

ALDO TRUCCHIO

L'IDEOLOGIA DELLA NEUTRALIZZAZIONE
DEI CONFLITTI

Cercare i nostri eguali osare riconoscerli
lasciare che ci giudichino guidarli esser guidati
con loro volere il bene fare con loro il male
e il bene la realtà servire negare mutare.

F. Fortini, *Forse il tempo del sangue*

A proposito dello scritto *Zum ewigen Frieden* di Kant, tradotto solitamente 'Per la pace perpetua', non si ribadisce abbastanza spesso che il titolo è ironico: si rifà difatti all'insegna di una famosa osteria olandese, che alla scritta accompagnava il disegno di un cimitero – come a dire che grazie alla birra si trovano serenità e riposo. 'Zum' è allora da tradurre piuttosto con 'alla', in maniera più consona al nome di una osteria ('alla vecchia cantina' e non 'per la vecchia cantina'). Inoltre il termine 'ewigen' è quello utilizzato nelle preghiere per indicare l'eternità. In effetti, il titolo kantiano dovrebbe essere trasposto con un ironico 'Alla pace eterna'. Ed è proprio questa ironia a conferire senso a un testo politicamente fragile, poiché il titolo serve appunto a sottolineare la consapevolezza del suo assoluto utopismo: altrove, difatti, va cercato il vero pensiero politico di Kant, soprattutto a partire dalla *Critica del giudizio* (cfr. soprattutto Arendt 1982).

Ma l'ironia kantiana, tutto sommato ottimistica, è stata superata dalle tragedie della storia. Il pacifismo giuridico inaugurato da Kant e perpetuato da Kelsen (e poi da Bobbio e Habermas), che indica nel diritto e nelle istituzioni internazionali lo strumento per realizzare la pace e tutelare i diritti fondamentali degli uomini, è risultato del tutto fallimentare. La formula kelseniana 'peace through law' nasceva dall'idea che il fallimento della Società delle Nazioni fosse dovuto al fatto che al suo vertice era stato messo un consiglio di tipo politico e non una corte indipendente, un'autorità giudiziaria neutrale e imparziale. Secondo Kelsen, sempre sulla scorta della concezione kantiana del diritto internazionale come 'cosmopolitico', tale Corte avrebbe dovuto giudicare anche chi, svolgendo attività di governo, si

era macchiato di crimini di guerra; e gli Stati avrebbero dovuto poi deferire a essa i colpevoli. Ma l'internazionalismo giudiziario di stampo kelseniano, che ispirò le potenze vincitrici della Seconda guerra mondiale, si è dovuto scontrare con la realtà dei fatti: i tribunali vengono inevitabilmente istituiti e finanziati dalle potenze vincitrici, 'da Norimberga a Baghdad' (Zolo 2006), e mai nessun 'criminale di guerra' delle potenze vincitrici è stato processato, sebbene sia impossibile non definire in tal modo, solo per fare l'esempio più noto, chi ha deciso o chi ha eseguito il bombardamento di Dresda o lo sgancio delle bombe atomiche sul Giappone quando la Seconda guerra mondiale era già finita, dunque al solo scopo di annullare le industrie concorrenti (come quella dell'automobile), rendere impossibile una ricostruzione in tempi brevi e soprattutto imporsi in determinate aree geografiche a dispetto delle altre potenze vincitrici.

La 'pace eterna' kantiana si è configurata allora storicamente, e fino ai nostri giorni, come una pace imperiale, come la pace puntellata sulle rovine sulle quali si è appena consumata un'operazione di guerra che le istituzioni internazionali hanno riconosciuto come operazione di polizia internazionale, guerra umanitaria o reazione a una aggressione. L'idea di 'aggressione terroristica' è particolarmente interessante da questo punto di vista: viene messo in opera un dispositivo *metonimico* che pretende di considerare un'azione violenta compiuta da pochi uomini, da un gruppo più o meno isolato, come un atto di aggressione verso uno stato, che si può allora difendere intervenendo colpendo un altro stato, ritenuto in qualche modo implicato coi terroristi.

Non è necessario insistere ulteriormente su eventi noti a tutti.

Ma se pure l'idea che i conflitti in ambito internazionale possano essere gestiti attraverso un'autorità giudiziaria sovranazionale neutrale è risultata evidentemente fallimentare, meno evidente è forse quella ideologia della neutralizzazione dei conflitti che caratterizza la modernità – che preferiamo chiamare 'capitalismo', a breve sarà chiaro il perché – fin dai suoi esordi, e che rappresenta l'essenza, il non-detto della politica fino ai nostri giorni.

Pur nella consapevolezza di semplificare eccessivamente, è lecito affermare che il pensiero politico di Kant si muove ancora nell'orizzonte contrattualistico hobbesiano: lo Stato nasce da un patto originario e il fine delle istituzioni e del diritto è la pacificazione sociale. L'innovazione kantiana rispetto a questo paradigma consiste nell'estensione di tali argomenti a tutto il pianeta, sostituendo parallelamente il tema hobbesiano della limitatezza delle risorse disponibili, che genera conflitti tra gli uomini, con quello della limitatezza dello spazio disponibile alla nostra coabitazione.

È allora ancora una volta da Hobbes che occorre ripartire.

1. *Il non-detto della politica moderna*

Con l'espressione 'ideologia della neutralizzazione dei conflitti' indichiamo l'idea secondo la quale il fine delle istituzioni politiche è la convivenza non conflittuale degli esseri umani; ed è facile rintracciare i padri di questa idea in Bodin e, soprattutto, in Hobbes, nei loro tentativi di gestire i conflitti religiosi che attraversavano il loro tempo. Hobbes è in effetti il padre, più ancora che dello Stato moderno, della nostra democrazia liberale. L'idea di fondo di Hobbes, ben nota, è che il passaggio da uno stato di natura conflittuale a uno stato civile pacificato porti necessariamente alla nascita di un individuo artificiale, lo Stato, che si fa carico di garantire la vita a tutti coloro che sottoscrivono con esso un patto, ricevendone in cambio il monopolio dell'esercizio della violenza (Hobbes 1647). È evidente che questo farsi carico da parte dello Stato della conservazione della vita contiene già *in nuce* gli esiti biopolitici che si paleseranno solo in seguito.

Ma il pensiero di Hobbes è figlio del capitalismo commerciale e mercantile del suo tempo: il patto che egli pretende sia all'origine di ogni consorzio umano civile non è in nulla dissimile a un regolare patto di compravendita, o alla creazione di una società per il commercio marittimo; e solo l'assenza di conflitto, la pace tra gli Stati e tra gli uomini, può garantire la libera circolazione di individui e merci – anche per Kant, del resto, lo «spirito del commercio» (Kant 1795) è l'istanza concreta che spinge gli uomini verso la pace.

A sua volta, il contrattualismo hobbesiano presuppone l'idea di Descartes che esista un nucleo razionale e non passionale immutabile all'interno di ogni individuo, che ne determina una volta e per tutte l'identità: solo così gli uomini, come afferma Nietzsche, possono fare promesse (Nietzsche 1887, *II Dissertazione*); ovvero solo se restano sempre se stessi, qualunque evento esterno occorra, possono stipulare, e poi onorare, i contratti tra loro.

Carl Schmitt ha visto in Hobbes «il pioniere della scientificità moderna e del connesso ideale di neutralizzazione tecnica», ovvero di quel fenomeno parallelo alla secolarizzazione che porta lo Stato a rendersi indipendente da ogni contenuto di fini, convincimenti politici, valori e verità, e trarre il suo valore solo dalla capacità di svolgere le sue funzioni (Schmitt 1938, tr. it. pp. 92 segg.). Ma ciò che qui si intende con l'espressione 'ideologia della neutralizzazione dei conflitti' è qualcosa di molto più semplice ed assieme di molto più vicino a noi; e non riguarda tanto la sfera statale – quella che fu efficacemente definita come 'autonomia del politico' (cfr. Tronti 1977) – quanto piuttosto l'idea che il fine della politica sia la cessazione dei conflitti.

Secondo tale idea, si potrebbe affermare, *il fine* della politica è *la fine* della politica, che viene quindi intesa come *tolleranza* e come *mediazione*; il fine della politica è dunque la spoliticizzazione della vita umana, che resta così libera di affermarsi e autonormarsi senza vincoli che le siano estranei, ovvero che appartengano a un altro ambito metafisico (cfr. Tarizzo 2010).

Nel nostro tempo abbondano gli esempi in al senso, a ogni livello: basti pensare, in Italia, alla mistica delle *riforme condivise*, ormai una sorta di formula propiziatoria, secondo la quale una legge dovrebbe poter garantire gli interessi di tutto il popolo, se varata dal governo con l'appoggio di uno o più partiti dell'opposizione, che hanno preventivamente mediato le loro differenze nelle apposite sedi istituzionali. Qui al contrario si intende affermare che la politica è sempre una parte che cerca di imporsi sull'altra, e che quindi l'esito di un confronto politico non può mai essere, per definizione, un risultato *pari*, perché se si considera che la parte politica dominante tende sempre a conservare il più possibile inalterato lo *status quo* nel quale essa si trova a essere, appunto, dominante, risulta evidente che le riforme condivise non possono che essere una sua vittoria.

Ma vorremmo fare anche un altro esempio, assai significativo e molto recente, a partire dai commenti e dalle idee, anche quelli di pensatori vicini alla sinistra riformista, su come risolvere la tragica situazione dei braccianti *sans papiers* di Rosarno – ci ha pensato poi il governo a risolverla nella prassi, con una rapida e discreta deportazione.

Su «la Repubblica» e poi su «Micromega» è apparso un articolo di Nadia Urbinati nel quale la studiosa si augurava che potesse avvenire per i migranti irregolari in Calabria quanto era avvenuto per i braccianti di Di Vittorio, all'inizio del secolo scorso, sottolineando gli aspetti non violenti di quell'organizzazione sindacale, cioè la sua capacità di trasformare il «conflitto» in «contestazione civile» contrapponendo la «forza» dei lavoratori alla «violenza» dei padroni (Urbinati 2010). Urbinati dimentica però che i migranti irregolari in Italia non sono sindacalizzabili: essi possono andare incontro alla detenzione anche se fermati per un normale controllo, in quanto privi di documenti in regola. Allora si fa maggiore chiarezza se si invertono i termini della questione: le lotte dei migranti irregolari non potranno mai essere contestazione civile, in quanto la loro situazione, la loro stessa esistenza è illegale, relegata fuori dalla *civitas*.

I migranti irregolari sono obbligati a uno stato incivile poiché persino cercare un'abitazione o cure mediche li espone al rischio di detenzione ed espulsione; la loro condizione è quella di una sorta di stato di natura, caratterizzato dalla sopraffazione e dalla violenza. Però lo Stato moderno, per definizione detentore del monopolio della violenza, non può accettare al

suo interno questa situazione pre-civile, che pure esso stesso ha contribuito a generare, quindi tenta in ogni modo di nasconderla o rimuoverla. È proprio in una doppia esclusione come questa – sia dai diritti civili, che dalla possibilità di rivendicarli – che si può chiaramente vedere come il conflitto, lo scontro non mediabile e quindi non recuperabile all'interno della logica istituzionale, rappresenti il non-detto della politica moderna.

Non è un caso, allora, che per spiegare le violenze dei totalitarismi dello scorso secolo ci si sia spesso rivolti alla psicanalisi o all'etnoantropologia, piuttosto che alla filosofia: il non-detto della politica moderna emerge difatti più chiaramente tramite queste differenti modalità di indagine. Prendiamo ad esempio le riflessioni di René Girard: la violenza che nelle civiltà arcaiche è introiettata dalla ritualizzazione religiosa viene nel moderno secolarizzata e incuneata soprattutto nell'alveo del sistema giuridico. Le sue parole descrivono la situazione dei migranti di Rosarno meglio di come possa fare il lessico della politica contemporanea: «È l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla *sua* stessa violenza, è l'intera comunità che esso volge verso vittime a lei esterne. Il sacrificio polarizza sulla vittima i germi di dissenso sparsi ovunque e li dissipa proponendo loro un parziale appagamento», grazie al fatto che «la vittima sacrificale [è] la sola a poter essere colpita senza pericolo dato che non ci sarà nessuno a sposarne la causa» (Girard 1992, tr. it. pp. 22 e 29).

La pretesa di neutralizzare i conflitti è ideologica proprio in tal senso: la mediazione del diritto promette di sublimare la violenza nello spazio della rappresentanza/rappresentazione, ma in tal modo solo la legittimità del conflitto politico è annullata – esso viene solitamente degradato a reato comune – e la violenza resta, irrepresentabile, invisibile, esercitata su chi non ha voce né rappresentanza e quindi non può legittimamente porsi come conflittuale.

2. *Le parole del conflitto*

Ma perché insistiamo sulla difficoltà di ritrovare le parole giuste per la politica? In realtà cerchiamo di giustificare quanto segue, che potrebbe sembrare un *excursus* storico e che invece vuole essere tutt'altro. Il nostro fine è provare a definire ancora una volta il politico, sottolineando alcuni aspetti che caratterizzano la riflessione teorica su di esso, primo fra tutti l'idea che solo la *prassi*, cioè la fuoriuscita dalla filosofia politica, possa andare in direzione della realizzazione di ciò che la filosofia politica ha sempre posto come suo fine ultimo, cioè la conciliazione della libertà in-

dividuale e collettiva degli uomini. E che questa prassi non può che essere conflittuale.

Ma andiamo con ordine.

Per tutta la riflessione politica moderna il problema è l'ingresso delle masse nella storia, cioè il fatto che il nascente capitalismo porta nelle città – e mette al lavoro nelle modalità del furto del tempo di lavoro e della concorrenza – le masse popolari che per secoli avevano vissuto un'esistenza storica, ripetendo sempre gli stessi gesti e seguendo sostanzialmente i cicli della natura, nella produzione di stampo agricolo. Queste masse devono essere governate in maniera nuova, e questa esigenza è una delle spinte che portano alla nascita delle istituzioni statali nazionali.

Allora vorremmo rapidamente ricordare prima di ogni altro pensatore, e non solo per andare in ordine cronologico, Niccolò Machiavelli, che accorda grande rilevanza ai movimenti del popolo e persino ai tumulti, che possono contribuire alla conservazione della libertà e del bene comune, come ad esempio nel notissimo *Discorsi*, I, 4, nel quale è affermato che «la disunione della plebe e del senato romano fece libera e potente quella repubblica» e che «se i tumulti furono cagione della creazione de' Tribuni meritano somma laude» (Machiavelli 1519, pp. 115 e 117). Le crisi e i conflitti non rappresentano la negazione della potenza delle istituzioni statali: essi non sono un'eccezione patologica dei normali movimenti del corpo sociale, bensì una delle sue possibili espressioni, un «inconveniente necessario» (ivi, p. 121). Machiavelli è in effetti la cartina di tornasole per il nostro problema: si può star sicuri che se un pensatore afferma esplicitamente di ammirarlo, allora rifiuta l'ideologia della neutralizzazione del conflitto.

Per comprendere appieno la potenza del pensiero di Machiavelli non c'è forse modo migliore che soffermarsi sulle differenze tra Thomas Hobbes e Baruch Spinoza nella ricezione del suo pensiero. L'opposizione di Hobbes a Machiavelli non potrebbe essere più netta. Mentre Machiavelli fonda la sua riflessione sugli eventi politici contemporanei e sugli esempi storici, il contrattualismo hobbesiano trae origine dall'interrogazione sulla legittimità giuridico-filosofica delle istituzioni statali. Per Hobbes il problema è quello di estromettere il conflitto dalla *civitas*; inoltre, in coerenza con la sua antropologia individualistica e pessimistica, egli intende il conflitto come interno all'individuo, tra passione e ragione; oppure tra individui, all'interno di uno Stato; oppure tra individui e Stato; o, infine, tra Stati, sulla scena internazionale.

Per Spinoza, invece, Machiavelli è «*acutissimus*» perché ha mostrato la realtà sociale come un perenne divenire, contestualizzando storicamente

le sue riflessioni attraverso numerosi esempi e fondando la sua riflessione sull'analisi della situazione concreta, separando definitivamente la filosofia – che riflette sugli uomini per come ‘vorrebbe che fossero’ e quindi ha un carattere prescrittivo – dalla scienza politica, che invece è radicata nella prassi. Spinoza è difatti il secondo nome che intendevo evocare: egli ritiene la conflittualità tra gli uomini – che sono naturalmente, quindi ontologicamente «*passionibus obnoxii*» (cfr. Spinoza 1677) – sia non solo ineliminabile, ma rappresenti l'origine e la regolazione del diritto e delle istituzioni statali.

«*Affectus, quibus conflictamur [...]*»: così Spinoza sceglie di iniziare il *Tractatus Politicus* (proseguendo un discorso che nell'*Ethica* aveva affrontato in IV, 15). La politica si rivela fin dall'inizio come il dominio delle passioni e delle finzioni. La complessità del corpo sociale – il gran numero di individui, con i loro desideri e passioni, che costituiscono la società – è ovviamente una delle cause della conflittualità del corpo politico; ma l'incremento della complessità – ovvero del numero di individui che apportano un contributo alla discussione politica, dunque in grado di comunicare-cooperare, a prescindere dal motivo che li spinge a farlo – è anche il fine della riflessione politica spinoziana. Il conflitto è difatti visto realisticamente come ineliminabile, ma anche come sorgente ed elemento regolatore del diritto; dunque la riflessione politica di Spinoza rappresenta un'anomalia nell'ambito della filosofia politica moderna, che si presenta invece come un pensiero della neutralizzazione dei conflitti attraverso il diritto.

Ancora, per Spinoza la sfera comune dell'esistenza umana è dominata dalle passioni e dai conflitti, ma questi vedono contrapposti non individui, come in Hobbes, ma gruppi sociali, visto che, coerentemente con la sua concezione antropologico-politica, che è stata giustamente definita 'trans-individuale' (Balibar 1993), gli uomini si individuano non a partire da se stessi, ma dalle reti sociali di appartenenza. Semplificando al massimo, il problema spinoziano è allora quello di adattare continuamente alle trasformazioni sociali le istituzioni statali, in modo che l'inadeguatezza, l'arretratezza, per così dire, delle istituzioni, rispetto alla realtà sociale della quale dovrebbero essere espressione, non finisca per divenire oppressiva e scatenare una rivolta. Spinoza, difatti, non è un rivoluzionario nel senso in cui noi intendiamo questa parola, anzi proprio per evitare il tracollo delle istituzioni statali di volta in volta esistenti riflette sulle maniere migliori per modificarle in maniera incruenta; ma allo stesso modo ritiene che i tumulti popolari siano un segnale inequivocabile di sofferenza, dal quale i governanti possono trarre indicazioni su come muoversi in maniera adeguata alla contingenza. Spinoza, sebbene contemporaneo di Hobbes, già

riconosce esplicitamente in questi – nella celebre *Epistola L* – l'ideologia della neutralizzazione dei conflitti, e la sua ontologia della relazione ne è già un antidoto efficace.

Facendo un bel passo in avanti, il terzo nome che va chiamato in causa è quello di Karl Marx. Questi ha rinvenuto nel conflitto tra le classi sociali il motore stesso della storia umana; meglio, egli ritiene che la politica sia proprio lo scontro tra le classi sociali, ognuna delle quali aspira a una posizione egemone, cioè pretende di rappresentare il tutto della società. Per Marx tale pretesa è sempre lecita, ma non è *ideologica* solo quando è espressa dal proletariato, 'classe universale' perché la sua intera esistenza si svolge all'insegna di un torto universale, che l'ha privato di ogni cosa, persino della sua stessa essenza. Non potendo rivendicare riparazioni particolari a un torto universale, i proletari lottano allora inevitabilmente per l'emancipazione dell'umanità intera; per la riappropriazione di ciò che, solo quando è interamente perduto, può essere interamente riacquisito.

Ricapitolando, il nostro intento è trovare quelle parole della politica che la filosofia politica ha messo da parte, le espressioni di quei pensatori che rappresentano un'alternativa alla linea dominante della modernità. Tra questi, Machiavelli ha mostrato che la politica ha inevitabilmente a che fare con un conflitto tra gli uomini che è ineliminabile, e ha sostenuto l'utilità del conflitto in politica attraverso degli esempi storici; Spinoza ha radicato questo conflitto nella natura relazionale e transindividuale degli esseri umani; Marx ha scoperto che il motore della politica è la pretesa di una parte di essere il tutto e di *mettere da parte* le altre parti in competizione. Ma questa pretesa, è importante insistere su questo punto, non è teorica, ma pratica: prima le classi vengono a scontrarsi sul terreno concreto dei rapporti di produzione, e solo in un secondo momento gli ideologi giustificano teoricamente questo scontro predicando l'universalità delle pretese dall'una o dall'altra parte – proprio questo è stato a lungo il ruolo dei filosofi della politica.

Il più classico esempio è quello della proprietà privata borghese, che per l'economia politica classica, principale obiettivo polemico di Marx, è un dato di fatto naturale, mentre in realtà è il risultato di un furto operato dai capitalisti ai danni dei proletari a partire da un dato momento storico (Marx, Engels 1848). Su un'impostazione teorica del tutto simile si radica anche la critica di alcuni pensatori di sinistra all'universalità dei diritti umani – tema che qui abbiamo solo potuto sfiorare all'inizio, e sul quale poi si fondano concetti come quelli di 'guerra umanitaria' ecc. (Zolo 2000). La celebre formula marxiana che afferma che «l'ideologia dominante è l'ideologia della classe dominante» (Marx, Engels 1932) mette in guardia

appunto da simili pretese universalistiche: i diritti umani, per quanto li si voglia appellare 'universali', sono il prodotto di un dato momento storico, di relazioni sociali peculiari e del dominio di una classe sulle altre. Tutti eventi, per di più, che si danno solo in certe aree geografiche e non contemporaneamente in tutto il mondo: di conseguenza essi rifletteranno null'altro che la maniera in cui una determinata classe vede se stessa e la volontà di imporre *universalmente* i suoi valori *particolari*. La pretesa di rappresentare il tutto non è dunque giustificabile teoricamente, ma è ammissibile solo per il proletariato, e solo a partire dall'analisi della sua situazione concreta di totale disumanizzazione e spoliazione, che deve essere rovesciata; nondimeno tale pretesa è il fondamento stesso dell'idea di politica che qui si intende affermare.

Occorre a questo punto fare l'ultimo dei nomi che ci interessa evocare, quello di Antonio Gramsci. Alla base del concetto di 'egemonia' elaborato da Gramsci c'è appunto la consapevolezza che nessuna parte può rappresentare il tutto, ma che proprio sulla pretesa di farlo si fonda la politica. La pretesa di rappresentare tutti serve a riunire molti, anzi, la maggior parte possibile, sotto una stessa bandiera; la politica è sempre scegliere di *stare dalla parte di qualcuno*, e questa scelta non è assolutizzabile, ma resta sempre legata a un'estrema contingenza, persino a una certa arbitrarietà. Come abbiamo affermato fin dall'inizio, la pretesa di una qualsiasi autorità, istituzione, tribunale ecc. di essere *super partes* non è altro che uno strumento ideologico che mira a rafforzare il dominio della parte già dominante.

Dovrebbero, a questo punto, essere ben chiare tanto le motivazioni che ci hanno portato a fare tali considerazioni, quanto l'impossibilità di giungere a conclusioni che non siano provvisorie.

Per i pitagorici, il movimento dei corpi celesti produce un suono che gli esseri umani non possono percepire, in quanto li accompagna dalla nascita, come un sottofondo continuo; allo stesso modo, molta della filosofia politica contemporanea non è affatto politica, ma questa impoliticità ci risulta difficilmente distinguibile, a causa della sua straordinaria diffusione e pervasività.

3. *Conflitti e soggettivazione*

Pur non avendo conclusioni da offrire, vorremmo tuttavia indicare alcuni luoghi, nel pensiero contemporaneo, nei quali ricercare una riflessione politica sia provvista delle caratteristiche che abbiamo cercato di distillare dal pensiero del passato – premettendo però che il nostro interesse scientifico va

in direzione del pensiero politico radicale: tale premessa serve a delimitare il campo d'indagine. Soprattutto ci interessa mostrare come, proprio lì dove non le si cercherebbero, si ritrovino le più potenti istanze neutralizzatrici.

Lo spunto per queste riflessioni ci è stato fornito dalla maniera radicale nella quale Chantal Mouffe è tornata a interrogarsi *'on the political'*, avendo come obiettivo polemico il pensiero liberale contemporaneo, soprattutto nella versione, pur filosoficamente assai accorta, di Jürgen Habermas (Mouffe 2005). Per Mouffe è particolarmente significativo che il pensiero liberale rifiuti di confrontarsi con Freud e Schmitt: il motivo è che entrambi hanno sottolineato come il momento *'antagonistico'* delle relazioni umane sia assolutamente ineliminabile, laddove il pensiero liberale, pur partendo da presupposti individualistici, crede nella possibilità di una coesistenza pacifica di una molteplicità di prospettive e valori attraverso il percorso razionale che gli individui sono chiamati a compiere.

Sigmund Freud ha descritto il processo della *'civiltà'* come caratterizzato da due movimenti: uno centripeto, chiamato *Eros*, che attraverso un investimento libidico lega gli individui in una identità condivisa; e uno centripeto, chiamato *Thanatos*, dovuto alla naturale aggressività degli esseri umani, che viene però indirizzato verso l'esterno della comunità, in modo da contenere il pericolo di una sua disintegrazione. Il risultato di questo doppio movimento di repressione dell'aggressività istintiva degli uomini è la costituzione di gruppi ostili, ma coesi al loro interno. In tal modo le relazioni antagonistiche tra gli uomini si rivelano come naturali, quindi inestinguibili; la politica appare come l'interminabile sforzo atto a favorire la sublimazione delle pulsioni distruttive nelle attività psichiche più elevate – scientifiche, artistiche, ideologiche (Freud 1930).

Carl Schmitt, invece, nel ripensare il concetto di *'politico'*, ha radicalizzato e portato alle estreme conseguenze gli stessi presupposti antropologicamente pessimisti dai quali si era mosso Freud – si tratta chiaramente di una impostazione ancora una volta hobbesiana. Negando che il liberalismo dell'epoca, nelle sue varie declinazioni, avesse alcuna consistenza politica, Schmitt afferma che l'azione politica è quella che viene condotta in base alla distinzione tra *'amico'* e *'nemico'* come estremo grado d'intensità dell'unione o della separazione tra gli uomini, quella che si gioca nel momento in cui si affaccia all'orizzonte la minaccia di un conflitto che comporti la possibilità dell'uccisione fisica dei contendenti. Anche per Schmitt, come per Freud, dunque, ogni condivisione si fonda su di una preventiva esclusione, e la pretesa di pervenire attraverso la ragione a un consenso razionale e una società pluralistica non è nient'altro che cecità politica (Schmitt 1932).

Dati questi presupposti, il compito della democrazia, di una *vera* democrazia, è per Mouffe quello di trasformare il naturale antagonismo tra esseri umani in un 'agonismo', nel quale le parti opposte riconoscono che non può esserci una soluzione razionale al conflitto tra le loro differenti visioni del mondo, interessi, valori, prospettive, desideri, ecc., ma ammettono altresì la legittimità dei competitori con i quali scelgono di condividere uno spazio simbolico – istituzionale, rappresentativo – all'interno del quale giocare la partita per il predominio senza prefiggersi come obiettivo l'annientamento dell'altra parte. Abbiamo già discusso delle difficoltà che ha storicamente comportato, e degli esiti fallimentari che ne sono derivati, la ricerca di un terreno neutrale; e difatti non sono le soluzioni prospettate da Mouffe che ci interessano, quanto piuttosto la chiarezza con la quale ella ricorda, attraverso questo confronto serrato con Freud e Schmitt (ma anche Canetti e Lacan, ed avendo bene in mente, non a caso, le lezioni di Machiavelli e Gramsci), che la politica consiste nella lotta tra progetti egemonici inconciliabili, ognuno dei quali si basa su dei processi di soggettivazione, cioè sulla costruzione di una identità collettiva proprio attraverso l'opposizione di un 'noi' con un 'loro'.

Questa semplice constatazione potrebbe apparire pacifica, ma non lo è affatto, tanto che per mostrarlo è possibile chiamare in gioco addirittura Michael Hardt e Antonio Negri, cioè i più noti pensatori della sinistra anticapitalista – o meglio del 'riformismo rivoluzionario', come hanno dichiarato di recente – e la loro visione della democrazia assoluta della moltitudine.

Non è qui possibile nemmeno elencare la straordinaria quantità di riferimenti filosofici, storici e sociologici che stanno alla base del lavoro di Hardt e Negri, e che hanno affascinato tanti lettori in tutto il mondo: i loro lavori recenti costituiscono, qualunque sia poi il giudizio sull'intera operazione teoretica, un coraggioso e brillante tentativo in direzione della lettura politica della contemporaneità nella sua totalità. Per contro, c'è da considerare il fatto che l'idea che l'imperialismo statunitense e la sovranità classica, basata sulla forma dello Stato-nazione, siano stati sostituiti da una nuova forma di sovranità senza centro, chiamata *Empire*, è stata smentita poco dopo la pubblicazione del libro omonimo dalle guerre messe in atto dagli Stati Uniti dopo l'11 settembre (Hardt, Negri 2000). Ma occorre forse scavare più in profondità per scoprire come mai nemmeno questo dato di fatto abbia dissuaso gli autori dalle loro convinzioni (Hardt, Negri 2004): è difatti il loro stesso impianto metafisico che gli impedisce di tornare sui propri passi senza smantellare l'intero apparato teorico messo in campo.

Sulla scorta della lettura deleuziana di Spinoza, e delle classiche riletture operaiste dei *Grundrisse* di Marx, Hardt e Negri sostengono che soggetto

e motore della storia umana sia la ‘moltitudine’, ovvero l’insieme dei produttori di ricchezza, alla quale si contrappongono delle forze meramente reattive e parassitarie, cioè le multinazionali e le istituzioni economiche del capitalismo. Inoltre la preponderanza, nel tardo capitalismo, del lavoro immateriale, intellettuale, di cura ecc., ha eliminato la classica distinzione marxiana tra tempo di produzione e tempo di riproduzione. In conseguenza di ciò gli esseri umani producono ricchezza non solo quando lavorano, ma in tutto il tempo della loro esistenza in vita: in tal modo la vita stessa, il mero esercizio delle attività specie-specifiche dell’essere umano viene a essere valorizzato dal capitalismo, che però, giunto a un tale livello di sviluppo dei mezzi di produzione, non è più un sistema economico in grado di sfruttare, né tanto meno di gestire, l’enorme quantità di ricchezza prodotta quando *tutti* sono al lavoro per *tutto il tempo*, e perciò inizia a collassare su se stesso, assieme alle istituzioni politiche che lo hanno caratterizzato, lasciando sempre più posto a nuove forme di organizzazione della produzione e della società.

All’interno di questo quadro *ontologico*, ciò che viene a mancare è proprio uno dei motivi centrali del concetto di politico che ho cercato di illustrare, cioè la distinzione tra un ‘noi’ e un ‘loro’, la possibilità di pensare un processo di egemonizzazione, una identificazione collettiva ecc. sulla base di una contrapposizione ben precisa tra classi sociali, gruppi di potere o parti in causa, comunque le si voglia chiamare.

Se tutti gli esseri umani sono parte della moltitudine, non c’è più nessuno nel quale individuare un ‘nemico’ e contro il quale costruire la propria identità politica. Per questo né il governo degli Stati Uniti, né alcun luogo classico della sovranità possono avere una reale consistenza all’interno della riflessione di Hardt e Negri: la contraddizione tra *forza* produttiva e *forma* della produzione si dà su un unico piano d’immanenza, lo stesso piano che, im-mediatamente, si rovescerà nel suo opposto quando le forze messe in gioco saranno abbastanza grandi da dar vita a tale evento.

L’apparato concettuale messo in campo da Hardt e Negri risulta allora estremamente efficace per descrivere eventi quali gli scontri di Piazza Tien An Men, il collasso del blocco sovietico o le manifestazioni dei movimenti cosiddetti No global e delle loro attuali propaggini, cioè quelle circostanze nelle quali l’improvvisa comparsa (e la rapida dispersione...) di una massa di contestatori non è legata a precise istanze politiche, bensì è accompagnata dalla rivendicazione, in termini piuttosto generici, di una volontà di cambiamento affidata a parole d’ordine quali ‘libertà’, ‘un altro mondo è possibile’, ‘*put people first*’, ecc. Ma non possiamo spingerci oltre in questa sede nell’argomentare la politicità o impoliticità di questi fatti.

Ciò che ci interessa è piuttosto riflettere sulle indicazioni pratiche fornite da Hardt e Negri: in attesa che l'evento rivoluzionario si produca, infatti, il compito che essi affidano ai rivoluzionari è quello di sottrarsi alle operazioni repressive dell'Impero, affermando nel frattempo apertamente che le pratiche politiche che animeranno il progetto politico della moltitudine sono ancora sconosciute (Negri, Hardt 2000, tr. it. p. 369). Questa pratica di sottrazione – impolitica, ma forse destinata a diventare politica in seguito – non è nient'altro che una declinazione dell'idea di desoggettivazione e deidentificazione, ovvero di disgregazione delle identità, liberazione delle singolarità in una distribuzione nomade, che fa riferimento al pensiero di Gilles Deleuze. L' 'esodo' e la 'diserzione' (ivi, pp. 201 segg.) dei quali parlano Hardt e Negri non sono allora altro che il tentativo di sfuggire a quelle concrezioni politico-economiche che bloccano il flusso autovalorizzantesi e autonormantesi della vita, cioè appunto il sottrarsi della moltitudine dei produttori alle istituzioni parassitarie del capitalismo.

In apparenza non ci può essere riflessione più propriamente politica di quella di Hardt e Negri. Machiavelli, Spinoza, Marx e Gramsci sono tra i loro autori, ed essi non mancano di soffermarsi su tutti i temi che abbiamo attraversato: hanno ben chiara la natura relazionale degli esseri umani, ne descrivono l'esistenza come uno sforzo continuo di liberazione e attraversano senz'altro la questione della parte che si vuole rendere egemonica, della parte che si vuole tutto. Ma a ben vedere non c'è una *parte* in Hardt e Negri, bensì fin dall'inizio salta la distinzione marxiana tra chi genera la ricchezza, sebbene in maniera alienata, e chi invece la accumula, poiché *tutti* gli esseri umani sono già in qualche modo produttori di valore. Per questo il loro progetto *deve* attraversare l'idea della desoggettivazione: qui viene a mancare proprio quella relazione conflittuale che precede e rende possibile l'opposizione propriamente politica di un 'noi' con un 'loro'; quindi è il 'noi' che deve trasformare se stesso, non attraverso il confronto con l'altro, bensì tramite la liberazione da processi di soggettivazione che – in seguito a un attraversamento forse troppo veloce del pensiero di Foucault – Hardt e Negri ritengono sempre vincolati a processi di assoggettamento.

È invece Jacques Rancière ad aver riflettuto di recente in maniera radicale sulla natura del conflitto e delle relazioni politiche, addirittura attraverso una sorta di storia della filosofia politica occidentale che va da Platone ad Aristotele, da Hobbes a Marx, alla nostra contemporaneità (Rancière 1995). Il suo taglio interpretativo è troppo netto, schematico e ambizioso per non sollevare critiche, che spesso pure colgono il segno; tuttavia egli ha mostrato chiaramente come il confronto politico non sia giocato tanto tra le opposte fazioni che si fronteggiano in un ambito più o meno istituziona-

le, quanto piuttosto tra due parti: quella che gode di una rappresentazione istituzionale e quella che non ha accesso ad alcuna forma di rappresentanza – l'esempio dei migranti di Rosarno è qui più che altrove assai calzante.

Come dicevamo poco sopra, ogni forma di rappresentazione si fonda su un rimosso e questo non-detto è l'esistenza di una parte non rappresentata; allo stesso modo per Rancière ogni ripartizione ineguale della libertà e della ricchezza deve celare il dato di fatto che gli uomini sono tutti uguali; deve cioè giustificare in qualche modo l'ingiusta ripartizione del potere e della ricchezza, e proprio nel tentativo di fare ciò finisce per palesare tale ingiustizia. Questo e non altro è stato storicamente il compito della filosofia politica, già quando Platone nel *IV Libro* della *Repubblica* alterna argomentazioni razionali e racconti mitici per mostrare che voler mettere un lavoratore al governo sarebbe assurdo come pretendere di sostituire il cervello con le viscere; oppure quando Aristotele, pur confutando Platone nel *Libro II* della sua *Politica*, tenta in tutti i modi di giustificare la naturalità della schiavitù, ancora senza riuscirci in maniera convincente, tanto da dover ammettere l'esistenza di casi che non rientrano nella sua costruzione teorica.

Il politico non è allora per Rancière (sulla scorta di Nancy 1983) ciò che nasce dall'identificazione dei singoli in una comunità, ma, al contrario, il processo di soggettivazione legato al movimento conflittuale generato da una *ingiustificabile* disuguaglianza; più precisamente, la *prassi politica* è l'attività che mette radicalmente in discussione la ripartizione della libertà e della ricchezza nella società partendo da un presupposto ben preciso, cioè l'esistenza di una parte della società che non partecipa affatto a quella ripartizione, anzi che risulta solitamente *invisibile*.

4. Per un pensiero della prassi

La politica è dunque l'emergenza di un invisibile, di un non-rappresentato, di qualcosa che agisce, paradossalmente, solo grazie alla sua assenza.

Ma le conclusioni della lucidissima analisi di Rancière sono assolutamente pessimistiche, e qui ritorniamo mestamente al nostro punto di partenza. La fine delle «grandi soggettivazioni» legate al riconoscimento delle disuguaglianze ha lasciato solo le vuote formule dei 'nati liberi e uguali', nella forma odierna dei diritti umani universali (Rancière 1995, tr. it. pp. 135 segg.). L'idea di 'diritti umani' aveva un valore politico solo in quanto attribuita polemicamente a quanti ne erano esclusi: di volta in volta le donne, i proletari, i migranti. Meglio, essa aveva valore solo quando il suo carattere polemico era *percepito*.

Per tornare al nostro esempio iniziale, l'affermazione secondo la quale 'i migranti di Rosarno sono liberi come noi e a noi uguali nei diritti' non ha alcun valore performativo, non perché ciò sia in qualche modo già vero, ma perché tale affermazione non desta scandalo, queste parole non hanno più la forza di cambiare qualcosa nella realtà e restano sospese nel 'regno dei cieli' dell'ideologia. Il semplice sentimento dell'avere in comune con i migranti la propria umanità desta nel migliore dei casi una compassione che non è in grado di tessere i legami di una nuova soggettivazione politica. Né abbiamo oggi l'evidenza di casi nei quali ciò sia ancora possibile.

Non si è purtroppo in grado di trarre conclusioni da questo percorso, dicevamo già prima; ma almeno di una conclusione provvisoria si è a questo punto debitori al lettore, e questa è che non c'è politica senza soggettività politica, non c'è politica senza un 'noi'. Ma, prima ancora, occorre solo tramite queste, mediante un attraversamento della storicità e della contingenza – ovvero attraverso quella che Lenin, ancora sulla scorta di Machiavelli, chiamava 'analisi concreta della situazione concreta' – è possibile renderci visibile quanto ci risulta solitamente invisibile. E così renderci conto che ogni riflessione sulla politica che va in direzione della neutralizzazione dei conflitti non è altro che il tentativo di confermare la diseguale e ingiusta ripartizione della libertà e della ricchezza in un dato sistema sociale.

Propongo allora che un ironico capovolgimento della più nota affermazione filosofica della modernità debba esser sempre tenuto bene a mente da chi si occupa di filosofia politica, per ricordare che sono le nostre azioni e le relazioni nelle quali siamo intramati a destare in noi quelle parole, quelle teorie e quei pensieri, che assumono valore politico solo quando, essendo nati da una trasformazione del reale, contribuiscono a loro volta a una nuova riconfigurazione del reale stesso.

Propongo, dicevo, un motto che potrebbe suonare più o meno così: *agisco, dunque penso*.

Riferimenti bibliografici

- H. Arendt, *Lectures on Kants political philosophy* [1982], tr. it. *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 1990.
- E. Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, in «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Eburon, Delft 1997.
- S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], tr. it. *Il disagio della civiltà*, Einaudi 2010.
- R. Girard, *La violence et le sacré* [1972], tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992.

- M. Hardt, A. Negri, *Empire* [2000], tr. it. *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
- M. Hardt, A. Negri, *Multitude* [2004], tr. it. *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004.
- Th. Hobbes, *De Cive* [1647], tr. it. Editori Riuniti, Roma 2005.
- I. Kant, *Zum ewigen Frieden* [1795], tr. it. *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2004.
- N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1519], adesso in *Il Principe e altre opere politiche*, Garzanti, Milano 1994.
- K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848], tr. it. Newton Compton, Milano 2010.
- K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie* [1932], tr. it. Editori Riuniti, Roma 2000.
- Ch. Mouffe, *On the Political*, Routledge, London 2005.
- J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée* [1983], tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio 1995.
- F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [1887], tr. it. *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1992.
- J. Rancière, *La méésentente* [1995], tr. it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007.
- C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1932], tr. it. *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* [1938], tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986.
- B. Spinoza, *Tractatus politicus* [1677], tr. it. *Trattato politico*, ETS, Pisa 1999.
- D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli, Milano 1977.
- N. Urbinati, *Gli invisibili di Rosarno come i braccianti di Di Vittorio*, in «La Repubblica», 19 gennaio 2010.
- D. Zolo, *Chi dice umanità*, Einaudi, Torino 2000.
- D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006.