. 405.

## 14. ESTRAPOLAZIONI

Mi sono soffermato su Nietzsche, a partire dalla menzione essenziale di Vigna su questo pensatore, sia per concordare con lui sull'abrasione dell'infinito (e precisamente da un infinito trascendente) compiuta dal filosofo, sia – riprendendo l'osservazione abbozzata già in precedenza – per evidenziare cespiti di affermazione del desiderio che si collocano fuori del quadro categoriale finito-infinito. Mi preme inoltre sottolineare che una posizione finitistica quale quella nietzschiana permette una ermeneutica calzante del vissuto del desiderio diffuso nei modelli culturali prevalenti nel nostro presente, pur con differenze vistose. Nel filosofo del *Wille zur Macht* la potenza era infatti orientata a una meta (il superuomo) che motivava il cammino da compiere, attualmente se ne dà spesso una lettura in termini più angustamente situazionali. L'enfasi sull'importanza del *cammino* surclassa oggi l'orientamento alla meta. Anche nelle ambizioni di *empowerment* coltivate nei programmi del post-umano e del trans-umano prevalgono per lo più le dimensioni tecnico-pragmatiche e il perseguimento del successo sganciato da un *feedback* riflessivo sulla relazione tra mezzi e fini e sulle conseguenze antropologiche complessive. Nel costume corrente infine, il desiderio diventa spesso frenesia del consumo onnivoro che si perpetua incessantemente come fine a se stesso (potremmo ricordare l'analisi hegeliana della *Begierde* nelle figure della *Fenomenologia dello spirito* che precedono la dialettica trascendentale del riconoscimento tra coscienze, su cui Vigna torna a più riprese). Scatenato pervasivamente e capillarmente a scopi commerciali, il desiderio consumistico, che si nutre di passioni finite senza limite, è tanto più grande quanto più decresce la capacità di fruire della relazione intersoggettiva in 'carne e ossa' e di lunga durata. Il finito sguarnito di attese e aspirazioni lungimiranti precipita nel vortice di desideri incontrollati.

Non si tratta di imboccare la via di una sterile lamentazione.Cogliere i segni positivi dei tempi nuovi è un imperativo per l'analisi teorica e per l'orientamento pratico; però, non si può essere «sempre contenti di tutto e trovare tutto gustoso».

L'amputazione dell'infinito – non nella versione mortificante rifiutata da Nietzsche bensì fattore motivante e propulsivo di vita – lascia indubbiamente il desiderio *finito* in balia dell'*orrida casualità*. D'altra parte, non si deve smorzare la critica che può essere fatta alla relazione distorta tra desiderio e infinito, specialmente quando quest'ultimo comprime l'ambito di espressione del primo o diventa un *alibi* per il disimpegno nell'orizzonte della finitezza, svalutando mete perseguibili in nome di mete irraggiungibili. La fuga nell'infinito può fare da copertura ad atteggiamenti rinunciatari e autocensori o all'accettazione sostanziale dell'esistente, quindi ad atteggiamenti rinunciatari verso la sua trasformazione (una critica del genere potrebbe essere ben messa sulla bocca di Marx oltre che di Nietzsche). Si può aggiungere che, su una medesima scia, la ripulsa della

trascendenza è dipesa analogamente dalla sua declinazione astratta o dalla sua rigida opposizione all'ordine dell'immanenza. E sulle versioni *cattive* dell'infinito e della trascendenza sia Nietzsche sia Marx avrebbero oggi ancora molto da insegnare.

## 15. SULLA COLPA ADAMITICA: L'IN-SONDABILE RAPPORTO DI AMORE E CONFLITTO TRA FINITO E INFINITO

Nel racconto biblico<sup>9</sup> l'uomo appare in origine dotato di arbitrio e di un arbitrio che non accetta restrizioni, per questo motivo soggiogato dalla tentazione 'diabolica' (il diavolo è interpretabile come proiezione della pretesa dell'illimitatezza). Ma come, in un ente finito, è stato inoculato il virus della illimitatezza? L'uomo non ha deciso di essere detentore di un arbitrio; si è trovato a esserlo. Non ha deciso di decidere. È stato posto nella decisione e nel suo esercizio: "se mangerete...". La prospettiva del *se* è già angosciante (Kierkegaard) e la proiezione sul 'tentatore' può essere di apparente alleggerimento. Ma di nuovo: come in un ente finito può essere presente un 'arbitrio' che è di potenza infinita nella misura in cui si spinge fino a negare un amore infinito o una infinita volontà di amore? Si può rispondere: perché Dio, *libertà infinita*, ha posto nell'uomo, a sua immagine e somiglianza, una libertà altrettanto infinita. Ma allora: la libertà o è infinita – avendo la potenza di negare anche l'amore infinito di Dio – oppure non è? E però attribuire a un ente finito una libertà infinita vuol dire farne, ontologicamente, uno 'squilibrato' (Sciaccia, *L'uomo questo squilibrato*). Dio ha voluto fare un uomo squilibrato? Si può rispondere: Dio lo ha fatto squilibrato affinché si desse un equilibrio o invitandolo a darsi un equilibrio. Lo ha fatto tendente alla dismisura affinché si potesse dare una misura.

Ma da dove può venire all'uomo il criterio della misura? O meglio, da quale Dio? Da un Dio che si svuota della infinitezza fino a farsi piccolo in Cristo? Cristo si manifesta come la misura di Dio? o come un Dio misurato? Solo diventando uomo Dio si può manifestare come misura e come limite? E l'uomo si può salvare dalla dismisura solo con la 'imitazione' di Cristo? In Cristo l'uomo può essere restituito all'amore di Dio senza proiettare in lui il sospetto di dominio e di volontà di separazione? Paolo, Rm 8,28-39: con Cristo si può credere senza riserve nella inseparabilità dell'uomo da Dio. Posto che si creda in Dio, il quale dà il proprio nome all'essere che non può non essere (io sono colui che era, è e sarà), è in Cristo che è dato credere a Dio come inseparabile dall'uomo.

Cerchiamo un altro solco alla nostra riflessione. L'uomo ha scambiato l'amore e la cura di Dio, tesa a tutelare una finitezza che non doveva fare del male a se stessa, come atto di ostilità. Ha quindi proiettato in Dio la propria sete incontrollata di infinito, declinata tortuosamente come attribuzione a Dio dell'esercizio di un

<sup>9</sup> Quanto segue intende allacciarsi a Vigna, *op. cit.*, pp. 91-93.

comando 'autoritario' e di esclusione. Come se l'amore di Dio per lui fosse stato un amore con riserva. Insomma, il peccato dell'uomo sarà consistito nell'aver frainteso l'amore di Dio per lui al punto di non ricambiarlo? La riflessione però si complica: come un ente finito avrebbe potuto ricambiare l'amore di un essere infinito? E, prima del peccato, la libertà si era sempre indirizzata a Dio positivamente? Doveva esserci, perciò, un essere capace di odiare infinitamente (o, almeno, irreversibilmente) Dio a mettere l'uomo sulla via di una libertà fuorviante? E come l'uomo sarebbe stato in grado di resistere a un tale essere?

Tutte queste questioni, e la loro complicatezza, stanno in piedi solo fino a quando non si provi a tagliarle, nettamente, con un colpo di spada? Allora rimarrebbe, anzi rimane, in modo semplificato ma essenziale, l'uomo con una duplice possibilità, con due aspetti in ordine di successione. La possibilità che egli sia libero e la possibilità che indirizzi male questa libertà. Con conseguenze di ordine generale.

Cadendo nell'uso negativo della libertà, l'uomo ha trascinato in tale caduta anche il mondo che gli era stato affidato (Paolo, Rm 8,19-23: tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto...). Paolo parla della schiavitù della corruzione e della libertà della gloria dei figli di Dio. Paolo prende le mosse dall'esperienza della "caducità" e della "corruzione", definendola "schiavitù", e progetta il trascendimento di tale esperienza come "libertà" grazie alla manifestazione dell'essere figli di Dio. L'inseparabilità da Dio (Rm 8,28-39) permette il superamento dello stato di non libertà. Se l'amore di Dio significa l'inseparabilità da lui, allora l'esperienza della separazione, con la sofferenza che comporta per la caduta nella corruzione, acquista un senso; non in quanto tale, ma in quanto posta nel suo superamento in Dio.

Mistero allora non è la inseparabilità bensì la separazione: come essa sia potuta accadere. E incalza una duplice domanda. Perché la separazione non ci è stata risparmiata? E poi, perché Dio non ha risparmiato a se stesso la croce? Perché ha voluto condividere con noi la separazione estrema, la morte? Molto ci sfugge e ci lascia inquieti. Nel Dio-uomo, che condivide la morte dell'uomo per renderne manifesta la gloria come figlio di Dio, l'evidenza dell'amore attenua però il vuoto abissale della separazione. Nella inseparabilità dell'umano dal divino sta la radice ultima del riconoscimento reciproco della fraternità e dell'affrancamento dalla dialettica servo-padrone: tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e Dio.

Ciò nonostante la questione, per "noi", mantiene con pervicacia le sue pieghe oscure e insondabili.





# RICONOSCIMENTO E DESIDERIO. NOTE SULLA SEMANTICA TRASCENDENTALE

FRANCESCO BOTTURI

*Università Cattolica di milano  
dipartimento di filosofia  
francesco.bottuir@unicatt.it*

## ABSTRACT

The paper deals with three aspects of C. Vigna's theory about transcendentalism, which are considered a source of further issues: the phenomenological immediacy of the transcendentalism of the other's conscience; the supremacy of subjective transcendentalism on classical transcendentalisms, and, therefore, the semantics of desire. The focus of the debate is the alternative between the originality of transcendental meanings and intersubjective transcendentalism.

## KEYWORDS

Transcendentalism, semantics, intersubjectivity

Tra i meriti palesi dell'opera filosofica di Carmelo Vigna c'è sicuramente quello della indagine approfondita sul tema del trascendentale, quale ambito strategico del filosofare, condotta con attenzione storico-critica circa la tendenza contemporanea al suo abbandono. Con chiarezza Vigna coglie nel tema il giocare delle sorti della teoresi e del conseguente rilievo noetico della filosofia. Parlare del trascendentale, infatti, significa dire della possibilità stessa del pensiero umano e dire per ossimoro dei suoi illimitati confini o di ciò che fa dei suoi limiti una paradossale forma di apertura. Per cui un pensiero che voglia giocare esaurientemente nel finito o che voglia scommettere sulla possibilità di mantenersi rigorosamente su un "piano di immanenza" – come le varie forme di nichilismo filosofico contemporaneo – non può che partire dalla negazione speculativa del piano trascendentale. O, meglio, non può che partire dalla sua rimozione, dal momento che – come sostiene Vigna –, la «liquidazione» speculativa del trascendentale implica «autocontraddizione», poiché «il togliimento del trascendentale [...] non può che essere eseguito trascendentalmente, se intende valere, cioè appunto, non può essere eseguito»; per

cui ciò che resta possibile è «l'abbandono [pratico] del piano speculativo» (p. 51)<sup>1</sup>, ad esempio con la presunta risoluzione della filosofia in una scienza umana.

### ***TRASCENDENTALITÀ REALE ED ESPERIENZA DI SOGGETTIVITÀ ALTRA***

Per la rilevanza di questa posta in gioco è di grande interesse un confronto con l'analitica di Vigna circa l'interpretazione del trascendentale. La sua direttiva di fondo, che non si può non condividere, è di unificare senza identificare le due grandi linee del pensiero trascendentale, quella "oggettiva" classica e quella "soggettiva" moderna. Operazione che Vigna compie dando la priorità alla linea moderna, sul presupposto che, escluse altre possibilità, «l'unica realtà trascendentale disponibile *in re* è la realtà d'altri, in prima battuta». Convinzione confortata da innumerevoli indizi di esperienza e di scienza (psicologica) che «alle origini di un essere umano [...] c'è la relazione immediata a un 'tu'» (p.45).

Alla domanda "quale realtà del trascendentale/interale/totale?", infatti, non è possibile dare la risposta indicando Dio, che non appare; né la totalità degli enti, che è pur sempre una totalità finita; né il pensiero stesso che implica relazione ad altro da sé e che ritorna su di sé riflessivamente solo appunto in seconda battuta; ma neppure i significati trascendentali classici, su cui debbo ritornare. La tesi è che la trascendentalità *reale* appare *immediatamente* come esperienza di una *soggettività altra*, con la differenza che, mentre alla coscienza propria (il proprio sperimentarsi trascendentale) appaiono sia la forma trascendentale, sia i contenuti intenzionati, della coscienza *altra* appaiono la trascendentalità «in modo *immediato*» e solo «in modo *mediato* gran parte dei contenuti che essa in atto intenziona» (pp. 42 e 44).

Il tema dell'*immediatezza* è insistita da Vigna con l'intenzione di rendere il più possibile consistente l'affermazione correlata dell'*esperienza reale* della trascendentalità d'altri. L'affermazione non mi convince, perché in realtà non "vediamo" la trascendentalità d'altri o l'altrui coscienza, così come abbiamo esperienza diretta della nostra (gli "io" possono essere tra loro simpatetici, ma non propriamente intuitivi). Ciò che ci è im-mediatamente presente, (anche) nel caso della trascendentalità, sono dei *segni*: l'altro ci appare più che "empirico" perché fa e dice cose (opera) in modo tale da presupporre un orizzonte totalizzante delle cose fatte e dette; la trascendentalità appare sempre per la mediazione di una qualche forma di rinvio: tipicamente umana è l'ironia: in essa il gioco sottile del negativo è *segno di una capacità* totalizzante del pensiero<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

<sup>2</sup> A conferma, trovo un certo imbarazzo sulla questione in una riflessione sulla corporeità: «la corporeità dell'altro è intrisa di intenzionalità trascendentale»; la sua fenomenologia implica «un rimando permanente a un centro di coscienza che non è oltre l'immediatezza dell'apparire o non è solo oltre. L'altro è anche lì, come incarnato, e quindi presente, pur essendo in qualche modo obnubilato,

D'altra parte, i segni di cui si dice non sono segnali convenzionali, bensì segni espressivi di ciò di cui sono segno, per cui effettivamente in essi la trascendentalità è e si fa presente: la formalità trascendentale è la "forma" di tali segni. Altri, dunque, è velatamente manifesto nei suoi segni, tramite i quali solamente offre e riceve riconoscimento, senza che sia mai possibile conoscerne la segreta identità; così nell' "apparire" di altri solo in modo mediato sta la radice ontologica del "pudore", simbolo della manifestazione solo allusiva dell'identità nascosta. Ma ciò non significa che l'alterità sia semplicemente nascosta (se non dissolta) nella molteplicità dei suoi segni e perciò, come fosse noumenicamente inintelligibile, non possa essere termine di una relazione riconoscente. La critica al rappresentazionalismo coscienzialistico non conduce legittimamente a un riduzionismo empiristico, che pensa di poter separare alla Parfit le operazioni umane dal riferimento a un'identità stabile e trascendentale, principio d'unità della sequenza delle operazioni soggettive e sorgente della loro qualità intenzionale.

Come conciliare, dunque, l'inviolabile *identità del soggetto*, protetta dalla *mediazione dei suoi segni*, con la relazione riconoscente con essa? In definitiva, il riconoscimento consisterà nell'accogliere le manifestazioni d'altri accompagnandole con un *giudizio d'appartenenza ontologica* all'identità trascendentale nascosta. Ciò che rende tale una relazione riconoscente, infatti, non è il semplice apparire di azioni/operazioni di altri nel campo intenzionale di qualcuno, ma il fatto che questi accompagni tale esperienza con un giudizio relativo alla consistenza ontologica di altri come altri, cioè come dotato di intenzionalità trascendentale (cognitiva e appetitiva) e quindi come qualificato dal valore originario della *dignità* dello sguardo umano. Per il bambino piccolo la presenza della mamma è fondamentale ed è una presenza ontologica di primario interesse: quando i segni della sua presenza vengono meno, non essendo il bimbo ancora capace di un giudizio di predicazione ontologica dei segni di presenza, il bimbo si dispera perché la mamma non esiste più (Freud); l'assenza è esperienza di morte.

Tutto ciò non contrasta con il fatto che si dia normalmente un'apprensione simpatetica o empatica dell'altro come altro soggetto, che ha un certo carattere di immediatezza psicologica. Il passaggio dai segni alla realtà è così consueto da avvenire con la massima spontaneità, ma non per questo è assente.

Nel riconoscimento autentico ciò che appare è appreso nella sua pregnanza di segno dell'identità inapparente, giudicata a sua volta come densa soggettività autoconsistente, conoscente e desiderante. Solo a questa condizione ciò che di altri è manifesto può non essere misurato solo sulla sua convenienza/sconvenienza rispetto a colui al quale appare, ma può essere accolto come luogo di interazione in cui si gioca la cosoggettività dei soggetti. A fondamento del fenomeno del riconoscimento

nel rapportarsi, dalla corporeità in cui abita» (p. 78). In realtà, l'altro è presente proprio tramite i segni della sua corporeità, che non obnubila, ma manifesta "simbolicamente" l'invisibile coscienza.

sta l'esperienza di una presenza reale mediata, premessa esistenziale di un giudizio ontologico, che attribuisce all'identità certa e inevidente segni evidenti come suoi predicati empirici.

### SEMANTICA TRASCENDENTALE: STATUTO E ORIGINE

Questa breve discussione non toglie il consenso circa l'*esperienza della trascendentalità altra*, che costituisce la condizione di possibilità della relazione di riconoscimento come legame vivo, dinamico, "creativo". Ciò che invece costituisce per me oggetto di dissenso è la ricapitolazione della trascendentalità dal lato della soggettività. Non per ragione di difesa d'ufficio della venerabile tradizione classica o della sua *littera*, dal momento che condivido l'istanza di aggiornamento quanto al ruolo della trascendentalità soggettiva, secondo l'accentuazione moderna della cosa; bensì perché le ragioni di secondarietà teorica della trascendentalità "oggettiva" non mi sembrano sufficienti, ma anzi controproducenti. Provo ad argomentare.

L'osservazione di fondo è che la trascendentalità semantica sia trattata in modo riduttivo sia dal punto di vista dei suoi contenuti, sia da quello della sua funzione. I significati di riferimento sono quelli definiti magistralmente da Tommaso d'Aquino nel celebre luogo delle *Quaestiones de veritate*, q. I, a. 1; essi sono *ens – res* (positivi), *unum – aliquid* (negativi), *verum – bonum* (relativi); vale la pena ricordare questa varietà ordinata, perché è rilevante ai fini di una loro valutazione. A loro proposito Vigna fa le seguenti affermazioni:

1. «la posizione della relazione intersoggettiva come l'autentico volto della struttura originaria» (p. 48);

2. mentre «una nozione originaria trascendentale [...] non può saturare l'apparire trascendentale, perché non appartiene all'ordine del reale, a cui l'apparire trascendentale invece appartiene» (*ibi*);

3. «i significati trascendentali non possono fungere da sorgente», in quanto «sono un che di onticamente limitato», diversamente dall'apertura illimitata del trascendentale e quindi non possono che essere considerati *risultato* di un trascendentale reale» (p. 41); e ancora: «i predicati trascendentali tradizionali» sono «assolutamente veri», ma come *risultato* originario della relazione fra l'*intersoggettività* trascendentale e il suo contenuto» (p. 52).

Ovvero il «*presupposto*» è il «convenire» delle soggettività «in una struttura comune» e questa è la «*costante delle costanti*», che «è anche riferita ad un 'mondo', comune» alle coscienze (p. 53), in riferimento al quale le nozioni trascendentali hanno la loro funzione;

4. dunque, il qualcosa della tradizione scolastica e il qualcuno di quella moderna «non sono da trattare come due opposti, ma come due *complementari*». Più

precisamente, «la trascendentalizzazione astratta» dell'ontologia va considerata come «un medio linguistico-speculativo che comincia dalla relazione intersoggettiva e in quella dovrebbe tornare a risolversi (*in re*)» (p. 49).

Circa queste posizioni sollevo due ordini di difficoltà: lo statuto dei significati trascendentali e la trascendentalità come origine.

Quanto allo statuto metterei in discussione che una nozione trascendentale non possa saturare l'apparire trascendentale perché non appartiene all'ordine del reale. Certamente un significato appartiene all'ordine logico, ma nella misura della sua verità termina ad rem e se è un significato trascendentale termina intenzionalmente al reale in quanto totalità. Si ricordi in proposito l'attenzione di Tommaso circa l'originarietà del significato verbale di ens e implicitamente di tutti i trascendentali che non sono sostantivi o aggettivi ma verbali, espressivi dell'accadere (*actualitas*) di realtà<sup>3</sup>; infatti, Tommaso usa specificamente per i trascendentali il termine *modus*: modi dell'accadere e della sua comprensione. E poiché trascendentale il modo è saturante l'apparire perché lo costituisce, come va precisato.

Quindi, in prima istanza, c'è una rivendicazione di realismo da fare; ma in seconda istanza c'è anche un'affermazione di funzione epistemologica e antropologica che la critica di Vigna sembra trascurare. Un significato trascendentale non è trattabile propriamente come un attributo o un predicato di qualcos'altro, ma quale è in modo assolutamente peculiare ovvero come l'originario (permanente) e primo (rispetto all'incremento successivo di esperienza e di sapere) ordinamento del mondo. Anzi, coincide con l'ordinata apertura di mondo, che nella ricca visione di Tommaso include le sue originarie e prime strutture onto-logiche: affermative, negative, relative (realtà-mente), che sottolineavo.

L'esperienza umana ha dunque dimensione trascendentale in quanto compenetrata e orientata dal logos, originariamente attivo come affermazione d'essere e dei suoi modi, pensiero pensante che struttura il movimento intero dell'intenzionalità e che istituisce l'orizzonte di ogni possibile esperienza. L'affermazione d'essere come pensiero pensante, come noesis e intentio intendens è, dunque, il principio attivo e dinamico di tutta la conoscenza e delle sue oggettivazioni.

B. Lonergan, particolarmente sensibile al problema epistemologico e antropologico, parla della «nozione dell'essere» da distinguere dal «concetto dell'essere», che ne è appunto l'oggettivazione logico-concettuale della cosa. Quella, invece, è «invariante» e coincide con «l'orientamento immanente, dinamico, del

<sup>3</sup> Tanto che per Tommaso l'espressione neoparmenidea secondo cui «l'essere è» suona come un non senso. Cfr. «quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currit, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; sed sicut id ipsum quod est significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi» (In Boethii de Hebdomadibus, l. II, nn. 22 e 23).

processo conoscitivo», che come tale è il-limitato e onni-pervasivo<sup>4</sup>. Perciò la nozione dell'essere è anche principio di una teleologia radicale – afferma Lonergan vicino in questo alla posizione di Maréchal –: «l'intenzione dell'essere funziona come una finalità», che regge «un desiderio puro di conoscere correlativo all'universo dell'essere». In quanto «mèta totale della coscienza intelligente e razionale come tale», la nozione di essere è «una struttura euristica totale», una struttura di anticipazione del senso, che non implica affatto che noi si conosca «tutto di tutto», ma implica – con Kant (la ragione come facoltà dell'incondizionato) e oltre Kant (realismo ontologico) – che in ogni processo conoscitivo «stiamo semplicemente anticipando la totalità degli atti di comprensione e di giudizio attraverso cui potremmo raggiungere completamente l'ideale, la mèta, postoci dal nostro desiderio di conoscere»<sup>5</sup>. E, dunque, la nozione dell'essere muove una curiosità intellettuale antecedente, che, come «potere originante di porre domande e di rispondervi»<sup>6</sup>, sostiene lo spirito di inchiesta e il senso critico.

Perciò, mentre il concetto dell'essere, così come tutti i concetti e le diverse oggettivazioni conoscitive, sono oggetti di apprendimento o pensiero pensato, la nozione dell'essere, nel senso lonerganiano è luce, capacità, orizzonte costituente la stessa soggettività, pensiero pensante. In tal senso l'ontologia dell'attualità d'essere non è ricalcata sul fenomeno linguistico della predicazione d'essere, benché abbia in questa una sua oggettivazione semiotica e culturale. L'essere di cui parla tale ontologia non è quello linguistico, bensì quello che è contenuto inevitabile (anche quando non è linguisticamente espresso o là dove addirittura non esiste come forma linguistica) del pensare: il pensiero dell'accadere d'ogni esistente, dell'effettività (actus, Wirklichkeit) di ogni (tipo di) realtà. Pensiero inevitabile, perché nulla è pensabile se non in riferimento alla dimensione di essente, in rapporto alla quale il pensiero porta in sé il supremo interesse di sapere che cosa esiste e se esiste. Per questo la “nozione” dell'essere coincide con l'inaugurazione del mondo e con l'apertura dell'orizzonte previo di senso. Propriamente parlando, allora, la trascendentalità semantica così intesa precede e trascende ogni oggettivazione o ogni soggettivazione, il “qualcosa” e il “qualcuno”, perché è al suo interno che si istituisce anche la differenza di soggetto e oggetto.

Operata questa risemantizzazione dei significati trascendentali si pone in modo diverso – a me sembra – anche la questione di origine della trascendentalità, nel

<sup>4</sup> B. Lonergan, *Insight. A Study of human Understanding*, Arper and Row, New York 1978, XII, 3, p. 354; trad. it. *Insight. Uno studio del comprendere umano*, a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007, pp. 463 e 465. Riprendo da qui alcuni passaggi del mio volume *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, al termine del cap. II “Giudizio ed esperienza”.

<sup>5</sup> B. Lonergan, *Comprendere e essere. Lezioni di Halifax su Insight*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 213, 228 e 245.

<sup>6</sup> B. Lonergan, *La conoscenza naturale di Dio*, in G.B. SALA (a cura di), *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia 1977, p. 134.

senso che, se il quadro dei trascendentali dice in sostanza non anzitutto dei pensati, ma delle strutture del pensiero pensante e del logos dell'esperienza, allora non possono essere considerati un "risultato", ma una risultanza originaria, quella secondo cui appare la trascendentalità stessa.

E, d'altra parte, la trascendentalità reale identificata da Vigna con la relazione fra trascendentalità soggettive non dovrebbe comunque presupporre soggetti capaci di apertura trascendentale semantica, forniti della capacità di vedere la realtà in quanto realtà e per questo in grado di convenire tra loro?

Se, invece, la trascendentalità soggettiva consistesse nella stessa capacità di essere in relazione con altra trascendentalità, come rapporto tra coscienze, la trascendentalità non sarebbe una pura apertura formale senza contenuto trascendentale? Come avverrebbe poi il passaggio alla trascendentalità "mondana", complementare, secondo i significati trascendentali classici?

E, infine, se la soggettività trascendentale trovasse la sua consistenza in una genesi relazionale, non si avrebbe una perfetta equazione di identità e relazione, con l'implicazione di una problematica ontologia radicalmente relazionista, in cui l'identità sarebbe totalmente consegnata alla relazione? E l'apertura trascendentale si costituisse nella relazione ad altra apertura non si innescherebbe un processo di rinvio all'infinito in cui la costituzione trascendentale non si darebbe mai nella sua origine negando così ogni costituzione?

## RICONOSCIMENTO COSTITUTIVO O ISTITUTIVO

Pur a fronte di queste difficoltà, non bisogna spendere parole per riaffermare l'importanza del riconoscimento come forma e dinamica antropologica essenziale. La sporgenza dell'identità rispetto alla relazione non abolisce il fatto che l'identità esiste e si gioca sempre in relazione. La differenza sta nel fatto che in una prospettiva la relazione è originaria e costitutiva e nell'altra genetica e istitutiva, nell'una il primato è del noi e nell'altra è dell'io-tu. Concentrerei la differenza soprattutto sull'alternativa *costitutivo-istitutivo*. Nell'un caso, infatti, la relazione interviene a costituire la trascendentalità e dunque funge da fondamento; in chiave di desiderio Vigna afferma infatti che «il desiderio umano è desiderio di un altro e di un altro come soggetto in cui riposare come nel proprio fondamento» (p. 82)<sup>7</sup>. Nell'altro caso la relazione di riconoscimento non è il luogo fondativo della trascendentalità e costitutivo di identità, ma un luogo di esercizio di una trascendentalità già costituita

<sup>7</sup> Questo – aggiunge Vigna – si realizza solo in Dio, essendo la soggettività altra impossibilitata a soddisfare pienamente il desiderio. Questa giusta limitazione e la bella formula teologica non tolgono il problema se il riconoscimento vada interpretato in termini di fondamento.

in quanto dote del soggetto spirituale, che volgendosi a un'altra attiva l'altrui capacità trascendentale e accresce anche la propria<sup>8</sup>.

In breve, la relazione tra soggetti trascendentali è maieutica o, meglio, *generativa*; e i soggetti sono così fatti da aver strutturalmente bisogno di tale sollecitazione e perciò il loro desiderio trascendentale – che ha anch'esso una portata più ampia della relazione intersoggettiva – ha come oggetto preferenziale il rapporto di riconoscimento come luogo di avvento delle soggettività. Il modello di riferimento, in proposito, è Fichte, piuttosto che Hegel. All'avvento dell'Io – come è noto – è necessario per Fichte il sopravvenire di un «urto» o impulso (*Anstoss*) esterno, che non può essere di tipo naturalistico, esteriore e deterministico come quello prodotto da cose, ma che deve sopraggiungere come un'«esortazione», appello o invito (*Aufforderung*) da parte di altro essere razionale e libero, a decidersi all'autodeterminazione secondo libertà<sup>9</sup>. È questo un modello che non ha bisogno della relazione dialettica del servo-padrone hegeliano per inquadrare il fenomeno universale e complessivamente reciproco della “pro-vocazione” manifestativa di soggettività che intercorre tra gli umani.

In termini aristotelico-scolastici potremmo parlare della *potenzialità* razionale e libera del soggetto, bisognosa di un soggetto altro, già in atto o in atto in più alto grado, che renda possibile il passaggio alla sua *attualizzazione*, cioè alla sua realizzazione come soggettività. Nessuno può darsi quella pienezza di iniziativa umanizzante di cui ha ancora bisogno: come dice L. Pareyson della libertà umana, essa è sì “iniziativa”, ma non assoluta, ma sempre “iniziata”; ci si trova ad essere liberi, ma c'è bisogno di una libertà altra per esercitare la propria; per cui la libertà, contrariamente alla sua rappresentazione individualista, è in se stessa essenzialmente relazionale. Sta qui la radice della dimensione generativa dei rapporti umani. Come afferma ancora Fichte, «l'esortazione (*Aufforderung*) alla libera attività spontanea è ciò che si chiama educazione. Tutti gli individui debbono venire educati a essere uomini, altrimenti non diverrebbero uomini»<sup>10</sup>.

Per giustificare questa pratica cosoggettiva, questa “inter-ferenza” tra soggetti è sufficiente rifarsi alla straordinaria capacità della relazione intenzionale di operare la presenza dell'altro all'uno senza cessare di essere altro, come avviene nell'atto conoscitivo e in quello affettivo; conoscere qualcosa/qualcuno significa portarlo presso di sé lasciandolo sussistere in sé e presso di sé, e amare qualcosa/qualcuno significa portarsi presso qualcosa/qualcuno restando in sé e presso di sé. A ciò si accompagna la presenza riflessiva a sé (il saper-si dell'atto di coscienza), con cui il soggetto è presente a sé come fosse altro da sé; unità che si sdoppia restando una,

<sup>8</sup> Anche Vigna usa questa formula, quando afferma che «altri [...] è altro da me e mi attiva come trascendentale apertura» (Sostanza e relazione, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, t. II, p. 40).

<sup>9</sup> Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari 1994, in part. sez. I, par 3.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 36.



appunto in quanto ri-flessione. Riflessività e intenzionalità noetica/appetitiva costituiscono così le coordinate di quello che tradizionalmente si chiama *spirito*, che fonda una capacità di presenza reale non invasiva, di per sé non dominativa. Tale natura della struttura relazionale generativa è alternativa tanto a ogni ricapitolazione olistica, quanto a ogni pluralismo estremo ed è conforme invece all'idea della *comunicazione tra i differenti*, in cui i soggetti restano degli "io" autoriferiti nell'atto stesso della loro *strutturale eteroreferenzialità*. Per la sua natura "spirituale", infatti, tale comunicazione può farsi "invito" o "appello" all'altro in un rapporto tra libertà separate senza estraneazione e unite senza appropriazione, come è idealmente caratteristica del rapporto di riconoscimento.

## TRASCENDENTALITÀ E DESIDERIO

La concezione del trascendentale è, naturalmente, decisiva quanto alla definizione del desiderio. Una differenza nella prima comporta una differenza anche nella seconda. Rilevante è comunque il fatto di semantizzare il desiderio tramite la trascendentalità e quindi la razionalità, che ne impedisce la caduta irrazionalista e ne estende la portata all'intero dell'esperienza. Anche sotto questo profilo la proposta di Vigna ha il valore di un modello sistematico che funziona da paradigma di confronto.

In coerenza con il suo impianto Vigna pone come oggetto del desiderio – che è la questione decisiva per la sua identità – «l'altro come soggetto», in quanto unica realtà che nell'orizzonte dell'esperienza risponda ai caratteri della realtà e delle totalità (formale), come si conviene a un desiderio che ha apertura trascendentale (p. 77; cfr. p. 80): in tutto ciò che l'uomo desidera empiricamente – nella forma dei molti desideri – l'uomo è impegnato in un desiderare fondamentale rivolto ad altri (altro soggetto e Altro assoluto, implicato come rinvio all'interno di una relazione all'alterità finita che non soddisfa l'istanza assoluta di totalità propria del desiderare). In conclusione, «poiché il desiderio dice ordine al desiderato come ciò in cui si *quieta*, e poiché il più desiderato è l'altro come coscienza d'altri, l'altro come tale, vale a guisa di *fondamento* dell'esserci stesso del desiderio» (p. 79; cfr. 82). Il desiderio si fonda sulla realtà dell'altro soggetto ed è quindi essenzialmente desiderio dell'altro (genitivo oggettivo), che si duplica nel gioco della relazione come lacaniano "desiderio dell'altro" (genitivo soggettivo), con la problematica – ampiamente trattata da Vigna – circa le figure possibili (logiche e patologiche) della relazione tra soggetti.

Anche a questo proposito Vigna tiene conto della tradizione classica della trascendentalità semantica, quando afferma sinteticamente che «oggetto del desiderio umano è in effetti la totalità dell'essere (che prende il nome di bene, in quanto è appunto oggetto di un desiderio), ma questa totalità si dà sempre raccolta a

unità e questa unità, se *in senso ideale* è un significato interale (come il significato 'essere', il significato 'bene' e simili), *in senso vivente e consistente* è propriamente una soggettività (*in senso assoluto* essa è poi l'assoluta soggettività») (p. 100, corsivi miei).

Ma, più precisamente, come è possibile pensare la questione del desiderio nella prospettiva della trascendentalità semantica e con quali guadagni teoretici?

Trovo in Vigna una duplice considerazione importante: da un lato, afferma che «la verità del desiderio [...] dice che il desiderio umano è *inevitabilmente desiderio d'assoluto*» (p. 84); dall'altro, che «un essere umano è *realmente* (come un certo essere, cioè onticamente) una sintesi di infinito (intenzionale, conoscitivo, desiderante, ecc.) e di finito (corporeo soprattutto; ma anche il nostro spirito ha un sapere in atto finito, capacità emotive in atto finite, ecc.)» (p. 83 n. 21).

Se ci fermassimo qui, si arriverebbe a dire solo che il soggetto trascendentale umano

desidera l'assoluto dall'interno delle sue condizioni antropologiche finite, come si è sempre detto nella tradizione umanista, in vario modo (tra cui anche quello "nostalgico" romantico). Invece, è possibile andare oltre, se si approfondisce il significato della condizione umana concreta. L'affermazione del finito che tende all'infinito, del relativo all'assoluto porta in sé una questione decisiva che consiste nel domandarsi che cosa mai di attraente fa sorgere tale tensione, che cosa vi sia di desiderabile in quel desiderio d'assoluto; perché appunto si tratta di desiderio, non di una visione speculativa.

Ora, il desiderio esige una motivazione che se non è concepita in modo spiritualistico (in sostanza, dualistico) ha bisogno di fare i conti con la condizione finita o, meglio – come suggerisce Vigna –, con la sintesi antropologica di finito (ontico) e infinito (intenzionale). Il desiderio è certamente definito dal suo oggetto di diritto, ma questo a sua volta è reso sensato da una sua certa proporzione con il soggetto desiderante. Il desiderio trascendentale non desidera il bene in astratto, ma il bene dell'intero soggetto desiderante. Il desiderio, infatti, è a fondamento dell'ordine pratico e la verità pratica include le condizioni del soggetto, diversamente dalla verità speculativa; non è un'adeguatezza noetica, ma appunto operativa. Così l'assolutezza che il desiderio desidera è quella del bene umano (così come la felicità che non è ben-essere, ma esser-bene onnilaterale e duraturo di tutte le dimensioni umane). Il moto del desiderio, inversamente a quello acquisitivo della conoscenza, è un farsi presso e un assimilarsi al bene del desiderante secondo le esigenze del suo desiderio trascendentale coesteso all'intero antropologico<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Se così non fosse, il soggetto si confronterebbe direttamente con un bene assoluto/infinito che sarebbe per lui un abisso in cui la sua finitezza naufragherebbe. Sarebbe interessante in proposito una analisi non convenzionale della lirica leopardiana *L'infinito*, in cui il poeta pone correttamente (anti-romanticamente) il problema delle antitesi dell'esperienza, a partire da quella tra l'orizzonte e la siepe, ma che (romanticamente) non risolta conclude al dolce naufragio nel mare dell'in-finito. Il puro

La chiave di lettura del desiderio diventa allora quella della *sintesi antropologica*, colta nel suo dinamismo desiderante la sua costante e progressiva realizzazione. Dinamismo sorretto dall'apertura illimita dell'intenzionalità trascendentale e per questo mai concluso e sempre alla ricerca della riplasmazione migliore delle condizioni finite dell'esistenza. Il vivere desiderante è una metamorfosi alla ricerca della migliore sintesi possibile. Di tale dinamismo, l'intera storia dei soggetti e delle civiltà dà testimonianza universale, pur secondo diversissime modalità culturali. Tutto l'agire umano è sorretto, in misura eccedente la sua stessa coscienza, dal desiderio non di abolire, ma di conciliare (la *Versöhnung* hegeliana) il limite ontico e l'illimita intenzionale, di adeguare a ogni livello la realtà di fatto con l'idealità del pensiero. Questo è il motore transculturale identico delle differenti fisionomie culturali. Se l'uomo ha mondo, cultura e storia, dipende dall'autotrascendenza del suo desiderio, che non si acquieta nella pura ripetizione o nella lentissima innovazione evolutiva<sup>12</sup>.

Oggi la *trasformazione tecnologica del mondo* offre un esempio su grande scala di un agire desiderante dotato della capacità sistematica di cambiare le condizioni di sintesi dell'esistenza. L'ampiezza e la complessità del fenomeno non devono mascherare il fatto che, per quanti poteri spingano e condizionino la tecnologia, questa ha alla sua base motivazionale la soddisfazione di desiderio di fare del dato di realtà un corpo organico (cfr. Marx) sempre più proporzionato all'uomo. Prima della sua grande problematicità, la tecnicità umana è una forma tipica del desiderare: ogni nuovo dispositivo è una sintesi nuova di spirito e materia, un'idea realizzata, una trasformazione della realtà che la rende mondo umano. L'uomo agisce alla luce trascendentale di questa utopia, per cui bisogna dire – senza entrar ora nel tema trattato anche da Vigna – che il bisogno umano è tale in quanto senza perdere la sua determinatezza è attraversato dall'ulteriorità del desiderio: l'uomo rispondendo al *bisogno* non si limita a riempirne la mancanza, ma realizza insieme un *simbolo* della tendenza del desiderio alla conciliazione di finito e infinito, alla trasformazione armonica del mondo, ma in ultimo del soggetto stesso.

Naturalmente non è detto, certamente oggi, che la cultura dell'agire e del fare tecnico vada in questa direzione. Anche perché le realizzazioni storiche del

desiderio dell'infinito per la creatura finita implica una disperatamente (o perversamente) gradevole pulsione di morte.

<sup>12</sup> Sorprendo in una pagina del fondamentale saggio di Vigna "Sostanza e relazione" i termini dell'oggetto sintetico del desiderio, che faccio miei: «La relazione intenzionale tende ad espandersi indefinitamente del punto di vista contenutistico. Del resto, essa vive della positività che le si offre. Essa non ha una vita sua, non ha una forma sua: si fa forma ogni qual volta informa. Perciò, si moltiplica empiricamente per vivere trascendentalmente. Ma la moltiplicazione empirica non può stare, per definizione, in equazione con il trascendentale. La relazione trascendentale adeguata resta, dunque, una tendenza e un compito. [...]. All'infinito» in *Sostanza e relazione*, cit., pp. 25-26 (corsivi miei). L'oggetto adeguato del desiderio sono queste sintesi in progress e, in ultimo, la sintesi metamorfica aperta del soggetto, dei soggetti e del mondo.

desiderio sono a loro volta sempre diseguate rispetto al suo oggetto di diritto, che mira a una riconciliazione totale dell'esistenza, e quindi invocano necessariamente un'Origine o un Fondamento in grado di operare la metamorfosi antropologica e metafisica necessaria. Necessaria affinché la logica del desiderio non sia contraddittoria. «La struttura del desiderio – afferma Vigna – implica necessariamente la *possibilità* del suo appagamento»; ma, d'altra parte, « il desiderio non ha potere di assicurare a se stessa il proprio compimento assoluto [...]». Il desiderio trascendentale rompe la chiusura immanentista e può essere vista come una via antropologica a Dio, del quale si sa (filosoficamente) che in Lui «certamente deve essere contenuta almeno la *capacità* di appagare il desiderio [...]» (pp. 86 e 87); conclude logicamente Vigna: «La verità del desiderio, dunque, ci guida sino alla soglia, ma poi chiede d'essere surrogata da altre forme del sapere, e specialmente dal sapere della fede» (p. 85 n. 28). E la fede cristiana – è bello osservare – annuncia in modo inaspettato (ma desiderato) la “resurrezione della carne” e “nuova terra e cieli nuovi”, le formule più straordinarie di una metamorfosi riconciliatrice delle dimensioni costitutive di questo uomo e di questo mondo e, in essa, non della conclusione del desiderio ma di una incognita ma reale trasformazione eternizzante del desiderio stesso<sup>13</sup>

Infine, va pienamente riconosciuto che tale logica desiderante opera in modo primario e paradigmatico nelle *relazioni tra le soggettività trascendentali*, proprio perché queste sono il primo e insuperabile luogo di realizzazione umana. Nel riconoscimento l'incontro con il piano trascendentale dell'altra soggettività è anche l'evento del venir a esistere intenzionalmente in altri. In qualche modo l'esistenza si trova sopraelevata in un'esistenza alla seconda potenza attraverso la sua inabitazione intenzionale in altri. Il venire ad abitare nel mondo intenzionale di altri incrocia quel senso di sproporzione tra il limite ontico che fattualmente egli è e l'illimito della sua capacità intenzionale, in cui si radica il desiderio umano. Nell'essere riconosciuto da altri la propria limitata realtà è assunta in un universo intenzionale di principio illimitatamente aperto, in cui essa fa l'iniziale esperienza della (propria) esistenza plasticamente disponibile all'ampiezza del pensiero (di altri). In tal senso ogni riconoscimento ricevuto attraversa il territorio del desiderio umano e vi traccia la *figura della riconciliazione* del dramma dell'esistenza: il venire a esistere-in altri, attraverso il benevolo essere pensati (consapevolmente voluti e volontariamente conosciuti), costituisce un parziale e provvisorio soddisfacimento dell'attesa della compiuta conciliazione tra entitativo e intenzionale; dunque non il raggiungimento di una situazione radicalmente pacificata, ma l'esempio intimo e forte, anzi l'archetipo stesso, della “riconciliazione” della polarità di finito e infinito da cui il soggetto è costituito. Quindi il desiderio dell'altro costituisce un parametro

<sup>13</sup> Mi permetto rinviare in proposito alle conclusioni di Generazione del bene..., cap. IV “Desiderio trascendentale”.

fondamentale, che interviene in ogni espressione del desiderio e la accompagna, perché la trasformazione del mondo umano in ogni sua parte implica la cosoggettività della relazione e la sua piena ri-conciliazione (come si evidenzia poi a livello etico).

D'altra parte, univocizzare il significato del desiderio sul parametro della relazione dà luogo a un obiettivo restringimento della sua portata. Il bene umano desiderato dal desiderio non è saturato dal suo significato relazionale. Ci sono beni metarelazionali del vivere e del ben-vivere mai separati dalla relazione ma anche sempre eccedenti, come gli atti della decisione libera, della responsabilità morale, di un'ultima ricapitolazione (se esiste) dell'esistenza, ecc.

L'ambito della libertà è particolarmente evidente; la figura dell'altro inside nella capacità di scelta, ma l'atto della decisione come tale implica una sospensione e un'interruzione della relazione a favore di una indivisa (in-dividuale) automotivazione. All'oggetto del desiderio è essenziale anche l'eccedenza dell'individuale.



# APPUNTI SU COSCIENZA E RELAZIONE<sup>1</sup>

PAOLO PAGANI

*Università di Venezia*

*Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali*

*pagani.p@unive.it*

## ABSTRACT

My paper focuses on some of the main topics of Carmelo Vigna's philosophical work; firstly, the relational dimension of the personal substance tied to its consciousness; the transcendental feature of the human consciousness; its activation in the interpersonal relationship. Secondly, I examine—with special reference to the Hegelian *Phenomenology*—the physiological form of this relationship (i.e. the mutual recognition) and its fundamental pathological form (the form of the enslavement). Lastly, I analyze the different ways of the mutual recognition by means of the “Golden Rule”.

## KEYWORDS

Substance, relation, mutual recognition, golden rule

## 1. NOTA SULL'USO FILOSOFICO DEI TERMINI “SOSTANZA”, “AUTOCOSCIENZA”, “RELAZIONE”

### *1.1. Sostanza e relazione.*

La relazione, in generale, suppone un soggetto e un termine che, sulla base di qualche fondamento (o *ratio*), siano - appunto - relati tra loro. Classicamente, il soggetto della relazione è una sostanza, o qualcosa che a una sostanza appartiene.

La classicità greca intende la relazione come la figura concettuale (la categoria) più lontana da quella fondamentale, che è appunto la sostanza. Se “sostanza” è ciò che sussiste, ovvero ciò che esiste di per sé (concretamente o effettivamente), la “relazione” sembra riguardare la sostanza solo come un suo particolare tipo di “accidente” (e in tal senso è normalmente trattata anche dalla filosofia scolastica – almeno quanto alle cose umane). Aristotele dice che le sostanze prime non fanno

<sup>1</sup> Gli appunti seguenti costituiscono un accenno di ripresa di tre plessi tematici intorno ai quali si è dispiegata la riflessione pluridecennale di Carmelo Vigna, che mi è maestro nella riflessione etica, e cui ho l'onore di succedere sulla cattedra di Filosofia Morale dell'Università “Ca' Foscari” di Venezia.

parte delle cose relative, perché non sono dette in relazione ad altro, ovvero non sono predicate d'altro da sé<sup>2</sup>.

A ben vedere, però, la sostanza non si dà se non come soggetto o termine di una qualche relazione. Tanto che ciò che sembra in prima battuta istanziare la definizione di sostanza è precisamente la totalità delle sostanze-soggetto e delle sostanze-termine: ovvero la totalità della realtà empirica: *A* relato al proprio *non-A*, aventi come fondamento della loro relazione il divenire, in quanto il variare dell'uno induce variazione nell'altro, e viceversa (così che  $A \leftrightarrow non-A$ )<sup>3</sup>. In altre parole, ciò che vale già all'interno di *A*, e cioè che un suo lato è sempre dato come rinviante agli altri lati (e dunque alla globalità di *A*), vale analogicamente per *A* in relazione al suo contesto. Certo, il legame tra i lati di *A* potrà dirsi più forte di quello che vige tra *A* e il contesto: infatti, nomino *A* come un elemento dotato di una propria individualità. Ma neppure posso negare che tale individualità sia originariamente relazionata con l'altro da sé, da cui pure in qualche modo si distingue.

Dunque, se *A* è se stesso, il suo esser se stesso non può stare senza l'altro da sé (che pure rimane altro). Insomma, *A* non è *non-A*, ma neppure sta senza *non-A*. La posizione che riconosce questa inerenza reciproca di *A* e *non-A* può esser detta relazionismo. E che a questa posizione vi sia una qualche eccezione, è qualcosa che va dimostrato. Va dimostrato, cioè, che questa relazione tra *A* e *non-A*, che è universale - in quanto costituisce l'universo -, non è però trascendentale, cioè non esaurisce l'essere. Si tratterà, in tal senso, di dimostrare che esiste qualcosa di eterogeneo rispetto ad *A* e a quel *non-A* che varia in relazione al variare di *A*. Ma, questi due termini, dove *A* è qualunque realtà concreta o individuale e *non-A* è il contesto (prossimo e remoto) in cui essa si costituisce e a cui rinvia, sono termini la cui reciproca omogeneità è data dal fatto che stanno in reciproca relazione costitutiva. E qual è il fondamento di tale relazione reciproca, se non il divenire?

In effetti, che la relazione tra *A* e *non-A* sia qualcosa, non di semplicemente nominale, ma di effettivo (la tradizione scolastica parlerebbe, al riguardo, di *relatio realis*), è dovuto proprio al divenire: è il divenire che fa della relazione di *A* con *non-A* l'unico concreto indiscutibilmente tale, cioè l'unico essente che corrisponda

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *Categorie*, 7, 8 a 16 ss.

<sup>3</sup> Lo *A* in questione è, ad esempio, questo tavolo (e non semplicemente il suo colore, il suo peso, che non esisterebbero senza il tavolo di cui appunto sono colore e peso). Si può infatti dire che il tavolo abbia una radicale indipendenza nell'esistere rispetto ad altre realtà, come l'artigiano che l'ha costruito, o l'ambiente in cui è collocato, o la funzione che gli è assegnata da chi lo usa, e così via? Si può, cioè, tracciare una linea di separazione, per dichiarare che ci sarebbe un tavolo - per dir così - "in sé", che possa esistere al di qua di quella linea, vale a dire indipendentemente dalle relazioni che quel tavolo intrattiene con l'altro da sé? Sembra di dover rispondere no. Il tavolo è certamente una espressione concreta dell'essere, ma la sua concretezza non si costituisce se non nella relazione con l'altro da sé. E questo "altro" non ha confini preventivabili: se il tavolo ha bisogno, per essere il tavolo che è, della stanza in cui è collocato, questa avrà bisogno del palazzo, e il palazzo della strada, e la strada della città, e così via, fino ad abbracciare in qualche modo niente meno che l'universo.



effettivamente al requisito della sostanza. Infatti, il divenire, che porta *A* a diventare *A'*, porta di conseguenza *non-A* a diventare *non-A'*, e viceversa. E la sua continuità sostanziale, sarà fondata - paradossalmente - proprio dal divenire, nel senso che ciò che *A*, *B*, *C*, ecc., avranno in comune sarà esattamente il loro avvicinarsi in un organismo di relazioni. Dunque, ogni realtà che si dia come concreta emergenza dell'essere, e a maggior ragione ogni elemento astratto di questa realtà, si rivela "soggetto" di una relazione, il cui "termine" sarà l'altro da sé, e il cui "fondamento" di relazione sarà il divenire.

Se poi si vuole sostenere – come è più che sensato fare - che esiste realmente una pluralità di sostanze, occorre in qualche modo introdurre criticamente tale convinzione. Del resto, lo stesso Aristotele aveva avanzato, senza vedervi contraddizione, l'ipotesi che la "generazione" e la "corruzione" delle sostanze potesse essere interpretata come una "variazione" nell'ambito del mondo fisico, inteso come un unico grande soggetto sostanziale.

È interessante rilevare che, fenomenologicamente - e quindi, prima di ogni dimostrazione metafisica -, la sostanza (il concreto, il sussistente) si rivela, a rigore, come relazione. I due termini, che il pensiero aristotelico, ma anche il senso comune, sono portati a tenere rigidamente distinti, si rivelano così - almeno immediatamente - tra loro convertibili. Ciò però non significa che si debba accettare il relazionismo assoluto, proprio del pensiero idealistico. Secondo il relazionismo assoluto: (1) *A* non è alcunché al di fuori della sua relazione con *non-A*, e viceversa; (2) l'organismo di *A* e *non-A* è qualcosa di totalizzante (è formalmente l'"Infinito", cioè l'Assoluto)<sup>5</sup>. Ora, la posizione espressa in (1) non risulta logicamente consistente, in quanto, se davvero *A* esaurisse il proprio significato nella relazione oppositiva col suo altro e non avesse perciò altro da far valere di suo se non il suo non essere *non-A*, non avrebbe alcuna consistenza semantica propria, tale da giustificare il suo distinguersi – come *A* – dal contesto di appartenenza. A sua volta *non-A*, qualificandosi come l'altro di qualcosa che per ipotesi consisterebbe esclusivamente nel suo opporsi allo stesso *non-A*, non potrebbe con ciò acquistare alcun rilievo semantico. Così che i due termini sarebbero destinati a una vuota circolarità tautologica. Mentre, quanto alla posizione espressa in (2), un adeguato sviluppo metafisico del discorso è in grado di confutarla<sup>6</sup>.

A ben vedere, è con l'Idealismo che la relazione viene trattata come soggetto. Oggi usiamo quale soggetto del nostro dire, più ancora che i termini "relati", la relazione stessa; ma questa attitudine risulterebbe incomprensibile se non si tenesse conto della tradizione idealistica. A sua volta, però, in tale tradizione riaffiora al riguardo un elemento portante della teologia trinitaria: quello che vede nella Trinità divina la

<sup>4</sup> Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione*, I, 314 a-314 b.

<sup>5</sup> Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, Lib. I, Sez. I, Cap. II, C.

<sup>6</sup> Per una indicazione al riguardo possiamo rinviare a: P. Pagani, *L'Essere è Persona*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

consustanzialità di sostanza e relazione. Infatti, ogni persona divina – per la quale pure vale la definizione boeziana (“*rationalis naturae individua substantia*”) - è essenzialmente relazione, in quanto consiste nel suo essere relata con le altre persone trinitarie. È un tema, questo, che troviamo anche nella riflessione di Tommaso, che però ha cura di distinguere il caso della persona divina – in cui vale la convertibilità di sostanza e relazione - da quello della persona umana – in cui tale convertibilità sembra ai suoi occhi non valere<sup>7</sup>.

### 1.2. *Lo statuto speciale dell’Io cosciente.*

<sup>7</sup> «*Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia persona dicitur quasi per se una, unitas autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique, intelligitur enim pater per se esse, quasi relatione distinctus a filio. Quidam vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personae, natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis, rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo» (cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, testo latino dall’*Editio Leonina*, I, 29, 4, *Resp.*). «Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est» (cfr. *ivi*, ad 4um).*

Anche il mio Io partecipa della relazione universale. Qui usiamo il termine “Io” come la sineddoche che indica la persona umana, nella sua integralità, in quanto qualificata da quella apertura coscienziale di ampiezza trascendentale che le consente di tornare su di sé come autocoscienza.

Anche il mio Io, dunque, è un *A* che nasce e muore, del quale il contesto è costitutivo - si pensi all'informazione genetica che ereditiamo -, e sul quale il contesto è potente (e viceversa). L'Io sporge, però, rispetto alla relazione di cui partecipa, in quanto è capace dell'orizzonte trascendentale come tale, ed è all'interno di tale orizzonte che conosce e sceglie i contenuti dell'universale relazione. Proprio per questo, l'Io è in grado di relativizzare l'universo, chiedendosi se esso sia adeguato o no all'orizzonte trascendentale, se cioè ne sia il contenuto assoluto (se cioè esso sia l'Assoluto propriamente detto, oppure no).

E proprio grazie all'orizzonte è in grado di ritornare su di sé (di fare unità con sé, nel senso della individualità). Questo ritorno o riflessione è l'autocoscienza memorante. Ciò garantisce all'Io, non tanto una passiva permanenza (come nel modello fisico della sostanza), bensì una attiva ek-staticità, fatta di ritenzione del passato e anticipazione del futuro. La permanenza sostanziale è dunque un *implicatum* della ek-staticità, più che un suo presupposto.

La paradossale condizione dell'Io è ben sintetizzata da Pascal con l'immagine della "canna pensante". L'Io è una "canna", cioè è in certo senso la più fragile delle componenti dell'universale relazione; tanto che basta una goccia d'acqua per soffocarlo e ucciderlo. Eppure, in quanto è pensante e desiderante – secondo la trascendentalità del suo orizzonte -, esso supera l'universo che lo può soffocare da un momento all'altro<sup>8</sup>. La superiorità dell'Io sull'universo, si realizza come libertà: il pensiero desiderante dell'uomo non è infatti captabile neppure dall'universo in quanto tale, dato che come ampiezza sporge su di esso, fino a consentire all'Io la domanda metafisica<sup>9</sup>.

Dell'Io umano, dunque, si può dire che sia sostanza; e che la sua sostanzialità abbia a condizione la coscienza. Infatti, la coscienza trascendentalmente aperta è capacità di totalizzazione. Del resto, anche nella filosofia aristotelica l'analogato principale della sostanzialità non è affatto la cosa inerte, bensì il “motore immobile” in quanto “pensiero di pensiero”.

<sup>8</sup> «L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante [*roseau pensant*]. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero (cfr. Pascal, *Pensieri*, nn. 264-65; ed. Chevalier).

<sup>9</sup> Si può provare a proporre la domanda metafisica anche nei termini usati da un filosofo di tradizione non metafisica, come Emmanuel Lévinas: la "totalità" è l'"infinito"? Infatti, i due termini indicano, rispettivamente, l'organismo universale e Dio (e la polemica di Lévinas va contro tutti i tentativi, propri di una cattiva metafisica, di ricondurre il secondo termine al primo).

## 2. IL LUOGO DELLA RELAZIONE TRA AUTOCOSCIENZE: L'ORIZZONTE TRASCENDENTALE

L'orizzonte trascendentale, di cui si è parlato, è il “tema” dell'umana coscienza. Quando una coscienza ha per sé quel tema, essa è piena coscienza, ovvero autocoscienza.

### 2.1. *Trascendentalità e intenzionalità*

La “discontinuità” tra l'uomo e gli altri viventi – parzialmente ma propriamente documentata anche da una elementare fenomenologia dello sguardo - è data in sintesi dalla “apertura trascendentale e intenzionale” che caratterizza l'Io umano, e alla quale mettono capo intelligenza e desiderio<sup>10</sup>. Con l'aggettivo “trascendentale” si indica l'ampiezza o estensione di tale apertura; con l'aggettivo “intenzionale” si indica invece la qualità di essa.

Ora, l'apertura trascendentale, non riferibile ad alcun referente empirico, non è una realtà fisica<sup>11</sup>, ovvero descrivibile in termini spazio-temporali. A tale *omnitudo* (o capacità trascendentale) sono riconducibili le tre note cui Tommaso – dal *Commento alle Sentenze* in poi – affiderà la giustificazione della sussistenza dell'anima razionale: (a) la capacità dell'intelletto di conoscere tutti i corpi; (b) la conoscenza *ad modum universalitatis*; (c) l'autocoscienza.

Quella “sterminata plasticità” (che prima chiamavamo “intenzionalità”) consente anzitutto all'anima di avere presente l'altro da sé come distinto da sé, e quindi senza diventarla effettivamente, cioè senza assumerne le caratteristiche reali. Ora, se l'identificazione in questione fosse fisica anziché intenzionale (se cioè aver presente la pietra volesse dire diventare pietra), essa sarebbe in sé contraddittoria. Su questi temi restano classiche le considerazioni svolte nel XII secolo da Averroè<sup>12</sup>, e poi ereditate dalla grande Scolastica. Il filosofo musulmano osservava che, se l'intelletto fosse corporeo, non potrebbe ricevere l'altro da sé rimanendo se stesso, e rimanendo disponibile a ricevere altro ancora. In termini più liberi, si potrebbe dire che la sua natura è quella di non avere una natura fisicamente determinata, ovvero spazio-temporalmente circoscritta e normata<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Entrambe le facoltà hanno infatti la medesima apertura (trascendentale) d'orizzonte.

<sup>11</sup> Su questo, resta raccomandabile la lettura di: R. Rucker, *Infinity and the Mind*, Birkhäuser, Boston 1982, § 1.3.

<sup>12</sup> Cfr. Averroè, *Commentarium magnum in De Anima*, III, Comm. IV.

<sup>13</sup> Averroè, da parte sua, applicava tali considerazioni a un intelletto “separato” dai singoli uomini, mentre Tommaso d'Aquino le applicava all'anima umana (all'io del singolo uomo). Per ricostruire la

La non-fisicità della apertura trascendentale è anche attestata dalla capacità, cui – come dicevamo – questa dà luogo, di conoscere oggetti puramente intelligibili (le essenze), e di formare intorno ad essi dei concetti universali, cioè delle relazioni, aperte all'infinito, tra un *quid* intelligibile e le sue istanziazioni. Su questo punto, resta classico il contributo di Avicenna<sup>14</sup>. Questi osservava che l'oggetto intelligibile<sup>15</sup> – ad esempio, il cavallo in quanto tale – è indivisibile (cioè, non è esteso e composto di parti), in quanto risulta astratto «*a quantitate designata et ab ubi et a situ*» (dalla quantità determinata, e dal quando e dal dove), cioè, in quanto è considerato prescindendo da una collocazione quantitativa (non è né uno né molti) e da una determinata collocazione spazio-temporale (non è qui anziché là, e non è ora piuttosto che poi). Proprio per questo, tale oggetto gode di una virtuale infinità di attribuzione: è cioè predicabile di una serie infinita di individui (attuali e possibili). Essere capaci di infinità virtuale significa, a ben vedere, essere capaci di andar oltre (ovvero di trascendere) ogni dato.

La non-fisicità della apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata dalla "autocoscienza". Al riguardo, Avicenna osservava che è proprio la natura non fisica dell'anima umana a consentirle una auto-presenza priva di schermi: nessuna realtà fisica potrebbe essere presente a se stessa realizzando in sé quella totale decompressione d'essere che è l'autocoscienza. Pertanto, l'anima umana, almeno nella sua dimensione intellettiva, non è «impressa nel corpo, né ha l'essere mediante il corpo. Ergo, l'anima non muore alla morte del corpo»<sup>16</sup>. La tesi di Avicenna verrà ripresa da Tommaso d'Aquino nei termini seguenti: se «non può operare per sé, se non ciò che sussiste per sé [...], l'anima umana è qualcosa di incorporeo e sussistente»<sup>17</sup>. Qui è in gioco la capacità di autocontatto, che nei corpi non è mai immediata, bensì mediata da altri organi<sup>18</sup>.

Inoltre, la non-fisicità della apertura trascendentale è attestata dalla sua capacità di temporalizzare, cioè di collegare il "prima" e il "poi" in una unità (l'unità dell'esperienza), e di trasgredire – col potere del ricordo e dell'immaginazione – la

posizione di Tommaso al riguardo, ci possiamo riferire ai §§ 60-62 del cap. III del *De unitate intellectus contra averroistas*, il cui perno è costituito dalla tesi per cui «è evidente che quest'uomo singolo pensa».

<sup>14</sup> Cfr. Avicenna, *De Anima*, V, capp. 2 e 3.

<sup>15</sup> Si tratta di quella che Tommaso d'Aquino chiamava *essentia absolute considerata*.

<sup>16</sup> Cfr. Avicenna, *De Anima*, V, cap. 3.

<sup>17</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2. Quali siano le attività in questione Tommaso lo precisa in *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 e *Contra Gentiles*, II, 49: la conoscenza di tutti i corpi (ma meglio sarebbe dire, l'apertura trascendentale del conoscere), la conoscenza per concetti universali e l'autocoscienza.

<sup>18</sup> Dice Tommaso in *S. Th.* I, q. 14, a. 2, che il "ritorno completo" su di sé è, per una cosa, il "sussistere in se stessa", l'essere sostanza: «*Ad primum dicendum quod, redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*». Ora, la incommensurabilità (o ultrafisicità) dell'anima, non esclude la sua referenza ai *phantasmata*: determinante per la qualità della sua conoscenza e della sua autocoscienza, che non è autotrasparenza, bensì autocontatto di un soggetto mentale (mediato, appunto, dai *phantasmata*).

stessa sequenza temporale<sup>19</sup>: andando dal presente al passato, o anticipando nel presente il futuro.

## 2.2. *Trascendentalità e infinito*

Che tipo di infinità è quella che pertiene alla trascendentalità? Distinguiamo preliminarmente tre tipi di infinito: “potenziale” (indeterminato e incrementabile), “transfinito” (determinato e incrementabile) e “attuale” (determinato e non incrementabile)<sup>20</sup>. Tommaso non sembra attenersi a questa scansione. Mi riferisco a testi quali *Contra Gentiles*, II, 98; *Summa Theologiae*, I, 7; o *Compendium Theologiae*, I, 103. Ma il testo più rilevante in materia resta *Contra Gentiles*, I, 43, dove leggiamo: «Il nostro intelletto nel comprendere si estende all’infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell’intelletto all’infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita»<sup>21</sup>. Del resto, se non vi fosse una tale “realtà intelligibile infinita” - che è remotamente Dio, ma prossimamente l’orizzonte dell’essere -, l’intelletto starebbe aperto su niente. Così ragiona Tommaso.

In tal senso, occorre introdurre un quarto tipo di infinito: quello, appunto, “trascendentale” (indeterminato e non-incrementabile). La realtà in questione (ovvero ciò su cui l’intelletto è aperto) non è un mero “infinito potenziale”; e neppure è un transfinito<sup>22</sup>. Quello qui in questione è un infinito attuale, ma attuale non come infinito di perfezione, bensì come orizzonte, cioè nell’ordine dell’esistenza, e non della realtà sostanziale o sussistenza. Correlativamente, l’apertura dell’intelletto non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d’apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità (virtualità) intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura (ma all’interno di un’apertura già data)<sup>23</sup>.

## 3. LA DINAMICA DELLA RELAZIONE TRA AUTOCOSCIENZE

Come si apre un siffatto orizzonte? Esso è già aperto: non può essere infatti il risultato di un processo fisico o psicologico, dal momento che la dilatazione del finito non può produrre l’infinito (ma solo un finito più grande), né lo può la

<sup>19</sup> Sequenza che, fisicamente, procede invece a senso unico.

<sup>20</sup> Cfr. M. Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford 1984.

<sup>21</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 43.

<sup>22</sup> Ne era consapevole lo stesso Cantor (cfr. G. Cantor, *Nachlass*, VI, Briefbuch 1884-1888, p. 234).

<sup>23</sup> Per questo, l’intelletto è capace di concepire infinità potenziali (ad esempio, serie numeriche), imbrigliandole anche nel transfinito.

moltiplicazione dei finiti. Occorre però che un catalizzatore lo attivi nell'essere umano. Hegel, che si occupa di questo fenomeno nella sezione "autocoscienza" della *Fenomenologia dello Spirito*, rappresenta un classico punto di riferimento al riguardo.

### 3.1. Premessa

Il soggetto della dialettica – nella *Fenomenologia dello Spirito* –, non è l'Assoluto, bensì la "coscienza" (*Bewußtsein*), cioè il punto di vista sulla realtà proprio dell'uomo singolo (spirito soggettivo). Tale punto di vista si articola inevitabilmente – spiega Hegel nella Introduzione all'opera – in due momenti: la "certezza" (*Gewissheit*) e la "verità" (*Wahrheit*). La coscienza "si rappresenta" spontaneamente il proprio contenuto d'indagine secondo certi connotati (ha cioè su di esso una certezza); però "sa" che – in se stesso, cioè secondo verità – tale oggetto si configura in un altro modo. Insomma, l'identica coscienza afferma in due modi diversi la medesima realtà; e ciò realizzerebbe una situazione autocontraddittoria, se i due punti di vista venissero intesi, ciascuno, come totalizzante ed esclusivo. Senonché, nessuno dei due momenti può vantare titoli superiori rispetto all'altro, in quanto entrambi cadono nella medesima coscienza: la certezza è il "per sé" (*für sich*), cioè il modo soggettivo di rappresentarsi le cose, da parte della coscienza; ma anche la verità è l' "in sé" (*an sich*) delle cose, così come se lo rappresenta la medesima coscienza. Per questo, il criterio di verità starà nell'intero della coscienza stessa – e non in uno dei due lati di essa –, e si esprimerà nella necessità di evitare situazioni autocontraddittorie.

Nella dialettica della coscienza, la *Aufhebung* sta appunto nel realizzare un punto di vista superiore (*an sich-für sich*), nel quale i lati della realtà, che prima si contrapponevano – come contenuti, rispettivamente, della certezza e della verità –, si compingano tra loro come momenti complementari del medesimo. Anche nel nuovo e più comprensivo punto di vista, però, il dualismo di certezza e verità non tarderà a manifestarsi, per poter essere superato in sempre nuove "stazioni" del percorso; fino a giungere alla tappa conclusiva del medesimo: quella in cui il punto di vista della coscienza si sarà dilatato al punto da trovarsi identico al punto di vista stesso dell'Assoluto, nel quale il dualismo in questione non ha più occasione di svilupparsi.

### 3.2. Le autocoscienze e la loro disposizione asimmetrica

Nella sezione dell'opera dedicata al sorgere dell'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*), Hegel propone quella che potremmo chiamare la "dialettica delle autocoscienze", che proviamo a ricostruire nel modo che segue.

L'autocoscienza, nella immediata "certezza" che ha di se stessa, è semplice autoidentità – o "immobile tautologia" –, esprimibile nella formula: "Io sono Io". Senonché, per guadagnare tale risultato, e cioè il ritorno su di sé (*Wissen von sich selbst*), l'Io ha dovuto prima realizzarsi come coscienza del mondo sensibile, cioè come

“sapere-un-altro” (*Wissen von einem Andern*). In altre parole, la coscienza di sé non è immediata, ma – e questo è il momento della “verità” – è piuttosto riflessiva: essa nasce risalendo dalla conoscenza del mondo, alla condizione che la rende possibile<sup>24</sup>.

Va considerato, poi, che il mondo sensibile, non è solo mondo di “oggetti dell’esperienza”, ma è anche mondo della vita, e – come tale – è luogo su cui insiste la coscienza come appetizione (*Begierde*). Ora, la coscienza appetente tende a piegare a sé il mondo della vita, a divorarlo o ad usarlo: comunque ad assimilarlo a sé senza residui, e non solo per soddisfare i bisogni vitali, ma anche per confermare la sua certezza intorno alla propria consistenza autonoma (cioè, intorno alla propria esistenza come autocoscienza che non si confonde col mondo).

In tale processo incessante, però, la coscienza (o autocoscienza incipiente)<sup>25</sup> incontra un luogo di resistenza alla propria *Begierde* assimilatrice (del resto, è proprio il mantenersi dell’alterità a garantire appagamento alla *Begierde*, la quale tende all’altro, e non a sé). C’è una alterità, nel mondo della vita, destinata a rimanere tale per la coscienza appetente: ed è l’alterità libera. Quest’ultima è qualificata dalla impossibilità di essere assimilata da altro, e insieme dalla capacità di compiere da sé la “negazione” di se stessa<sup>26</sup>. Si potrebbe anzi dire che quella impossibilità si fondi

<sup>24</sup> «In quanto autocoscienza, la coscienza ha ormai un duplice oggetto: a) l’oggetto immediato della certezza sensibile e della percezione, stavolta segnato per la coscienza dal carattere del negativo; b) se stessa, che è la vera essenza, e che inizialmente è data solo nell’opposizione al primo oggetto. L’autocoscienza si presenta qui come il movimento in cui questa opposizione viene rimossa [*aufgehoben*] e da cui l’autocoscienza stessa vede emergere la propria autouguaglianza [*die Gleichheit seiner selbst mit sich*]» (cfr. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, IV, “La verità della certezza di se stesso”).

<sup>25</sup> La *Begierde* è ovviamente propria sia del momento “coscienza” sia del più maturo momento “autocoscienza”, in cui la coscienza ha già compiuto un primo movimento di ritorno, dal mondo, su di sé.

<sup>26</sup> Leggiamo quanto Hegel scrive in proposito: «L’autocoscienza è certa di se stessa solo perché rimuove questo altro [*durch das Aufheben dieses andern*] che le si presenta come vita autonoma. L’autocoscienza è desiderio [*Begierde*]. Certa della nullità di questo altro, l’autocoscienza pone per sé tale nullità come propria verità, annienta l’oggetto autonomo [*den selbständigen Gegenstand*] e si conferisce così la certezza di se stessa come certezza vera – come certezza, cioè, che è divenuta ai suoi occhi in una modalità oggettiva. In questo appagamento [*Befriedigung*], però, l’autocoscienza fa esperienza dell’autonomia del suo oggetto. Il desiderio e la certezza di sé raggiunta nell’appagamento del desiderio sono condizionati dall’oggetto stesso: essi accadono perché rimuovono questo altro, e affinché ci sia la rimozione, dev’esserci appunto questo altro [*muß dies Andere sein*]. Mediante la propria relazione negativa, dunque, l’autocoscienza non può rimuovere l’oggetto, e piuttosto lo produce di nuovo, come pure si riproduce il desiderio. In effetti l’essenza del desiderio è un altro dall’autocoscienza, e proprio di questa verità adesso l’autocoscienza ha fatto esperienza. Nello stesso tempo, tuttavia, l’autocoscienza è assolutamente per sé, ed è tale solo perché rimuove l’oggetto e in ciò deve appagarsi; essa, infatti, è la verità. In virtù dell’autonomia dell’oggetto, allora, l’autocoscienza può ottenere l’appagamento solo quando l’oggetto stesso compie in sé la negazione [*um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht*]; ed è necessario che l’oggetto compia in sé questa negazione di se stesso perché esso è, in sé, il negativo, e ciò che è deve esserlo per l’altro [*und er muß diese Negation seiner*



proprio su questa capacità. Più precisamente, la “negazione” (*Negation*) in questione, sembra essere la messa in parentesi di sé (e di ogni possibile oggetto del mondo della vita), di cui è capace solo il soggetto libero. Il soggetto libero può sottrarsi interiormente ad un progetto di assimilazione avvertito come violento (fino al punto da potergli preferire, se del caso, la morte). Esso, dunque, non è mai padroneggiabile realmente. Il suo consenso ai progetti dell’altra autocoscienza appetente, potrà solo essere il frutto di una libera accettazione<sup>27</sup>.

Eppure, l’autocoscienza appetente è in cerca, originariamente, proprio di una simile alterità, destinata a rimanere tale perché libera (e quindi capace anche di resistenza e di rifiuto): l’alterità di un altro che è in realtà altri. Solo una tale alterità è infatti in grado di essere fonte permanente di autoriflessione per l’autocoscienza appetente. L’*Aufhebung* in cui si compie la dialettica dell’autocoscienza – tra la sua certezza e la sua verità - è dunque questa: “la reduplicazione dell’autocoscienza” (*die Verdopplung des Selbstbewußtseins*)<sup>28</sup>: cioè, il movimento per cui la coscienza si rende conto di essere tale, e quindi diventa autocosciente (compiendo il movimento di ritorno su di sé) solo al cospetto di un’altra autocoscienza. Più precisamente: se la *Begierde* è originariamente orientata ad una realtà vivente autonoma, l’unico oggetto che possa adeguare questo concetto fino in fondo, è quel singolare oggetto che è l’altro Io. E si può dire che, solo nel confronto con questa alterità irriducibile, la coscienza giunga a compiere in sé l’intero circolo che la porta a ritornare su di sé, e ad essere dunque realmente autocoscienza<sup>29</sup>. L’autocoscienza, insomma, matura come tale solo al

*selbst an sich vollziehen, denn er ist an sich das negative, und muß für das andre sein, was er ist*. Ora, quando è in se stesso la negazione, e con ciò è nello stesso tempo autonomo, l’oggetto è coscienza. Nella vita che è oggetto del desiderio, la negazione può essere in diversi modi: [...] la natura universale e autonoma in cui la negazione è assoluta è il genere in quanto tale, cioè il genere in quanto autocoscienza. L’autocoscienza ottiene il proprio appagamento solo in un’altra autocoscienza» (cfr. *ibid.*).

<sup>27</sup> Come afferma l’autore poche pagine più in là: «La prima autocoscienza non ha più dinanzi a sé l’oggetto del desiderio, ma un oggetto che è autonomo ed essente per sé; su questo oggetto, pertanto, l’autocoscienza non ha per sé nessun potere, a meno che l’oggetto non faccia in se stesso proprio quello che l’autocoscienza intende farne. [...] Un’attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe» (cfr. *ivi*, IV, A).

<sup>28</sup> «Solo in questi tre momenti si compie il concetto dell’autocoscienza. (a) Il primo oggetto immediato dell’autocoscienza è il puro Io indifferenziato. (b) Questa immediatezza è tuttavia una mediazione assoluta, in quanto è solo desiderio, è solo rimozione dell’oggetto autonomo. L’appagamento del desiderio è certamente la riflessione dell’autocoscienza entro sé, è cioè la certezza divenuta verità. (c) La verità di questa certezza, però, è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell’autocoscienza. L’autocoscienza è un oggetto per la coscienza, un oggetto che pone in se stesso il proprio essere-altro, un oggetto che pone la differenza come una differenza nulla, e che così è autonomo» (cfr. *ivi*, IV, “La verità della certezza di se stesso”).

<sup>29</sup> Scrive al riguardo il nostro autore: «Adesso si tratta di un’autocoscienza per un’autocoscienza. Solo così l’autocoscienza è tale effettivamente; solo così, infatti, per l’autocoscienza diviene [*wird für es*] l’unità di se stessa nel suo essere-altro. *Io*, che è l’oggetto del concetto dell’autocoscienza, non è di fatto un oggetto. L’oggetto del desiderio [*der Gegenstand der Begierde*], al contrario, è soltanto autonomo:

cospetto, non di una realtà vitale qualunque, bensì di una autocoscienza che sia già tale<sup>30</sup>: cioè, che abbia già compiuto in se stessa il percorso necessario per diventare tale.

### *3.3. La dimensione relazionale dell'autocoscienza*

La pagina hegeliana ora riproposta mette all'attenzione due verità con cui occorre fare i conti. La prima è che l'attivazione della capacità trascendentale nella coscienza umana avviene solo attraverso l'incontro con la coscienza altrui. La seconda è che tale incontro è un confronto, in quanto è legato ad una tensione totalizzante - quella che Hegel chiama *Begierde* - e alla resistenza che essa, da parte di altri, inevitabilmente riceve.

Ora, il carattere strutturale di tale "resistenza" può indurre a ritenere che la relazione sia destinata come tale al conflitto, nelle sue varianti e nei suoi possibili rovesciamenti dialettici. In realtà, non è così - anche se il rapporto di asservimento è la possibilità forse più frequentata della relazione.

Infatti, qualunque orientamento appetitivo della coscienza, consapevole di sé, non potrà essere captato in modo determinante da niente che non abbia la latitudine dell'orizzonte trascendentale in cui la coscienza stessa è instaurata. Non ha dunque questo potere l'assunzione di un'altra coscienza umana quale fonte ultima di senso; ma neanche - e a maggior ragione - l'assunzione della propria coscienza a fonte ultima di senso, sia pur elevata a questo ruolo per la mediazione del riconoscimento unilaterale da parte della coscienza d'altri. La propria e l'altrui coscienza, infatti, sono sì aperte entrambe sull'orizzonte trascendentale, ma lo sono a partire da un radicamento ontico, e dunque finito. Così il loro potere seduttivo (e autoseduttivo) è sì effettivo, perché evocativo della trascendentalità; ma anche insufficiente, perché incapace di istanziare concretamente in sé la trascendentalità che "simbolicamente" le struttura.

## **4. SIGNORIA E SERVITÙ COME PATOLOGIA DELLA RELAZIONE**

### *4.1. Il disporsi asimmetrico delle autoscienze*

Le pagine hegeliane, successive a quelle precedentemente richiamate, illustrano la relazione tra "signoria" (*Herrschaft*) e "servitù" (*Knechtschaft*). La metafora del

esso è infatti l'indistruttibile sostanza universale, la fluida essenza uguale a se stessa. Quando invece l'oggetto è costituito da un'autocoscienza, esso è allora tanto Io quanto oggetto» (cfr. *ibid.*).

<sup>30</sup> Anche dal punto di vista sperimentale, l'indicazione hegeliana è valida. Si pensi - in negativo - ai noti casi di infanti allevati dai lupi, i quali non hanno raggiunto mai un adeguato sviluppo della personalità (e neppure delle aree del linguaggio che presiedono alla articolazione del linguaggio simbolico).

signore e del servo – variamente interpretata nella storia della filosofia successiva -, indica anzitutto quella *Ungleichheit* (disuguaglianza, dissimmetria, sbilanciamento), che caratterizza il rapporto originario (e originante) tra le autocoscienze. L'autocoscienza già matura è quella metaforicamente detta “signorile”; l'autocoscienza in formazione è quella metaforicamente detta “servile”<sup>31</sup>.

L'autocoscienza signorile è quella che sa compiere – di fronte a sé e all'altro - la verifica della certezza che essa ha di sé come autocoscienza. Tale verifica – o “messa alla prova” – consiste nel mostrare la propria radicale indifferenza o superiorità rispetto all'esserci determinato: rispetto, cioè, alla vita propria e altrui<sup>32</sup>. Tale indifferenza, che è poi una capacità di rischio, è – per Hegel - la libertà. Dunque, solo chi sa esercitare la libertà nelle sue estreme possibilità – cioè, disponendosi anche a perdere la vita (questa vita) per salvare la propria dignità -, verifica di avere la propria “essenza”, non in una “modalità immediata” dell'essere, ma piuttosto nel “puro essere-per-sé” (*reines Fürsichsein*), ovvero nella “negazione assoluta” (*absolute Negation*)<sup>33</sup>. Queste ultime espressioni, poi, indicano quella capacità di ritornare su di sé, che fonda la possibilità di relativizzare se stessi, per quell'aspetto per cui anche il proprio Sé è parte del mondo della vita<sup>34</sup>.

In termini nostri, potremmo dire che qui Hegel fa consistere la superiorità della persona sul mondo della vita, nella capacità della prima di stare aperta (come intelligenza e appetizione) su di un orizzonte trascendentale, rispetto al quale l'empirico (il mondano) risulta sempre inadeguato.

È degno di nota, che Hegel non neghi lo statuto di “persona” anche a chi non fosse (ancora) in grado di operare una radicale messa alla prova di sé. In tal senso, l'esser persona è riconosciuto come una struttura che rende possibile il manifestarsi pieno della libertà<sup>35</sup>. Da queste pagine emerge, poi, che “persona” – nel vocabolario

<sup>31</sup> Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, IV, A. “Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù”.

<sup>32</sup> «La presentazione di sé nella qualità di astrazione pura dell'autocoscienza, invece, consiste nel mostrarsi come negazione pura della propria modalità oggettiva, cioè nel mostrare di non essere legato a nessuna esistenza determinata [*an kein bestimmtes Dasein geknüpft*], né alla singolarità universale dell'esistenza in generale, in altre parole: consiste nel dimostrare di non tenere alla vita [*nicht an das Leben geknüpft zu sein*]. [...] Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un dar prova [*bewähren*] di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte» (cfr. *ibid.*).

<sup>33</sup> «È soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità immediata [*die unmittelbare Weise*] in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro essere-per-sé» (cfr. *ibid.*).

<sup>34</sup> Da queste pagine prenderà spunto Sartre per la sua nota distinzione tra “l'essere in sé” (*en soi*) e “l'essere per sé” (*pour soi*).

<sup>35</sup> «L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona [*kann wohl als Person anerkannt werden*], ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma» (cfr. *ibid.*).

hegeliano – è una figura che ha senso anche prima, e al di là, dell’instaurarsi dei rapporti propri della sfera del “diritto” (rapporti contrattuali). Non vale, dunque, per Hegel che sia persona solo colui che è in grado di contrattare (ad esempio, il riconoscimento dei propri diritti).

L’autocoscienza “servile” è quella che sceglie di essere assicurata quanto alla vita, piuttosto che di essere riconosciuta – da sé e da altri – come essente per sé (cioè, come pienamente autocosciente). Il “servo” rinuncia dunque, non ad esser persona, ma a dimostrarlo, mettendo alla prova la propria libertà, fino ad esporsi alla possibilità di morire<sup>36</sup>; e chiede piuttosto protezione all’altra autocoscienza, contro quest’ultima eventualità<sup>37</sup>.

In realtà, il fronteggiarsi dell’autocoscienza signorile e di quella servile, apre nuovi sviluppi dialettici, in quanto entrambe rappresentano posizioni unilaterali. Che cos’è, infatti, la libertà senza la vita, o la vita senza la libertà? Ecco, dunque, che ciascuna delle due posizioni custodisce qualcosa che risulta essenziale anche all’altra<sup>38</sup>. Di qui scaturisce la vera e propria dialettica servo-signore.

#### 4.2. *La dialettica di servo e signore*

La relazione tra queste due autocoscienze si dispone – secondo “certezza” o nel suo “concetto” – come segue. Il signore è la coscienza che è “per sé”, in quanto mediata da un’altra coscienza (il servo), la quale a sua volta non sta senza l’esserci (cioè senza quella “cosa” o pezzo di mondo che egli lavora per vivere). Anzi, si può dire che il signore si rapporti al servo, proprio mediante tale esserci, che equivale alla catena che lega il servo (e dalla quale questi ha preferito farsi legare, piuttosto che rischiare la vita per affermare la sua libertà). Si può anche dire, però, che il signore si rapporti all’esserci (cioè al mondo) mediante il servo, che – pur di aver salva la vita – accetta di darla al signore in forma di lavoro per lui. Come si può notare, qui il lavoro

<sup>36</sup> «Tale coscienza [...] ha provato angoscia (*Angst*) dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura [*Furcht*] della morte, cioè del signore assoluto. In questa angoscia, la coscienza è stata intimamente dissolta, ha tremato fin nel suo più remoto recesso, e tutto quanto c’era in essa di fisso è stato scosso. Questo puro movimento universale [...], però, è appunto l’essenza semplice dell’autocoscienza, la negatività assoluta, il puro essere-per-sé» (cfr. *ibid.*).

<sup>37</sup> «Per la servitù, inizialmente, l’essenza è il signore» (cfr. *ibid.*).

<sup>38</sup> «Mediante la morte, tuttavia, questa prova rimuove tanto la verità che doveva scaturirne, quanto l’autocertezza in generale. Infatti, come la vita è la posizione naturale della coscienza, è l’autonomia senza la negatività assoluta, così la morte è la negazione naturale della coscienza, la negazione senza l’autonomia [...]. Ora, nel corso di questa esperienza, l’autocoscienza apprende che la vita le è tanto essenziale quanto l’autocoscienza pura. [...] Entrambi i momenti sono essenziali. Inizialmente essi sono disuguali e opposti [*ungleich und entgegengesetzt*], e non si è ancora determinata la loro riflessione nell’unità. I momenti si presentano dunque come due figure opposte della coscienza: l’una è la coscienza autonoma che ha per essenza l’essere-per-sé, l’altra è la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l’essere per un altro. Uno è il signore [*der Herr*], l’altro è il servo [*der Knecht*]» (cfr. *ibid.*).

è legato alla condizione di dipendenza, tant'è vero che il signore non lavora. Anche il servo è autocoscienza, cioè – potenzialmente – è negazione dell'esserci ovvero del mondo; ma in realtà non giunge mai a negare completamente quest'ultimo, ma piuttosto si accontenta di trasformarlo (*bilden*) o elaborarlo. Egli trae, dalle cose che lavora, le potenzialità che vi sono insite. Va ricordato che, in questo vocabolario, “negare” non vuol dire anzitutto distruggere o annientare; bensì sospendere, mettere tra parentesi, relativizzare, cioè riferire una cosa ad un orizzonte che la ricomprenda e la superi. Fino a questo punto della descrizione, comunque, sembra che l'essenza del servo consista in altro da lui, e cioè nel signore, il quale si limita a divorare – con la sua *Begierde* – i frutti che il servo gli offre.

Ma la “verità” (o l’“oggetto”) del rapporto in questione, è ben altra cosa. Infatti, la «coscienza inessenziale» del servo, è per il signore «la verità della certezza di se stesso» (cioè la condizione del suo sapersi signore). Egli non è allora la coscienza indipendente che credeva di essere. D'altra parte il servo ha occasione, stando alle dipendenze del signore, di «rientrare in se stesso» e di scoprirsi quindi indipendente dal signore. Ma come? Mediante il timore della morte e il lavoro. Temendo di morire, il servo ha acquistato una implicita consapevolezza di sé: la sua essenza è stata messa in risalto sullo sfondo della propria possibile negazione. Inoltre, lavorando il servo trasforma le cose, ma dà anche una forma interiore (*Bildung*) a se stesso. Infatti, la trasformazione del dato di natura è dovuta alla trascendentalità della coscienza, che sa vedere la cosa da molti lati, mettendola in una serie potenzialmente infinita di riferimenti: il servo, dunque, può incominciare ad acquisire consapevolezza per questo lato della dignità della propria persona. Negli oggetti permanenti che produce, egli «vede sé come un essere indipendente»; o meglio vede la propria impronta che si rivela umana, in quanto umanizzatrice<sup>39</sup>. Non solo, ma per lavorare occorre tenere a freno la propria *Begierde* rispetto alle cose<sup>40</sup>: quindi modellarle anziché divorarle immediatamente; il che potenzia la persona servile, rispetto a quella signorile, che si abitua all'immediato consumo di quanto è allestito da altri.

La verità dei ruoli appare dunque invertita. Il signore, senza più sperimentare la durezza del rapporto con l'alterità del mondo e con l'alterità d'altri, rischia di perdere la possibilità di un ritorno coscienziale su di sé. Possibilità che invece

<sup>39</sup> «Il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso forma dell'oggetto stesso, e diviene qualcosa di permanente, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora. Questo termine medio negativo, cioè l'attività formatrice, costituisce nello stesso tempo la singolarità, il puro essere-per-sé della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo come se stessa» (cfr. *ibid.*).

<sup>40</sup> «Il lavoro è desiderio tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, e ciò significa: il lavoro forma, coltiva» (cfr. *ibid.*).

abbonda per il servo; che, se già era libero, ora si accorge veramente di esserlo<sup>41</sup>. In definitiva, il signore non sarebbe tale se il servo non lo servisse; e, tra i due, è quest'ultimo a realizzare le condizioni di una vita autonoma.

Non c'è dunque corrispondenza adeguata tra “concetto” e “oggetto”, nella relazione tra signore e servo. La dialettica della *Fenomenologia* esige che i due momenti astratti si compiano in una loro *Aufhebung*, corrispondente per Hegel alla coscienza stoica: quella che comprende come la libertà dell'uomo sia indipendente dalla sua collocazione (di servo o di signore) nel rapporto con gli altri uomini.

### 4.3. Aporeticità del modello signorile

Com'è noto, quello ora ricostruito è un modello relazionale che la sinistra hegeliana ha riferito al rapporto uomo-Dio (Feuerbach) o al rapporto tra classe dominante e classe dominata (Marx), ma che Sartre avrebbe in seguito rivisitato con riferimento alle relazioni interpersonali, e in particolare a quelle uomo-donna.

La modalità signorile del rapportarsi, escludendo la reciprocità, prevede il riconoscimento unilaterale, cioè che la signoria-dignità dell'uno abbia come condizione la negazione della signoria-dignità altrui (con il gioco di capovolgimenti che questo viene a comportare). Ma persegue, con ciò, un progetto contraddittorio, per cui il preteso signore trova la propria essenza signorile nell'altro, dal quale effettivamente si trova a dipendere, quanto meno per vedersi riconosciuto signore.

Ora, tale modello è certo una diffusa – apparentemente la più diffusa - modalità di interpretazione pratica della relazione strutturalmente asimmetrica tra le autocoscienze. Non è però una modalità inevitabile, né tanto meno unica.

Anzi – come sopra abbiamo visto -, nessuna modalità del relazionarsi umano può dirsi inevitabile, se il relazionarsi è quello tra la capacità trascendentale, e perciò la libertà, dell'uno e dell'altro. Lo spazio della libertà, non dominabile dalla necessità di alcuno schema dialettico, è piuttosto governato dalla regolatività della coerenza etica: coerenza cui la libertà è chiamata per non rinnegare se stessa e, con ciò, il suo originario configurarsi relazionale.

Ora, un relazionarsi tra autocoscienze che voglia essere coerente con le caratteristiche strutturali dei relati – e che quindi voglia riconoscere, a sé e ad altri, la capacità dell'orizzonte trascendentale – non può presumere di impostarsi sulla riduzione di alcuno tra i relati a oggetto empirico, e perciò dominabile. Dunque, un relazionarsi “fisiologico”, anziché “patologico”, dovrà assumere la irriducibilità della

<sup>41</sup> «Nel signore, l'essere-per-sé appare alla coscienza servile come qualcosa d'altro, e cioè solo per essa; nella paura, l'essere-per-sé è nella coscienza stessa; nell'attività formatrice, infine, esso diviene l'essere-per-sé proprio della e per la coscienza, la quale giunge così alla consapevolezza di essere in sé e per sé. Di conseguenza, agli occhi della coscienza, la forma posta nell'esteriorità non diviene affatto un altro da essa; questa forma, infatti, è appunto il puro essere-per-sé in cui la coscienza vede divenire la propria verità. Nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un senso estraneo, la coscienza ritrova sé mediante se stessa e diviene senso proprio» (cfr. *ibid.*).

autocoscienza altrui a ogni misura estrinseca. Se non che, l'unica pietra di paragone di una tale irriducibilità risiede nella propria autocoscienza, così che il criterio per trattare altri diventa quello che si riterrebbe adeguato a se stessi. Siamo nel territorio della "Regola d'Oro": "fa' ad altri ciò che vorresti che altri facesse a te". Cioè: riconosci, nel modo di trattare con altri, la sua irriducibilità a qualcosa di meno rispetto alla dignità che riconosci a te stesso.

## 5. LA REGOLA D'ORO COME FISIOLOGIA DELLA RELAZIONE

### 5.1. La forma della Regola d'Oro

La Regola d'Oro (di qui in avanti: RdO) ha una formulazione positiva (Mt 7, 12) e una negativa. Le due versioni sono – se ben intese – logicamente equivalenti tra loro. Quella negativa va disambiguata: se "ciò che non vuoi che" – come sembra - significa "ciò che vuoi evitare che", allora può essere tradotta con "ciò che vuoi che non". Infatti, la negazione di un predicato è evidentemente più generica della negazione dell'oggetto di quel predicato. In sintesi, la RdO si può esprimere così: "ciò che vuoi che altri faccia/non faccia a te, fallo/non farlo tu ad altri".

Grammaticalmente, quella messa in campo non è un'obbligazione, bensì una formula imperativa, o meglio esortativa. Non però di tipo ipotetico: cioè, non della forma "se vuoi che altri faccia questo a te, allora tu fa' altrettanto ad altri". Non si tratta dunque di un atteggiamento strategico, ma della assunzione di un'ipotesi di lavoro, quasi si dicesse: "tratta un essere umano da essere umano, resterai sorpreso dai risultati".

La formulazione più appropriata della RdO, da un punto di vista formale, è forse la seguente: " $p$  è ciò che tu farai a  $x$ , in funzione di ciò che tu vuoi che  $x$  faccia a te". Si tratta di un imperativo il cui oggetto è complesso; o, più precisamente, non è determinato in senso contenutistico, bensì funzionale. Tale oggetto, insomma, non ci è indicato direttamente (come un che di determinato), ma piuttosto ci è indicato come il *range* di valori che soddisfano una funzione che conosciamo.

La RdO non è l'imperativo kantiano, pur avendo in comune con esso la forma della universalità e della reciprocità. La formula aurea non parte da una purificazione del volere empirico in chiave trascendentale. Non dice: prima purifica il tuo volere (nel senso di distillarlo in funzione di ciò che "puoi razionalmente volere"), e in base a quello seleziona le massime razionalmente praticabili. Piuttosto, essa sottintende, di suo, un certo contesto di eticità (come è attestato, in Matteo, dal suo inserimento nel "discorso della montagna"). Ma, per la sua capacità di declinarsi in ogni *ethos*, essa sembra poter regolare l'eticità in quanto tale.

### 5.2. Capacità autoregolativa della Regola d'Oro

Si tratta poi di verificare se essa abbia già in sé gli anticorpi per resistere alle aporie da lei stessa suscitate, e per educare in tal modo il singolo – come sembra essere nella sua *intentio profundior* – a capire se stesso, non prima (ovvero a priori), ma proprio all'interno della sua relazione con altri; consentendogli dunque di maturare come persona nel vivo dell'azione, e dal di dentro di quelle precomprensioni, di quel temperamento e di quella storia che gli sono propri. Per applicare la RdO non devo già sapere chi sono; lo scopro proprio applicandola, capendo che cosa voglio realmente per me e per gli altri uomini. Così mi educo alla vita di relazione.

In che senso? Nel senso che la RdO, se assunta dal soggetto in modo autentico, e non strategico, fa scattare una dinamica fisiologica di riequilibrio tra l'entità dell'aspettativa rivolta ad altri e la sostenibilità dei reciproci e corrispettivi impegni che in quella aspettativa sono idealmente implicati<sup>42</sup>. Lo stesso dicasi per la qualità della aspettativa, che inevitabilmente incontra la resistenza di altri, se viene unilateralmente calibrata (giungo così a chiedermi: “se fossi al suo posto, vorrei essere forzato come lui si sente, evidentemente, forzato?”)<sup>43</sup>.

Un caso notevole di riequilibrio fisiologico innescato dalla RdO riguarda la sua capacità di farci ritornare su nostre eventuali applicazioni imprudenti di essa. Ad esempio: io, che vorrei che gli altri mi lasciassero piena libertà d'espressione e di movimento, a mia volta contribuisco a far sì che queste libertà vengano lasciate agli altri; ma accade che alcuni dei beneficiari di tali libertà ne approfittino strategicamente, per giungere in qualche modo a togliere a me e ad altri come me, proprio le libertà in questione. Ora, ciò che l'esempio insegna è di applicare la RdO prudentemente, cioè tenendo in conto anche le possibili ricadute che la sua applicazione nei casi determinati potrà avere sulla vita di chi la pratica. Ma questa prudenza non va intesa come una deroga alla Regola stessa, bensì come una più coerente applicazione di essa; visto che comunque si tratta di partire da ciò che vorremmo ci venisse fatto – in prima o in seconda battuta, poco importa. Questa considerazione prudenziale ci educa a capire – stando al caso esemplificato – che la libertà di espressione e di movimento è qualcosa di desiderabile, ma non come un bene assoluto che debba essere affermato senza riguardo ai contenuti che vadano poi a sostanziarlo.

Riguardo ad alcune delle aporie che la RdO potrebbe indurre, si può osservare sobriamente quanto segue. Quanto al “paternalismo” cui essa potrebbe dar adito, la

<sup>42</sup> Esempio: Tizio vuole farsi mantenere dalla società; ma di fronte all'impegno che – in prospettiva aurea – ne contrarrebbe, modera la richiesta, chiedendo semplicemente sostegni previdenziali. Esempio: Tizio vuole che gli amici non gli facciano mancare l'aiuto nel momento del bisogno; ma l'impegno morale che ne contrae in prospettiva aurea, lo induce a moderare la soglia del bisogno richiedente aiuto.

<sup>43</sup> Esempio: Tizio vorrebbe rude franchezza dagli altri, e da parte sua li tratta senz'altro in tal senso. Ma, così facendo, incontra resistenze e reazioni di rifiuto, che gli fanno prendere atto della irrealisticità del suo agire e della opportunità di renderlo più graduale e discreto.



RdO ricomprende in sé come caso meta-applicativo la considerazione per cui io non vorrei che altri si sostituisse a me nel valutare ciò che è buono per me (aiutarmi sì, sostituirmi no). Quindi, un paternalismo rigido non può essere giustificato dalla RdO; anzi, ne è escluso. Ecco dunque verificato che la RdO ha in sé le condizioni della propria autoregolazione.

Ma occorre – per poter competentemente parlare di una virtuosa autoregolazione della RdO – aver presente l'ideale regolativo di una antropologia minimale, in riferimento a cui la Regola possa dirsi virtuosamente capace di ritorno sulle proprie applicazioni: un'antropologia che – come quella tommasiana – individui un plesso di bisogni costitutivi dell'umano, chiamati a coniugarsi con la trascendentalità desiderante.

C'è poi il caso della possibile accidentalità applicativa della regola, più volte evocato dai suoi detrattori. Quello in cui – tipicamente - si ipotizza che il masochista si faccia sadico, proiettando sull'altro le proprie preferenze. In proposito va osservato che l'Io che la RdO evoca non è un Io malato (masochista, o incapace di assumersi responsabilità) – il che, del resto, vale per ogni regola morale<sup>44</sup>.

In ogni caso, la RdO, che considera il soggetto per quello che è, con la sua inerzia centripeta, sa anche orientarlo in senso centrifugo, inducendolo a commisurare le proprie aspettative sulle proprie disponibilità. Ed è appunto il gioco consentito a tale calibrazione, ciò che la riflessione filosofica deve esplicitare. Ora, un approfondimento filosofico della RdO – volto, ad esempio, a regolare i casi di interessi tra loro apparentemente incompatibili – evidenzierà come ciò che l'uomo vuole costantemente ricevere è il riconoscimento della propria individualità personale. Ciò che l'essere umano chiede è il riconoscimento di sé – animale razionale – come persona (e non il riconoscimento astratto del suo esser portatore occasionale della dignità di persona.). Si tratta di essere riconosciuti secondo la propria realtà corporea, psichica e spirituale – segnata comunque dalle dinamiche del bisogno. La dignità dell'uomo, infatti, vive nel bisogno, e non al di fuori di esso. I bisogni sono il tracciato della “beneficenza”, che dà sostanza alla relazione. In tal senso i bisogni sono la declinazione (per altro, mai adeguatamente espressiva) del desiderio trascendentale di cui già si è detto.

La RdO indica sia l'inevitabile reciprocità, sia l'inevitabile asimmetria delle relazioni umane, e invita a stare in tale reciprocità asimmetrica prendendo noi l'iniziativa. Essa – almeno stando al testo di Matteo – è aperta perfettivamente a “tutto” (“tutto quello che volete...”), cioè a ogni possibile contenuto del rapporto, piuttosto che a un suo contenuto specifico: indica dunque la cura complessiva del rapporto. Il problema fondamentale, per chi sta alla RdO, è allora quello di capire

<sup>44</sup> Quanto al caso della “complicità” – per cui io potrei favorire piani di vita altrui di tipo aberrante, nella speranza di veder assecondati comunque i piani di vita miei -, qui il potere autoregolativo della RdO non sembra, da solo, risolutivo. O, quanto meno, lo può diventare solo se essa viene praticata all'interno di un quadro antropologico esplicitato nel senso cui sopra si accennava.

che cosa si vuole complessivamente dagli altri, pur nella varietà dei modi e delle occasioni espressive: il riconoscimento della propria coscienzialità trascendentale, nella sua capacità di intendere e desiderare.

## CONCLUSIONE

La modalità signorile del rapportarsi, escludendo la reciprocità, prevede il riconoscimento unilaterale, cioè che la signoria-dignità dell'uno abbia come condizione la negazione della signoria-dignità altrui (con il gioco di capovolgimenti che questo viene a comportare). Ma persegue, con ciò, un progetto contraddittorio, per cui il preteso signore trova la propria essenza signorile nell'altro, da cui effettivamente si trova a dipendere, quanto meno per vedersi riconosciuto quale signore.

La modalità "aurea" prevede invece, come ipotesi di lavoro, proprio la reciprocità del riconoscimento (pur nella condizione dissimmetrica in cui la relazione inevitabilmente si colloca). Non prevede una passiva tolleranza, bensì una attivazione di rapporto, in cui l'affermazione della signoria altrui (il riconoscimento d'altri come soggettività trascendentale: attivo e declinato secondo gli altrui bisogni) diventa l'investimento appropriato di una economia che produca la reciprocità chiasmatica.

Là – nel modello della "tolleranza" - la mia libertà, cioè l'espressione della mia umanità, incomincia dove l'altrui finisce; qui – nel modello "aureo" - la mia libertà incomincia dove incomincia la libertà altrui.

# RISPOSTE AI MEI CRITICI

CARMELO VIGNA

*Università di Venezia*

*Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali*

*vignaca@unive.it*

## ABSTRACT

While I reply to my generous critics, I further deepen some implications on my vision on ethics and ontology.

## KEYWORDS

Ethics, ontology, intersubjectivity

## INTRODUZIONE ALLE RISPOSTE.

Negli interventi qui pubblicati intorno alla mia *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* il lettore troverà una naturale varietà di posizioni: dalla prosecuzione di una strategia teorica in comune con me (v. l'intervento di Paolo Pagani, che ha approfondito con il rigore che gli è abituale alcuni luoghi della riflessione e che perciò non è ri-compreso tra quelli a cui ho risposto, perché nulla avevo a lui da rispondere) al convenire di Antonio Da Re e di Romano Madera, che condividono largamente le mie vedute sulla verità del desiderio come da me determinata (Antonio) e sulle dinamiche del riconoscimento come eticamente decisive (Romano); dal raggiungermi partendo da altra sponda - vedi gli interventi di Luigi Alici e e Adriano Fabris - con apprezzamenti generosi quanto al mio mettere al centro dell'etica le relazioni intersoggettive o interpersonali sino alle riserve affettuose (Franco Totaro) o al dissenso amicale (Francesco Botturi), si è delineato mano a mano un percorso ricco di osservazioni pertinenti e di declinazioni importanti del territorio investigato. L'originarietà del legame intersoggettivo, da me suggerita, si può indicare come la cifra principale del contendere.

Dico subito che non rivendico, a proposito della centralità dei rapporti intersoggettivi, nessuna novità, per il semplice motivo che tutta la *seconda* metà del Novecento vi ha già riflettuto. Basti qui evocare il nome di Levinas. Solo osservo che nessuno (o quasi) degli autori che ho incrociato si è preso la briga di *dimostrare* - come usava nella tradizione classica, soprattutto aristotelica - la *necessità strutturale* di tali relazioni. Io, bene o male, ho provato a farlo. Alcuni amici ritengono che il mio tentativo sia non del tutto persuasivo (Franco Totaro), e anzi proprio sbagliato

(Francesco Botturi), perché la relazione intersoggettiva, a loro avviso, è in qualche modo di seconda battuta rispetto all'orizzonte del pensare che siamo, e che dunque sia *istitutiva* da parte dell'io e non *costitutiva* per l'io. Insomma, verrebbe *prima* la singolarità umana come trascendentalmente aperta, e *poi* la (libera) "costruzione" delle relazioni con altri sul fondamento di robusti indizi in grado di produrre fertili analogie. *A là* Husserl.

Come era inevitabile, nelle mie risposte ai singoli interventi ho registrato la vicinanza dei primi cinque amici e colleghi. Ho poi provato a chiarire ulteriormente la mia posizione, tentando di rispondere meglio che potessi alle richieste di approfondimento e anche alle obiezioni degli ultimi due, pure loro amici cari, ma giustamente ligi al vecchio detto: *Amicus Plato, sed...*

Anche io, comunque, mi sono pure riparato sotto quel detto. Veda il lettore nelle ultime due "interlocuzioni" chi ha tessuto più tela. Qui solo mi si permetta di dichiarare che non ho mai inteso allontanarmi dalla tradizione classica (platonico-aristotelica), ho piuttosto inteso implementarne - per il poco che potevo - il grande patrimonio, affrontando, appunto, temi per lo più da quella tradizione, negli ultimi lustri, rifuggiti o addirittura ostracizzati. La mia fatica concettuale naturalmente vorrebbe essere, in ogni caso, una fedeltà alla verità della cosa. Tutti, credo, possiamo essere d'accordo sul fatto che i richiami all'autorità - in *sostituzione* di argomenti appropriati, cioè fondativi, quando si sostiene una affermazione - dovrebbero essere banditi. Dovrebbero essere permessi, semmai, solo i richiami all'autorità recati a semplice "conforto". Il consenso di chicchessia, infatti, non fonda nulla, in sé e per sé. Tanto è vero che gli esseri umani son pronti a consentire, a volte, anche sulle cose più scellerate. E nondimeno, chi si assume il compito di "dimostrare", deve sempre ricordarsi d'essere un uomo (vecchia e saggia avvertenza aristotelica). E se si accorge che tutti gli altri non convengono con lui, deve sostare e impensierirsi, e porre grande attenzione al comune sentire, giacché nelle esplorazioni di nuove piste speculative, è facile prendere lucciole per lanterne. A volte si crede d'aver scoperto per primi cose che nessuno mai aveva scoperto, ma a volte quel primato non è per niente frutto di particolare genialità, ma solo di particolare confusività mentale.

Io confido perciò - ricordandomi d'essere un uomo - anche nella circostanza storica di poter contare, in generale, sul diffuso convergere delle menti migliori intorno all'importanza dei rapporti intersoggettivi. Nella *seconda* metà del Novecento, non c'è stato solo il grande Levinas a indagare questo nodo, bensì anche autori forse meno geniali, ma, in compenso, più inclini a un certo equilibrio analitico (Taylor e Ricoeur, per es.; ma anche Habermas e Apel non sono certo da sottovalutare). E tanto ingegno non sarebbe stato speso, comunque, in questa direzione, senza le indagini - in certo senso preparatorie - della *prima* metà del Novecento: quelle esperite da Scheler per primo, poi da Husserl e dalla sua Scuola (Stein, Sartre ecc.), ma anche (con altre inflessioni e provenienze) da Buber, da Marcel ecc. ecc.

Ora siamo quasi in fase di saturazione, quanto all'interesse per questo tema. Ma converrebbe non abbandonare il campo. L'esplosione dei social-network consiglierebbe infatti una nuova stagione di indagini. Le relazioni intersoggettive (o interpersonali che dir si voglia), se hanno in qualche modo abbandonato il luogo fascinoso dell'io-tu, sono entrate trionfalmente nel ginepraio delle relazioni sociali di Rete. Ci impressiona sulla Rete, accanto a nobili forme di interesse per le cose comuni, lo scatenamento di pulsioni di odio o di violenza (non solo verbale), e ci impressiona ancor di più la tessitura di estese amicalità superficiali, quando non illusorie e persino pericolose, proprio mentre la vita spettacolare ci assedia e ci seduce.

Un'etica del desiderio come etica del riconoscimento non è, in sé e per sé, una novità teorica, dicevo. E tuttavia mi pare ancora un antidoto da non abbandonare, perché l'intersoggettività, che pure di suo è una relazione *immediata*, nell'era digitale è diventata soprattutto una relazione *mediata*, con effetti distorsivi moltiplicati e sempre più spesso incontrollabili. Il fatto è che le dinamiche della relazione mediata non possono soppiantare quelle della relazione immediata; anzi, non sono neppure intelligibili senza essere riportate a quelle della relazione immediata. Questo nesso a ritroso mi pare che garantisca la permanente utilità di ricerche come quelle che il Novecento ha prodotto e che ho ripreso a mio modo. Di qui anche, a guisa di piccolo corollario, l'utilità di un dibattito come quello che viene presentato in questo numero di "E&P".

Ringrazio ancora una volta gli amici che sono intervenuti: hanno avuto la pazienza di leggermi e di discutermi con attenzione e con affetto. Ringrazio Pier Paolo Marrone e Riccardo Fanciullacci, che si sono generosamente adoperati per organizzare il "giro". Spero che qualcosa di quel che ho proposto sia stato di qualche utilità, anche quando ha suscitato perplessità o dissenso. Un dibattito, quindi anche questo dibattito, serve soprattutto a dissipare ambiguità, a colmare lacune, ma soprattutto a eliminare eventuali errori, perché la verità risulti sempre da noi tutti onorata al meglio. *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.*

## RISPOSTA AD ANTONIO DA RE

Con le cose che scrive Antonio Da Re il mio accordo è pieno. Mi trovo sempre o quasi sempre a pensarla come lui nelle occasioni in cui ci si confronta *en philosophe*. E sono comunque felice di questo nuovo tratto del nostro convivere: la stima che nutro - sin dai miei anni verdi - nei confronti della sua onestà e severità intellettuale è così profonda che a volte mi dico: se Antonio conviene con me, non posso aver sbagliato mira...

Il fatto rilevante, per capire questa nostra profonda intesa, è forse l'aver ricevuto la stessa formazione: lui a Padova con Enrico Berti, l'allievo maggiore di Marino Gentile, e io a Milano con Emanuele Severino, l'allievo maggiore di Gustavo Bontadini. Gentile e Bontadini nel secolo scorso – per chi non lo sapesse - erano i due “Maestri di metafisica” italiani più accreditati, che hanno creato due grandi Scuole: una a Padova (Gentile) e una a Milano Cattolica (Bontadini). Antonio e il sottoscritto sono nati lì alla filosofia.

Ciò che in generale Antonio sottolinea ora nelle mie pagine è una certa inclinazione alla “mediazione” o, meglio, a un certo “equilibrio speculativo”, teso a conciliare gli estremi. E in effetti, questo io ho sempre perseguito, lo concedo volentieri. E questo io credo d'aver imparato alla scuola dei classici (almeno da Platone in avanti), e soprattutto – tra loro - alla scuola di Aristotele e di Tommaso. Perciò ho sempre visto con sospetto le imprese *a là* Heidegger (e purtroppo anche *a là* Severino): tutti hanno errato, è stato il loro grido di battaglia (tutt'altro che solitario); bisogna far *tabula rasa* e ricominciare da capo.

Io invece ho sempre pensato che in fondo la smania per una radicale *destruktion* del passato era uno scampolo di... “narcisata”; meglio, molto meglio, riconoscere che tutti possiamo sbagliare, e sbagliamo, ma anche che tutti abbiamo trovato e troviamo qualche “brandello” di verità. Mettere insieme i “pezzi dell'ingranaggio”, perché poi il motore funzioni, questo sì che mi è sempre parso un compito interessante (senza indulgere a forme di facile irenismo, ovviamente). Questo intento ha trovato Antonio nelle mie pagine. Gli sono grato per questo riconoscimento.

Antonio non mi obbietta nulla, propriamente parlando. Mi suggerisce solo una modifica terminologica che potrebbe migliorare, a suo avviso, l'etichettatura delle tre forme elementari delle dinamiche intersoggettive, da me elencate e dilucidate (dedizione, dominio, oblatività). Le mie etichette gli paiono infatti troppo legate a una troppo insistita “positività” di sguardo. Può darsi che la cosa stia proprio così. Non nego in effetti la mia inclinazione a valorizzare il positivo della vita quotidiana. Dichiaro però candidamente che le mie scelte terminologiche provengono soprattutto – per quanto ne intendo a livello di consapevolezza - dall'intenzione di coniugare precisione teorica (a cui anche Antonio giustamente tiene) ed efficacia comunicativa di scrittura (da cui io sono forse un po' troppo sedotto). Opino cioè che chiamare “dedizione” il “riconoscimento reciproco” (formula pure da me molto usata, come Antonio ricorda) può rendere *emergente* la “mossa” della reciproca *consegna* del sé, che di quella dinamica è propria (in ultima istanza, d'accordo), mentre chiamare il “riconoscimento parziale” (Antonio così preferirebbe dire) “oblatività” può rendere *emergente* la decisione radicale di *consegnarsi per primi e senza condizioni*. Certo, la “dedizione” (come l'“oblatività”, del resto) può sapere di troppa vicinanza al linguaggio di tradizione cristiana. La giusta notazione non mi impensierisce però più di tanto, per il vero. Sono infatti convinto (e l'ho scritto più volte) che la tradizione

cristiana dell'“agape” (dedizione, ma anche oblatività) non piombi nel contesto dell'umano come un'astronave marziana, ma sia *conferma* di una dinamica originariamente e semplicemente umana, attestata, già prima della Rivelazione cristiana e in modo presso che universale, dalla Regola d'oro. Che è poi da ritenere, a mio avviso, una formulazione sapienziale fulminante dell'etica del riconoscimento. Il cristianesimo, azzarderei pure, aggiunge certo alla conferma della Regola (v. *Matteo*, 7, per es.) una indicazione di assoluta importanza: quella Regola gli esseri umani (per via di una oscura colpa originaria) non sono di fatto in grado di onorarla; lo possono solo se il (lo Spirito del) Figlio eterno interviene a loro sostegno. Cioè se li redime da quella loro colpa, e poi da tutte le loro colpe. Ma tutti gli esseri umani sono fatti per guadagnare la vita solo se sono disposti a “consegnarla”. Sono un essenziale “essere per altri” (come presuppone – e comanda d'eseguire - la Regola d'oro)

Una osservazione supplementare ora sull'uso della cifra dell'oblatività, che a me sembra ancora la parola più efficace per indicare il “riconoscimento parziale” di Antonio<sup>1</sup>. La “mossa” del riconoscimento parziale/unilaterale è una mossa molto speciale. Per questo merita un rilievo linguistico d'eccezione. E' infatti una mossa umanamente difficilissima, è una mossa “a perdere” ed è, in certo senso, una mossa assurda. Si rifletta. Se l'altro non ricambia, e io intanto mi sono incondizionatamente “consegnato”, come non apparire agli occhi di tutti un uomo “perduto”? Uno che si mette nelle mani del proprio carnefice? Uno che opta per una scelta suicidale? Insomma, una specie di matto?

E in effetti, una “mossa” siffatta può essere compresa (cioè eticamente “riscattata”) solo se chi la mette in campo crede che da qualche parte la vita gli venga in ogni caso “restituita”. “Crede” qui vuol dire: ha fede in un Dio che questo fa per lui, perché questo ha promesso di fare per lui, essendo l'oblatività un divino comando. Naturalmente qui la “metaetica”, come io la intendo, ricopre una funzione essenziale (di protezione dell'etica, cioè - poi e in particolare - della mossa etica dell'oblatività). Non avrebbe in effetti alcun senso etico consegnarmi a perdere, e basta (offrendomi per primo e incondizionatamente). Ha invece un altissimo senso etico che io rischi di perdermi agli occhi degli uomini per onorare il comando di chi mi ha promesso che, se questo faccio, avrò la vita per sempre. E' questa di fatto, come

<sup>1</sup> “Oblativo”, si sa, è aggettivo che etimologicamente deriva dal latino “offerre” (“oblatum” ne è il participio passato), cioè da “offrire”. E colui che riconosce per primo e incondizionatamente, offre appunto se stesso per primo e incondizionatamente: il dono più grande che un essere umano possa fare. Certo, l'oblatività è propria anche della dinamica del riconoscimento reciproco (della “dedizione”), ma nella nostra tradizione linguistica la parola “dedizione” allude a un contesto segnato da una qualche reciprocità dell'offerta (di sé), mentre l'oblatività allude piuttosto a un contesto segnato da una qualche unilateralità dell'offerta (di sé). Questa considerazione ha guidato la mia preferenza terminologica. Ma riconosco volentieri che la preferenza terminologica di Antonio è altrettanto efficace e forse meno esposta a equivocazioni.

si sa, la promessa di Gesù di Nazareth, che per primo e incondizionatamente si è consegnato nelle nostre mani.

Credo che basti, per farmi meglio intendere da Antonio. Del resto, ho ragionato solo di “preferenze linguistiche”, come si vede, dove giocano spesso fattori personali o anche “differenze antropologiche” (direbbe Bontadini). Lasciamole allora tutte sul piatto, queste differenze, mi vien da concludere. Tanto, sull’essenziale siamo d’accordo.

## RISPOSTA A ROMANO MADERA

Questo intervento di Romano Madera mi ha molto commosso. Romano è un mio vecchio amico, d’accordo, e c’era da aspettarsela una sua affettuosa e generosa attenzione alle mie pagine; ma l’intensità della sua condivisione delle mie “intenzioni” a me è parsa un dono speciale, rispetto al quale mi sento pieno di gratitudine. Quindi anche per lui, come per Adriano Fabris, non occorre costruire, a me pare, una vera e propria “risposta”, fatta di “distinguo”. La mia chiosa alle sue preziose osservazioni sarà perciò molto breve. Del resto, tutto quello che Romano ha scritto, riflette perfettamente quanto io ho tentato di scrivere, anche se con un linguaggio un poco diverso, per via della mia formazione diversa, che viene dalla metafisica classica e che solo dopo un po’ incontra i territori del sociale o quelli della coltivazione dello spirito al modo di Hadot o quelli della terapia psicoanalitica, dove Romano nella sua maturità di studioso ha fatto il nido. Due storie umane e intellettuali diverse, quella di Romano e la mia, ma due storie che intercettano la stessa “cosa”. Ho detto, a proposito delle osservazioni di Adriano Fabris, che la stessa “cosa” è poi il circolo tra la verità e il bene. Qui mi permetto ripetermi, anche aggiungendo la sottolineatura dell’interesse di Romano per il chiasma di “sostanza e relazione”, su cui Adriano Fabris si è soprattutto soffermato.

Romano di questo circolo sottolinea con forza, comunque, un’altra nota di somma importanza anche per me: la nota della nostra fragilità nello starvi dentro o nel tentativo di starvi dentro. Egli, che è filosofo e, insieme, terapeuta, ha certamente una sensibilità speciale per le infinite oscillazioni del desiderio umano, per la fatica di governarlo nella quotidianità, per il lavoro che questo comporta, cioè per l’addestramento continuo da praticare su se stessi, se si vuole essere “più saggi e più buoni”, come scrive. Egli, terapeuta ma anche filosofo morale, sa bene delle malattie del desiderio; e vi si sofferma compassionevole, mentre io spesso inclino a sorvolare, le malattie, preso piuttosto dalla preoccupazione teorica di indicare più che la fatica del cammino, la direzione del cammino, ossia la “verità del desiderio”. Ma il mio



sorvolo non vorrebbe essere mai dimentico dell'umana fragilità e dell'umano dolore; soprattutto non vorrebbe essere mai dimentico della necessità di un saldo affidamento per venirne fuori. Che è poi la necessità di coltivare una fede. E – sensatamente – di una fede in qualcuno che può salvare. Proprio per questo, me lo si lasci sottolineare, la mia *Etica del desiderio* – come modello teorico – rimanda esplicitamente (in chiusura e con una intera parte dedicata) a una metaetica. E per me, come per Romano, la metaetica vera è poi la fede in Gesù di Nazareth, incarnazione del Figlio Eterno. Fede che apre naturalmente l'anima alla disposizione spirituale della misericordia, giustamente evocata da Romano a conclusione del suo intervento. Un intervento intellettualmente fraterno. Come quello di Adriano Fabris. Un intervento che non richiede repliche.

## RISPOSTA A LUIGI ALICI

Luigi Alici, con la finezza intellettuale che lo distingue nel panorama della letteratura filosofica italiana contemporanea, ha subito colto il punto di congiunzione tra la sua storia di formazione e la mia: “dal qualcosa al qualcuno...”. E in effetti, tutto il senso della mia proposta teorica nell'*Etica del desiderio* si può ben raccogliere nell'istanza di determinare la battuta originaria del nostro rapporto al mondo come segnata, una volta per tutte, dall'intercettazione di *qualcosa come qualcuno*. Apriamo gli occhi non su una pietra o su un albero o su un animale; apriamo gli occhi su un altro essere umano, quando veniamo a questo mondo. La relazione intersoggettiva, altrimenti detto, è la struttura originaria a partire dalla quale leggiamo tutto il resto dell'esistenza nostra. Questa la mia modesta veduta. Dunque le relazioni personali sono assolutamente decisive quanto al possibile appagamento del nostro desiderio di vita. Che, in ultima istanza, vuole eternità, come anche Nietzsche proclamava.

Giusto dunque il corollario che Luigi, amico tra quelli a me più cari, ne trae: sul punto di congiunzione che è *il qualcosa come qualcuno prima di tutto*, tanto la tradizione di matrice aristotelica (e tomista), la mia, quanto la tradizione di matrice platonica (e agostiniana), la sua, possono ritrovarsi agevolmente. E in effetti, anch'io sono come lui convinto che le vecchie diatribe gallaratesi su “spiritualisti” e “neoscolastici” o “neoclassici” si possono oramai – per l'essenziale – archiviare, ferme restando le legittime preferenze per un itinerario o l'altro della ricerca. L'importante è che poi tutti ci si ritrovi nel... “luogo geometrico dei punti fissi”, cioè là dove la verità e il bene si danno la voce.

Accordo dunque sostanziale anche con Luigi, che mi ha letto come solo un amico sa leggere un altro amico e a cui devo, comunque, una precisazione su un rilievo che mi ha fatto con la sua consueta e affettuosa discrezione: Agostino, lui dice, non può essere accusato (da me) di “ontologismo” (oggi diremmo), perché il rapporto (della

mente) con Dio è nel suo pensiero *mediato* dal rapporto *immediato* con le “veritates aeternae”. Vero. E però. In Agostino e nella tradizione agostiniana (che io avevo soprattutto in mente quando scrivevo le righe cui Luigi allude) è molto presente il tema del “lumen”, come condizione di possibilità del conoscere. Difficile negare che in Agostino questa cifra differisce dall’intelletto attivo aristotelico: il “lumen” di Agostino è infatti una certa luce “divina”, l’intelletto attivo di Aristotele (divino pure esso, in certo modo, nel testo del *De anima*: “theioteson” anche lo si connota), è nel dibattito medievale (v. soprattutto il dialogo a distanza di Tommaso e Bonaventura) trattato come un che di semplicemente umano (polemica antiavverroistica). Tommaso però evita di accentuare le distanze tra le due figure. Quando tenta di segnarne la differenza, finisce per dire che il “lumen” rispetto all’intelletto attivo “*parum differt*”. Il suo rispetto per il “padre” Agostino, insomma, lo fa delicato.

Non tutti hanno scelto questa rispettosa vicinanza. Non si può evitare di annotare infatti che da quel “lumen” agostiniano è venuta una robusta corrente “ontologista” (medievale e moderna), ancora in qualche modo presente, ad es., nell’essere ideale di Rosmini (ripreso nel Novecento da parecchi – ad es. da Vincenzo La Via - e oggi pure riproposto da giovani pensatori di cui tralascio i nomi). Certo, la versione più radicale è stata coltivata dagli idealisti; non per nulla combattuti aspramente da Rosmini (Hegel era per lui una sorta di “cugino” impresentabile, che gli guastava il mestiere).

Nella pagina citata da Luigi io sono andato a una tipizzazione che forse mal si adatta alla lettera della pagina agostiniana, ma che si adatta abbastanza bene (pare a me) ai “nipotini di Agostino”. Resta perciò l’accordo di fondo con Luigi, che – se ben lo intendo - interpreta il “lumen” di Agostino al modo in cui Tommaso lo interpreta (e quindi è nipote e non “nipotino”), sicché si può scherzosamente dire che quel che lui difende e quel che io difendo si somigliano molto: *parum differunt*.

Vengo ora a dir brevemente qualcosa sui tre punti da Luigi elencati nel suo paragrafo “Intersezioni”.

Sul primo - un invito a usare il termine “persona” anzi che “coscienza” (o anche “soggetto”) - non ho difficoltà alcuna a recepire. Si tratta solo di prodotti di abitudini linguistiche, legate alla diversa formazione di noi due. Interpersonale e intersoggettivo a me dicono infatti lo stesso, ad es. Ma capisco che a Luigi il termine “coscienza” e il termine “soggetto” sappiano troppo di tradizione idealistica. Dalla quale io mi sento, dopo la lezione di Bontadini, in certo modo immunizzato, nonostante alcune mie scelte semantiche.

Sul secondo punto. Accordo completo quanto all’importanza dell’asimmetria. Che è in effetti una importanza *metafisica*. La nostra intersoggettività è non solo originariamente (*geneticamente*) asimmetrica (nasciamo come figli), ma anche, appunto, *metafisicamente* asimmetrica (stiamo al mondo come “creature”). Ciò non toglie che come esseri umani siamo pure tutti simmetrici (come moltitudine di

“figli”, siamo anche una moltitudine di “fratelli”). Simmetria e asimmetria, insomma, vanno sempre intrecciate. S'intende: in modo debito.

Sul terzo punto. Luigi qui è davvero generoso con le mie pagine sul “terzo” (interlocutore). Lui si è occupato molto e bene di questa cifra antropologica, io forse poco, almeno nel senso in cui lui la coltiva. Luigi ha molto valorizzato, in ogni caso, il mio poco. Perciò qui osservo solo, *en passant*, che per me il terzo è, anzitutto, come Luigi del resto sottolinea, la struttura trascendentale che fa *l'umano che ci è comune* (ho indagato questo territorio teorico in *Sostanza e relazione*). Per Luigi il terzo è piuttosto l'altro dalla relazione io-tu: la terza persona (egli).

Ebbene, la sua versione del “terzo” è più concreta della mia, lo riconosco volentieri. Per parte mia, rivendico il fatto che il riconoscimento del terzo non differisce – per l'essenziale – dal riconoscimento del secondo (il tu) e anche dal riconoscimento del primo (l'io); io, tu, egli sono infatti evidenti *declinazioni* dell'umano che ci è comune. Anche riconosco che è molto importante indagare il senso di queste tre singole declinazioni. Per la verità, sull'io la modernità si è spesa sino allo spasimo; sul tu ha poi molto lavorato il Novecento. Ora forse è il tempo propizio per la “terza persona”, come vuole Luigi, dove l'umano che ci è comune fa fatica a comparire, sepolto dalla paura per le differenze che reca con sé e che spesso non sono “mediate” (socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente ecc.). E' il grande tema del multiculturalismo o dell'interculturalità, che in Europa ci assedia (anche in senso letterale). Fa bene Luigi a coltivare questo spinoso dossier.

Ho finito. Mi torna nell'anima il senso d'amicizia che si è incarnato nelle pagine di Luigi. E mi commuove. Grazie, Luigi, per il tempo da te dedicato alle mie pagine. A buon rendere.

## RISPOSTA AD ADRIANO FABRIS

Quanto ha scritto Adriano Fabris intorno alle mie modeste proposte filosofiche, che hanno sempre avuto di mira l'articolazione di una “ontoetica” (come giustamente viene da lui sottolineato), ha suscitato anzitutto in me un sentimento di profonda gratitudine. Mi sono subito sentito capito. E non è facile che questo accada nel nostro mestiere. Credo che la felice evenienza sia stata propiziata dal fatto che, al di là delle diverse (e legittime) provenienze teoriche, da Adriano pure rammentate, entrambi miriamo alla stessa “cosa”: mettere in circolo la verità e il bene (come anche la sostanza e la relazione e come anche il frammento e l'Intero). E abbiamo quindi gli stessi “avversari”. Vedi Emanuele Severino. E in effetti, proprio questo “circolo” è il luogo geometrico dei miei punti di dissenso dal grande Maestro, che ho molto ascoltato. Adriano lo rimarca. A ragione. La mia distanza dal neoparmenidismo

severiniano in effetti è (anche) motivata dal fatto che lì si brucia il circolo di verità e bene, perché si trattano come impossibili tutte le cifre della filosofia pratica (ad es. desiderio, volontà, bene da conseguire sono per Severino “errori” del nichilismo dei “mortalì”). Non così procedeva Bontadini (l’altro Maestro della Cattolica milanese, a me carissimo). Perché di quel territorio speculativo Bontadini semplicemente si disinteressava. Ma non lo negava affatto. Non era un avversario; era solo un “distratto” compagno di strada.

Mi si capirà dunque, se confesso qui candidamente di aver inteso con le mie ricerche, e per come ho potuto, implementare un poco – insieme con altri - l’eredità teorica di Bontadini (anche rimodulando la sua celebre semantizzazione dell’essere), ma soprattutto porre riparo all’unilateralità severiniana, che tutto vorrebbe ridurre allo “speculativo”. La persona umana non è solo “pensiero”, ma anche “desiderio”, ho provato a dire; non è solo “sostanza”, ma anche “relazione”. Con Adriano su questo luogo fondamentale della filosofia siamo in perfetta sintonia. E questo a me basta per sentirlo affettuosamente vicino. Anche affettuosamente e generosamente dimentico di altri luoghi che, invece, istruiamo diversamente. Del resto, l’importante è proteggere la “cosa” (il circolo virtuoso di verità e bene). Il resto può sempre seguire... come le salmerie sempre seguono l’esercito marciante.

## RISPOSTA A FRANCO TOTARO

Franco Totaro, anche lui vecchio amico e compagno di tante “battaglie” filosofiche e culturali, mi onora con una serie di obiezioni di peso, a cui cerco ora di rispondere al meglio che io possa. Per onorarlo a mia volta. Nulla invece dico intorno alle sue pagine iniziali, che valgono certamente da introduzione per il lettore della Rivista che ancora non lo conosce, ma non per me, che da sempre ne seguò le ricerche. Stesso discorso per le sue acute considerazioni sulle nostre origini adamitiche. Ma poi neppure discuto le sue note finali su Nietzsche. Franco è un lettore molto benevolo dei testi nicciani, io invece ne diffido soprattutto nella loro parte “costruttiva” (centrata sulla “volontà di potenza”), mentre me ne fido abbastanza per la parte “distruttiva”, specialmente in ordine alla morale del risentimento e alle patologie del mondo religioso. Differenze antropologiche tra noi due, direbbe Gustavo Bontadini.

Vengo dunque alla parte che, in maniera più mirata, riguarda la mia *Etica del desiderio*. E qui riprendo pari pari le pagine di Franco, e in interlinea, come lui ha fatto per primo, provo a chiarire qualche punto di teoria. Dico subito che Franco non è molto persuaso della solidità del nucleo principale della mia proposta, cioè poi delle mie argomentazioni intorno alla *necessità* di intendere l’originario dell’umano

come un'essenziale relazione intersoggettiva (o interpersonale, se si vuole). Anzi, ne dubita. La cosa non mi meraviglia, sia perché anch'io, sulle prime, ho fatto fatica a "vedere" quel che mi pare d'aver visto, sia perché, in sé e per sé, l'originarietà delle relazioni intersoggettive fa parte di quelle cose elementari rispetto a cui – parlando per analogia – si potrebbe dire quello che Aristotele diceva intorno alle cose di metafisica: quando ci imbattiamo in quelle realtà, siamo come nottole rispetto alla luce del giorno. Userò comunque delle amichevoli perplessità di Franco per tentare di precisare – magari, in qualche caso, meglio di quanto finora abbia fatto - quello che a me par vero ancora. Ritrascrivo perciò i parr. 10, 11 e 12 del suo testo e, mano a mano, aggiungo (in corsivo) le mie dilucidazioni.

#### 10. *Confronti ravvicinati*

Sulla scorta della esposizione precedente, le osservazioni che seguono sono rivolte a Vigna e, quanto più le nostre posizioni sono vicine, a me stesso.

p. 40 s.<sup>2</sup>

Vigna: sappiamo, dunque, *aprioricamente* che una totalità esiste (posto che c'è qualcosa). E sappiamo *aprioricamente* anche questo, che deve essere stata sperimentata, perché ne possediamo la notizia.

Totaro: possediamo la notizia della totalità-significato oppure del *fatto* che l'abbiamo sperimentata? Ma come si potrebbe sperimentare la *totalità*?

*Vigna 2: possediamo e il fatto e la notizia (a partire dal fatto) della totalità. C'è qualcosa: questo il fatto originario della nostra esperienza intenzionale. Questo fatto implica l'esistere (c'è...) del qualcosa, l'esistere implica il senso dell'Intero (quel che c'è o è tutto o è parte di un tutto; e quindi non è intelligibile senza il rimando immediato al tutto, cioè all'intero). In altri termini, l'esistenza di una totalità è una implicazione analitica (necessaria), se c'è qualcosa. L'implicazione analitica che lega il fatto (originario) al darsi dell'intero è ovviamente, sulle prime, implicita, quando si sta alla semplice constatazione. Ma ciò che viene riflessivamente esplicitato non è nient'altro che ciò che è già lì (come in ogni rinvenimento di implicazione analitica). In altri termini, non ci sono mediazioni da esibire: tutto appartiene al piano dell'immediatezza che, si sa, non è solo F-immediatezza, ma anche L-immediatezza. Aggiungo: nel "c'è qualcosa" è necessario includere immediatamente anche il "c'è qualcuno". Ma su questa implicazione ulteriore mi soffermerò nel seguito.*

V: Non sappiamo, per ora, quando e dove sia stata sperimentata, ma da qualche parte della nostra esperienza dobbiamo pure poter rintracciare questa 'fonte'.

T: in che senso si potrebbe rintracciare nell'esperienza la fonte della totalità? Una totalità rintracciata nell'esperienza, per forza di cose sempre parziale, non è un cerchio quadrato?

*Vigna 2: l'esperienza della totalità non è e non può essere aprioricamente esclusa (non è non può essere un "circolo quadrato") per la semplice ragione che il logos è un orizzonte*

<sup>2</sup> I riferimenti testuali, riportati dopo la lettera V seguita dai due punti e senza virgolette, sono tratti sempre da C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I; le osservazioni di chi scrive sono precedute dalla lettera T..

*intenzionale interale, cioè infinito (come tu ben sai e ne convieni), e quindi può esperire ogni cosa (di suo è “tabula rasa”, si suol dire nella tradizione aristotelico-tomista). Anche la totalità. Tanto che viene a volte connotato, il logos, come capax Dei. In altri termini, l’oggetto esperito è spesso “parziale”, come tu scrivi (cioè determinato), ma non sempre; vedi l’esperienza d’altri, che non è come l’esperienza del filo d’erba o dello scodinzolare di un cane. E’ infatti esperienza di ciò che sfugge (a suo modo, vedremo tra poco) alla determinatezza (ad es. nella profondità dello sguardo). E si può aggiungere: noi abbiamo esperienza anche della non-determinatezza nell’auto-riflessione (in seconda battuta, però, giacché si tratta di una reductio completa).*

V: Allora, osserviamo innanzitutto che l’esperienza fenomenologica non dà notizia dell’apparire di una totalità come realtà onticamente assoluta [...] Dio come Dio non appare [...] Dobbiamo escludere la possibilità che la totalità delle cose determinate siano la totalità reale o la trascendentalità reale che stiamo cercando.

T: E non è nemmeno ammissibile che si possa dare una totalità delle cose determinate, poiché la totalità delle cose determinate è pur sempre un concetto e non un dato; come tale rimane indeterminata.

*Vigna 2: provo a spiegarmi meglio. Volevo dire: la totalità delle cose determinate è l’unità (intenzionale) innegabile dell’esperienza originaria (v. Bontadini), la quale, essendo però diveniente e molteplice, non può essere considerata come la totalità reale (cioè come la totalità assoluta). E’ solo un certo tipo di totalità (cioè una totalità dove la forma interale non sta in pari con il contenuto). E su questo, conveniamo.*

V: Forse che, si dirà, almeno i significati trascendentali non possono fungere da sorgente? [...] non lo possono [...] Da un lato, essi, in quanto significati, sono un che di onticamente limitato.

T: Ma questa limitazione non è forse inevitabile? Non discende dal fatto che il trascendentale non è un cavallo, una pietra ecc.? Pretendere che il trascendentale abbia una realtà ontica equivarrebbe a negarne il carattere di correlato di una intenzionalità che lo può attribuire a qualsiasi realtà ontica, senza che però nessuna realtà ontica, o onticamente configurata nell’ambito delle cose dell’esperienza o delle cose esperibili, sia in un rapporto di equazione con il trascendentale o lo esaurisca in sé.

*Vigna 2: il trascendentale è un significato, quindi, come ogni significato è un ens rationis. Un che di determinato o limitato. L’essere “più fragile”, secondo che annotava Aristotele a proposito della verità. Ora, io non pretendo quello che tu credi che io pretenda. Piuttosto penso, come pensi anche tu, mi pare, che il trascendentale come nozione non possa stare in equazione con l’orizzonte del logos in senso ontologico (vi sta solo come significante formalmente o intenzionalmente l’intero, che però non è dato come intero reale). Perciò osservo che non soddisfa le condizioni necessarie a “riempire” realmente il logos umano. Insomma, io sono d’accordo con te, ma tu credi di... non essere d’accordo con me...*

V: da altro lato, essi non possono che essere considerati *risultato* di un trascendentale reale.

T: Allora il trascendentale come significato andrebbe astratto dal trascendentale reale? Ma come potrei parlare di trascendentale reale se non intenzionassi già il significato trascendentale?

*Vigna 2: enucleare (produrre) un significato è la caratteristica del logos (come pensiero pensante; come l'aristotelico intelletto attivo, che, appunto, fa l'universale). Su questa veduta aristotelica dovremmo essere d'accordo, a quel che posso arguire. Ora, dopo ciò che la modernità ci ha insegnato (v. in particolare l'attualismo e poi Bontadini, nostro comune Maestro) io chiamo "trascendentale reale" il logos come pensare in atto o pensiero pensante, il quale, appunto, produce la nozione di trascendentale (che è un esempio di "pensiero pensato"), e la applica (reditio completa) anche a se stesso. Certo, quando io parlo di "trascendentale reale" (il soggetto come apertura intenzionale potenzialmente infinita) ho già in mente (intenzionato) il significato "trascendentale", che è, appunto, un "prodotto" del "trascendentale reale" (che sono) e non è, dunque, e non può essere il primo in re (come pare che tu intenda, se ti ho capito), ma solo il secondo. In altri termini, in re sta prima il pensiero pensante (Gentile) o intelletto attivo (Aristotele) e poi sta il pensiero pensato (Gentile) o la "specie" (Aristotele) o il trascendentale come nozione.*

*Ora, senza una qualche esperienza di trascendentale reale (di una soggettività altra) come posso originariamente andare oltre l'esperienza corrente della semplice determinatezza?, questo mi sono chiesto? E mi sono risposto: l'unica esperienza originaria a cui posso far capo per "fare" la nozione di trascendentale (si fa la nozione sempre a partire da un che di reale) è l'esperienza d'altri come una soggettività, cioè come una trascendentalità reale (Dio non lo vedo, l'unità dell'esperienza mi dà in pasto cose determinate, eccetto una, appunto, la soggettività altrui...).*

*Ribadisco: presuppongo – da aristotelico incallito – che il logos produce una nozione a partire dal reale: dal gatto, magari più volte incrociato nell'esperienza, si "estrae" la nozione di gatto. Ma da che cose "estraggo" la nozione di altro dal determinato o del finito, cioè del "non determinato" e del "non finito", se non da qualcosa che esperimento immediatamente (allo stesso modo in cui vedo questo gatto) come un "non determinato" e un "non finito"? La mia risposta è così tanto imbarazzante (anche per me), che questa nozione del non-finito o del non-determinato da non pochi pensatori (almeno da Platone in avanti) è posta invece come innata. Ebbene, se non si vuol essere innatisti (posizione a mio avviso errata, ma penso anche a tuo avviso: la mente, in sé e per sé, è "tabula rasa", ricordavo sopra), bisogna ammettere necessariamente d'aver incrociato da qualche parte una reale esperienza di questo non-finito (del logos). Se poi escludiamo – e anche qui dovresti concordare – una immediata esperienza dell'assoluto (ontologismo estremo), cosa resta se non appunto, l'esperienza d'"altri" (di una soggettività altra) come esperienza di una non-determinatezza reale?*

*Piccola nota a margine. A questo punto l'unica obiezione possibile (che però non risolve il nostro problema) è dire che non abbiamo di fatto immediata esperienza di altri (v. Husserl; tesi in parte ripresa – stranamente – nel nostro dibattito da Francesco Botturi - vedi) e che quindi la nozione di trascendentale sia solo una produzione di una sorta di "iperuniversale" (partendo dal filo d'erba, come una volta si scriveva). A me, francamente, uno che viene a*

*dire che di fatto non si fa mai esperienza d'altri (come soggettività altra), dopo un secolo di analisi fenomenologiche a là Sartre, mi fa un certo effetto...*

p. 42:

V: L'ultima carta che ci resta in mano, di fatto, è questa: poter contare sull'esperienza immediata di una *trascendentalità reale* originariamente altra dall'intenzionalità trascendentale come lato dell'originario: cioè sull'esperienza di altri, ma come esperienza di una *soggettività* altra, non semplicemente come esperienza di un comportamento che somiglia, che è analogo ecc. all'esperienza della totalità che dico mia.

T: Ma in ogni caso parto dalla mia esperienza cognitiva (o autoriflessiva) del trascendentale, che è preliminare all'esperienza di una soggettività altra e mi permette anzi di considerarla tale; la mia esperienza del trascendentale è però – se così si può dire – nient'altro che esperienza di un significato o di una intenzionalità significante. Anche nell'*altro* vedo egualmente o analogamente, come trascendentale, una intenzionalità significante.

*Vigna 2: dire, come tu fai, che si parte “in ogni caso dalla nostra esperienza cognitiva (o autoriflessiva) del trascendentale, che è preliminare all'esperienza di una soggettività altra e mi permette anzi di considerarla tale” non mi par cosa vera, presa in generale. L'autoriflessione è sempre “tardiva” o di seconda battuta. Lo attesta abbondantemente anche la psicologia genetica. Quando un bambino dice “io”, è già da gran tempo aperto trascendentalmente al mondo dell'esperienza anche come esperienza d'altri; è da gran tempo un io, pur se ancora non si sa bene come tale, perché la direzione intenzionale di prima battuta è sempre una direzione a qualcosa come “objectum”, cioè come qualcosa “davanti a me”, e non come qualcosa “in me” (“subjectum” moderno).*

p. 48:

T: Sarebbe il caso di chiarire ulteriormente cosa significa che l'apparire trascendentale appartiene all'ordine del reale. E perché, affinché l'apparire trascendentale si costituisca, è necessario qualcuno. Occorrerebbe cioè calibrare meglio i due *steps*: 1) L'apparire trascendentale è reale; 2) Qualcuno (qualcuno-altro) è reale ed è reale come trascendentale. Senza riscattare (specialmente) il secondo *step* da un alone di immediatezza presupposta, sarebbe difficile accettare la conclusione secondo la quale “l'apparire trascendentale è soddisfatto da qualcuno-altro in quanto reale”.

*Vigna 2: ok! Ci provo, ma in breve, anche perché ho già detto sopra quanto basta (e ho dedicato al punto già 25 pagine fitte nell'Etica del desiderio).*

*Che l'apparire trascendentale (io o altri) sia un che di reale è una costatazione immediata, se per apparire trascendentale s'intende, come io qui intendo, un orizzonte del pensare o un pensiero che in atto pensa (hic homo cogitat, Tommaso). Non saprei cosa aggiungere per convincere qualcuno di questo truismo.*

*Qualcun altro come apparire trascendentale è reale? Anche questa è, a mio avviso, una immediatezza: altri come altra soggettività trans-pare nella corporeità che pure siamo. Non appare – se non per indizi (a volte robusti e difficilmente equivocabili) – il contenuto determinato di una coscienza altra (di qui la possibilità del mentire), ma appare certamente (sempre a mio avviso) l'esserci del logos come altro. Il linguaggio verbale e/o non verbale*



sarebbe fenomenologicamente inintelligibile senza mettere nel conto l'esserci o il darsi di un logos altro dal mio. Le analisi sartriane de L'essere e il nulla (in particolare l'analisi dello sguardo altrui su di me, cioè dell'essere guardato, cui ho già alluso) restano per me decisive. E d'altra parte, da dove ci verrebbe la "notizia" d'altri come soggettività vivente, se avessimo solo a che fare con cose, con piante, con animali o con simulacri? Dall'analogia con la nostra soggettività (Husserl)? Ma noi istituimo analogie quanto al contenuto della coscienza altrui. La assumiamo sempre (e spontaneamente) come data (in evidenza), cioè come il reale supporto delle nostre analogie.

p. 50:

T: A proposito delle "forme storiche principali della posizione della trascendentalità", semplificando direi che, in una sintesi ideale, si tratterebbe di *riempire* il trascendentale formale moderno con il trascendentale ontologico classico. La valenza gnoseologica del trascendentale moderno, formulabile come apertura della coscienza formalmente intrascendibile (la coscienza non ha niente fuori di sé in quanto forma del pensare), consente di mettere a tema senza presupposti naturalistici (consistente nel presupporre appunto la *res* all'*intellectus*, il quale alla *res* si dovrebbe adeguare successivamente) il trascendentale nella sua valenza ontologica, all'insegna quindi della *adaequatio rei et intellectus*, dove l'oggetto pensato è anzitutto in sincronia con l'atto del pensare, quali che siano poi le specificazioni ulteriori di ciò che viene pensato (nel passaggio dall'atto del pensare formale agli atti delle conoscenze concrete). Questa rigorizzazione *epistemica* del trascendentale ontologico ci porta a dire che la sua tematizzazione passa attraverso un investimento semantico e non è oggettivabile in se stesso come esperienza reale.

*Vigna 2: non capisco bene cosa qui vuoi dire. Quello su cui posso convenire è questa affermazione: che trascendentale antico e trascendentale moderno hanno lo stesso orizzonte intenzionale (l'intero). L'istanza del riempimento, che tu fai seguire, mi suona male, però, perché l'identità di essere e pensare (Parmenide) o il "riempimento" è, e non può non essere (per noi), sempre un che di formale o di intenzionale (una progressione senza fine, non un che di reale/attuale). Di tale riempimento possiamo perciò solo argomentare la necessità che si dia di là dell'esperienza (mediazione metafisica), per togliere la (apparente) contraddizione del divenire. Ma questa è altra cosa dall'istanza tua di riempimento.*

Riassumiamo come segue. Il trascendentale classico, applicato nella sua estensione la quale niente esclude (o esclude solo il niente), è l'esito di un giudizio che afferma l'essere di ogni determinazione (anche quando di essa sopraggiunge il non apparire a livello fenomenico).

*Vigna 2: questa determinazione del trascendentale classico non l'ho mai trovata da nessuna parte. Questa è la tesi (errata) di Severino, appena appena travestita. Il trascendentale classico riguarda ogni ente, certamente, ma non dice e non ha mai detto che ogni determinazione esiste "anche quando di essa sopraggiunge il non apparire a livello fenomenico". Il concetto scolastico di ens come trascendentale è analogico, infatti, non univoco. In particolare, la permanenza nell'essere è predicata solo dello strato teologico dell'essere, non certo di ogni essere,*

Il trascendentale moderno, segnatamente nei suoi esiti ultimi (con l'atto gentiliano), è invece forma mai deponibile in un contenuto determinato. In ogni caso, comunque si intenda il trascendentale, fra trascendentale ed esperienza del mondo che ci appare c'è disequazione. Ma senza la sporgenza del trascendentale rispetto all'esperienza non siamo in grado di dare senso all'esperienza medesima.

*Vigna 2: d'accordo (solo) su queste ultime righe...*

p. 52:

V: la 'soggettività in generale' è ciò che accomuna (come concetto) le soggettività singolari. Le quali dunque devono essere presupposte come realmente interagenti, se sono trattate come 'con-venienti'.

T: qui la soggettività in generale sembra trattata come se fosse astratta dalle soggettività singolari.

La soggettività in generale viene perciò considerata come un concetto derivato dalle soggettività singolari.

*Vigna 2: l'astrazione classica (aristotelica) è proprio questa, cui io alludo. Esperimento l'esistenza di una trentina di gatti (a uno bravo pare che basti anche un gatto solo...), e mi formo il concetto di gatto. Esperimento una trentina di esseri umani (o anche uno solo), e mi formo il concetto di essere umano. La soggettività in generale, cioè come concetto, da dove la vuoi astrarre, se non dalle soggettività singolari esistenti?*

A dire il vero, la soggettività in generale, come apertura disposta a includere tutto, non è né un concetto universale né una fattispecie singolare ed è aperta all'universale e al singolare come configurazioni possibili al suo interno. La soggettività in generale è appunto apertura non ancora determinata come universale o singolare. Il suo carattere plurale può essere indotto dalla constatazione del permanere della disequazione tra la sua apertura formale e i contenuti in grado di riempirla. Il correlato della soggettività in generale è infatti l'intero nella sua forma, giammai nel suo contenuto. Ora, l'equazione tra forma e contenuto, indisponibile a una soggettività intesa solipsisticamente, può essere approssimata da una molteplicità prospettica o da una pluralità di centri di totalizzazione nella ricerca analoga di un riempimento (*Erfüllung*) contenutistico. Su questa via della soggettività plurale si colloca la giustificazione trascendentale, e non solo empirica, dell'*alterità*, dal momento che la soggettività non è sequestrabile da parte di un soggetto determinato e si presenta piuttosto come apertura di cui *ogni* soggettività viene investita nel compito di istituire le figure concrete della totalità.

*Vigna 2: Equitas est equitas tantum (Avicenna), d'accordo. Da questo tuo punto di partenza puoi solo ricavare la possibilità che la soggettività si declini in modo singolare o in modo plurale. Ma non capisco: cosa c'entra questo tuo discorso formale con quello che io difendo? Certo, la soggettività in generale come essenza non può essere sequestrata da un singolo, ma che al mondo ci siano miliardi di uomini e non uno solo, non lo sappiamo per deduzione dall'essenza dell'uomo, ma dall'esperienza dell'umana pluralità.*

Il trascendentale non viene però saturato da nessuna soggettività individuale. E' vero che dell'apertura trascendentale sono consapevole nella mia stessa soggettività individuale, ma

questo non comporta che la soggettività individuale come tale sia trascendentale. La funzione trascendentale è saputa dalla soggettività singolare in quanto aperta a un intero di cui essa è contenuto empirico. Nel momento in cui si apre alla trascendentalità, la soggettività singolare accerta (o ribadisce) l'empiricità di se stessa. Per questa ragione il trascendentale ha come contenuto anche il soggetto empirico *singolare*, ma l'empirico non è trascendentale bensì *sta* nel trascendentale e gli appartiene, per così dire, *semanticamente* (in parallelo con la considerazione per cui l'*universale* non è trascendentale ma *sta* nel trascendentale e gli appartiene altrettanto a livello *semantico*). In altre parole: il trascendentale è 'incarnato' nella soggettività empirica nel modo di una sporgenza (o di una *estaticità*) incessante.

*Vigna 2: spero d'aver capito cosa qui vuoi dire. E non mi par cosa diversa dalla mia. Comunque, io non la direi, la cosa, come la dici tu. Non direi, ad es., che il trascendentale è "incarnato" (lasciamo il termine alla cristologia); il trascendentale è piuttosto un "principio" (un quo o una "facultas" o una "potentia", direbbero i medievali, e non un quod) che fa parte dell'umana esistenza (come ne fanno parte il corpo, i sensi, le emozioni). Il trascendentale, cioè, nella singolarità che siamo non esiste in modo autonomo (non è una sostanza): è una nostra "componente", certo importantissima, perché è la forma ultima nostra (Boezio: la persona umana è rationalis naturae individua substantia. Cioè; siamo in ultima istanza, per essenza o natura o forma, logos).*

Questione ulteriore: posso io attingere direttamente la trascendentalità che si costituisce in *altri* come apertura analoga alla mia?

*Vigna 2: non è una questione "ulteriore". E' la questione centrale della mia proposta, di cui ho già detto prima, e a cui ho cercato di fornire una risposta positiva e argomentata proprio nel saggio sul trascendentale come intersoggettività originaria, citato sopra.*

In tal caso dovrei essere anch'io al centro di quella totalizzazione che attribuisco ad altri.

*Vigna 2: è proprio quel che accade spesso, e a volte in modo speciale. Per es. in esperienze come la vergogna, come l'essere spiati e simili. E, in generale, in esperienze in cui so d'essere sotto lo sguardo indagatore di altri (ti rimando di nuovo a Sartre).*

Dovrei cioè dislocarmi dalla apertura formale di cui ho notizia in me (pur non essendo da me esaurita) per collocarmi nella centralità totalizzante di altri. Ritengo che questa operazione, a livello teoretico, non possa effettuarsi se non come formulazione della modalità di approssimazione al vero, in quanto – come sopra si argomentava – contenutisticamente non esauribile o saturabile da parte di quella formazione o concrezione empirico-trascendentale che io sono.

*Vigna 2: l'approssimazione che tu giustamente evochi, riguarda i contenuti di coscienza, non la semplice relazionalità intenzionale. Quando sono sotto lo sguardo d'altri, quando sono "guardato", io mi so e mi vivo come "interno" all'orizzonte intenzionale d'altri, mentre sono intenzionalmente aperto come orizzonte "mio". Le due situazioni poi sono, in linea di principio, compatibili, perché è ben possibile l'intersezione di due intenzionalità interali. L'idea sartriana secondo cui uno dei due orizzonti deve necessariamente deporre (oggettivare) l'altro (il mito di Medusa) è sbagliata, a mio avviso. La relazione intenzionale,*

*infatti, di suo non induce nulla nell'intenzionato. Ossia: in sé e per sé, lo lascia essere come esso è. A riprova: nei rapporti d'amore non c'è nessuna oggettivazione della soggettività altrà. C'è invece oggettivazione nei rapporti di dominio. Ossia: l'oggettivazione d'altri è una libera (e cattiva) decisione, non una necessità.*

Riassumendo potremmo dire che, a livello ontologico, la dichiarazione di trascendentalità, consistente nell'attribuzione dell'essere a ogni determinazione positiva, è necessaria.

*Vigna 2: ma se l'attribuzione dell'essere a ogni determinazione è necessaria, è impossibile che essa non sia; come dire che ogni determinazione è eterna. E' quel che sostiene Severino. E tu sei davvero convinto della verità di questa affermazione, che fa a pugni con il comune esperire il mondo?*

Invece a livello gnoseologico – laddove il trascendentale consiste nell'attribuzione di un centro di totalizzazione a coscienze altre dalla mia – l'attestazione di trascendentalità non mi è immediatamente nota, ma può essere formulata sulla base dell'esigenza che il contenuto della intenzionalità formale sia approssimato il più possibile da una pluralità di *luoghi* che si orientano alla pienezza dell'intero.

*Vigna 2: la tua deduzione mi pare di tipo... platonico (v. il metodo "dialettico" della divisione). Ma non può funzionare, perché l'esistenza finita non può essere dedotta. L'esigenza che la trascendentalità sia "riempita", torno a dire, è una mossa platonica. Anche se per te non c'è prima l'idea piena, ma l'idea "vuota. Ma forse non ti ho capito...*

Corollario etico connesso al trascendentale ontologico: ogni concrezione empirico-trascendentale, in quanto costituita nella trascendentalità dell'essere – ovvero costituita nel giudizio di attribuzione dell'essere che nega il non essere – non può che venir pensata e trattata come titolare di una medesima dignità-di-essere, ancorché differenziata nel molteplice delle determinazioni. A livello etico devo perciò attribuire ad altri la stessa dignità di livello trascendentale che attribuisco a me stesso. La dignità etica connessa alla dignità-di-essere di ogni soggetto personale potrebbe riscattare dall'accusa di formalismo (vedi Max Scheler), grazie a un'opportuna integrazione ontologica, l'imperativo morale kantiano, che resta la conquista maggiore del pensiero morale della modernità.

*Vigna 2: qui usi apertamente – se ben ti intendo – della tesi severiniana come di una sorta di passepartout. Dall'essere che non può non essere, tu vai subito alla tesi che siamo tutti di uguale dignità. Non vedo il nesso determinato (a parte l'assurdità della premessa)...*

p. 52 s.:

V: il convenire sulla reciprocità trascendentale della relazione intersoggettiva è la *costante delle costanti* che apre la relazione trascendentale 'oggettiva' (tradizionale).

T: Potrebbe essere il contrario o, meglio, i due tipi di relazione potrebbero essere pensati in un rapporto circolare. Occorrerebbe anche spiegare perché la reciprocità, per costituirsi come tale, ha bisogno di essere trascendentale e non è sufficiente considerarla come una costante empirica della relazione. Che per l'apertura trascendentale della coscienza in me sia necessaria l'apertura trascendentale di una coscienza a me altrà o che l'apertura

trascendentale della coscienza in me non sia un *primum* e sia fondata nell'apertura trascendentale di altri mi sembra un'affermazione molto problematica. L'incidenza della coscienza altra (specialmente genitoriale) è indubbiamente importante nell'ordine della *biografia* della coscienza ai fini del suo orientamento all'esercizio di un'apertura trascendentale non compromessa da blocchi psicologici e da rifiuti pregiudizievole, ma non mi sembra possa avere una portata di per sé, o in linea di principio, fondata. Meno problematico sarebbe affermare che l'apertura trascendentale in me, fondata in se stessa pena la negazione della sua intrascendibilità formale, incontra come suo contenuto una coscienza che non è riducibile alla mia capacità di totalizzazione materiale e può quindi convenire con la mie modalità totalizzanti oppure può contrastarle. Allora, preliminarmente all'accertamento dell'accordo o del disaccordo, subentra l'esigenza di riconoscere alla coscienza altra le medesime capacità di totalizzazione che vorrei fossero riconosciute a me stesso.

Qui, mi sembra, scatta l'istanza della reciprocità nel riconoscere un'analogia dignità trascendentale. A questo punto si può dire che solo nella relazione con una coscienza altra io posso passare dalla fase dell'autocoscienza a quella del ri-conoscimento tra autocoscienze, posto però che entrambe le autocoscienze, o le autocoscienza nella loro pluralità, siano pensate anzitutto come centri autonomi di totalizzazione. A tali condizioni la reciprocità può essere istituita nella molteplicità delle sue figure, che devono essere ponderate nella loro consonanza o nella loro divaricazione dal *rispetto* della dignità trascendentale dei *partner* in gioco, dal momento che non si possono escludere le versioni negative del reciprocarsi (il sado-masochismo, finemente analizzato da Vigna, lo attesta).

*Vigna 2: la teoria alternativa che qui abbozzi a me parrebbe corrispondere in qualche maniera a quella implicita nel celebre Robinson Crusoe. Prima ci sono io, tuttofare, poi, a un certo punto, arriva Venerdì. Così, a modo di semplice complemento. Ma se la relazione intersoggettiva non è un che di originario, resta un semplice accadimento. Se poi è un semplice accadimento, non appartiene alla mia vita essenziale. Posso cioè evitare di intessere relazioni con altri. O comunque posso farlo solo perché e/o quando la cosa "mi serve". Ma non mi pare che questa sia mai stata in realtà la tua veduta...*

p. 57:

V: una soggettività che intenziona una soggettività *altra* realizza una equazione trascendentale originaria.

T: perché la relazione con una soggettività *altra*, che sia limitata nei contenuti analogamente alla mia, dovrebbe realizzare una equazione trascendentale originaria? Nel rapporto con la soggettività *altra* io colgo una disposizione intenzionale analoga alla mia, ma non faccio l'esperienza di una 'equazione' trascendentale, poiché anche la soggettività *altra* non adegua il contenuto trascendentale. Inoltre, la relazione trascendentale originaria non è derivata unidirezionalmente dalla soggettività *altra*, poiché, quando io mi relaziono ad altri attribuendo a essi la capacità trascendentale, ho già in me tale capacità e derivo dalla sua incompletezza (contenutistica) l'istanza della relazione con l'altro. L'altro non è il trascendentale *in re*, così come nemmeno io lo sono. L'adeguazione trascendentale con la *res* non appartiene ad altri così come non appartiene a me. Entrambi siamo, piuttosto, nella

disequazione originaria. In un *noi* comprensivo di me e di altri facciamo l'esperienza vicendevole di questa disequazione e siamo solidali nell'esigenza di colmarla.

*Vigna 2: l'equazione di cui io discorro in Etica del desiderio è solo l'equazione tra due soggettività in quanto intenzionalità trascendentali reali. Io non ho mai detto o scritto che la soggettività altra adegua il contenuto trascendentale al modo in cui tu intendi. Questo potrebbe farlo solo l'assoluto reale. Dio come Dio. Detto in altri termini: una soggettività trascendentale di fronte a un'altra soggettività trascendentale sperimenta qualcosa che adegua in qualche modo il proprio orizzonte intenzionale, cioè l'adeguazione avviene in quanto l'altra soggettività è un altro orizzonte trascendentale (cioè una totalità intenzionale), non certo in quanto è la totalità del reale. Non capisco perché questo sia così difficile da concedere, visto che è un'esperienza elementare.*

p. 61:

V: vero in senso forte è l'apparire di qualcosa dove l'apparire prescinde dall'apparire a me (v. l'eracliteo *logos xynos*). Quindi è un apparire intersoggettivo.

T: Ma l'apparire di qualcosa, in quanto tale, prescinde anche dall'apparire ad altri.

*Vigna 2: si può prescindere dall'apparire ad altri, se il rapporto intersoggettivo è interno a un accadimento empirico. Attraverso per caso la piazza e incrocio Stefano. E ancora. Che qualcosa, poniamo un vaso di fiori, non appaia a Giacomo o a Giovanni, non cessa dall'essere l'apparire (possibile) di qualcosa a qualcuno altro, per esempio ad Alberto. Ma che possa apparire solo a me o non possa apparire a nessuno, questo è impossibile. Se potesse apparire solo a me, la relazione d'apparire sarebbe un che di determinato e anche l'apparire (che ne è parte) sarebbe un che di determinato. Ma l'apparire determinato (non l'apparire del determinato) è un che di impossibile: un circolo quadrato. Se non apparisse a nessuno, semplicemente l'apparire non sarebbe come apparire (l'apparire è necessariamente apparire di qualcosa).*

p. 62:

V: i trascendentali sono in prima battuta la relazione intersoggettiva *stessa*.

T: I trascendentali sono nella soggettività e nella relazione intersoggettiva e in questo senso sono sempre incarnati, ma non sono la soggettività e l'intersoggettività; anzi queste ultime sono, per così dire, misurate dai trascendentali, che istituiscono la differenza con l'empirico nell'empirico.

*Vigna 2: sto parlando dei trascendentali reali, io, non della nozione di trascendentale. Mi pare che tu abbia in mente, invece, la nozione di trascendentale.*

p. 62:

V: [Il trascendentale] sarà prevedibilmente a proprio agio nel mondo dell'infinità intenzionale; si riterrà del tutto appagato solo nel mondo dell'infinità reale, perché solo in relazione a quel mondo, l'equazione formale, che permetteva l'apertura della trascendentalità, diventa una equazione reale dalla parte della intenzionalità medesima.

T: D'accordo; ma allora non basta la trascendentalità intersoggettiva a saturare la trascendentalità.

*Vigna 2: anche qui, io ho in mente il gioco tra coscienze (trascendentali) e osservo che in quel mondo il trascendentale reale che sono, sta a suo agio. Se fossi solo in relazioni a semplici determinatezze, non potrei vivere come trascendentale reale (vivrei tutt'al più da animale...).*

#### 11. *Un affondo sul rapporto fra trascendentale e singolarità*

Vigna intende strappare il trascendentale al marchio dell'astrattezza e pertanto, volendo collocarlo *in re*, lo lega alla concretezza della singolarità. Cosa dire in proposito?

Certamente la coscienza trascendentale è in una singolarità, ma non è trascendentale in quanto è o appartiene a una singolarità. La singolarità è capace di intenzionalità trascendentale, ma non per questo è essa stessa realtà trascendentale, da cui verrebbe astratta l'intenzionalità trascendentale come concetto.

La coscienza trascendentale è l'atto di una singolarità o, meglio, è atto *in* una singolarità; non è circoscritta però alla dimensione della singolarità. La sua realtà, quindi, è una realtà intenzionale. Per questo motivo non è astrazione di un concetto ma atto originario di tipo intenzionale, apertura *nella* soggettività singolare ma non coincidente con essa. La singolarità è perciò sempre in difetto rispetto alla sua apertura trascendentale. In definitiva, si può concedere che il riferimento alla singolarità affranchi il discorso ontologico-metafisico dall'astrattezza e dall'uniformità e che l'intersoggettività, concretamente pensata come inter-singolarità, sia una via di accesso importante al trascendentale. Il trascendentale è però nella/nelle singolarità, ma non è della/delle singolarità. In questo senso il trascendentale trascende la singolarità e l'ordine delle singolarità.

*Vigna 2: quel che intendi dire mi trova sostanzialmente d'accordo. Ma le tue battute finali non mi paiono corrette. Il rapporto fra trascendentalità e singolarità è un rapporto di elementi principali (come lo sono il corpo e l'anima). In altri termini, non si tratta di due "cose" (così pensava Platone), ma di due componenti di una cosa sola (Aristotele): l'uomo reale. Perciò si deve dire che il trascendentale è nella singolarità ed è anche della singolarità. Di nuovo Tommaso: Hic homo cogitat...*

La dignità trascendentale delle singolarità *altre* da dove discende? Dall'attribuzione ad altri di un'analogia capacità di intenzionare il vero (ontologico e gnoseologico) e con esso il buono e il bello, attribuzione suggerita dal limite contenutistico della singolarità in cui la trascendentalità *in me* è collocata. Una intenzionalità limitata a me stesso, o autoreferenziale nei contenuti che le danno *riempimento*, sarebbe infatti in contraddizione con il carattere illimitato dell'apertura intenzionale a livello formale. Se si pensasse una forma intenzionale mai adeguabile dal contenuto – e nella mia singolarità io non ho la potenza di compiere quest'adeguazione pur pensandola – si cadrebbe in una contraddizione performativa al grado massimo del correlato del *logos*: l'illimitato rimarrebbe contraddetto dal limite. Diverso modo di dire: l'infinito sarebbe permanentemente contraddetto dal finito. Tentare di uscire dalla contraddizione dicendo che si dà *soltanto* il finito conduce all'aporia consistente nella sua assolutizzazione: viene infinitizzato lo stesso finito, sebbene gli assertori della finitezza *esclusiva* restino per lo più inconsapevoli dell'aporia. L'apertura trascendentale non è compatibile con una finitezza che escluda assolutamente l'infinito.

*Vigna 2: tu all'altro attribuisi "una analoga capacità di intenzionare". E' una tua "concessione". E se tu non volessi attribuirle? O se gliela volessi attribuire solo a certe condizioni (del tipo "Venerdì)? Perché non potresti farlo, se non è necessaria la relazione originaria? Te ne resterei nel finito? E allora? Nel finito stiamo sempre, né possiamo da soli venirne fuori, per il semplice motivo che il finito non può diventare, da sé, infinito.*

*Insomma, noi non "attribuiamo". Noi semplicemente "riconosciamo".*

La relazione alle altre singolarità, suggerita dall'apertura intenzionale (che è l'apertura formale all'intero grazie alla quale possono essere accolti ed elaborati tutti i contenuti di realtà, attuali e possibili) non avviene sempre e comunque nella modalità del con-venire e dell'accordo. Può infatti darsi anche nella modalità del conflitto (si confrontino queste considerazioni con quanto Vigna dice nella esposizione dei *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, specialmente alle pp. 129 ss.). Le prospettive singolari possono essere anche divergenti e, però, approssimarsi al vero proprio in quanto divergenti. A patto che si osservi la regola (certamente *aurea*) del non rendere assolute le divergenze, assumendole sempre come *relative* all'intero, l'orientamento al quale legittima la dignità delle posizioni differenti nella ricerca del punto di vista più comprensivo possibile. Immaginare le divergenze completamente blindate in se stesse vuol dire invece che la prospettiva singola (ogni prospettiva singola) si erge ad assoluto, quindi non si riconosce come prospettiva (situata) e pertanto dis-conosce le prospettive altre. Il conflitto allora diventa negazione *tout court*. Il *con* del *confliggere* viene soppresso e viene meno l'accreditamento delle molteplici interpretazioni (che è stato avvalorato dal trascendentale ermeneutico), come pure l'accreditamento della pluralità linguistico-comunicativa (che è stata avvalorata dal trascendentale della "comunità illimitata della comunicazione").

*Vigna 2: ok!*

## 12. *Desiderio*

p. 70 s.:

Vigna colloca Nietzsche tra coloro che «trattano il desiderio come una semplice costruzione illusoria o come un semplice errore dell'immaginario». Una sottospecie di questa tipologia è rappresentata dai filosofi che «sostengono la pura *idealità* del finito, come Nietzsche o Marx». Il principio caro a Vigna è che il desiderio umano «può essere pensato solo se sono posti come reali *tanto* il finito *quanto* l'infinito. Senza questa notizia, il finito non ci apparirebbe tale e quindi non potremmo sporgere sulle cose e desiderare 'altro'. Subito dopo (p. 71) Vigna pone Nietzsche tra coloro che «negano l'inevitabilità della relazione del desiderio ad un oggetto desiderato e trattano il desiderio come una 'pulsione' mossa solo da una sorta di *vis a tergo*». In linea con la *libido* freudiana, «Nietzsche aveva sostenuto più o meno le stesse cose a proposito della sua 'volontà di potenza', smarrendo «il movimento che è proprio della causa *finale*, ossia di un oggetto che non è *dietro* di me e spinge, ma è *avanti* a me e *trae*».

Ora, c'è da chiedersi se la categoria del desiderio si lasci collocare soltanto nella relazione finito-infinito o se questa definizione, pur avendo i titoli per la migliore comprensione possibile del desiderio anche sulla base di quanto si è detto sopra su tale relazione, non lasci scoperta una vasta gamma di concezioni del desiderio le quali lo



articolano in una pluralità semantica dotata di valenze pregnanti e suscettibili di attenzione specifica.

*Vigna 2: Certo, la mia determinazione del desiderio lascia scoperta una vasta gamma di sue declinazioni da esplorare. Come no? Io mi sono fermato solo a quelle declinazioni che ritengo siano le mosse elementari o fondamentali del desiderio.*

## RISPOSTA A FRANCESCO BOTTURI.

Le pagine che Francesco Botturi ha generosamente dedicato alla mia *Etica del desiderio* mi hanno un poco sorpreso; ma solo un poco, perché entrambi, alla fin fine, diciamo e scriviamo sulle dinamiche dell'intersoggettività in modo sostanzialmente consonante (a me pare). Solo che a volte la giustificazione ultima (o "speculativa") di quelle dinamiche prende tra noi due vie alquanto diverse. Questo accade, come Francesco stesso avverte, soprattutto in due luoghi teorici di qualche peso. Il primo riguarda l'immediatezza o meno dell'esperienza dell'alterità come soggettività, il secondo riguarda la mia "critica" della tradizione scolastica dei trascendentali. Critica blanda, comunque, perché io non nego nulla di quella tradizione; solo osservo che quella tradizione non serve a risolvere l'aporetica dei rapporti intersoggettivi (così come io la intendo).

Ebbene, proviamo a esaminare partitamente questi due luoghi teorici segnalati.

*Il primo luogo.* Il passo del testo di Francesco in cui la critica all'immediatezza dell'esperienza di una soggettività altra è raccolta in forma, mi par questo, che trascrivo:

"Il tema dell'immediatezza è insistito da Vigna con l'intenzione di rendere il più possibile consistente l'affermazione correlata dell'esperienza reale della trascendentalità d'altri. L'affermazione non mi convince, perché in realtà non "vediamo" la trascendentalità d'altri o l'altrui coscienza, così come abbiamo esperienza diretta della nostra (gli "io" possono essere tra loro simpatetici, ma non propriamente intuitivi). Ciò che ci è im-mediatamente presente, (anche) nel caso della trascendentalità, sono dei segni: l'altro ci appare più che "empirico", perché fa e dice cose (opera) in modo tale da presupporre un orizzonte totalizzante delle cose fatte e dette; la trascendentalità appare sempre per la mediazione di una qualche forma di rinvio".

Poi il passo però prosegue così: "D'altra parte, i segni di cui si dice non sono segnali convenzionali, bensì segni espressivi di ciò di cui sono segno, per cui effettivamente in essi la trascendentalità è e si fa presente: la formalità trascendentale è la "forma" di tali segni. Altri, dunque, è velatamente manifesto nei suoi segni, tramite i quali solamente offre e riceve riconoscimento, senza che sia mai possibile

conoscerne la segreta identità; così nell' "apparire" di altri solo in modo mediato sta la radice ontologica del "pudore", simbolo della manifestazione solo allusiva dell'identità nascosta".

Ho letto e riletto le parole di Francesco. Nel *secondo* passo mi pare che esse non dicano cose diverse da quelle che io ho scritto in proposito. Semplicemente Francesco sottolinea *l'esserci in presenza* della trascendentalità d'altri per via dell'inequivocabilità dei segni che la lasciano tras-parire (la trascendentalità d'altri in qualche modo *appare*, dunque è visibile e si vede; è detta addirittura da Francesco "forma" di quei segni), mentre io sottolineo *l'esserci in presenza* della trascendentalità d'altri per via del suo immediato imporsi *nei* segni (*non* attraverso). Ma la "inequivocabilità" dei segni in che differisce - al fondo - dal dire che altri è "nei" segni? Come i segni si possono dire "inequivocabili", se in essi non c'è "altri" *in presenza* (quanto al suo esserci, appunto, non quanto al suo contenuto interiore o di coscienza - che non ci appare, d'accordo)?

Non è il caso, allora, d'invitare per parte mia Francesco a mettersi d'accordo con se stesso? Se si dice che la trascendentalità è "mediata dai segni" (*primo* passo) si può *nel contempo* dire che la trascendentalità nei segni "è e si fa presente" (o che la formalità trascendentale è la "forma" di tali segni)? Non si è nei pressi di una evidente oscillazione concettuale? Essere presente *nei* segni non è infatti lo stesso che essere presente *tramite* i segni. Nel primo caso si tratta di "trascendentalità segnica" (per così dire), nel secondo caso di un apparato di segni che "rimandano" al trascendentale. Nel primo caso il segno è "in-formato" dal trascendentale (come il corpo è formato dall'anima), nel secondo caso il segno non è in-formato dal trascendentale, ma ne è solo un prodotto o un derivato; un po' come una foto rimanda a una persona reale.

Per concludere su questo punto: a me pare che Francesco e il sottoscritto non abbiano vere differenze teoriche, ma solo differenze descrittive dello stesso fenomeno, *a stare al secondo passo di Francesco, soprattutto*. Francesco guarda al bicchiere mezzo vuoto e conclude che quanto all'alterità soggettiva, essendo una sorta di chiaroscuro, l'immediatezza del "vedere" (che egli sottintende come *pieno* vedere) non è predicabile; il sottoscritto guarda soprattutto al bicchiere mezzo pieno e conclude che, pur se non si vede con chiarezza una soggettività altra nelle sue *concrete* determinazioni di coscienza, se ne vede comunque nettamente *l'esserci in presenza* (vedo che c'è dinanzi a me una soggettività altra, anche se non vedo bene come "dentro" è fatta).

*Il secondo luogo*. Qui la distanza è indubbiamente maggiore. La nozione di trascendentale in senso classico, che Francesco difende, non sarebbe da me bene intesa (e perciò ingiustamente sottoposta a critica). Da imputato, metto subito le mani avanti. In primo luogo, io non nego quel che la trascendentalità classica intende;

semmai, nego la “curvatura” che Francesco le imprime e che non è, a mio modesto avviso, per nulla classica (come farò vedere). In secondo luogo e ancora una volta, io non nego quel che la trascendentalità classica intende; nego solo che quella veneranda cifra possa essere utile per risolvere il problema da me posto: donde viene a noi la notizia della trascendentalità? Da noi stessi? Dall’esperienza nostra del mondo? Da Domineddio? Io sostengo che può venire solo da una soggettività altra, ma dopo aver escluso - con una serie di argomenti (raramente discussi in modo determinato dai miei critici), e non per la voglia di novità a tutti i costi - che possa venire dall’esperienza delle cose determinate, che possa venire dai processi astrattivi a partire da quelle cose determinate (trascendentali compresi), che possa venire da Domineddio (che sia cioè innata).

Francesco dice invece che la “trascendentalità semantica” (così lui la chiama) è un nostro modo originario (innato) di vedere il mondo della realtà. E come argomenta tutto questo? Dando una sua versione del senso dei trascendentali di classica memoria, che non è poi tanto classica, nonostante le sue citazioni di Tommaso (e comunque: *argumentum ex auctoritate, infirmissimum*)<sup>3</sup>. E infatti Francesco mette in campo Lonergan, che al sottoscritto sa di rosminianesimo lontano un miglio. L’ens a là Lonergan - o l’essere cha sia - (e gli altri trascendentali), per cui Francesco scalda i motori, ha infatti lo stesso “statuto” dell’essere ideale di Rosmini. E la risalita di Francesco sino a Maréchal (che guardava a Kant), tramite Lonergan, è per me la conferma della dotta filiera. Con tanti saluti per Tommaso, che teneva giustamente per fermo l’aristotelico “intelletto” come *tabula rasa* (primo e insuperabile esempio di radicale negazione della presupposizione naturalistica; presupposizione invece fin troppo evidente in Rosmini, contagiato dall’aura kantiana).

Ora, che Francesco ci torni sopra, indirizzato da Lonergan/Maréchal, una certa meraviglia (filosofica) me la suscita, sapendo io, come anche lui sa, della grande lezione di Bontadini: il pensiero non presuppone e/o non deve presupporre nulla. Neppure la determinazione dei trascendentali. Questo anche si sosteneva nei miei anni verdi in Cattolica, quando i cugini di Lovanio, Maréchal per primo, venivano guardati con sospetto dalla Vanni Rovighi e da Bontadini (Italo Mancini, per la verità, aveva abbozzato un tentativo di conciliazione nella sua *Ontologia*

<sup>3</sup> Il trascendentale viene da Tommaso declinato anche in relazione all’antropologia, come si sa. Può farsi dunque “modus”. Ma ciò di cui io solitamente discorro come del trascendentale, cioè come del pensiero pensante, sta prima della declinazione delle *facultates* o *potentiae* dell’anima. Certo, il pensare può essere anche trattato (naturalisticamente) come *facultas* o *potentia*, ma esso è in grado di ri-comprendere come orizzonte dell’intero, ogni determinatezza, pure quella costituita dalle partizioni classiche delle potenze dell’anima (dove è enumerato naturalmente anche l’intelletto, ad es. come distinto dal senso). Insomma, le partizioni dell’anima guardano alla complessità dell’umana esistenza e sono inintelligibili senza la relazione al corpo. Dalla quale relazione l’intelletto, in quanto orizzonte manifestativo dell’Intero, non dipende. Teorema dell’intrascendibilità del pensare (v. Gentile/Bontadini).

*fondamentale*, scritta dopo una sua permanenza a Lovanio, ma nessuno lo filò, neppure Bontadini, suo Maestro di metafisica).

Certo se Francesco intende i trascendentali *a là* Maréchal/Lonergan, io intendo a mia volta il suo disappunto per il fatto che tratto – dice lui – la “trascendentalità semantica” “in modo riduttivo sia dal punto di vista dei suoi contenuti, sia da quello della sua funzione”.

A questo punto, val forse la pena replicare più determinatamente.

*Dal punto di vista dei contenuti.* Non mi pare d’aver operato nessuna negazione rispetto a quel che la tradizione teorica (onorata da Francesco e da me) afferma, ossia che l’intenzionalità dei trascendentali è un’intenzionalità interale. Intenzionano infatti l’intero dell’essere. Questo non toglie che la nozione di trascendentale sia solo una nozione determinata, cioè un *ens rationis*. Diciamolo pure: in sé e per sé, ontologicamente parlando, è un quasi niente. E non è davanti a una cosa così, che una coscienza si apre. Qualcuno ha visto un bambino aprirsi al mondo, meravigliato dalla nozione di trascendentale? Di ciò che un trascendentale intenziona, cioè della totalità dell’esperienza, ci si può anche meravigliare, ma non se ne meraviglia certo un bambino, e neppure la stragrande maggioranza degli adulti. Ci sono voluti secoli e secoli perché Talete codificasse in occidente questa speciale meraviglia. Un bambino si meraviglia, semmai, puntando i suoi occhietti sul volto della madre e sul suo sguardo. Lì egli vede ciò che lo rispecchia e lo adegua in quanto apertura intenzionale trascendentale. Lì si apre una partita tra due realtà viventi. Le nozioni, per quanto trascendentali esse siano, lì non servono alla bisogna.

*Dal punto di vista della funzione.* Qui le domande di Francesco fioccano. E io provo a rispondere in questo caso con interlinea, trascrivendo in corsivo il testo di Francesco.

La premessa. *Operata questa risemantizzazione dei significati trascendentali [scil. grazie a Lonergan/Maréchal] si pone in modo diverso – a me sembra – anche la questione di origine della trascendentalità, nel senso che, se il quadro dei trascendentali dice in sostanza non anzitutto dei pensati, ma delle strutture del pensiero pensante e del logos dell’esperienza, allora non possono essere considerati un “risultato”, ma una risultanza originaria, quella secondo cui appare la trascendentalità stessa.*

Francesco qui trae logicamente una conseguenza corretta, ma da una premessa sbagliata, come sopra ho cercato di argomentare. Certo, se si caricano i trascendentali tradizionali, che sono nozioni, per quanto preziose, del peso del pensare in atto, è inutile ricorrere all’intersoggettività originaria.

Ma vediamo *singulatim* quali sono le domande (/difficoltà) avanzate da Francesco.

1. *E, d’altra parte, la trascendentalità reale identificata da Vigna con la relazione fra trascendentalità soggettive non dovrebbe comunque presupporre soggetti capaci*

*di apertura trascendentale semantica, forniti della capacità di vedere la realtà in quanto realtà e per questo in grado di convenire tra loro?*

Il soggetto a cui io penso (e che ognuno di noi effettivamente sperimenta) è “capace di apertura trascendentale semantica”? E come no? Ma cosa “apre”, chiedo io, originariamente questa capacità? Il trascendentale di Francesco? A me proprio non pare, perché, come ho già detto, è solo un *prodotto* del pensiero pensante, a meno di non dover presupporre - ma Francesco ne rifugge - il pensiero come già “configurato”, ossia in modo presupposizionistico (*a là* Kant). Sarebbe invece da dire che l’apertura “trascendentale semantica”, che è poi l’orizzonte del pensare originario (di un bambino come di un adulto), è precisamente riempito da un altro orizzonte originario del pensare (una madre, un fratello, un amico, un padre ecc.), perché *questo* è il trascendentale reale che sta in equazione con “l’apertura trascendentale semantica”, e non certo la nozione di trascendentale, pure trattata *a là* Lonergan. Se “l’apertura trascendentale semantica” non avesse un contenuto in grado di adeguarla, se avesse cioè solo una nozione, per quanto intrisa (malamente) di logos, avrebbe come contenuto un che di determinato; *quindi*, sarebbe un che di determinato. Darebbe luogo, più o meno, a quella che noi pensiamo essere una coscienza animale. Qualche riprova c’è in giro, di questa possibile caduta nell’animalità da parte di un essere umano. Mi riferisco ai rari casi di bambini cresciuti solo all’interno di una foresta e di una vita solo animale. Costoro sono diventati umani, per es. acquisendo competenze linguistiche, solo dopo il contatto con altri esseri umani.

*2. Se, invece, la trascendentalità soggettiva consistesse nella stessa capacità di essere in relazione con altra trascendentalità, come rapporto tra coscienze, la trascendentalità non sarebbe una pura apertura formale senza contenuto trascendentale? Come avverrebbe poi il passaggio alla trascendentalità “mondana”, complementare, secondo i significati trascendentali classici?*

Risponderei così. Il gioco delle trascendentalità reali, che è poi l’esperienza umana più comune, anche geneticamente parlando, è un gioco che *include* la relazione al mondo delle determinatezze, anche solo per il fatto che lo sguardo della madre è colto dal bambino in un volto determinato e tramite due occhi determinati (per non dire del resto: l’allattamento, l’accudimento, le relazioni comunicative elementari ecc. ecc.). Quindi non ci sono “salti” o “passaggi” da immaginare. Il mondo dell’esperienza è *già* lì.

*3. E, infine, se la soggettività trascendentale trovasse la sua consistenza in una genesi relazionale, non si avrebbe una perfetta equazione di identità e relazione, con l’implicazione di una problematica ontologia radicalmente relazionista, in cui l’identità sarebbe totalmente consegnata alla relazione? E l’apertura trascendentale si costituisse nella relazione ad altra apertura non si innescherebbe un processo di*

*rinvio all'infinito in cui la costituzione trascendentale non si darebbe mai nella sua origine negando così ogni costituzione?*

Vorrei qui rassicurare Francesco: non ho nessun relazionismo da difendere, se per relazionismo si intende, come lui intende (mi pare), una perdita della permanenza come identità (il *subjectum* della relazione). La “genesi relazionale” è genesi tra due realtà (due soggettività umane la cui forma ultima è il logos vivente – v. Boezio e la sua definizione di persona) e queste due realtà sono *nel contempo* singolari e relate al mondo. La precedenza relazionale che io ho in mente non è, comunque, una precedenza *temporale*, ma una precedenza *ontologica*. Detto in altri termini: il “fondamento” di senso del nostro stare al mondo è la relazione intersoggettiva, non la relazione al mondo delle “oggettività”. Tanto è vero che se si ammala quella (v. le malattie del nostro desiderio), questa pure contestualmente si ammala. Nessun rinvio all'infinito, dunque, come corollario di quanto ho appena detto. I rinvii, sempre finiti nella nostra esperienza *in statu viae*, sono solo quelli che mano a mano la soggettività umana intesse con le altre soggettività in cui si imbatte, sempre a partire dall'esperienza originaria della relazione intersoggettiva.

Francesco ha detto sopra che i punti di differenza principali sono due: quelli che ho visitato. Credo si possa fare a meno, perciò, di proseguire nel nostro confronto, perché il resto delle possibili risposte s'intuisce agevolmente (a partire da quanto ho scritto) da parte di un lettore avveduto e paziente. Nell'ultimo paragrafo poi, quello sul desiderio, addirittura le risposte proprio non servono, a me pare, perché le differenze tra me e Francesco sono minime. E *de minimis non curat pretor...* (usava dire Bontadini).

V a r i a





# PASCAL E LA QUESTIONE DELLA TECNICA

ROSARIA CALDARONE

*Università di Palermo*

*Dipartimento di scienze umanistiche*

*rossary@libero.it*

## ABSTRACT

The purpose of the essay is to discuss some implications of Pascal's philosophical discourse on the problem of technique and his rejections of Cartesian metaphysics.

## KEYWORDS

technique, Pascal, heart, machine

Perché legare il nome di Pascal alla questione della tecnica – non sempre e non abbastanza avvertita nel suo pensiero - con la volontà di far riecheggiare, in questo accostamento, il titolo del celebre saggio di Heidegger e la tesi che esso dipana<sup>1</sup>? Perché in questo saggio il filosofo tedesco fa cominciare una certa, negativa, strada intrapresa dalla tecnica proprio dalla modernità e dal legame fra scienza e tecnica che in essa si sviluppa. Certamente Heidegger non pensa a Pascal quando parla della tecnica moderna, pensa piuttosto a Cartesio; quasi nessuno in realtà vi pensa, perché Pascal, pur essendo stato anche uno scienziato e un ideatore di macchine, resta a tutti noto come il “filosofo del cuore” e del sentimento – niente di più lontano dal freddo campo del calcolo, della programmazione, della fabbricazione.

Heidegger non pensa certamente a Pascal, anzi, in *Perché i poeti?*<sup>2</sup> dissocia esplicitamente Pascal da Cartesio, ma non considera, a carico della tecnica, una possibilità che Pascal, in un modo che resta poco visto, invece persegue e che dal cuore dell'età moderna libera un discorso alternativo a quello moderno, emblematicamente rappresentato da Cartesio<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik, Gesamtausgabe Bd. 7, Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000. Trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2009.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 5, Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 306. Trad. it. a cura di P. Chiodi, *Perché i poeti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 282.

Riassumerò la tesi di Heidegger al fine di far emergere la forza di contrasto che viene fuori con Pascal, la sua modernità inedita.

Motivo conduttore del saggio è che *l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico*<sup>3</sup>; per capire la tecnica non possiamo cioè partire dallo strumento, dall'utensile, dall'apparecchio, dal mezzo in vista del fine. Nella filosofia greca, in cui Heidegger rintraccia le sue premesse, mezzo e fine erano compresi all'interno della questione della causa, che aveva un quadruplice aspetto: materiale, formale, finale ed efficiente. L'esempio del calice rivela l'intreccio che sussiste fra i quattro aspetti<sup>4</sup>, un intreccio che nella modernità si perde, in quanto l'accezione determinante per definire la causa diventa quella dell'efficienza; si guarda dunque ad essa come al produttore dell'ente, dimenticando, dice Heidegger, che l'insieme delle quattro cause costituisce la modalità unica "dell'essere responsabile di qualcosa" (*ein anderes verschuldet*)<sup>5</sup>. Di che tipo di responsabilità si tratta? Heidegger precisa che si tratta della responsabilità per qualcosa che deve venire all'essere, che deve cioè passare dal non essere all'essere.

La responsabilità sta proprio in questo far passare l'ente da uno stato di latenza a uno in cui si mostra, appare. Da ciò scaturisce che "la questione" della tecnica interferisce in maniera cruciale con la questione dell'apparire.

Platone ha una parola, ben colta da Heidegger, per questa particolare attitudine che implica il passaggio da non essere all'essere: questa parola è *poiesis*, produzione. La *poiesis* concerne dunque il disvelamento dell'ente; "essere pro-dotto" non vuol dire, dunque, essenzialmente, "essere fabbricato", piuttosto essere uscito dalla latenza.

Ma questa operazione che risiede in una manifestazione, in un portare alla luce, costituisce proprio l'essenza della verità, che i greci chiamavano *alètheia*, parola nella cui etimologia Heidegger legge quell'uscita dal nascondimento di fondamentale importanza per la sua idea di verità. Riassumendo, dunque, proprio perché la tecnica è produzione e produzione vuol dire essenzialmente manifestazione, posto che la manifestazione è l'essenza della verità, allora la tecnica sarà affine con l'essenza della verità. La tecnica sarà dunque un modo in cui si manifesta la verità<sup>6</sup>.

Ora, la tecnica moderna continua ad essere un modo del disvelamento, ma lo è al prezzo di rompere con la modalità *poietica* dei greci e di imporne un'altra che Heidegger legge come *provocante*. In tal senso, una centrale elettrica impiantata nel Reno incorpora in sé il fiume, richiede il fiume, e fa del fiume il fondo, la risorsa richiesta: l'ente naturale viene dunque pro-vocato, chiamato a essere altro da ciò che è: un fondo richiesto per scopi non previsti nella natura. Ora, questo tipo di

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cit. p. 9 (trad. it., p. 5).

<sup>4</sup> Ivi, p. 11 (trad. it. pp. 6-7).

<sup>5</sup> Ivi, p. 12 (trad. it. p. 7).

<sup>6</sup> Cfr. ivi, p. 15 (trad. it. p. 9).

trasformazione della tecnica, di cui Heidegger scorge i segni eclatanti nel suo tempo, ha secondo lui la propria radice nella modernità:

Per la cronologia degli storiografi, l'inizio della scienza moderna va collocato nel secolo XVII. Per contro, lo sviluppo della tecnica meccanizzata si ha solo nella seconda metà del secolo XVIII. Ma quello che è posteriore per l'osservazione storiografica, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima. Se la fisica moderna deve sempre più rassegnarsi al fatto che il suo campo di rappresentazione rimane inaccessibile all'intuizione, questa rinuncia non è certo dettata da una qualche commissione di scienziati. Essa è pro-vocata dal dominio dell'im-posizione, che esige l'impiegabilità della natura in quanto "fondo". Perciò la fisica, per quanto possa rinunciare al tipo di conoscenza (*Vorstellen*) esclusivamente rivolto agli oggetti, che fino a poco tempo fa sembrava l'unico valido, a una cosa non potrà rinunciare mai, cioè al fatto che la natura si dia (*sich meldet*) in un qualche modo definibile in base al calcolo e rimanga impiegabile come un sistema di informazioni. [...] E' perché l'essenza della tecnica moderna risiede nella im-posizione che essa deve adoperare le scienze esatte. Di qui si origina la falsa apparenza che la tecnica moderna sia scienza applicata. Questa apparenza può imporsi come vera fino a che non vengano messe in luce adeguatamente l'origine essenziale della scienza moderna e, più ancora, l'essenza della tecnica moderna<sup>7</sup>.

L'essenza della tecnica moderna è dunque l'*imposizione*, parola che riassume il modo di darsi del reale come "fondo" disponibile all'uomo, essa è a monte delle scienze esatte e non ne costituisce, come invece sembrerebbe, il risultato. Alla base di questo concetto c'è dunque un "porre", da parte dell'uomo, che Heidegger enfatizza tramite la parola *Gestell*, che ha il significato di una riunione (espressa dal prefisso *Ge*) di quel richiedere e porre che porta l'uomo a disvelare la natura come fondo disponibile<sup>8</sup>. Va precisato che anche questo impiego disvela, rivela, esso è dunque in rapporto con la manifestazione: esso svela infatti un aspetto nuovo della natura, nuovo rispetto al modo greco di pensare, quello per l'appunto in cui la natura diventa "fondo" disponibile.

Al disvelamento secondo la *poiesis*, che indicava il far venire nella presenza, si contrappone allora il disvelamento secondo il *Gestell*, che proviene dallo stesso ambito manifestativo, ma incide una modificazione in ciò che rivela nel momento in cui lo rivela.

Non mi dilungo sull'interessante finale del testo di Heidegger perché non è a Heidegger in quanto tale che la mia attenzione è rivolta, ma a un passaggio da lui

<sup>7</sup> Ivi, p. 17 (trad. it. p. 26).

<sup>8</sup> Cfr. ivi, p. 27 (trad. it. p. 19).

stigmatizzato che oggi noi consideriamo faccia parte del nostro modo abituale di pensare.

Basti dunque comprendere che la tecnica contemporanea, con la sua spesso inquietante ed ingombrante presenza, sta in un rapporto strutturale con il divenire dell'oggettività del mondo, "alla mercé dei calcoli e delle rappresentazioni"<sup>9</sup>, divenire che si produce proprio nella modernità.

D'altra parte, in una celeberrima pagina del *Discorso sul metodo*, Cartesio scrive:

Ma non appena ebbi acquistato alcune nozioni generali di fisica, e cominciando a saggiarle in qualche problema particolare, compresi fino a qual punto potevano condurre e quanto differivano dai principi di cui ci si è serviti finora, ritenni che non potevo tenerle nascoste senza peccare gravemente contro la norma che ci obbliga a favorire per quanto possiamo il bene generale di tutti gli uomini. Giacché esse mi hanno fatto vedere che è possibile arrivare a conoscenze molto utili alla vita, e che in luogo della filosofia speculativa che si insegna nelle Scuole, se ne può trovare una pratica, in virtù della quale, *conoscendo* la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, degli astri e dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano così distintamente come conosciamo le diverse tecniche degli artigiani, potremmo parimenti *impiegarle* in tutti gli usi a cui sono adatte, e renderci quasi signori e padroni della natura. Il che non soltanto è desiderabile per inventare un'infinità di macchine che ci consentirebbero di godere senza alcuna fatica dei frutti della terra e di tutti gli altri beni che vi si trovano, ma anche in primo luogo di conservare la salute, che è senza dubbio il primo di questi beni e il fondamento di tutti gli altri in questa vita; perché anche lo spirito dipende a tal punto dal temperamento e dalla disposizione degli organi corporei che se è possibile trovare qualche mezzo che renda in generale gli uomini più saggi e più abili di quanto siano stati fin qui, è proprio nella medicina, credo, che si deve cercarlo. E' vero che quella che si pratica ora contiene poche cose di cui si possa davvero indicare l'utilità; ma senza volerla disprezzare, son certo che non c'è nessuno, neppure tra quelli che la esercitano, che non confessi che tutto quel che in essa si sa si riduce quasi a nulla in confronto di quel che resta da sapere, e che potremmo liberarci da un'infinità di malattie, sia del corpo che dello spirito e forse anche dalla decadenza della vecchiaia, se ne conoscessimo a sufficienza le cause, e tutti i rimedi di cui la natura ci ha provvisto<sup>10</sup>.

Nella prima parte di questo testo troviamo il legame fra "*connaître*" e "*employer*", legame indicato da Heidegger come strutturale per l'indirizzo moderno, in cui si esprime la necessità di fare ordine e di impadronirsi di un codice di accesso alla natura.

Necessità che una volta estesa anche all'uomo elegge la medicina a suprema tecnica di conservazione della salute. Tramite la medicina, infatti, l'uomo può

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, p. 307 (trad. it. p. 283).

<sup>10</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, Édition C. Adam et C. Tannery, t. VI, pp. 61-62. Trad. it. *Discorso sul metodo*, a cura di I. Cubeddu, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 110-111.

disporre/godere del proprio benessere – liberandosi dalla malattia e da ciò che, come la vecchiaia, incrina la salute- al modo in cui dispone/gode dei frutti della terra.

Questa esigenza di controllo della corporeità si esprime anche nella teoria dell'“animale/automa”. Pensare l'animale come una macchina significa credere di poter pensare alla corporeità - che riassume e totalizza la vita dell'animale non umano- come a qualcosa di sottratto al disordine, di ordinato e di rispondente a regole che una volta conosciute possono assicurarne pienamente il dominio. Il divenir macchina serve per il controllo da parte del pensiero; la conoscenza si lega infatti all'acquisizione di un potere sull'ente. Scrive Cartesio:

[...] Mi contentai di supporre che Dio formasse il corpo di un uomo del tutto simile a uno dei nostri sia nell'aspetto esteriore delle membra che nella conformazione interna dei suoi organi, e usando la stessa materia da me descritta. E che al principio non infondesse in lui nessun'anima ragionevole, né altro che gli servisse da anima vegetativa o sensitiva, ma solo gli accendesse nel cuore uno di quei fuochi senza luce che avevo già spiegato e la cui natura mi pareva la stessa di quella che riscalda il fieno, quando lo si rinchiude prima che sia secco, o che fa bollire il vino nuovo quando si lascia fermentare insieme ai raspi. Perché esaminando le funzioni possibili in questo corpo secondo la mia ipotesi, vi ritrovai proprio tutte quelle che possono essere in noi senza che vi pensiamo, e dunque senza che ad esse contribuisca la nostra mente, cioè quella parte distinta dal corpo della quale ho detto sopra che la sua natura è soltanto di pensare. Erano, tutte, le stesse funzioni per cui possiamo dire che gli animali privi di ragione ci somigliano<sup>11</sup>.

[...] In particolare mi ero fermato per far vedere che se ci fossero macchine con organi e forma di scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per accorgerci che non sono in tutto eguali a questi animali [...]<sup>12</sup>.

È a questo punto del discorso che vorrei introdurre Pascal, da cui si libera una posizione completamente diversa sulla macchina e una riflessione profondamente alternativa sulla tecnicità, il suo senso, la sua destinazione. Tutto ciò non incrina minimamente il fatto che Pascal sia il filosofo del cuore, ma va di pari passo con questa verità. Pascal, insomma, resta il filosofo del cuore, non solo tenendo presente che il cuore pensa, che esprime una ragionevolezza più ampia e completa di quanto non faccia la ragione – tesi che lo stesso Heidegger riconosce senza problemi - ma soprattutto che, se c'è un prototipo di “macchina” perfetta, quello è proprio il cuore, con la sua capacità di aderire liberamente a ciò che ama e la sua capacità di conservare l'ente nel durevole.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 45-46 (trad. it. p. 97).

<sup>12</sup> Ivi, pp. 56-57 (trad. it. pp. 104-105).

Vorrei introdurre gradualmente questa tesi partendo dalla profonda diversità nel modo di concepire il rapporto fra natura e ragione che si esprime in Pascal, rispetto a Cartesio. Questo *pensiero*, è più che mai rivelativo:

L'ultimo passo della ragione è il riconoscere che vi sono un'infinità di cose che la superano. Essa non è che debole cosa, se non arriva a riconoscere questo. Essa è proprio debole, se non giunge fino a conoscere questo. E se le cose naturali la superano, che cosa dire delle soprannaturali?<sup>13</sup>.

Pascal dice che la natura sorpassa la ragione, e che il compito finale, il passo finale, perciò anche il più importante, quello decisivo per la ragione, è proprio quello di riconoscere di essere sorpassata, fino ad ammettere che niente le è più conforme dell' "esautoramento" ("Non vi è nulla di così conforme alla ragione quanto questa sconfessione (*désaveu*) della ragione" (182 (B 272). Perché Pascal dice questo? Perché la natura gli appare come oggetto di meraviglia a causa della doppia infinità che la concerne e che produce *égarement* nell'uomo, e cioè perdita del controllo, del dominio, sviamento. Ragion per cui la curiosità (*curiosité*) volge in ammirazione (*admiration*) e il contemplare (*contempler*) prende il posto dell'indagare (*rechercher*)<sup>14</sup>.

Ciò trova conferma in un passaggio di *De l'esprit géométrique*:

Ecco il meraviglioso rapporto che la natura ha messo tra queste cose e le due meravigliose infinità che essa ha proposto agli uomini non perché le comprendano (*non pas à concevoir*), ma perché le ammirino (*mais à admirer*); e per concludere la considerazione con un ultimo rilievo, aggiungerò che questi due infiniti, benché infinitamente diversi, sono tuttavia relativi l'uno all'altro, di modo che la conoscenza dell'uno conduce necessariamente alla conoscenza dell'altro. [...] Coloro che vedranno chiaramente tali verità potranno ammirare la grandezza e la potenza della natura in questo doppio infinito che ci circonda da tutte le parti e imparare, in questa meravigliosa considerazione, a conoscere se stessi, vedendosi situati tra un infinito ed un nulla di estensione, tra un infinito ed un nulla di numero, tra un infinito ed un nulla di movimento, tra un infinito ed un nulla di tempo. In base a ciò potranno imparare a

<sup>13</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes, L'intégrale*, présentation et notes de L. Lafuma, Seuil 1963. Fr. 188 (B 267). [Indico fra parentesi la concordanza della numerazione di Lafuma con quella dell'edizione Brunshwicg].

<sup>14</sup> Cfr. Fr. 199 (B 72).

stimarsi giustamente e fare delle riflessioni che valgono più che tutto il resto della geometria<sup>15</sup>.

La doppia infinità che la natura presenta allo sguardo e alla conoscenza umana, e che Pascal giudica ammirevole, è fonte di stupore anche perché l'infinità naturale fa da specchio all'infinità propria dell'uomo che non solo è piazzato fra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo della natura, ma è portato a riflettere sul contraccolpo che questa differenza ha su di lui. Anche l'uomo infatti è visto da Pascal come portatore di una sproporzione di ordine morale che appare come la traduzione di quella di ordine fisico che appartiene alla natura: la sproporzione fra grandezza e miseria:

Tutta la dignità dell'uomo, è nel pensiero, ma cos'è questo pensiero? Quanto è stolto! Il pensiero è dunque una cosa ammirevole e incomparabile per sua natura. Bisognava che avesse difetti strani per essere spregevole; ma ne ha di tali che niente è più ridicolo. Quanto è grande per sua natura! Quanto è basso per i suoi difetti!<sup>16</sup>

Il pensiero non basta a togliere l'ambivalenza di grandezza e miseria – non costituisce in se stesso un dato ultimo, meno che mai il luogo in cui ritrovare il “fondamento inconcusso” in cui Cartesio ritrova l'unità di pensiero ed essere<sup>17</sup>. Il frammento 401 (B 437) è indicativo della condizione aporetica in cui l'uomo si trova:

Deridiamo la verità e troviamo in noi solo incertezza. Cerchiamo la felicità e troviamo solo miseria e morte. Siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità e non siamo capaci né di certezza né di felicità. Questo desiderio ci è lasciato sia per punirci che per farci sentire da dove siamo caduti.

Nel frammento 119 (B 423) intitolato *Contrarietà* viene fuori che occorre un lavoro sul “desiderio di sapere” – desiderio che classicamente racchiude tanto il fine della felicità quanto quello della verità:

<sup>15</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 354-355. (Trad. it. *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, in Blaise Pascal, *Opuscoli e Lettere*, a cura di G. Auletta, Milano 1961, pp. 102-104).

<sup>16</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit. Fr. 756 (B 365).

<sup>17</sup> “E osservando che questa verità: *penso, dunque sono*, era così ferma e sicura, che tutte le supposizioni più stravaganti degli scettici non avrebbero potuto smuoverla, giudicai che potevo accoglierla senza timore come il primo principio della filosofia che cercavo. [...] mentre, appena avessi cessato di pensare, ancorché fosse stato vero tutto il resto di quel che avevo da sempre immaginato, non avrei avuto alcuna ragione di credere ch'io esistessi”. R. Descartes, *ivi*, p. 32 (trad. it. p. 86).

Contrarietà. Dopo aver mostrato la bassezza e la grandezza dell'uomo, che l'uomo ora si stimi al suo prezzo. Che si ami, poiché vi è in lui una natura capace di bene; ma che non ami per questo le bassezze che vi si ritrovano. Ch'egli si disprezzi, poiché questa capacità è vuota; ma che non disprezzi per questo una simile capacità naturale. Che si odi, che si ami: ha in sé la capacità di conoscere la verità e di essere felice; ma egli non possiede alcuna verità, o costante, soddisfacente. Vorrei dunque portare l'uomo a desiderare di trovarne, a essere pronto e svincolato dalle passioni, per seguirla là dove troverà, sapendo quanto la sua conoscenza si è ottenebrata a causa delle passioni; vorrei proprio che egli odiasse in sé la concupiscenza che di per se stessa lo determina; affinché essa non lo accecasse nel fare la sua scelta, e non lo trattenesse quando avrà scelto.

È proprio questa sproporzione, questa originale traduzione di Pascal del particolare squilibrio del *philo-sophos* greco, che in parte ha in parte non ha<sup>18</sup> - come lui l'uomo di Pascal ha la potenza del desiderio di tendere al bene, ma non ha il bene, anche se diversamente rispetto a lui questa sproporzione perde ogni sublimità che chiama in causa lo statuto della macchina.

La macchina supplisce due volte la ragione. Sia in sede, per così dire, logica, stabilizzando la precarietà dell'intenzionalità calcolante, sia in sede etica, morale, aiutando il desiderio a conformarsi pienamente al suo oggetto. La *Lettera dedicatoria al Monsignor Cancelliere*, che accompagna l'uscita della macchina calcolatrice, che Pascal inventò stimolato dalla fatica provata dal padre, sovrintendente alle finanze, nel far di conto, rivela questa necessità di affrancamento, di saldezza, in sede puramente logica.

Codesta macchina facilita ed elimina nelle sue operazioni tutto questo superfluo; il più ignorante vi trova altrettanto vantaggio che il più esperto; lo strumento supplisce al difetto dell'ignoranza o della scarsa abitudine e, attraverso movimenti necessari, fa da solo, senza neppure l'intenzione di colui che se ne serve, tutte le abbreviazioni possibili alla natura ogni volta che i numeri vi acconsentono. Tu sai parimenti come, operando mediante la penna, si sia in ogni momento obbligati a riportare o a prendere a prestito o a prendere in prestito i numeri necessari, e quanti errori si insinuino in questi riporti e prestiti a meno di una lunga abitudine, oltre ad una profonda attenzione che affatica ben presto la mente. Codesta macchina libera colui che se ne serve da tale vessazione; basta che egli abbia il giudizio ed essa lo libera dal difetto della memoria; e senza riporti né prestiti essa fa da sola ciò che egli desidera, senza che neanche ci pensi. [...] Quanto alla comodità di questo movimento è sufficiente dire che è insensibile, andando da

<sup>18</sup> Platone, *Simposio*, 204 a 1- 204 b 8.



sinistra a destra ad imitazione della nostra maniera *volgare* [corsivi nostri] di scrivere  
tranne che procede circolarmente [...] <sup>19</sup>.

Come è concepita la macchina calcolatrice? Essa è fatta per *sostenere* ciò che è fragile nell'uomo, la memoria, per eseguire senza errore il *desiderio*, che nella fattispecie si lega al calcolo perfetto, affrancandolo da ogni intermittenza e da ogni difetto. Diciamo così per *mantenerlo* al suo posto, non per *impiegarlo* in vista di un fine a lui esterno, ritornando ai concetti di "fondo" e di "impiego" usati da Heidegger. Rispetto a questa intenzione piena, realizzata, Pascal definisce addirittura "volgare" il metodo naturale di scrivere; l'idea del supplemento viene così sconvolta: l'intenzione realizzata tramite la macchina ha infatti la precedenza rispetto a quanto la natura permette di realizzare o garantisce: ciò vuol dire che la natura non esaurisce il campo di ciò che essa stessa dispone, la natura cioè, nel caso dell'uomo, non è termine ultimo per la comprensione dell'umano. In fondo, la questione della grazia, liberata dalla sua specificità teologica, senz'altro non trascurabile nel caso del filosofo in questione, non fa che attestare la precedenza di una pienezza d'essere con cui l'essere finito deve essere pensato in rapporto pena la comprensione della sua stessa finitezza.

Pascal colloca la macchina all'interno di una triade che oltre al pensiero comprende anche la volontà. Nel frammento 741 (B 340), leggiamo infatti:

La macchina calcolatrice produce effetti che si avvicinano al pensiero più di tutto ciò che fanno gli animali; ma essa non fa nulla che possa far dire che ha una volontà, come gli animali.

Ciò vuol dire che Pascal pensa l'uomo a metà fra l'animale e la macchina, facendo ricorso alla macchina in un senso radicalmente diverso da quello cartesiano. Se per Cartesio l'automa costituisce la rappresentazione ordinata e prevedibile della vita animale, per Pascal l'automa interviene per affrancare dal difetto il desiderio, il giudizio e il calcolo umani. Per semplificare, Cartesio lega l'automa a una necessità di chiarificazione dell'elemento corporeo, Pascal a una necessità di "chiarificazione" dell'incorporeo, del mentale. Ora, dov'è che vediamo la macchina all'opera, nell'uomo, al di là di questa configurazione legata alla calcolatrice, legata, dunque, a uno statuto logico?

Pascal parla di "macchina", di "preparare la macchina", nei frammenti 5 (247B), 7(248) e 11(246), riferendosi alla possibilità di esortare "un amico per portarlo a

<sup>19</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 189-190. Trad. it. *La macchina aritmetica di Blaise Pascal*, a cura di M. Sangoi e P. Graziani, Isonomia 2005, p. 6.

cercare” – là dove manca la fede, cioè, si può cominciare a credere tramite l’abitudine, tramite la ripetizione di gesti affidati al corpo. La duttilità della natura ad essere inclinata, curvata, a prendere forma, diventa qui una risorsa, perché fa da supporto plastico alla presa – tramite la corporeità - di una nuova forma di vita, quella credente appunto. Così, quel “*Naturalmente, anche questo vi farà credere e vi instupidirà (cela vous faire croire et vous abêtira)*”, chiama in gioco la natura, ed in particolare il corpo, proprio come quel supplemento finito che serve, che offre l’avvio “per una cosa certa, infinita”<sup>20</sup>.

“Macchina”, dunque, per Pascal significa essenzialmente la possibilità della ripetizione e il passaggio a una forma più stabile dell’intenzione, sia essa logica che religiosa<sup>21</sup>. Ragione e fede si ritrovano dunque apparentate da una ricorrenza comune. Tutto ciò è molto diverso rispetto a ciò che Heidegger dice della tecnica moderna. Per Pascal la “tecnica”, ovvero l’arte da cui prende avvio la produzione di macchine, non nasce come un’arma di dominio e di accaparramento dell’ente, ma, utilizzando un’espressione di Derrida, come un “supplemento d’infinito”, quell’infinito richiesto ma non assicurato dallo stesso desiderio umano.

Questa qualità della tecnica implicante la stabilizzazione dell’intenzione e la possibilità della ripetizione la riscontriamo all’opera nel *Memoriale*, il testo che Pascal teneva cucito nella fodera interna della giacca e che indossava e scuciva e cuciva quando si cambiava d’abito, a salvaguardia e a memoria di quanto gli accadde in una notte di Novembre: l’avvertimento acuto della presenza concreta di Dio nella sua vita.

Pascal copiò queste parole che furono riunite sotto il nome di *Memoriale*, su un foglio di carta e poi, temendo che la carta si cancellasse, le ricopiò su una pergamena, dentro cui mise il primo foglietto. Si tratta, in questo caso, di un’occorrenza quasi erotico-teologica della tecnicità, occorrenza che viene performata dall’insistenza sulla scrittura, sulla copia, e dalla volontà di assicurare la traccia cercando un supporto sempre più affidabile. Sin dal *Fedro* di Platone, del resto, la scrittura è la tecnica con cui si lascia permanere ciò che non è assicurato: la traccia; ma la scrittura stessa è traccia, essa stessa è cancellabile, essa stessa è alterabile, da qui l’ansia di Pascal di copiare e ricopiare il suo testo, speculare alle molteplici ripetizioni di cui il testo stesso si caratterizza:

L’anno di grazia 1654,  
Lunedì, 23 Novembre, giorno di san Clemente papa e martire e di altri nel  
martirologio,

<sup>20</sup> Cfr. Fr. 418 (B 233).

<sup>21</sup> A proposito di questa associazione rinvio a G. Desgrappes, *Études sur Pascal. De l’automatisme à la foi*, Pierre Téqui, Paris 1935 e a P. Magnard, *Le discours de la machine*, *Révue de métaphysique et de morale*, LXXIX (1974), pp. 108-117 e ad A. Frigo, «*Notre âme est jetée dans le corps*». *Funzione e figure del corpo nelle Pensées di Pascal*, *Alvearium*, V, n. 5, Ottobre 2012.

Vigilia di san Crisogono martire e di altri,  
 Dalle dieci e mezzo circa di sera sino a circa mezzanotte e  
 Mezzo,  
 FUOCO.  
 “Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe”, non  
 dei filosofi e dei dotti.  
 Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.  
 Dio di Gesù Cristo.  
*Deum meum et Deum vestrum.*  
*“Il tuo Dio sarà il mio Dio”.*  
 Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.  
 Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.  
 Grandezza dell’anima umana.  
 “Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto”.  
 Ch’io non debba essere separato da lui in eterno.  
 Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.  
 Mi sono separato da lui.  
*Dereliquerunt me fontes aquae vivae.*  
 “Mio Dio, mi abbandonerai?”  
 “Questa è la vita eterna, che essi ti riconoscano solo vero  
 Dio e colui che hai inviato: Gesù Cristo”.  
 Gesù Cristo.  
 Gesù Cristo.  
 Mi sono separato da lui; l’ho fuggito, rinnegato, crocifisso.  
 Che non debba mai esserne separato.  
 Lo si conserva soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.  
 Rinuncia totale e dolce.  
 Sottomissione intera a Gesù Cristo e al mio direttore.  
 In gioia per l’eternità per un giorno di esercizio sulla terra.  
*Non obliviscar sermones tuos. Amen*<sup>22</sup>.

Ciò che colpisce in questo testo è il desiderio ostinato di non separarsi da Dio che paradossalmente si rivela nella sua radicale e impartecipabile trascendenza attraverso il culmine dell’autoaffezione<sup>23</sup>.

Questo desiderio vivo di non separazione, tipico dell’amante, la volontà di lasciar permanere la traccia - sempre precaria per definizione - è reso doppiamente manifesto dalla scrittura cui viene affidato: copiato e ricopiato, scritto due volte, cucito e scucito dalla parte del cuore. Qui la scrittura è più che mai una tecnica, il farmaco della memoria e della sapienza (*mnemes te gar kai sophias pharmakon*)

<sup>22</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 618. (Trad. it. *Il Memoriale*, in Blaise Pascal, *Pensieri*, a cura di Paolo Serini, Torino, Einaudi 1962, pp. 451-452).

<sup>23</sup> Rinvio alla profonda e lucida interpretazione del *Memoriale* da parte di L. Marin, *Pascal et Port Royal*, PUF 1997 (pp. 330-335) e alla esaustiva ricostruzione dei suoi significati da parte di H. Gouhier, *Commentaires*, Vrin, Paris 1984 (pp. 11-65).

inventato per essere capaci di conservare, di memorizzare (anche se per Platone produce l'effetto opposto)<sup>24</sup>. Questa tecnica dice *resta!* alla parola di Dio, non per accaparrarsi Dio, per catturarlo in una trama, ma per sostenere, tenere viva, la memoria della gioia provata al suo passaggio, il passaggio della felicità; ciò ha d'altra parte un'urgenza reale, dal momento che tutte le cose umane sono incostanti e caduche<sup>25</sup>, sia quelle riguardanti i corpi, sia quelle riguardanti gli spiriti, per citare la celebre classificazione pascaliana<sup>26</sup>.

Pascal vuole che la sua gioia diventi stabile (*Que j'en sois jamais séparé*), non si accontenta del momento, del giorno di felicità, e per questo attiva scrittura e cucito, come se dovesse incidere direttamente sul cuore quelle parole. La scrittura ha qui lo scopo di sostenere ciò che non deve cadere -pena la rovina della vita- e che tuttavia può sempre cadere: la felicità. Se per se stessa è fatta per *incidere*, per *in-scrivere* qualunque cosa, nella fattispecie essa comporta un'iscrizione e un'incisione particolare: quella dell'infinito nel finito. È questa particolare funzione che per Pascal nomina la tecnica.

<sup>24</sup> Platone, *Fedro*, 274 E 5-7.

<sup>25</sup> "Condizione dell'uomo: incostanza, noia, inquietudine". Fr. 24 (B 127).

<sup>26</sup> Cfr. B. Pascal, Fr. 308 (B 793).

# IL GIOVANE STRAUSS TRA ATENE E GERUSALEMME. A PROPOSITO DI LEO STRAUSS, *IL TESTAMENTO DI SPINOZA*<sup>1</sup>

Raffaella Colombo  
Università degli Studi di Milano  
Dipartimento di Filosofia  
raffaella.colombo@unimi.it

## ABSTRACT

Through his early confrontation with Spinoza's philosophy and its impact on modern German and Jewish thought, Leo Strauss began to rethink the relationship between Reason and Faith, and to call into question the alleged victory of modern philosophy over religion. *Il testamento di Spinoza*, edited by Riccardo Caporali, collecting three essays written between 1924 and 1932 not yet published in Italian, allows the reader to fully appreciate the complexity of this encounter. Overcoming Cohen's critique of the Dutch philosopher, Spinoza, "a great man, but not a good Jew", becomes for the young Strauss a symbol of his own struggle between the loyalty to the philosophic enterprise as restless quest for truth and the loyalty to his Jewish identity, and of the never-ending conflict between the freedom of thought and the protection of society. But the Straussian understanding of these problems will lead to a different solution: with the failure of the Weimar Republic and the crisis of modern thinking in the background, Strauss will start to acknowledge that, while philosophy is always immoderate, the philosopher must be, inside the city, politically moderate and careful not to destroy the moral and religious values of his or her society.

## KEYWORDS

Spinoza, reason and faith, theologico-political problem, classical political philosophy, nihilism

Il personale percorso di ritorno straussiano alla filosofia politica classica non ha nulla a che fare con la pacificazione. Pacificare è piuttosto l'illusoria meta inseguita da buona parte del pensiero moderno sull'onda dell'altra, potente e nefasta, illusione generata dalla fede nell'identità tra comprensione e definitiva soluzione dei

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Il testamento di Spinoza*, a cura di Riccardo Caporali, tr. it. di Enrico Zoffoli, Mimesis, Milano 2016.

problemi, tra progresso intellettuale e progresso sociale. Identità impossibile da realizzare poiché l'articolazione individuale e collettiva dell'esistenza umana, precedendo la conoscenza filosofica e scientifica, sfugge ai suoi tentativi di scomposizione e riduzione, rendendo vani i tentativi di azzerare le sue contraddizioni o di dominare i bisogni e le passioni che la formano e l'attraversano. Smarrito l'orizzonte del senso sotto i colpi del nuovo concetto di natura e fatto proprio il dogma del metodo come solo strumento per affrontare e comprendere ogni aspetto della vita, il progetto moderno non ha saputo trasformarsi in una gloriosa marcia verso la luce conducendo piuttosto, come la storia di inizio Novecento avrebbe rivelato agli occhi del giovane Strauss, al ritorno di forze buie e telluriche. Perché laddove l'ordine non lascia più scorgere un "dover essere" e la ricerca si fa accettazione di tutto ciò che esiste, anche l'essere umano è consegnato alla cruda verità di termini come autoconservazione, lotta, desiderio, volontà, potenza senza alcun possibile rimando a un bene e a un giusto oggettivi e ultratemporalmente. E la filosofia, originariamente "tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una autentica conoscenza del Tutto",<sup>2</sup> si riduce progressivamente a un'infinita varietà di visioni particolari, di mondi geograficamente e storicamente determinati e di giudizi in continua evoluzione.

È lungo l'asse che corre tra Machiavelli e Nietzsche che si consumano le "tre ondate" della modernità:<sup>3</sup> se il realismo del segretario fiorentino e la filosofia politica di Hobbes segnano il primo, radicale, strappo con il pensiero premoderno, è però con Rousseau, campione della "seconda ondata", che la modernità acquisisce il proprio vero carattere. Fustigatore della *politesse* e dei mali prodotti dalle arti e dalla scienza, Rousseau si è certo allontanato da un'idea di virtù radicata nella mera utilità, facendola tuttavia pericolosamente coincidere con la libertà che ciascun individuo, per natura, possiede. Se la conservazione della propria vita era stato, con Hobbes, il bene più grande da perseguire e da difendere attraverso il patto sociale, è la rivendicazione individuale della propria libertà a farsi, con il ginevrino, fondamento del contratto e forma di quella volontà generale che appare, agli occhi di Strauss, come semplice generalizzazione dei desideri o come ritorno dei desideri sotto forma di legge.<sup>4</sup> L'ombra della rivendicazione soggettiva mascherata dietro il velo sottile della *volonté générale*, il mito della spontaneità originaria contro la corruzione dell'uomo civilizzato e l'abbassamento del giusto a ciò che è ritenuto tale

<sup>2</sup> K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994, p. 28.

<sup>3</sup> Cfr. L. Strauss, "The Three Waves of Modernity", in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit 1989, pp. 81-98.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 91-92. "What Rousseau has in mind is the necessity in a republican society for everyone to transform his wishes, his demands on his fellows, into the form of laws [...] It is then the mere generality of will which vouches for its goodness; it is not necessary to have recourse to any substantive consideration, to any consideration of what man's nature, his natural perfection, requires. This epoch-making thought reached full clarity in Kant's moral doctrine: the sufficient test for the goodness of maxims is their susceptibility of becoming principles of universal legislation".

da una particolare società o da un particolare momento storico rendono Rousseau un moderno ben più radicale dei suoi predecessori e l'iniziatore di una crisi che prepara virtualmente il terreno alla "terza ondata" della modernità sotto il segno di Nietzsche, filosofo con cui si compie il definitivo passaggio dal piano del *dovere* a quello del *volere*.

Combattute le illusioni, affrancato l'uomo da qualsivoglia rimando a una realtà ideale, rivelato il desiderio come cifra della sua natura e mostrato che la presunta socialità naturale dell'uomo non è che il frutto della paura e del bisogno di conservare quei diritti naturali che non superano il piano dell'autoconservazione o della tutela della libertà, l'individuo si scopre infine, con Nietzsche, mosso dalla pura e indifferente volontà di potenza e dalla sua costante azione trasformatrice. Creatore di se stesso e del significato della realtà, l'individuo nietzschiano dichiara, per Strauss, la propria debolezza mentre celebra la propria gloria: frammento che non vuole (né ormai può) rimandare a un tutto, il figlio ultimo del progetto moderno si ritrova immerso in un abisso in cui ogni opinione e ogni interpretazione possono farsi verità. Ingenua e arrogante, la filosofia moderna ha dunque infine portato a termine il proprio desiderio di liberazione dell'uomo e di dominio e trasformazione del mondo, giungendo però a consumare anche se stessa in un processo di progressiva degradazione.

Tuttavia, tornare alla filosofia classica non significa certo guardare al passato come a un porto sicuro. Superare la crisi e le aporie del moderno significa, sulla scorta di Nietzsche ma oltre Nietzsche, sbarazzarsi dell'apollineo sogno di neutralizzazione della fragilità umana e dell'indifferente potenza della natura attraverso la conoscenza e la tecnica per tornare piuttosto a pensare, con consapevole serietà, il conflitto coevo alla nascita della filosofia e il ruolo di questo conflitto nella formazione di quella preziosa (e intimamente ossimorica) creatura che va sotto il nome di filosofia politica.

Se la scoperta della *physis* – primo, nobilissimo, peccato di *hybris* dell'essere umano – è l'atto che ha portato alla luce la separazione tra il mondo come ripetizione di modelli che trovano la propria legittimità in una supposta – e non discussa – perennità e il mondo come oggetto di indagine che restituisce la propria unità solo come costruzione artificiale ( dunque sempre disponibile ai colpi di una nuova indagine), la nascita della filosofia politica con l'insegnamento socratico-platonico è il momento in cui si è in primo luogo articolata la riflessione sui limiti del discorso filosofico a contatto con la natura e i bisogni della città concreta. Straniera in patria e apolide ovunque si trovi, la filosofia impara che la propria voce è non soltanto afona in mezzo al rumoroso rimescolarsi dei desideri della *polis*, ma anche potenziale fonte di distruzione se udita da orecchie impreparate. È nelle oscillazioni tra la maschera aristofanea e quella platonica di Socrate che Strauss rintraccia il rito di iniziazione alla realtà cui la filosofia deve sottoporsi se vuole, con lo stesso gesto, salvaguardare se stessa e la società: l'ingenuo e comico Socrate dipinto da Aristofane

nella *Nuvole* – “Aristophanes’ wisest comedy”<sup>5</sup> – è il prototipo del filosofo che fissa il cielo e indaga i fenomeni naturali senza accorgersi dei pericoli che corre sulla terra. Un presocratico che manca di *phronesis* e che imparerà a proprie spese la prudenza necessaria per compiere, al contrario, il percorso che aveva condotto Strepsiade e il figlio Fidippide a varcare la soglia del Pensatoio. Immoderata e asociale, la filosofia deve farsi, nella sua veste pubblica, moderata e rispettosa delle tradizioni della città, “politica” nella misura in cui, comprendendo di essere animata da un desiderio di verità che trascende e distrugge le opinioni vitali per la società, adegua i propri discorsi sulla base dell’insanabile divisione tra filosofi e non filosofi.

Si compirebbe tuttavia un’erronea semplificazione se il ritorno di Strauss al conflitto tra comprensione prefilosofica e comprensione filosofica del mondo e alla riscoperta della natura originaria della filosofia politica fosse risolto nel mero ripristino di un gioco di mascheramento. Nel suo senso più alto, la filosofia politica è anche il luogo in cui si assume in tutta la sua radicalità l’urgenza di giustizia che deve animare una comunità affinché, al suo interno, la vita non sia semplice sopravvivenza.

In questa seconda accezione, l’elitarismo straussiano si dimostra ben lontano da una forma di indifferenza rispetto alla “massa” e per nulla motivato dalla semplice volontà di creare (o ricreare) uno spazio protetto per il filosofo. Spettatore della crisi del pensiero filosofico e politico moderno e della distruzione reale prodotta dalle tirannidi del XX secolo, Strauss è piuttosto animato da una sincera e costante preoccupazione per la difesa di quegli strumenti e di quelle condizioni che, soli, possono permettere a tutti gli individui di vivere un’esistenza non soltanto sicura, ma anche il più possibile giusta e felice. Chiaramente, di una felicità opposta a quella della vita filosofica si tratta: se quest’ultima si realizza in una ricerca della verità che si rigenera continuamente e che corre fieramente il rischio di non giungere mai ad alcuna acquisizione definitiva, la prima non può prescindere dalla fede in un insieme di valori creduti oggettivi perché radicati in un’origine divina, in un’origine che dà dignità al particolare inserendolo in un ordine costante dotato di senso. Dovere della filosofia è avvertire la tragica serietà di questa alternativa ponendo un freno alla propria furia demitizzante, preambolo alla caduta in un abisso ben peggiore di quello che attende gli uomini lasciati all’ignoranza di sé e del mondo: come scriverà nel 1953 in *Diritto naturale e storia*, la voce della ragione coltiva, per sua stessa natura, il nichilismo e rende incapaci di essere “membri leali di una società” rivelando che “i nostri principi, in se stessi, non sono né migliori né peggiori di altri”.<sup>6</sup> Ma, ancor prima dell’indebolimento dell’ordine dato, la ragione indebolisce gli individui gettandoli nella solitudine, rendendo straniero in patria anche chi non saprà mai trovare conforto e felicità nell’avventura filosofica. Quale bene individuale,

<sup>5</sup> L. Strauss, “The *Clouds*”, in *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 53.

<sup>6</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it. di N. Pierri, il nuovo melangolo, Genova 2009, p. 37.



si domanda Strauss, e quale pubblica utilità potranno derivare dall'arrogante e ingenua avanzata della filosofia? Potrà forse la ragione eliminare la paura dai cuori degli esseri umani o convincerli a non danneggiarsi reciprocamente? Come dirigerà e addolcirà i loro desideri dopo aver distrutto la possibilità di credere in un fine superiore verso cui ogni esistenza dovrebbe tendere?

Sono echi jacobiani quelli che emergono nel legame tra ragione e nichilismo, echi che rimandano alla tesi, scritta nel 1921 sotto la guida di Cassirer, dedicata al problema della conoscenza in Jacobi. Nella famosa lettera del 1799 a Fichte, il filosofo tedesco aveva definito nichilistica l'incarnazione ultima dell'idealismo trascendentale kantiano che rendeva l'Io fonte prima e ultima della realtà. L'accusa era tuttavia rivolta all'intero sviluppo della filosofia moderna nelle sue diverse ramificazioni: la conseguenza più evidente del pensiero cartesiano e post-cartesiano veniva infatti riconosciuta da Jacobi nella desostanzializzazione della realtà a opera di una ragione che, inseguendo il rigore logico e la presa su Dio, aveva minato la possibilità di sentire che l'esistenza – individuale, collettiva, del reale stesso – è radicata in un “vero”, in una certezza, che precede e fonda la “verità”. Contro i “fantasmi senza oggetto” prodotti dal razionalismo moderno era dunque necessario compiere quel “salto mortale” che permette di passare dal piano freddo della pura speculazione al piano della fede da intendersi, almeno in prima battuta, come sapere immediato che non necessita di postulare e dimostrare per porre l'esistenza della realtà e della libertà umana, nonché l'origine di ogni cosa in un Dio trascendente libero e creatore.

Eppure la posizione straussiana non si presenta come una semplice ripetizione di quei temi che Jacobi aveva sviluppato con particolare forza a partire dalla polemica sullo spinozismo di Lessing, poiché ben diversa è la formulazione del rapporto che *Glaube* e ragione devono intrattenere per uscire dal vicolo cieco della modernità. Dal lato straussiano, non si tratta di riportare la ragione alla fonte della fede – sensibile e religiosa –, ma di riporre le condizioni di una radicale alterità tra i due elementi. Per altro, finché il termine fede rimanda a un contatto intimo e personale con Dio, non si sta sfuggendo a quel soggettivismo che marchia in negativo la frantumazione della civiltà occidentale. Perché la distinzione si faccia edificante è necessario porla sotto il segno di una scelta tra filosofia e ortodossia che disarmi, con lo stesso gesto, i tentativi razionali di spiegare – o negare – Dio e i tentativi della religione di ammantarsi di valore anche razionale. La Rivelazione, per Strauss, non deve compiersi sempre nuovamente nel cuore degli uomini né rincorrere la legittimazione della ragione, ma presentarsi come Legge oggettiva che indica il giusto modo di vivere venendo con questo a saldarsi, all'interno della città, con il politico. La filosofia, al contrario, deve invece restare sul confine dello spazio cittadino o farsi presenza discreta che – come affermerà in *Filosofia e Legge* sulle tracce del razionalismo medievale islamico ed ebraico – per restare libera e non pericolosa deve

prima giustificarsi di fronte al “tribunale della Legge”. Il noto tema della doppia radice della storia intellettuale dell’Occidente in Gerusalemme e Atene è invito a ripensare il conflitto tra obbedienza alla parola divina e ricerca guidata dalla ragione, sfuggendo alla tentazione di neutralizzare quel conflitto o di trascenderlo attraverso la creazione di ibridi filosofico-teologici esangui.

Al tempo stesso, la tragica e lucida consapevolezza straussiana impedisce di credere che, ricomposto il legame costitutivo tra religione e politica e riaffermata la radicale alterità tra discorso filosofico e discorso teologico e politico, si sia giunti alla risoluzione del problema. Superare la fallimentare mereologia moderna che ha depauperato la realtà rendendola incomprensibile e invivibile agli occhi di non può trovare conforto nella fredda trasparenza razionale, significa accettare la natura eternamente problematica della questione umana e l’impossibilità di realizzare concretamente una società in cui individuale e collettivo, parte e tutto, possano comporsi senza contraddizioni o sacrifici.

Del resto, si tratta di una lacerazione che Strauss, come giovane ebreo tedesco, conosce intimamente fin da subito. Negli anni formativi segnati dal progressivo naufragio dei sogni liberali di Weimar, la questione ebraica si fa simbolo della questione umana stessa poiché nella tensione al contempo religiosa e politica del popolo ebraico si nasconde al massimo grado il conflitto tra fedeltà alla propria tradizione e necessità di appartenere o di riconoscersi in una comunità più ampia. Nella sua storia di persecuzioni, resistenze e simbiosi risuona una domanda di giustizia e di lealtà nei confronti dell’origine che non può trovare soddisfazione definitiva e che contiene i limiti e la drammaticità di ogni esperienza umana concreta. Come vivere? Quale compromesso accettare tra il particolare in cui si trova la propria identità e l’universale che annulla tutte le differenze?

L’assimilazione aveva dimostrato, secondo Strauss, di potersi realizzare solo a costo “della schiavitù interiore, per poter ottenere la libertà esteriore”<sup>7</sup> e il risultato di questo scambio non era neppure stato quello sperato. L’oblio della tradizione, infatti, aveva semplicemente convertito l’antigiudaismo in antiebraismo e l’odio per la religione ebraica si era trasformato, nell’epoca della distinzione liberale tra sfera pubblica e sfera privata, in semplice odio per gli ebrei.<sup>8</sup> Ma neppure il sionismo sembrava capace di garantire una soluzione efficace alla *Judenfrage*. La giovanile affiliazione al movimento *Blau-Weiss* lascia presto spazio a un’acuta riflessione sui limiti del progetto di costituzione di uno stato ebraico: certo, la causa sionista avrebbe permesso di superare, per usare le parole di Scholem, “l’autoinganno dell’assimilazione”, ma davvero il sionismo politico avrebbe restituito al popolo ebraico un’identità piena, prima ancora che una terra su cui vivere? La risposta di Strauss è negativa. Anche se per tutta la vita il filosofo tedesco avrebbe sostenuto la

<sup>7</sup> L. Strauss, “Progresso o ritorno?”, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, p. 42.

<sup>8</sup> Ivi, p. 43.

necessità e l'importanza dello Stato d'Israele,<sup>9</sup> l'opinione che si fa largo dagli scritti dei primi anni '20 è che il sionismo continui, intensificandola, la tendenza "degiudaizzante dell'assimilazione"<sup>10</sup> e che costituisca la ricerca di una forma di normalità direttamente mutuata dallo stato liberale secolare delineato dal pensiero moderno. A che scopo sradicarsi dal suolo tedesco ed europeo per formare una nuova patria utilizzando però le parole e i mezzi di quella modernità politica e culturale che aveva prodotto la crisi e il ritorno sistematico della violenza antiebraica? Se la questione ebraica come paradigma della questione umana sta lì a ricordare che nessuna impresa collettiva umana potrà mai portare all'instaurazione della società perfetta, la questione ebraica come caso limite del fallimento moderno impone invece un recupero della tradizione che rifugga da ogni sentimentalismo irrazionale e da ogni forma di religiosità radicata nell'esperienza, nell'idea di un incontro tra individuo e Dio per tornare alla semplice devozione, al riconoscimento che Dio è oltre l'esperienza e oltre la conoscibilità. Dio si rivela nella Torah e nel suo lascito legale al popolo ebraico, rendendo superflua e persino dannosa qualsivoglia teologia filosofica, poiché la Legge non chiede di essere interpretata, ma solo rispettata.

Si tratta di temi che agitano anche il confronto di Strauss con Franz Rosenzweig, alla cui memoria dedicherà, nel 1930, *La critica della religione in Spinoza*. Se l'autore della *Stella della redenzione* era stato - come scriverà nella prefazione del 1965 all'edizione tedesca dell'opera, originariamente pubblicata in inglese, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936) - protagonista, insieme a Karl Barth, di quel "risveglio" della teologia che avrebbe spinto lo stesso Strauss verso il ripensamento della questione teologico-politica, il suo Nuovo pensiero si dimostra presto troppo vicino al "vecchio pensiero", ovvero fondamentalmente incapace di liberarsi del tessuto moderno per foggare un ritorno alla tradizione realmente incondizionato. Se la critica rosenzweighiana all'emancipazione come processo responsabile della creazione dell'ebreo "isolato", "privato del suo mondo" e non più capace di essere spontaneamente fedele<sup>11</sup> sembra muoversi in una direzione analoga a quella straussiana, il "sistema di filosofia" delineato nella *Stella della redenzione* si presenta agli occhi di Strauss come una forma di esistenzialismo ebraico preoccupato dalla differenza tra "ciò che è esperito" e "ciò che è semplicemente conosciuto attraverso la

<sup>9</sup> Su questo tema si veda in particolare la lettera in difesa dello Stato d'Israele inviata da Strauss nel 1957 al *National Review*. Estremamente significativa per la generale considerazione straussiana del sionismo politico e del suo ruolo è la conclusione della lettera: "Political Zionism is problematic for obvious reasons. But I can never forget what it achieved as moral force in an era of complete dissolution. It helped to stem the tide of "progressive" leveling of venerable, ancestral differences; it fulfilled a conservative function" (ora in L. Strauss, "Letter to the Editor: The State of Israel", in *Leo Strauss: The Early Writings*, a cura di M. Zank, State University Press of New York, Albany 2002, p. 414).

<sup>10</sup> Cfr. L. Strauss, "The Zionism of Nordau", in *Leo Strauss: The Early Writings*, cit., p. 87.

<sup>11</sup> Cfr. F. Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000, p. 60.

tradizione”, differenza che non ha significato per la vera tradizione ebraica e che fa riemergere il tratto, marcatamente moderno, della scelta individuale: è il singolo credente, infatti, nel proprio incontro personale con Dio a trasformare in “forza” quelle parti della tradizione che, diversamente, resterebbero solo “materia”. Ma, così facendo, la legge sacra è depotenziata o, peggio, resa una miniera da cui ciascuno può trarre i materiali più idonei per costruire il proprio “rifugio privato”.<sup>12</sup>

È dunque il disincanto prodotto da questi tentativi di ritorno alla tradizione – sempre incapaci di uscire compiutamente dal dedalo della modernità – a condurre Strauss alla sua personale e originale riapertura della battaglia tra Illuminismo e ortodossia sulla scorta di una domanda che già lascia trasparire temi pienamente sviluppati nel suo pensiero successivo: davvero la critica illuministica all’ortodossia è stata vittoriosa? Rispondere, come Strauss farà, negativamente significa porre le basi per la riattivazione di quella “vita tra due codici” che costituisce “il nerbo della storia intellettuale dell’Occidente”<sup>13</sup> e il segreto della sua vitalità. E significa, riconsegnando all’ortodossia piena dignità, liberare la filosofia stessa dai vincoli e dalla debolezza entro cui si era costretta cercando di farsi impossibile guida, progetto di trasformazione concreta e ancella di bisogni non suoi.

È a partire da questo doppio movimento di liberazione che l’edizione, a cura di Riccardo Caporali, dei testi straussiani dedicati a Spinoza tra il 1924 e il 1932 si fa preziosa. *Il testamento di Spinoza* è un piccolo documento dei passi iniziali e (almeno provvisoriamente) conclusivi attorno all’eredità di quel filosofo – maledetto e benedetto con pari forza – che aveva sferrato il più deciso attacco alla religione rivelata e che aveva agitato il mondo tedesco a partire dalla disputa tra Jacobi e Mendelssohn sul presunto spinozismo di Lessing. Ebreo scomunicato ed emblema di quella solitudine che, per Strauss, in qualche modo conferma la grandezza (o almeno la purezza) del pensiero, Spinoza è l’ombra che Strauss deve e vuole affrontare per chiudere, in ultima istanza, la permanenza multiforme di quell’ombra anche nell’ebraismo tedesco. Dallo spinozismo purificato di Mendelssohn – filosofo che apre, proprio seguendo la scia di Spinoza, alla declinazione illuminista e liberale del rapporto tra *Deutschtum* e *Judentum* – fino allo Spinoza animato dall’odio nei confronti della comunità ebraica di Amsterdam dopo il *cherem* del 1656 dipinto da Cohen, il filosofo olandese permane come un oggetto misterioso o, più semplicemente, come un filosofo mai del tutto compreso o sempre tradito, che pure viene trascinato per provare la tenuta delle diverse vie proposte per la soluzione della *Judenfrage*. Non a caso, l’ultimo saggio della raccolta – *Il testamento di Spinoza*, appunto – chiude nel 1932 il cerchio aperto con il primo avvicinamento del 1924 e segnato dalla pubblicazione, nel 1930, della monografia *La critica della religione in*

<sup>12</sup> Cfr. L. Strauss, “Prefazione alla critica spinoziana della religione”, in *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 277-321.

<sup>13</sup> L. Strauss, “Progresso o ritorno?”, cit., p. 85.

*Spinoza*, chiedendo di restituire Spinoza alla “più lontana ed estranea comunità di ‘neutrali’”<sup>14</sup>: dopo averlo costretto nel ruolo di buono o cattivo maestro, l’ebraismo deve liberare Spinoza riconsegnandolo al suo luogo naturale, ovvero quel luogo filosofico in cui non può mai davvero dimorare alcuna tradizione. Anticipando un tema che troverà piena maturazione nel testo del ’30, Strauss sottolinea il legame tra la scientificità del pensiero spinoziano e l’indifferenza rispetto alla moltitudine, legame che segnerà, negativamente, l’intera impresa moderna. Spinoza può aver posto, nel *Trattato teologico-politico*, le condizioni per una futura restaurazione dello Stato d’Israele – per altro a costo, come ricorda Caporali nell’*Introduzione*, di “un abbandono dei fondamenti della religione ebraica”<sup>15</sup> –, ma non è possibile vedere in lui un anticipatore del sionismo politico, giacché manca un’adesione personale al destino del popolo in cui pure era nato o una preoccupazione che trascenda l’interesse del saggio per la moltitudine come semplice “oggetto di elaborazione intellettuale”.

Una freddezza, quella individuata da Strauss nel pensiero spinoziano, che nella monografia del ’30 sarà più precisamente spiegata alla luce della sua motivazione filosofica profonda, ovvero quel naturalismo pienamente compiuto che si esprime nell’identità tra *jus* e *potentia* da cui necessariamente derivano considerazioni *anche* politiche, ma che già qui, nel saggio del ’24 che apre *Il testamento di Spinoza*, è espressione di una battaglia condotta a favore e in nome della ragione contro l’ingerenza del potere teologico. Laddove l’analisi coheniana della scienza biblica di Spinoza si arenava nella denuncia dell’odio spinoziano nei confronti della comunità ebraica, l’interpretazione straussiana scava più a fondo, si muove nel particolare contesto storico in cui nasce il *Trattato teologico-politico* e rivela la sua reale natura: non atto d’accusa e tradimento nei confronti dell’ebraismo, ma lettura scientifica della Bibbia per svelare l’origine umana (e politica) dei precetti e dell’ispirazione profetica al fine di colpire le pretese dei calvinisti olandesi che guardavano al Vecchio Testamento per trovare quei “poteri spirituali” che hanno “un significato non trascurabile in ottica di decisioni politiche”.<sup>16</sup> Il *TTP* è, in questo, “evento cristiano-europeo” che si compie a favore della liberazione di quella *ratio* moderna da cui l’ebraismo deve definitivamente sottrarsi per realizzare un vero e integrale ritorno all’ortodossia. Del resto, l’onestà “per cui spesso e volentieri Cohen loda l’Illuminismo”<sup>17</sup> è il principio che anima in modo così limpido e incurante lo stesso Spinoza ed ora, di fronte al fallimento di ogni sintesi tra ragione e fede, è giunto il momento di pensare nuovamente la loro inconciliabilità.

Tuttavia, l’inconciliabilità non è certo data da una vittoria della ragione che costringe l’ortodossia alla ritirata. Come dimostra il secondo saggio, *Sulla scienza*

<sup>14</sup> L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, a cura di R. Caporali, Mimesis, Milano 2016, p. 87.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 54.

*biblica di Spinoza e dei suoi predecessori* (1926) che costituisce un primo resoconto della monografia del '30 in fase di scrittura, la critica della religione rivelata non può presentarsi come il frutto finale del metodo – ovvero l'analisi scientifica della Bibbia –, poiché questo metodo è in verità animato da uno scopo, da “un interesse originario del cuore” che accompagna i diversi momenti della lunga tradizione della critica alla religione. Se, con Epicuro, l'interesse risiedeva nella liberazione degli uomini dalla paura (motivo ancora presente in Da Costa che pure declina in senso anche politico la propria battaglia, avendo di mira l'insicurezza sociale prodotta dalle dispute teologiche), con Spinoza lo scopo pratico della critica alla religione si rivela in tutta la sua radicale modernità: come scriverà in *Filosofia e Legge*, l'Illuminismo non combatte più il carattere terribile dell'illusione religiosa, ma “il carattere illusorio di questa illusione”.<sup>18</sup> La battaglia spinoziana poggia sulla convinzione dell'autosufficienza del pensiero umano e sulla possibilità – in linea di principio alla portata di tutti gli individui – di muoversi fino a giungere alla conoscenza del Dio-Natura e alla beatitudine che ne consegue. Ma la ricerca della felicità propriamente filosofica, ancorata in Spinoza a un concetto di natura che in tutto si allontana dal mondo come creazione di un Dio misterioso in cui possono darsi l'inatteso e il non conoscibile, richiede un gesto preliminare, ovvero la creazione delle condizioni politiche necessarie affinché la *libertas philosophandi* sia garantita. Dopo averlo messo a confronto con Maimonide – rappresentante di quel razionalismo premoderno cui Strauss tornerà da lì a poco –, è allora di nuovo Calvino a rivelarsi come il vero bersaglio del *Trattato teologico-politico*, come il nemico da depotenziare, spuntando le sue stesse armi, per garantire la libertà della ricerca.

Tuttavia, la più generale lotta tra ragione e fede si chiude con un nulla di fatto. Spinoza può dirsi vittorioso solo finché resta all'interno del proprio sistema filosofico, solo finché, sulla base dei propri presupposti, giudica folli coloro che non si affidano alla sola ragione. Ma nulla può contro la fede, contro quel desiderio di conoscenza di Dio che si realizza attraverso l'accettazione della sua trascendenza, della sua onnipotenza e della sua imperscrutabilità. Ragione e fede restano campi separati e la moderna lotta contro l'illusione religiosa si dimostra incapace di comprendere che, al di là della mera paura, vi è l'impossibilità, per chi ha fede, di pensare una vita senza Dio. In questo, lo Spinoza di Strauss è prigioniero del suo stesso *status*, prigioniero di quella fedeltà alla pura teoria che lo rende cieco di fronte ai bisogni degli uomini. Chiaramente, come Caporali ricorda, in questa fase giovanile l'analisi Straussiana manca di cogliere la complessità del discorso spinoziano, il suo non potersi mai risolvere in una “piena trasparenza razionalistica” di stampo cartesiano poiché permane, sempre, il fondo immaginativo da cui procedono la ragione e l'intuizione, nonché il rifiuto di quell'abisso tra saggio e moltitudine che Strauss, al contrario, vede aprirsi all'interno della filosofia di Spinoza.

<sup>18</sup> L. Strauss, *Filosofia e Legge*, a cura di C. Altini, La Giuntina, Firenze 2003, p. 150.

Eccessi, questi, che Strauss mitigherà già nel '48 quando, dopo aver messo a punto il tema della “scrittura tra le righe”, del gioco tra esoterico ed essoterico, riconoscerà a Spinoza coraggio e prudenza: ben più radicale di Hobbes, Spinoza ha affermato con chiarezza tutta la verità mantenendo però “le sue dichiarazioni, per quanto possibile, nei limiti imposti da quelle che considerava le legittime pretese della società”.<sup>19</sup> Dopo che l'orizzonte straussiano si sarà allargato includendo nuovi (e più importanti) incontri, sarà l'individuazione, in Spinoza, del riconoscimento di questa legittimità altra rispetto a quella filosofica a restituire complessità al filosofo olandese e a farne un moderno consapevole della frattura tra il vero bene cercato dal saggio e i beni relativi inseguiti dalla moltitudine. Ponendo, senza alcun mascheramento, la non conciliabilità di queste due dimensioni, eppure accettando – in virtù del suo stesso sistema – la “realtà” dei bisogni e delle opinioni della città, Spinoza non cesserà di essere un campione della modernità, ma certo più evidenti saranno i suoi rimandi all'antico.

*Il testamento di Spinoza* ci conduce solo sulla soglia di questa ambivalenza straussiana, dando tuttavia la possibilità di apprezzare, seppur *in nuce*, il gesto attraverso cui, liberando il filosofo Spinoza dall'insensato ruolo di buono o cattivo maestro del giudaismo, Strauss giunge a liberare se stesso ponendosi, tra le righe, dalla parte degli uomini capaci di afferrare “il significato della parola ‘*indipendenza*’”.<sup>20</sup> Giovane ebreo stretto, come ricorderà nella *Preface* (1965) all'edizione inglese della monografia del '30, all'interno della questione teologico-politica, l'attraversamento e il superamento di Spinoza segna l'inizio di un ripensamento del rapporto tra fede e ragione che non può accettare né vittorie né sintesi, ma solo ripristino di una tensione, di un reciproco “rispetto” che è anche – e forse soprattutto – reciproco controllo affinché nessuno dei due poli cada nel fanatismo, nel delirio di un discorso che non trova più opposizione.

Non troppo curiosamente, sarà proprio il rischio di cadere in una follia di questo tipo a essere rimproverata a Strauss dall'amico Kojève quando, nella recensione al commento straussiano al *Gerone* di Senofonte, metterà a fuoco il rischio connotato a ogni ritirata nei “giardini” o nelle “Repubbliche delle lettere”: la produzione di un discorso privo di replica in cui ogni opinione può essere creduta e chiamata verità.<sup>21</sup> Considerazione lecita, quella kojèviana, e che tuttavia non sa scorgere, dietro il “pregiudizio aristocratico” mutuato da Strauss dalla tradizione antica, il senso profondo di quella divisione o di quella autoesclusione dal mondo politico, ovvero la possibilità di rivendicare uno spazio in cui non vige l'obbligo della risposta immediata e della presa di posizione ma dove, al contrario, la sola regola è data dalla certezza che “l'evidenza di tutte le soluzioni è necessariamente minore dell'evidenza

<sup>19</sup> L. Strauss, “Come studiare il «Trattato teologico-politico di Spinoza»”, in *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990, p. 180.

<sup>20</sup> L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, cit., p. 89.

<sup>21</sup> Cfr. L. Strauss, A. Kojève, *Sulla tirannide*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 2010, pp. 171-172.

di tutti i problemi”.<sup>22</sup> La “ritirata” è allora costituzione di un luogo in cui la filosofia può ancora articolarsi come domanda e come ricerca continua, riassumendo quel carattere zetetico che legittima la sua stessa esistenza e che la rende, fatalmente, lontana dalla moltitudine.

Si tratta di un processo in cui la vanità si unisce all’umiltà poiché riportare la ricerca filosofica al suo carattere originario – spogliandola dunque dei panni moderni della militanza, della discesa in campo per trasformare il mondo – è anche un atto di “pentimento” non religioso che spinge a riprendere contatto con i limiti di un “modo di vivere” nutrito da un desiderio essenzialmente estraneo e contrario ai bisogni della città concreta. L’amore per la saggezza non può conoscere un punto finale né incarnarsi in un dominio guidato dall’idea di progresso, così come la riflessione sul regime migliore non può che farsi riflessione sull’impossibilità di realizzare, almeno nei fatti, il regime migliore. Circolarità e inconcludenza del pensiero straussiano che tuttavia non conducono a considerare la filosofia come un esercizio inutile: paziente e sotterranea, la sua voce parla attraverso il tempo educando le anime pronte alla lenta erosione delle opinioni, in un percorso interminabile che racchiude il dispiegamento della parte più nobile – e al tempo stesso più pericolosa – della natura umana. Ma è un cammino che deve essere affrontato con un sorriso pacato, abbandonando le moderne armi della derisione o, ed è questo il caso di Spinoza, della fredda osservazione neutrale. Comprendere, dalla prospettiva straussiana, è avvertire le ragioni della tradizione e della fede come espressione di un’*altra* verità irriducibile a mero sintomo di una conoscenza fallace o infantile; una verità che impone al filosofo la ricerca di un equilibrio pubblico tra la fedeltà alla propria vera patria, Atene, e la necessaria fedeltà alla patria (religiosa e culturale) in cui è nato.

<sup>22</sup> Ivi, p. 216.



# EXTRA STATUM NULLA PERSONA. *UMANITÀ IN FUGA*

EDOARDO GREBLO

*Università di Trieste*

*Dipartimento di Studi umanistici*

*edgreblo@tin.it*

## ABSTRACT

Every attempt to unambiguously distinguish between economic and forced migrants is made more difficult by the overlapping of the reasons lying at the roots of mobility. Rarely is a single cause enough to push people to leave one's home country for another. And yet, critical analysis of the language, the taxonomies and the distinction categories is essential. The analytic distinction between self-initiated and compelled or forced migration has the advantage of drawing attention to the different value that needs to be recognized in the claims and the rights of economic migrants compared with those of refugees: the latter, differently from the former, have had no choice as for the decision of leaving and therefore they hold a specific moral right – and, in theory, also a legal one.

## KEYWORDS

Borders, citizenship, refugees, migrants, sovereignty

Un tempo si poteva affermare: *extra ecclesiam nulla salus*. Con la nascita degli Stati nazionali moderni questo principio si è trasformato: *extra statum nulla persona*. Trasformato, ma senza perdere nulla della sua potenza originaria. Oggi, infatti, è alla base di ciò che significa essere un rifugiato. Nessuno più di Hannah Arendt ha riflettuto su questo fenomeno. Nella pagine dedicate alle migrazioni forzate avvenute tra le due guerre e alla fine dell'illusione nei diritti umani, Arendt parla degli apolidi, individui costretti a vivere al di fuori di ogni comunità e confinati nella loro condizione naturale, come del “gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea”.<sup>1</sup> Arendt pensava che la condizione degli apolidi, e di figure analoghe come quelle dei rifugiati e dei profughi, oltre a essere l'esito prevedibile della Prima guerra mondiale preludeva agli orrori della Seconda, ma le sue analisi hanno un valore profetico e vanno ben al di là dell'epoca a cui si riferiscono. Si pensi alle frettolose conclusioni ricavate quasi trent'anni fa dal crollo del muro di Berlino,

<sup>1</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951, 1966<sup>2</sup>), trad. it. di A. Guadagnin, *Introduzione* di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, p. 385.

dal collasso del comunismo e dalla conseguente fine dell'ordine bipolare, che salutavano nel 1989 “la fine della storia” e l'avvento di un nuovo ordine planetario. Il terzo dopoguerra ha certamente segnato un salto di paradigma nella politica mondiale. Non solo, però nel senso di un nuovo ordine economico del mondo caratterizzato dall'imporsi dell'economia di mercato nella sua forma neoliberistica, ma anche in quello di un nuovo disordine, caratterizzato da aspetti sempre più evidenti di frammentazione e violenza – aspetti dei quali la cosiddetta “crisi dei rifugiati” è una conseguenza diretta, vistosa e drammatica.

Alla configurazione geopolitica polarizzata tipica del confronto tra Occidente e comunismo reale è subentrata una serie apparentemente incontrollabile di conflitti esplosi in numerose aree del pianeta – conflitti che alimentano la fuga di milioni di esseri umani da “Stati falliti” o da Stati in piena disgregazione.<sup>2</sup> Oltre la metà delle persone alla ricerca di un rifugio sicuro proviene da paesi sconvolti da guerre: Siria (5,5 milioni), Afghanistan (2,5 milioni), Sud Sudan (1,4 milioni). Molti altri da paesi travagliati da conflitti endemici o che si protraggono da anni: Libia, Somalia, Sudan, Repubblica Democratica del Congo, Birmania, Eritrea, Yemen, Burundi eccetera.<sup>3</sup> Appare evidente come vi sia un rapporto molto stretto tra guerre e migrazioni forzate. Le cause all'origine del nuovo fenomeno degli “Stati falliti” – e tra queste vi è anche l'intervento diretto degli Stati occidentali – possono essere oggetto di discussione. Ma le cifre non lasciano scampo. Il numero di esseri umani costretti ad abbandonare le proprie case è in costante crescita. La maggior parte delle persone in fuga rimane all'interno dei rispettivi paesi, ma quasi un terzo, oltre 22,5 milioni su un totale di 66,5 milioni di persone *forcibly displaced*, non può o non vuole rimanervi, nel timore di persecuzioni imputabili a nazionalità, religione o opinioni politiche. Non hanno altra alternativa se non quella di attraversare una frontiera e diventare perciò dei rifugiati. I rifugiati non sono come gli altri migranti: mentre, almeno in linea di principio, i migranti economici compiono una scelta volontaria motivata dalla ricerca di migliori opportunità, i rifugiati sono costretti ad abbandonare i luoghi d'origine perché vittime di sistematiche violazioni dei loro diritti umani. Dag Hammarskjöld, il quale ne era stato segretario generale, affermava che “l'ONU non è stata creata per portare l'umanità in paradiso, ma per salvarla dall'inferno”. Si potrebbe dire lo stesso per i migranti forzati, costretti a fuggire da paesi in cui ogni autorità pubblica è pressoché interamente destituita, perché vittime di guerre civili, cleptocrazie, colpi di Stato e signori della guerra. Anche loro “non

<sup>2</sup> A. Betts e P. Collier, *Refuge. Transforming a Broken Refugee System*, Allen Lane, The Penguin Press, 2017, pp. 25-48.

<sup>3</sup> <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5943e8a34/global-trends-forced-displacement-2016.html>

vanno alla ricerca di un paradiso situato da qualche altra parte, ma solo di fuggire dall'inferno in cui vivono".<sup>4</sup>

In effetti, la categoria di *forced migration* è piuttosto controversa perché, in molte circostanze, la difficoltà di accertare quale sia la dimensione prevalente sembra rendere la divisione essenzialmente convenzionale.<sup>5</sup> I migranti per motivi di lavoro e i rifugiati si muovono entro condizioni e regimi giuridici diversi. Tuttavia, molto spesso povertà e conflitti vanno a braccetto: sottosviluppo e malgoverno, impoverimento e guerre endemiche sono strettamente collegati. "Queste condizioni sono la causa sia di migrazione economica, sia di fuga per motivi politici, [...] tanto da spingere l'ACNUR a impiegare il termine di 'flussi misti'".<sup>6</sup> Ma ciò non esclude l'esigenza di identificare e descrivere in modo preciso i soggetti migranti costretti a forme di migrazione forzata, soprattutto per individuare strumenti efficaci di protezione giuridica e umanitaria. È perciò vero che ogni tentativo di distinguere in modo univoco tra migranti economici e migranti forzati è complicato dalla sovrapposizione tra le motivazioni all'origine della mobilità, poiché è raro che una sola causa sia sufficiente a indurre le persone ad abbandonare il proprio paese per spostarsi in un altro.<sup>7</sup> Ciò nonostante, anche se "c'è un'ampia zona grigia",<sup>8</sup> è essenziale analizzare e sottoporre a una verifica critica il linguaggio, le tassonomie e le distinzioni categoriali. La distinzione analitica tra migrazione *self-initiated* e migrazione *forced* o *compelled* ha il vantaggio di richiamare l'attenzione sul diverso valore che va riconosciuto alle rivendicazioni, e ai diritti, dei migranti economici rispetto a quelli dei rifugiati: questi ultimi, a differenza dei primi, non hanno avuto scelta riguardo alla decisione di partire e sono pertanto titolari di uno specifico diritto morale – e, in teoria, anche giuridico. È per questo che il diritto dei governi di regolare discrezionalmente l'arrivo degli stranieri riconosciuto a livello internazionale, può – e deve – essere limitato dai vincoli che derivano dall'adesione

<sup>4</sup> Cfr. T. Kuhlman, *Towards a Definition of Refugees*, Refugee Studies Centre Documentation Centre, University of Oxford, 1991, p. 8; A. Betts e P. Collier, *Refuge. Transforming a Broken Refugee System*, cit., p. 38.

<sup>5</sup> Secondo S. Marras, la categoria di rifugiato è "il prodotto di una mediazione burocratica operata da agenti esterni" che risponde a interessi geopolitici, politici ed economici (S. Marras, *Falsi rifugiati? Pratiche di etichettamento di richiedenti asilo alla frontiera*, "Mondi Migranti", 3, 2009, p. 80). Cfr. anche R. Zetter, *Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity*, "Journal of Refugee Studies", 1, 1991, p. 39; A. Mubi Brighenti, *Territori migranti. Spazio e controllo della mobilità globale*, Verona, Ombre Corte, 2009, p. 80; F. Pastore, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 47.

<sup>6</sup> S. Castles e M.J. Miller, *L'era delle migrazioni. Popoli in movimento nel mondo contemporaneo* (2009), Bologna, Odoya, 2012, p. 58.

<sup>7</sup> M. Agier, "Forced Migration and Asylum: Stateless Citizens Today", in C. Audebert e M. Kamel Dorai (a cura di), *Migration in a Globalised World. New Research Issues and Prospects*, Amsterdam, IMISCOE Research, Amsterdam University Press, 2010, p. 189.

<sup>8</sup> S. Allievi e G. Dalla Zuanna, *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2016, p. 85.

alle Convenzioni internazionali, prima fra tutte la Convenzione di Ginevra sullo status dei rifugiati e il relativo protocollo del 1967. Gli Stati firmatari hanno l'obbligo, non solo morale ma anche giuridico, di non procedere al rimpatrio forzato dei rifugiati e dei richiedenti asilo nel paese di origine quando ciò possa comportare un chiaro pericolo per la loro vita e la loro libertà.

Ora, come ha osservato George Lakoff, “la categorizzazione non è un problema da prendere alla leggera”.<sup>9</sup> E questa osservazione vale, a maggior ragione, per concetti nei quali le dimensioni descrittive, politiche e normative si intrecciano pressoché inestricabilmente, come nel caso del concetto di “rifugiato”. Secondo un primo approccio, è possibile operare una chiara distinzione tra migranti economici e rifugiati a seconda del carattere volontario o coatto dell'espatrio. La categoria di rifugiato si riferisce, in prima battuta, alle persone costrette a una fuga improvvisa e non programmata a causa delle “pratiche di violazione dei diritti umani” che sono costrette a subire.<sup>10</sup> Si tratta di una categoria ricavata da circostanze fattuali: una situazione oggettiva e imprevista trasforma persone ‘normali’ in vittime anonime delle circostanze e le priva di ogni autonomia e capacità di *agency*. A questa definizione, presuntivamente oggettiva, si contrappone l'idea che la definizione giuridica di rifugiato non si limiti a circoscrivere una forma specifica di mobilità umana, la mobilità forzata, ma contribuisca a *definirla* sulla base di scelte strategiche. Può essere l'esito di un processo di “etichettamento” con il quale si creano categorie circoscritte, in modo da attribuire agli individui che vi corrispondono interessi e bisogni specifici, per esempio asilo e protezione. Alla definizione si accompagna una forma di stereotipizzazione, così da rendere la soggettività di chi viene etichettato coerente con l'etichetta attribuita e da predeterminarne, di conseguenza, il comportamento. Si tratta di una procedura che si suppone neutrale, puramente amministrativa e burocratica, e che non richiede perciò alcuna partecipazione da parte di chi ne è destinatario.<sup>11</sup>

La difficoltà di colare il concetto nello stampo di una definizione univoca nasce anche dal fatto che il dibattito coinvolge discipline e saperi non sempre reciprocamente traducibili, e questo contribuisce ad alimentare quella “impenetrabile giungla” semantica che avvolge la categoria e che comprende una serie di sinonimi: “sfollato, evacuato, delocalizzato, sgomberato, espulso, deportato, espatriato, relegato, estradato, scomunicato”.<sup>12</sup> Una proliferazione di definizioni cui si accompagna la comparsa di categorie stigmatizzanti nei media e nel discorso

<sup>9</sup> G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 5; A.R. Zolberg, A. Suhrke e S. Aguayo, *Escape from Violence. Conflict and the Refugee Crisis*

*in the Developing World*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 3 ss.

<sup>10</sup> S. Marras, *Falsi rifugiati? Pratiche di etichettamento di richiedenti asilo alla frontiera*, cit., p. 80.

<sup>11</sup> R. Zetter, *Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity*, cit., pp. 39 ss.

<sup>12</sup> P. Tabori, *The Anatomy of Exile: A Semantic and Historical Study*, London, Harrap and Co., 1972, p. 23.

pubblico avverso *sia* ai rifugiati *sia* ai migranti, come “clandestino”, “richiedente asilo illegale”, “rifugiato economico”, “migrante/richiedente asilo senza documenti”. La galoppante proliferazione di queste etichette equivoche non è casuale, poiché la tendenza a esercitare un lavoro di sorveglianza rigida e sospettosa per distinguere i “veri” dai “falsi” rifugiati è indicativa della volontà di creare situazioni in cui lo statuto giuridico e politico del rifugiato finisce sempre più per convergere su quello del migrante “illegale”.<sup>13</sup> E siccome “uno sguardo sospettoso trova sempre quello che cerca”,<sup>14</sup> la minaccia di illegalizzazione rende ancora più vago e arbitrario il confine che separa i rifugiati e i richiedenti asilo dai migranti economici e spinge gli Stati a praticare una sorta di “*refoulement* preventivo”<sup>15</sup>. Tutto ciò rende quanto mai necessario provare a fare un po’ di chiarezza in merito, “perché le definizioni contano”<sup>16</sup> quando si tratta – in un mondo risorse (talvolta volutamente) scarse – di decidere quali debbano essere le priorità in materia di accoglienza e protezione.

## 1. UN CONCETTO CONTROVERSO

Una prima difficoltà è data dal fatto che, come si accennava, il concetto di rifugiato è sia descrittivo sia normativo. Anzi, mai come in questo caso definire equivale a prescrivere, cioè a compiere un atto performativo, nel senso che, più che descrivere una realtà (presuntivamente) oggettiva, si tratta di costruire la realtà che si intende definire e che può mutare a seconda del contesto e del punto di vista adottato. Per esempio, se ci si colloca nella prospettiva dei governi dei paesi di arrivo che tentano di giustificare procedure di espulsione e di non applicare il più importante principio posto a tutela dei rifugiati, quello di *non-refoulement*, la definizione sarà quanto più restrittiva possibile, sia in senso procedurale sia sostanziale. Non caso, per depoliticizzare le cause del loro spostamento è stato coniato il termine di *bogus refugees*, i cosiddetti “finti rifugiati”, migranti irregolari

<sup>13</sup> S. Mezzadra e B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale* (2013), Bologna, il Mulino, 2014, p. 185; S. Scheel e V. Squire, “Forced Migrants as ‘Illegal’ Migrants”, in E. Fiddian Qasmiyeh *et al.* (a cura di), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 163-171; P. Essed e R. Wesenbeek, “Contested Refugee Status: Human Rights, Ethics and Social Responsibilities”, in P. Essed, G. Frerks e J. Schrijvers (a cura di), *Refugees and the Transformation of Societies: Agency, Policies, Ethics and Politics*. New York, Berghahn Books, 2004, pp. 53-65; S. Karakayali e E. Rigo, “Mapping the European Space of Circulation”, Pp. 123-44 N. De Genova e N. Preutz (a cura di), *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, Durham, NC, Duke University Press, 2010, pp. 123-144.

<sup>14</sup> S. Žižek, *Il coraggio della disperazione* (2017), Milano, Ponte alle Grazie, 2017, p. 234.

<sup>15</sup> C. Marchetti, *Un mondo di rifugiati. Migrazioni forzate e campi profughi*, Bologna, Emi, 2006.

<sup>16</sup> A.R. Zolberg, A. Suhrke e S. Aguayo, *Escape from Violence. Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, cit., p. 3.

che “saltano la fila” e approfittano dei sistemi nazionali d’asilo per regolarizzare la loro presenza.<sup>17</sup> Ma se una definizione restrittiva corre il rischio di negare protezione e assistenza umanitaria a chi ne avrebbe diritto e quindi di giustificare il colpevole disimpegno degli Stati,<sup>18</sup> una a maglie più larghe può addossare ai paesi di arrivo oneri finanziari destinati a gravare sul bilancio pubblico, innescare reazioni ingiustificate di rigetto negli umori più profondi della società e alimentare reazioni di chiusura indiscriminata. La concessione dello status di rifugiato e la concessione del diritto d’asilo sono risorse scarse, la cui scarsità non è però di natura fisica, ma dipende da ragioni essenzialmente politiche.

Anche la categoria di rifugiato potrebbe essere perciò considerata come uno dei molti “*essentially contested concept*” presenti nel lessico politico,<sup>19</sup> ossia concetti che non lasciano spazio a definizioni precise, o perché mancano le condizioni necessarie e sufficienti oppure perché non è possibile dimostrare quale sia la migliore tra quelle in competizione. Nel caso del concetto di rifugiato, esso è controverso per varie ragioni: anzitutto perché implica un giudizio di valore; in secondo luogo, perché in esso si stratificano concetti complessi e controversi – persecuzione, Stato, confine, internazionale, forzato e protezione, solo per fare un esempio; e infine perché le norme che ne fissano le condizioni di applicazione sono passibili di innumerevoli aggiustamenti e compromessi. Ma c’è una ulteriore ragione che contribuisce ad alimentare incertezze e ambiguità. I rifugiati sono persone che si sono viste costrette ad attraversare un confine internazionale e che non possono fuggire dal paese d’origine se non ricevono accoglienza in un paese diverso da quello di provenienza. In un mondo costituito da Stati o comunità politiche di appartenenza mutuamente esclusivi, le persone non possono lasciare il proprio paese se non trovano un altro Stato disposto ad accoglierle.<sup>20</sup> Il risultato è che il riconoscimento dello status di rifugiato dipende dai luoghi e dalle circostanze e risulta spesso assoggettato a dinamiche regolative fortemente discrezionali, che rendono talvolta arbitrario il

<sup>17</sup> E. Neumayer, *Bogus Refugees? The Determinants of Asylum Migration to Western Europe*, “International Studies Quarterly”, 3, 2005, pp. 389-409; T. Hayter, *Open Borders. The Case Against Immigration Controls*, London, Pluto Press, 2000; J. Valluy, “La metamorfosi dell’asilo in Europa. Dalle origini del ‘falso rifugiato’ al suo internamento”, in S. Palidda, (a cura di), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, X Book, Milano 2009, pp. 44-53.

<sup>18</sup> Ucarer fa notare come negli ultimi anni si sia verificato uno “spostamento dalla protezione *dei* alla protezione *dai* richiedenti asilo” (E.M. Ucarer, *Managing Asylum and European Integration: Expanding Spheres of Exclusion?*, “International Studies Perspectives”, 3, 2001, p. 289).

<sup>19</sup> W.B. Gallie, “Essentially Contested Concept”, in M. Black (a cura di), *The Importance of Language*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1976, pp. 121-146.

<sup>20</sup> “Quando si lascia un club, un matrimonio o persino un lavoro, non è necessario, per esercitare il proprio diritto di associazione, avere immediatamente a disposizione un’altra associazione analoga. [...] Ma se si vuole esercitare il diritto di abbandonare uno Stato è necessario che ve sia un altro in cui poter entrare” (P. Cole, “Open Borders: An Ethical Defense”, in C.H. Wellman e P. Cole (a cura di), *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?*, New York, Oxford University Press, Part Two, 2011, p. 209).

processo di produzione normativa e di applicazione giudiziaria. Sono gli Stati a decidere se riconoscere a uno specifico fenomeno migratorio un carattere volontario oppure politico e forzato. Come ha scritto Michel Agier, “rifugiato, sfollato e richiedente asilo respinto sono tre categorie storiche che, riferite alla sua biografia di *displacement*, possono essere applicate alla stessa persona nell’arco di un numero limitato di anni o di mesi”.<sup>21</sup>

È perciò evidente che il senso della definizione categoriale eccede ogni criterio descrittivo di appartenenza. In altre parole, andrebbe superata la prospettiva secondo la quale il “rifugiato” esisterebbe come una categoria sociologica direttamente prodotta dai trattamenti, istituzioni e pratiche della persecuzione o dell’oppressione che costringono gli esseri umani alla fuga.<sup>22</sup> La definizione giuridica di “rifugiato” presenta margini di interpretazione che si ampliano o si restringono a seconda delle condizioni politiche e delle pratiche di riconoscimento sociale. Se, per esempio, si ritiene che la categoria di rifugiato debba servire a proteggere il diritto universale degli esseri umani di scegliere la vita che essi ritengono opportuno vivere, allora i confini semantici del concetto possono allargarsi sino a includere gli sfollati interni. E in effetti, in linea di principio il problema dei rifugiati coinvolge un numero ancora più elevato di persone, che vivono in condizioni analoghe di paura, precarietà e sofferenza e che però sono rimaste all’interno dei confini dei rispettivi Stati. Di conseguenza, potrebbe essere opportuno rivedere o adattare gli elementi che costituiscono la definizione e ciò può avvenire soltanto a condizione di prendere in considerazione la logica di fondo che ispira la costruzione del concetto, nella quale si sedimentano dimensioni reali e immaginarie, economiche e culturali, sociali e politiche. Naturalmente, i tentativi dell’Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR) di rivedere gli elementi che definiscono il concetto di “rifugiato” incontrano le resistenze degli Stati, per i quali è il proprio il carattere “essenzialmente contestato” del concetto a favorire scelte politiche discrezionali.

Se la dimensione analitica necessaria a identificare i tratti specifici dell’identità e dell’agire sociale della categoria di migrante forzato si presta poco e male a denominare ed etichettare “in positivo” la categoria di “rifugiato”, potrebbe essere utile chiedersi: chi *non* è un “rifugiato”?, e riprendere la distinzione tra migranti volontari per motivi economici e migranti involontari “in negativo”, per così dire. La distinzione, come si è visto, è decisamente controversa: le polemiche che infiammano l’opinione pubblica europea riguardo alla distinzione tra rifugiati e migranti hanno sullo sfondo l’idea secondo la quale non vi sarebbero obblighi particolari nei confronti dei migranti, mentre ce ne sono invece nei confronti dei rifugiati. Siccome la Convenzione di Ginevra obbliga gli Stati firmatari ad attuare il principio di *non-refoulement*, i settori dell’opinione pubblica e del mondo politico che propendono

<sup>21</sup> M. Agier, “Forced Migration and Asylum: Stateless Citizens Today”, cit., p. 187.

<sup>22</sup> Sulla categoria di “persecuzione”, cfr. M.E. Price, *Rethinking Asylum: History, Purpose, and Limits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 103-145.

per una politica generalizzata di chiusura accusano i rifugiati di essere in realtà dei migranti economici che sfruttano la richiesta di asilo allo scopo strumentale di aggirare le politiche migratorie decise dagli Stati. Per questo, e proprio per suggerire una operazione politico-culturale di segno opposto, è quanto mai necessario distinguere e rispondere alla domanda: una volta assodato che i rifugiati sono tutti migranti, quali migranti non sono rifugiati?

In primo luogo, il rifugiato non è un semplice migrante. In linea teorica, alcune persone intraprendono l'esperienza della migrazione internazionale e decidono di spostarsi alla ricerca di migliori opportunità e migliorare le loro condizioni di vita, come i *target earners*, migranti che tornano a casa una volta raggiunta la soglia di guadagno prestabilita. Nel caso dei rifugiati e dei richiedenti asilo le cose stanno diversamente: l'abbandono del proprio paese avviene a causa di una qualche forma di persecuzione, che si tratti di guerra civile o pericolo di vita dovuto a discriminazioni su basi politiche, etniche, religiose. "È la riluttanza a sradicare se stessi, e l'assenza di motivazioni originarie positive a insediarsi altrove, che caratterizza tutte le decisioni dei rifugiati e distingue il rifugiato dal migrante volontario".<sup>23</sup> I migranti sono persone che decidono di spostarsi volontariamente, senza l'intervento di un fattore esterno e con la speranza di migliorare le loro condizioni materiali e sociali. I rifugiati stanno invece cercando di ricostruire la vita che hanno perduto.<sup>24</sup> In secondo luogo, il rifugiato non è semplicemente il membro di un gruppo minoritario perseguitato. Le minoranze possono subire passivamente l'oppressione e la persecuzione, oppure possono sfidare l'autorità e la legittimità dello Stato e compiere ogni sforzo per conquistare i diritti all'autogoverno che costituiscono la minoranza come istituzione legittimata a produrre diritto. Entrambe le eventualità possono essere tali da costringere le persone a fuggire dalle loro case e a cercare rifugio altrove. Tuttavia, almeno sino a quando una minoranza coltiva la convinzione che sia possibile creare un ordinamento in grado di tutelare tutti i suoi membri e di regolare le relazioni con la comunità politica maggioritaria, essa continuerà a vivere la propria vita all'interno della collettività dominante. Ai rifugiati è stata violentemente negata proprio questa possibilità, poiché è stata loro impedita ogni coesistenza giuridicamente equiparata con gli altri nazionali e si sono perciò visti costretti da circostanze più forti di loro a tagliare i ponti con la comunità nazionale originaria. In terzo luogo, il rifugiato non è 'illegale'. Gli strumenti giuridici internazionali gli riconoscono il diritto di chiedere asilo. Vedersi riconosciuto lo status di rifugiato equivale a essere riconosciuti giuridicamente come individui cui il diritto internazionale garantisce protezione umanitaria ai sensi della

<sup>23</sup> E. F. Kunz, *The Refugee in Flight: Kinetic Models and Forms of Displacement*, "International Migration Review", 2, 1973, p. 130.

<sup>24</sup> D. Joly, *Odysean and Rubicon Refugees: Toward a Typology of Refugees in the Land of Exile*, "International Migration", 6, 2002, p. 6.



Convenzione di Ginevra, per cui l'espressione "rifugiato illegale" è semplicemente un controsenso.

In effetti, la distinzione tra migrante economico e migrante forzato non sempre può prestarsi a descrivere la gamma vasta e diversificata delle innumerevoli posizioni soggettive, poiché questi due idealtipi non sono che i poli di un *continuum* entro il quale è spesso possibile individuare realtà diversificate e, per molti aspetti, sovrapponibili. Non è detto, perciò, che essa corrisponda esattamente a due estremi che si escludono vicendevolmente. Politiche persecutorie attuate nei confronti di alcuni settori della popolazione, come quelle dirette contro gli ebrei russi alla fine del diciannovesimo secolo, possono minare la loro posizione economica al punto da renderne impossibile la sopravvivenza e da spingerli a vedere nella fuga l'unica alternativa praticabile.<sup>25</sup> Allo stesso modo, si potrebbe sostenere che anche i disastri naturali come la siccità o le inondazioni possono da soli creare masse di rifugiati se lo Stato non riesce a rispondere in modo adeguato, per cui una inadeguata risposta (politica) agli eventi che provocano il fallimento economico può essere causa diretta della creazione dei rifugiati.<sup>26</sup> Le cause economiche e le cause politiche della fuga sono inestricabilmente legate e la distinzione tra migranti (volontari) e rifugiati (involontari) può essere talvolta difficile da applicare. Nel tentativo di produrre una definizione in chiave sociologica, Tom Kuhlman ha proposto di considerare i rifugiati come "migranti involontari internazionali". Per comprendere il fenomeno, occorrerebbe cioè attribuire maggiore peso ai criteri di classificazione del fenomeno migratorio piuttosto che ai suoi aspetti spaziali e temporali. Dopo tutto, da un punto di vista spaziale il rifugiato è un migrante "internazionale" e lo status di rifugiato temporaneo può protrarsi per un tempo indefinito, sino a quando si verificano le condizioni che rendono possibile il rimpatrio. I rifugiati pertanto rientrano nella categoria di migrazione "forzata" o "coatta", che dipende dalla rottura delle relazioni tra lo Stato e i suoi cittadini. Anche Kuhlman ritiene che non sia possibile stabilire una chiara linea di distinzione tra migrazione volontaria e migrazione involontaria, dal momento che la migrazione "volontaria" può essere talvolta così fortemente condizionata da pressioni esterne che all'individuo non viene lasciata altra scelta che non sia quella di abbandonare il proprio paese. Neppure l'individuazione dei fattori *push-pull* – che attribuiscono le cause della migrazione a una combinazione di "fattori di espulsione", che spingono le persone a lasciarsi alle spalle il paese di origine (come l'assenza di opportunità economiche o la persecuzione politica), e di "fattori di attrazione" (come migliori opportunità economiche e libertà politica), che richiamano i migranti verso un determinato paese di destinazione – riesce a fornire chiare indicazioni in proposito. Nel caso dei migranti andrebbero presi in

<sup>25</sup> A. R. Zolberg, A. Suhrke e S. Aguayo, *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, cit., p. 32.

<sup>26</sup> A. E. Shacknove, *Who Is a Refugee?*, "Ethics" 95, 1985, p. 276.

considerazione entrambi i fattori, mentre nel caso dei rifugiati i “fattori di espulsione” avrebbero verosimilmente un peso decisamente maggiore.

In realtà, sostiene Kuhlman, lo studio di specifiche esperienze migratorie getta ombre su questo approccio: per esempio, non sono le persone più povere quelle che si spostano perché, molto semplicemente, non se lo possono permettere, oppure le persone si spostano in un paese specifico e non in un altro, come i turchi in Germania o gli algerini in Francia. In altre parole, i “fattori di espulsione” e i “fattori di attrazione” non possono essere rilevati isolando gli uni dagli altri, e ciò non contribuisce, ancora una volta, a dissipare le ambiguità teoriche e la confusione analitica; piuttosto, a contare è soprattutto è la differenza percepita tra il luogo di origine e il luogo di destinazione. L’unica soluzione, pertanto, è quella di considerare i migranti forzati come persone a cui è dovuta prioritariamente la protezione e la tutela contro il male e la minaccia del male che altre persone possono infliggere loro. Si tratta di individui fisicamente costretti a lasciare le loro case oppure impossibilitati a rimanervi per effetto di circostanze drammaticamente avverse, che non possono fare rientro nel loro paese sino a quando non potranno considerare definitivamente cessata la paura della sofferenza socialmente evitabile. Pertanto, la scelta dei paesi di accoglienza di rendere la destinazione meno attrattiva – per esempio scoraggiando, ostacolando o impedendo il godimento dei benefici dello Stato sociale – è abbastanza futile, in quanto l’attrattiva della migrazione riposa in larga misura proprio sull’assenza di quei trattamenti, istituzioni e pratiche della crudeltà e dell’oppressione che sono invece presenti nei luoghi di origine.<sup>27</sup>

## 2. UNO SGUARDO RETROSPETTIVO

La definizione giuridica contenuta nella Convenzione del 1951 costituisce la pietra angolare del regime migratorio che si applica ai rifugiati. La Convenzione definisce rifugiato “chiunque abbia giustificato timore d’essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche, si trova fuori dello Stato di cui possiede la cittadinanza e non può o, per tale timore, non vuole domandare la protezione di detto Stato; oppure a chiunque, essendo apolide e trovandosi fuori del suo Stato di domicilio in seguito a tali avvenimenti, non può o, per il timore sopra indicato, non vuole ritornarvi”. Questa definizione rappresenta l’esito conclusivo di una serie di tentativi volti a definire e categorizzare gli specifici gruppi di “rifugiati” che avevano fatto la loro comparsa nel periodo tra le due guerre. Gli studiosi di diritto hanno proposto di distinguere, nella disciplina giuridica del rifugio, tra le prospettive

<sup>27</sup> T. Kuhlman, *Towards a Definition of Refugees*, Refugee Studies Centre Documentation Centre, University of Oxford, 1991, pp. 6-9.

giuridiche, sociali e individualistiche di volta in volta prevalenti. Le prime definizioni, coerenti con l'indirizzo giuridico applicato tra il 1920 e il 1935, costituivano la risposta al ritiro della protezione *de jure*, e cioè alla perdita di tutela formale, da parte dello Stato di origine. L'approccio "sociale" introdotto tra il 1935 e il 1939 era focalizzato sull'esigenza di provvedere all'assistenza internazionale suscettibile di garantire la sicurezza del "rifugiato" – rivolta, nella maggior parte dei casi, a coloro che fuggivano dalla persecuzione nazista. L'approccio "individualista", dominante tra il 1938 e il 1950, rinunciava a una procedura di determinazione basata su categorie politiche o sociali e concentrava l'attenzione sulla specificità di ogni singolo caso, sulla base di una ingiustizia percepita o di una incompatibilità fondamentale con lo Stato di origine.<sup>28</sup> È naturalmente quel che resta dell'approccio individualista a fornire i presupposti per la definizione della Convenzione del 1951, la definizione ancora oggi valida sul piano del diritto internazionale.

I tre approcci distinti da Hathaway sono rivelatori del diverso significato che la categoria di "rifugiato" ha assunto di volta in volta, a seconda degli assetti giuridici e politici che si sono evoluti sullo sfondo di mutevoli circostanze storiche. La decisione di optare a favore di una definizione univoca riferibile altrettanto univocamente a gruppi chiaramente definiti di persone lascia capire come la questione dei rifugiati venisse considerata un problema circoscritto, relativo a individui, situazioni, luoghi e momenti chiaramente identificabili. Per rispondere al problema sembrava perciò sufficiente affrontarlo caso per caso, situazione per situazione. Non appena però in tutta Europa il numero dei rifugiati cominciò a diventare un fenomeno di massa e nella comunità internazionale si diffuse la consapevolezza delle persecuzioni o dalle ingiustizie che i soggetti in fuga subivano nei paesi di origine, la risposta cominciò a essere orientata in un senso prevalentemente umanitario, al fine di ricomprendere le vittime di avvenimenti politici e sociali di ampia portata. Quando infine i numeri raggiunsero vertici in precedenza inimmaginabili, si fece strada l'idea che fossero necessari mutamenti sostanziali – un rifugiato è un individuo la cui vita in patria è offesa, degradata o azzerata e che non può essere lasciato alla porta, molte migliaia di rifugiati sono una minaccia e un onere. I differenti approcci adottati nei differenti momenti storici per definire il "rifugiato" sono perciò strettamente intrecciati ai dibattiti che investono il ruolo degli Stati nazionali e i loro interessi, preoccupazioni e identità. Tutti e tre gli approcci lasciano comunque trasparire la convinzione che il "rifugiato" fosse un problema transitorio, una questione temporanea provocata da alcune specifiche trasformazioni della società internazionale e che avrebbe potuto essere risolta non appena la situazione si fosse normalizzata. Infatti, la costituzione delle agenzie per i rifugiati avvenuta immediatamente dopo le due guerre mondiali, l'Alto Commissario per i Rifugiati della Lega delle Nazioni del 1921 e l'Organizzazione Internazionale per i Rifugiati del 1946 rispettivamente, prevede in

<sup>28</sup> J. C. Hathaway, *The Law of Refugee Status*, Toronto, Butterworths, 1991, pp. 2-5.

entrambi i casi una durata precisa: l'idea, evidentemente, era che il problema dei rifugiati non fosse destinato a protrarsi nel tempo e che, in prospettiva, l'organizzazione creata per fornire assistenza e sicurezza fosse destinata a diventare superflua. L'UNHCR si colloca nel solco di questa tradizione: è infatti una agenzia temporanea delle Nazioni Unite la cui costituzione deve essere rinnovata ogni cinque anni.

Naturalmente, l'importanza pratica della definizione giuridica contenuta nella Convenzione del 1951 non può essere sottovalutata. La definizione ha costituito la pietra angolare della risposta fornita dalla comunità internazionale alla migrazione forzata avvenuta nel secondo dopoguerra e ha contribuito a porre in salvo l'esistenza di innumerevoli esseri umani. Ma, come osserva Zetter, "le pratiche di intervento e di definizione degli Stati, e il loro carattere politico, dimostrano come l'apparente semplicità di un'etichetta giuridica *de minimis* tenda a dissolversi molto rapidamente".<sup>29</sup> Proprio in ragione della possibile applicabilità della definizione giuridica a un numero crescente di persone, ognuna delle sue parole è stata oggetto di interpretazioni puntigliose e differenti interpretazioni. Alla definizione contenuta nella Convenzione del 1951 è stato ripetutamente addebitato, in particolare, il carattere restrittivo – ovvero di considerare la persecuzione individuale come il solo fattore causale suscettibile di permettere l'acquisizione dello status di rifugiato. Infatti, alcuni autori hanno rilevato come il criterio della persecuzione tenda a suggerire che i fattori causali all'origine dalla migrazione forzata vadano ricondotti unicamente a eventi e situazioni interni ai singoli Stati, ignorando così il fatto che "la persecuzione è correlata ad ampi processi storici in cui interagiscono complesse forze interne ed esterne".<sup>30</sup> Per questo sarebbe opportuno individuare nella "fondata paura della violenza" il tratto comune a figure altrimenti distinte come attivisti e oppositori politici da un lato e vittime inermi delle persecuzioni "privatizzate" perpetrate da gruppi non direttamente riconducibili agli apparati formali di sicurezza e di controllo dello Stato dall'altro.

La violenza può essere diretta o indiretta, conseguenza di un conflitto esterno o di un conflitto interno oppure può essere provocata dalla imposizione di condizioni tali da rendere impossibile la permanenza. La fuga stessa può essere considerata come una forma di violenza, se provocata dalla minaccia del male che può essere inflitto da altre persone in virtù di rapporti asimmetrici di forza e di potere. È l'esperienza del male, del disvalore o dell'antivalore a indurre gli esseri umani ad abbandonare il paese d'origine alla ricerca di una destinazione in cui non essere più schiave della crudeltà di altre persone e della iniquità di trattamenti, pratiche sociali e istituzioni politiche. Per questo ai rifugiati va riconosciuto "un legittimo titolo a una specifica forma di assistenza, incluso l'asilo temporaneo o permanente nel territorio di Stati

<sup>29</sup> R. Zetter, *Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity*, cit., p. 40.

<sup>30</sup> A. R. Zolberg, A. Suhrke e S. Aguayo, *Escape from Violence*, cit., p. 25.

dei quali non sono membri”.<sup>31</sup> Ciò nonostante, anche questa definizione può essere limitativa. Essa pone l’accento sull’attraversamento di un confine di Stato e sui diritti che spettano al rifugiato, come la tutela giuridica dalla deportazione o dal rimpatrio forzato nel paese di origine. Non è così scontato, però che questa definizione risponda ai bisogni di chi, oggi, fugge dalle persecuzioni legate all’appartenenza politica, religiosa, etnica, tribale ma anche da catastrofi climatiche o ambientali, dalla desertificazione o dalla fame. Non a caso, alcuni autori ritengono opportuna una diversificazione e una espansione giuridica della categoria di rifugiato in modo da includere tutti le persone che sono state sradicate a forza indipendentemente dal fatto che abbiano lasciato il paese di origine o che siano stati riconosciuti dai governi dei paesi ospitanti o dall’UNHCR.<sup>32</sup>

Un approfondito esame concettuale dei fattori causali all’origine delle migrazioni forzate è stato offerto da Andrew Shacknove. Shacknove individua quattro implicite assunzioni alla base della definizione contenuta nella Convenzione del 1951: che alla base del rapporto tra i cittadini e le rispettive autorità statuali vi sia un legame di fiducia, fedeltà, protezione e assistenza; che nel caso del rifugiato questo legame sia stato spezzato; che la persecuzione e l’alienazione siano le manifestazioni ricorrenti e strutturali, non episodiche né transitorie, di questa rottura del ‘contratto sociale’; che queste manifestazioni siano condizioni necessarie e sufficienti per ascrivere a una persona lo status di rifugiato. Tuttavia, sia la persecuzione che l’alienazione sono, secondo Shacknove, ipotesi che dovrebbero essere rivedute o ridiscusse. La persecuzione è una condizione sufficiente per ritenere che il legame ‘normale’ tra il cittadino e lo Stato sia stato spezzato, ma non è una condizione necessaria. Si tratta solo della manifestazione di un fenomeno più ampio: può essere l’espressione della incapacità dello Stato di adempiere ai suoi obblighi fondamentali, per esempio provvedere all’adeguato soddisfacimento dei bisogni primari, ma anche delle minacce alla sicurezza fisica della sua popolazione che possono derivare sia dall’azione sia dall’inazione dei suoi apparati e delle sue istituzioni.<sup>33</sup> Anche una risposta mancata o insufficiente dello Stato di fronte a un disastro naturale, oppure una forma selettiva e iniqua di assegnazione delle risorse materiali e finanziarie, può incidere pesantemente sulla capacità degli individui di sopravvivere in modo decente. Ma, per distinguerlo da tutti gli altri esseri umani in condizioni di disperato bisogno, è necessario che il rifugiato si trovi entro il raggio d’azione della comunità internazionale. In altre parole, suggerisce Shacknove, il rifugiato non deve necessariamente di attraversare una frontiera internazionale per ottenere tale accesso, ma deve essere in una situazione che gli consenta di ottenere assistenza internazionale: “Se una persona viaggia per dieci miglia e attraversa un confine

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>32</sup> G. Loescher, *Refugee Movements and International Security*, Adelphi Paper 268, International Institute for Strategic Studies, London, Brassey’s, 1992, pp. 6-8.

<sup>33</sup> A. E. Shacknove, *Who Is a Refugee?*, cit., pp. 275-277.

internazionale o copre la stessa distanza lungo la strada che lo porta a una provincia vicina, ciò può essere cruciale per determinare l'azione logistica e diplomatica, [ma] dal punto di vista concettuale, [...] la condizione di rifugiato non è correlata alla migrazione".<sup>34</sup> L'etichetta di "rifugiato" dovrebbe perciò essere riservata agli individui "a cui il governo non riesce a garantire i bisogni fondamentali, che non hanno altra possibilità se non quella di fare ricorso alla comunità internazionale per fare in modo che questi bisogni vengano soddisfatti, e che sono situati in un modo che sia tale da rendere possibile l'assistenza internazionale".<sup>35</sup>

Ora, questa prospettiva ha l'indubbio merito di contribuire alla diversificazione e all'espansione giuridica della categoria di rifugiato. Ci costringe, per esempio, a prendere in considerazione fattori causali che non sempre vengono ritenuti riconducibili alle responsabilità dello Stato, come le carestie, che condannano milioni di esseri umani a uno stato generale di denutrizione e fame cronica. E tuttavia, l'insistenza sulla necessità che il "rifugiato" si trovi entro il raggio d'azione dell'aiuto internazionale equivale a circoscrivere l'ambito di chi può beneficiare dell'intervento delle agenzie umanitarie in quanto "rifugiato" esattamente nello stesso modo stabilito dalla Convenzione del 1951. In secondo luogo, Shacknove sostiene che le azioni degli Stati e dei rispettivi organi, apparati e istituzioni vadano considerate come la diretta matrice causale del fenomeno. Tuttavia, anche se la responsabilità diretta degli Stati non può, ovviamente, essere sottaciuta, gli Stati non sono monadi isolate, ma operano nel quadro di un sistema internazionale che distribuisce mandati, poteri e privilegi tra i suoi membri e al di là di essi e che non sempre rende facile procedere all'assegnazione di singole responsabilità. Ma, e soprattutto, è l'ordine internazionale "statocentrico", costituito da Stati nazionali territorialmente definiti che presidiano i rispettivi confini nazionali allo scopo di tenere fuori stranieri e immigrati, a essere largamente responsabile dell'"emergenza rifugiati". La guerra o la persecuzione possono costituire fattori all'origine di dinamiche locali suscettibili di generare delle specifiche circostanze di indegnità, ma l'esistenza stessa dei rifugiati non sarebbe possibile se il regime politico della sovranità territorialmente delimitata non avesse inventato i confini per affrontare e gestire, selettivamente e discrezionalmente, i differenti tipi di mobilità che attraversano e intersecano lo spazio globale. Infine, Shacknove dà per scontato il presupposto che sta alla base della definizione della Convenzione del 1951, ossia quel modello unitario di cittadinanza nazionale che rappresenta la preconditione per l'attribuzione di diritti in virtù dell'adesione esclusiva a un territorio, a una storia e a una tradizione. Così facendo egli riconferma l'immagine convenzionale del cittadino quale figura 'normale' dell'appartenenza e del rifugiato come l'eccezione che non rientra nelle coordinate spaziali dello Stato territoriale. In questo modo viene indirettamente

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 284.

ribadita quella minaccia di illegalizzazione che si serve dell'equiparazione tra migrante economico 'illegale' e migrante forzato per sovrapporre lo statuto giuridico e politico dell'uno su quello dell'altro – con il risultato di mutare il regime di assistenza dei rifugiati e da rimettere in discussione i principi apolitici di universalità e benevolenza sui quali pretende di fondarsi.<sup>36</sup>

### 3. CONSEGUENZE DI UNA DEFINIZIONE

La categoria di “rifugiato” presenta una ulteriore difficoltà. Il tentativo di proporre il concetto nella chiave di una categoria onnicomprensiva risulta problematico fin dall'inizio a causa del messaggio implicito che le rappresentazioni a esso associato tendono a evocare. I sociologi e gli antropologi, non meno degli attori non governativi che operano sul campo, hanno spesso manifestato una malcelata insofferenza per le definizioni di tipo giuridico, dal momento che richiamano alla mente masse informi di esseri umani particolarmente sfortunati, devastati e spogliati della loro umanità, e suggeriscono “immagini di dipendenza, impotenza e miseria”.<sup>37</sup> L'idea di rifugiato che ha monopolizzato l'immaginario collettivo evoca uno scenario di devastazione e perdita, che condanna le vittime a uno stato di inazione e passività. Naturalmente, le storie inenarrabili di dolore e devastazione non sono una finzione e riguardano milioni di persone, ma la tendenza a trasformare gli individui in semplici corpi sofferenti privi di soggettività presenta un rischio non da poco: quello di considerare come un ‘vero’ rifugiato soltanto chi corrisponde allo stereotipo della “nuda vita”, vulnerabile e indifesa. E quindi di dissolvere l'aura di compassione ed empatia che circonda le ‘vittime’ non appena agiscono da “non-vittime, non esibendo il comportamento passivo considerato normale per le vittime”.<sup>38</sup> Il paradosso è che non viene lasciato alcuno spazio alla soggettività e all'autonomia di chi è fuggito *anche* perché gli è stato impedito – da parte di chi ha talvolta esplorato l'intera gamma delle circostanze del disumano – di scegliere la vita che avrebbe ritenuto opportuno condurre. Il rifugiato non è più qualcuno capace di *agency*, ma è solo uno degli innumerevoli e indistinguibili esseri umani che costituiscono “una massa amorfa, senza volto e senza parole”.<sup>39</sup> Ma ciò non è casuale: nell'orizzonte del regime umanitario il rifugiato è sia il mezzo sia il fine: l'immagine del rifugiato-vittima veicolata dalle immagini di repertorio – persone che si accalcano in barconi stipati

<sup>36</sup> P. Nyers, *Rethinking Refugees. Beyond States of Emergency*, New York, Routledge, 2006.

<sup>37</sup> B. E. Harrell-Bond e E. Voutira, *Anthropology and the Study of Refugees*, “Anthropology Today”, 4, 1992, p. 7.

<sup>38</sup> J. van Dijk, *Free the Victim: A Critique of the Western Conception of Victimhood*, “International Review of Victimology”, 16, 2009, p. 15.

<sup>39</sup> N. Soguk, *States and Strangers: Refugees and Displacements of Statecraft*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 242.

oppure bloccate davanti a muri e fili spinati – serve a risvegliare nell’opinione pubblica l’attenzione e l’empatia che serviranno a procacciare i finanziamenti destinati ai programmi di aiuto e assistenza.<sup>40</sup> Perciò la sua definizione in quanto vittima è necessaria; nella teoria, per la sopravvivenza del concetto, nella pratica, per la sopravvivenza dell’individuo. Ma ciò contribuisce a trasformare la definizione di rifugiato in una “astrazione assoluta” (Said), in una categoria destinata a rendere gli individui coerenti con la definizione convenzionale e quindi idonei unicamente a ricevere aiuto, tutela e assistenza.

Si tratta però di un’astrazione che ha significativi effetti politici: “sin troppo spesso l’etichetta di ‘rifugiato’ costruisce artificialmente e degrada le persone riducendole a una categoria omogenea e monodimensionale, [quando invece,] si tratta di una categoria estremamente eterogenea di persone, accomunate soltanto dall’esperienza condivisa della migrazione forzata”.<sup>41</sup> La riduzione di storie e biografie individuali a una sola dimensione, quella unilaterale di vittime schiacciate dalle circostanze, prelude al sacrificio di ogni idea definita di soggettività e di ogni forma di diritto che possa ancora rappresentarla, a cominciare proprio da quella forma di soggettività che riplasma e ridefinisce le situazioni di *displacement*. I processi di desoggettivazione che investono i rifugiati e danno origine alle categorie cumulative che creano il rifugiato-massa azzerano ogni individualità e producono uno spazio di indistinzione, “un mondo fluttuante al di là o al di sopra della politica, oltre e al di là della storia – un mondo in cui i rifugiati sono semplicemente delle ‘vittime’”; ed è questo “mondo fluttuante, privo della gravità della storia e della politica, che può in ultima analisi diventare un contesto profondamente disumanizzante anche quando li protegge”.<sup>42</sup> Ma è inopportuno impiegare il termine come un’etichetta per una tipologia “generalizzata” di persone in quanto l’idea stessa che sta alla base del concetto è che “i movimenti forzati della popolazione hanno cause storiche e politiche straordinariamente diverse e coinvolgono persone che, per quanto condividano un’esperienza di *displacement*, si trovano in situazioni di difficoltà qualitativamente diverse”.<sup>43</sup> In altre parole, se si guarda al problema da una prospettiva etnografica o antropologica è impossibile comprimere la straordinaria diversità di storie, esperienze e persone sotto una sola rubrica. Proprio l’adozione di questa prospettiva può servire a ostacolare i processi di stereotipizzazione, che creano delle identità amministrativamente programmate per adattarsi al “processo di vittimizzazione”<sup>44</sup>

<sup>40</sup> B. Harrell-Bond, E. Voutira e M. Leopold, *Counting the Refugees: Gifts, Givers, Patrons and Clients*, “Journal of Refugee Studies”, 3/4, 1992, p. 205.

<sup>41</sup> E. Lammers, *Refugees, Gender and Human Security: A Theoretical Introduction and Annotated Bibliography*, Utrecht, International Books, 1999, p. 22.

<sup>42</sup> R. Zetter, *Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity*, cit. pp. 40-41.

<sup>43</sup> L. H. Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 496.

<sup>44</sup> D. Fassin e R. Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2009.



destinato, a sua volta, a essere linguisticamente implementato dal linguaggio dalle politiche e dai programmi istituzionali di assistenza: compassione, benevolenza, neutralità e spirito umanitario.<sup>45</sup> Il mondo della burocrazia umanitaria è (certo non solo, ma anche) un mondo di protocolli e vincoli, che porta gli individui ad adottare pratiche e comportamenti in linea con quanto previsto dalla definizione – presuntivamente neutrale e apolitica – che viene loro ascritta.<sup>46</sup> Se vuole godere della tutela e delle garanzie, dei benefici e delle risorse che il regime umanitario gli mette a disposizione, è necessario che il rifugiato si adegui allo stereotipo del rifugiato-vittima e a un profilo di inazione, dipendenza e riconoscenza. Il sistema umanitario creato per prestare soccorso, aiuto e assistenza si presenta come indipendente e neutrale, ma ‘umanizza’ i rifugiati secondo modalità che sono tanto politiche, poiché interviene nei rapporti di forza e nei conflitti sul controllo delle risorse locali, quanto profondamente ambivalenti: crea e impone una dipendenza istituzionalizzata, che trasforma l’esperienza della persona *displaced* in una profezia che si autoavvera; assegna un’identità, ma questa identità è stereotipata; depotenzia l’autonomia delle persone, anche se opera per garantire i diritti individuali; assiste individui che attraversando un confine sfidano il simbolo più visibile dell’autorità statale, ma ne riconferma indirettamente la sovranità.

E tuttavia, i processi di stereotipizzazione che spingono gli individui ad assimilarsi alla immagine della vittima sortiscono esiti altrettanto ambivalenti, poiché anche nelle condizioni più estreme essi svolgono un certo ruolo nella elaborazione di una diversa immagine di sé. L’identificazione fatta calare paternalisticamente dall’alto può rappresentare una opportunità da usare a proprio vantaggio: attraverso l’etichetta di “rifugiato” l’umanità *displaced* può acquisire un senso di appartenenza anche nelle condizioni più estreme. Con il tempo, questo senso di appartenenza può dare origine a forme di solidarietà delle quali ci si può servire per esercitare pressioni sulle agenzie che appongono ai migranti forzati l’etichetta di “rifugiato” – governi, organizzazioni umanitarie, strutture di assistenza, la stessa UNHCR. Per esempio, i rifugiati che non hanno rinunciato alla speranza in una migrazione di ritorno avranno scarso interesse a radicarsi nella società ricevente e si adopereranno per conservare lo status loro ascritto: “se l’assimilazione fosse coronata dal successo, l’etichetta potrebbe appannarsi e la pressione a favore del rimpatrio andrebbe così perduta”.<sup>47</sup> Proprio la definizione può consentire ai rifugiati di perseguire i propri programmi e di agire diversamente rispetto a quanto previsto dalle nomenclature e dai sistemi di classificazione. L’acquisizione dell’etichetta può mettere il “rifugiato” in

<sup>45</sup> M. Calloni (cura di), *Umanizzare l’Umanitarismo? Limiti e Potenzialità della Comunità Internazionale*, Torino, Utet, 2009.

<sup>46</sup> <sup>46</sup> D. Fassin, *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley, University of California Press, 2012.

<sup>47</sup> R. Zetter, *Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity*, cit., pp. 53 e 55.

condizioni di crearsi una propria identità politica e dunque di agire indipendentemente dal suo statuto legale, di trasformarsi in una controparte attiva del sistema umanitario e di ricostruire il proprio sé all'interno del diverso contesto. Tutto ciò spinge il concetto di rifugiato al di là della semplice opposizione tra inclusione ed esclusione e ne mette in luce ambiguità e contraddizioni: definito come un campo di tensione e di conflitto, il concetto evoca un ordine esterno che si configura sia in termini di costante minaccia e di radicale esclusione sia di richiamo a interessi, appartenenze, lealtà e affiliazioni a cui si è dovuto rinunciare; e un ordine interno, che da un lato promette accoglienza e ospitalità e dall'altro – in nome di preoccupazioni per la sicurezza e retoriche populiste – guarda al migrante forzato come a un 'falso' rifugiato e sottopone molti rifugiati e richiedenti asilo a processi di illegalizzazione. Anche per questo il termine "rifugiato" non può essere concepito né in modo statico né in modo burocratico. E, paradossalmente, può essere una preziosa "moneta politica" sia per chi ne è destinatario sia per chi possiede l'autorità di applicarlo, che "può essere 'investita' per incoraggiare l'assistenza dei donatori e delle agenzie umanitarie".<sup>48</sup> Naturalmente, la diversità delle interpretazioni non può che dare origini a continue fluttuazioni nei "tassi di cambio", ma la tendenza prevalente a cui è dato oggi di assistere è quella di una conservazione apparentemente costante del suo valore nominale e di un continuo deprezzamento del suo valore reale.

#### 4. UN'ALTRA DEFINIZIONE

Tuttavia, prendere atto dei mutevoli confini semantici della categoria, del suo carattere costitutivo e non semplicemente dichiarativo, non fa venir meno l'esigenza pratica, politica e morale di individuare uno strumento giuridico in grado di proteggere esseri umani in fuga da quanto può loro accadere nello spazio del male. E ciò, in particolare, per invertire la tendenza sempre più diffusa a identificare il profilo del rifugiato dapprima quello dello sfollato, in seguito del richiedente asilo respinto e infine con quello del migrante illegale.<sup>49</sup> Questo progressivo slittamento categoriale va contrastato, per evitare che la stretta delle politiche migratorie attuata dagli Stati per frenare la diversificazione e l'espansione giuridica della categoria possa svuotare e rendere inefficace il regime presuntivamente neutrale e apolitico di assistenza e tutela dei rifugiati. Ora, è possibile proporre una definizione che si concentri sui tratti che caratterizzano l'identità di questa categoria e sulle circostanze che condizionano la forma e il significato della sua azione sociale anche senza cancellare

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>49</sup> M. Agier, "Forced Migration and Asylum: Stateless Citizens Today", cit., p. 187.

caratteristiche individuali e biografiche, senza ridurre le persone a categorie astratte e spersonalizzanti, che trasformano vite vissute nella loro singolarità in masse indistinte da gestire, nel migliore dei casi, secondo criteri “umanitari”. La definizione proposta da Emma Haddad, secondo la quale “il ‘rifugiato’ è un individuo che è stato costretto, in misura significativa, a vivere al di fuori della comunità politica nazionale a tempo indeterminato”,<sup>50</sup> sembra rispondere a questa esigenza, poiché intreccia tre aspetti egualmente essenziali: un codice (internazionale e giuridico), una categoria (nazionale e amministrativo) e una identità (individuale e soggettiva).

Anzitutto, questa definizione non lascia cadere la distinzione analitica tra forme volontarie e forme coatte di migrazione: nel caso dei rifugiati, l’abbandono dei paesi di origine avviene perché la vita è diventata così insostenibile – a causa di persecuzioni, violenza generalizzata e mancato rispetto dei diritti umani – da costringerli all’esodo. Questa definizione esclude la possibilità che gli individui abbiano scelto volontariamente di attraversare un confine, ma non pone condizioni limitative circa i livelli di costrizione, né istituisce diversi livelli di gradazione tra le innumerevoli forme in cui la violenza può essere esercitata e che sono state all’origine della loro ‘scelta’. È irrilevante sapere se la fuga sia stata provocata da un ordine formale di espulsione emesso dall’autorità politica o da circostanze di vita così estreme da rendere impossibile la permanenza: si tratta pur sempre di una “scelta forzata” che non ha lasciato spazio ad alcuna alternativa. In secondo luogo, inserisce un elemento temporale, che rimane però imprecisato. In linea di principio, nulla impedisce a un migrante volontario di fare ritorno al paese d’origine ogni volta che lo desidera. Al migrante forzato questa scelta risulta invece preclusa, poiché, per l’intero arco di tempo in cui si trova nel paese di rifugio, le condizioni del paese di origine sono tali da impedire il rimpatrio. Il caso estremo è rappresentato dai rifugiati protratti, costretti a vivere nei campi di trattenimento o di detenzione. Infine, la definizione è essenzialmente politica, e colloca la prospettiva giuridica solo in via subordinata. In un ordine internazionale ancora formalmente caratterizzato dal modello westfaliano, che presuppone l’esistenza di un’autorità politica dotata del potere supremo su una porzione di territorio delimitata da confini attentamente presidiati, serve a ricordare come sia il movimento delle persone da un confine all’altro a minacciare il simbolo che più di ogni altro rappresenta le prerogative legate alla sovranità territoriale.

Ma, e soprattutto, questa definizione ricorda come sia la politica di controllo dei confini territoriali – creata simultaneamente alla sovranità degli Stati-nazione e alla loro volontà di porsi a presidio di un vincolo di appartenenza ‘culturale’ – a essere all’origine della figura e del concetto di “rifugiato”.<sup>51</sup> I rifugiati sono la conseguenza

<sup>50</sup> E. Haddad, *The Refugee in International Society. Between Sovereigns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 42.

<sup>51</sup> C. Harding e C.L. Lim, “The Significance of Westphalia: an Archaeology of the International Legal Order” in Id., (a cura di), *Renegotiating Westphalia. Essays and Commentary on the European*

diretta di un conflitto internazionale oppure della incapacità di uno “Stato fallito” di realizzare alcune delle condizioni di base e delle responsabilità di un legittimo Stato sovrano. Sono queste le circostanze che portano interi gruppi di persone a perdere la protezione del corpo giuridico sovrano di appartenenza – al punto che, in alcune situazioni, possono essere denaturalizzati o denazionalizzati – e a dover attraversare i confini di un altro Stato alla ricerca di rifugio o asilo. Eppure gli individui possono non essere materialmente in grado di attraversare un confine internazionale pur trovandosi esattamente, da ogni punto di vista, nella stessa situazione di quelli che sono invece riusciti a superare l’istituzione che più di altra include gli appartenenti ed esclude i non-appartenenti. Non esiste alcuna differenza concettuale tra i “rifugiati” e gli “sfollati interni” (IDP, *Internally Displaced Persons*), coloro che sono costretti a spostarsi per conflitti o cause naturali all’*interno* della propria nazione – a indiretta conferma di quanto sia arbitraria la volontà discrezionale degli Stati di custodire *il dovere di garantire l’asilo* come una prerogativa sovrana gelosamente custodita. E anzi, quanto sia arbitraria proprio questa stessa distinzione, poiché non è il superamento di un confine a rendere moralmente più rilevanti i criteri di giudizio morale validi in circostanze che sotto ogni altro punto di vista sono esattamente uguali.

Il concetto di rifugiato si sottrae, di conseguenza, a una definizione giuridica astratta e decontestualizzata, valida ovunque e a prescindere da ogni altra considerazione. Come ogni rifugiato ha una storia diversa da raccontare riguardo all’esperienza che lo ha reso tale, così i vari contesti, istanze morali e lotte politiche che si cristallizzano in una definizione non sempre possono trovare la via di una traduzione formale lineare e priva di aspetti controversi: il rifugiato, “anche se categorizzabile, va in ogni caso al di là della categorizzazione”.<sup>52</sup> Ciò che va comunque costantemente ribadito è che, nel caso del rifugiato, il problema della definizione rappresenta molto più che una semplice questione di semantica e il problema di chi rientri o meno nella categoria può segnare la differenza tra la vita e la morte. In ogni caso, una definizione di tipo essenzialistico non è praticabile perché tende a essere avulsa dai bisogni reali, correlata a un idealtipo immaginato e decontestualizzato che si presta alla standardizzazione e alla burocratizzazione. Ma non è neppure auspicabile, perché la diversità delle definizioni può servire tanto a soddisfare le differenti esigenze dei vari attori in campo, quanto la sua natura strutturalmente mutevole e adattabile.

*and Conceptual Foundations of Modern International Law*, The Hague, Kluwer Law International, 1999, p. 18; G. Cornelisse, *Immigration Detention and Human Rights. Rethinking Territorial Sovereignty*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, 2010, p. 331.

<sup>52</sup> M. Dillon, “The Scandal of the Refugee: Some Reflections on the ‘Inter’ of International Relations and Continental Thought”, in D. Campbell e M. J. Shapiro (a cura di), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 106.

In questo senso, la definizione suggerita da Haddad offre una spiegazione del concetto di “rifugiato” che è sufficientemente ampia da valorizzare biografie concrete ed esperienze vissute, ma che è anche, al tempo stesso, sufficientemente circoscritta da non diluirne il valore pratico-operativo. Essa ricomprende sia i tratti comuni necessari a restituire il senso delle esperienze individuali che contribuiscono alla situazione e alla sua rappresentazione politica sia gli elementi più generali che sono altrettanto necessari affinché non perda valore analitico. Infatti, rinunciando a offrire una casistica più o meno dettagliata dei fattori politici “di spinta” che danno forma e significato all’esperienza migratoria del rifugiato, questa definizione comprende la moltitudine di fattori che possono spingere l’individuo ad attraversare un confine politico e a porsi sotto la protezione di uno Stato per il quale è, e quasi sempre rimarrà tale per un tempo indefinito, uno straniero. E, proprio perché pone l’accento sul termine “individuo”, richiama infine l’esigenza di conservare intatto il senso dell’identità personale, che qualunque definizione tende inevitabilmente a diluire, e di ricordare come ogni generalizzazione significhi qualcosa di diverso per ciascuna delle persone alle quali viene applicata.



## INFORMATION ON THE JOURNAL

*Etica & Politica/Ethics & Politics* is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them *Etica & Politica/Ethics & Politics* be quoted as a source.

All products on this site are released with a *Creative Commons* license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

### ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of *Etica & Politica/Ethics & Politics* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

**Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *E&P* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.**

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

## 1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Politica/Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.



## **2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES**

*Etica & Politica/Ethics & Politics* is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

## **3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES**

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the “double blind” review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

## **4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES**

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

## **5. PUBLISHING ETHICS ISSUES**

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

## PAST ISSUE AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided here: <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

## DIREZIONE/EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) [riccardofanciullacci@libero.it](mailto:riccardofanciullacci@libero.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

## REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) [ebaccarini@ffri.hr](mailto:ebaccarini@ffri.hr)

ROBERTO FESTA (Trieste) [festa@units.it](mailto:festa@units.it)

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) [giovanni.giorgini@unibo.it](mailto:giovanni.giorgini@unibo.it)

EDOARDO GREBLO (Trieste) [edgreblo@tin.it](mailto:edgreblo@tin.it)

FABIO POLIDORI (Trieste) [polidori@units.it](mailto:polidori@units.it)

## WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) [enrico.marchetto@gmail.com](mailto:enrico.marchetto@gmail.com)

## COMITATO SCIENTIFICO NAZIONALE/ ITALIAN ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), G. DE ANNA (Udine), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), S. FUSELLI (Verona), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E.

LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Oxford), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), R. MARTINELLI (Trieste), F.G. MENGA (Tübingen), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), M. SGARBI (Venezia), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), P. VIGNOLA (Guayaquil) S. ZEPPI † (Trieste)

#### **COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE/ INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:**

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. Bedorf (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), J. KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), D. INNERARITY (Spain), A. LEVER (Switzerland), H. LINDAHL (Netherlands), J. MARTI (Spain), M. MATULOVIC (Croatia), J. MCCORMICK (USA), N. MISCEVIC (Croatia), A. MOLES (Hungary), L. PAULSON (France), A. PRZYLESBSKI (Poland), J. QUONG (USA) V. RAKIC (Serbia), A. SCHAAP (UK), B. SCHULTZ (USA), N. TARCOV (USA), D. WEBB (UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Spain)

#### **ELENCO DEI REVISORI 2017:**

B. ACCARINO (Università di Firenze), A. ALTOBRANDO (China University of Politics and Law, Pechino) A. ALLEGRA (Università per Stranieri, Perugia), S. AMATO (Università di Catania), P. BETTINESCHI (Università di Padova), S. BIANCU (LUMSA, Roma), M. BALLISTRERI (Università di Torino), M. BETTETINI (IULM, Milano), C. CANULLO (Università di Macerata), R. CAPORALI (Università di Bologna), G. CEVOLANI (IMT, Lucca), F. CIARAMELLI (Università di Napoli, Federico II), A. CISLAGHI (Università di Trieste), R. CRISTIN (Università di Trieste), G. DE ANNA (Università di Udine), P. DONATELLI (Università di Roma, La Sapienza), A. FABRIS (Università di Pisa), S. FERRANDO (Université de Strasbourg), A. FUSSI (Università di Pisa), C. GERBAZ (Università di Rijeka), B. GIOVANOLA (Università di Macerata), G. GRANDI (Università di Padova), L. GRECO (Università di Oxford), M.L. LANZILLO (Università di Bologna), G. MANIACI (Università di Palermo), R. MARTINELLI (Università di Trieste), F. MENGA (Università di Tubinga), F.

MIANO (Università di Roma, Tor Vergata), M. MONALDI (Università di Trieste), R. MORDACCI (Università San Raffaele, Milano), B. DE MORI (Università di Padova), G. PELLEGRINO (LUISS, Roma), U. POMARICI (Università della Campania “Luigi Vanvitelli”), V. RASINI (Università di Modena e Reggio Emilia), C. ROFENA (Università Ca’ Foscari, Venezia), A. SCHIAVELLO (Università di Palermo), P. ŠUSTAR (Università di Rijeka), M. TROBOK (Università di Rijeka), F. TUROLDO (Università Ca’ Foscari, Venezia), M. VACCAREZZA (Università di Genova), S. ZANARDO (Università Europea di Roma)