

Relazioni internazionali e geopolitica

Nell'ambito delle scienze politiche e sociali, le relazioni internazionali sono state fino ad oggi un'impresa scientifica prevalentemente *occidentale* piuttosto che *internazionale*. Lo studio moderno delle relazioni internazionali è sorto in Gran Bretagna e si è affermato negli Stati Uniti tra gli anni Venti e Trenta del Novecento. Per quanto non manchino oggi studiosi giapponesi, cinesi e indiani che si occupano di questioni internazionali, lo studio accademico delle relazioni internazionali è svolto principalmente entro i confini delle università occidentali (negli Stati Uniti e nei paesi dell'Unione europea).

In una *lecture* del 1960, in seguito pubblicata con il titolo di *An anatomy of International thought*, Martin Wight distinse tra tre tradizioni di pensiero nella storia delle relazioni internazionali occidentali: una prima tradizione che risale a Thomas Hobbes centrata sulla nozione di anarchia internazionale (*international anarchy*), quindi riferita a una politica che si svolge in assenza di un governo ovvero tra Stati sovrani che non riconoscono alcun potere superiore; una seconda tradizione che risale a Huig van Groot (Grozio) centrata sulla nozione di rapporti abituali (*habitual intercourse*), quindi riferita a una politica che si svolge in presenza di istituzioni, di regole giuridiche e commerciali, pur in assenza di un governo formale; una terza tradizione che risale a Immanuel Kant centrata sulla nozione di solidarietà morale (*moral solidarity*), quindi riferita a una politica che ha come base comune l'umanità intera. Successivamente Wight aggiunse altri due studiosi, entrambi italiani, ossia Niccolò Machiavelli e Giuseppe Mazzini. Machiavelli fu considerato come colui che, anticipando Hobbes, aveva dato inizio alla prima delle tre tradizioni. L'introduzione di Machiavelli non muta tuttavia il quadro di riferimento. Infatti, c'è una complementarità tra il cosiddetto momento hobbesiano della politica come ordine e il cosiddetto momento machiavelliano della politica come conflitto. Sono entrambi centrati sulla dicotomia tra sovranità statale e anarchia internazionale. Entrambi considerano la guerra come l'evento più importante per comprendere la logica polarizzante della politica. Nell'alveo della terza tradizione, viceversa, l'introduzione di Mazzini – che va ad affiancare Kant – muta parzialmente il quadro di riferimento. Kant è indubbiamente all'origine del pensiero cosmopolitico moderno. Mazzini contestava il cosmopolitismo, poiché legato agli ideali dell'individualismo. Tuttavia la sua non era una rinuncia al cosmopolitismo in sé, ma una riformulazione. Per Mazzini, infatti, le nazioni e non gli individui dovevano essere il tramite per realizzare un ordine pacifico. Pertanto il cosmopolitismo di Kant e di Mazzini segue due vie parzialmente diverse: può tradursi in una politica di contenimento delle prerogative dello Stato e nel non intervento negli affari interni di altri Stati, nello stile rigoroso della pace perpetua di Kant; oppure in una politica d'impegno attivo nel sostegno dell'autodeterminazione nazionale e della democrazia, come nella

tradizione che in genere si fa risalire al presidente degli Stati Uniti Woodrow Wilson, ma che in realtà risale a Mazzini.

A differenza della terza tradizione di pensiero, le prime due possono convergere su un punto: ossia ritenere che le relazioni internazionali siano da riferire, tutto sommato, a un ambiente nel quale più entità sovrane o autonome contribuiscono, anche con la partecipazione di altri attori, a strutturare un ordine politico in assenza di apparati formali di governo. Nel corso del Novecento, la distinzione tra la tradizione hobbesiana e quella groziana si è molto affievolita e ciò è avvenuto allorché la politica internazionale è stata considerata come un ambito di studio decisivo per la politica, cioè non residuale rispetto agli studi sullo Stato. D'altro canto, l'origine delle relazioni internazionali può essere considerata una reazione contro gli orrori della prima guerra mondiale, quando si avvertì l'esigenza di studiare scientificamente le condizioni per un ordine internazionale che fosse, in qualche misura, il prodotto di una socialità interstatale capace di favorire il ruolo delle istituzioni internazionali. Ponendo da parte la tradizione cosmopolitica, per la quale occorreva considerare le relazioni internazionali come lo studio della politica che adotta come riferimento l'umanità intera, nel corso del Novecento gli studiosi di relazioni internazionali tentarono di approfondire la ricerca scientifica delle condizioni politiche di esistenza degli Stati nel sistema internazionale. L'interdipendenza degli anni Settanta e la globalizzazione degli anni Novanta favorirono questo modo di concepire le relazioni internazionali, poiché moltiplicarono le occasioni di cooperazione interstatale grazie al pullulare di organizzazioni sia intergovernative (il cosiddetto sistema-ONU) sia non governative (le cosiddette ONG). Tuttavia, proprio sulle reali condizioni di una socialità più matura tra gli Stati – capace quindi di affievolire gli effetti dell'anarchia internazionale – l'eredità delle tradizioni di pensiero ha continuato a farsi sentire.

Da una parte, è emerso un modo di intendere le relazioni internazionali in cui la difesa della pace o dei diritti, in un sistema di regole, è garantita da un qualche equilibrio sociale tra gli Stati piuttosto che da un puro equilibrio delle forze (o tra potenze), quindi non necessariamente in deroga ma anche per estensione – dall'ambito domestico e quello internazionale – del principio moderno di sovranità. Il precursore di questo modo di pensare è Hedley Bull, uno dei più importanti esponenti della cosiddetta «scuola inglese» e autore di *The Anarchical Society* del 1977. Sulla scia della tradizione groziana, Bull argomentò che pur rimanendo in una condizione d'anarchia gli Stati sono comunque capaci di rispettare regole sociali, poiché nell'ambito internazionale l'assenza di una giurisdizione accentrata non equivale a una situazione di anomia e di anarchia nel più radicale senso hobbesiano, ossia quello dello stato di natura o di una guerra di tutti contro tutti. Successivamente questa tradizione di pensiero è divenuta un vero e proprio paradigma scientifico delle relazioni internazionali, ossia l'*istituzionalismo costruttivista* che oggi è quello maggiormente seguito. Secondo questo paradigma gli Stati agiscono nell'arena internazionale definendo una propria identità e cercando un

riconoscimento sociale. Le istituzioni e le organizzazioni internazionali possono influenzare il processo di formazione delle identità e quindi degli interessi perseguiti dagli Stati. In tal modo, in specifici settori o campi di intervento la cooperazione può favorire qualcosa di simile a un governo mondiale e quindi consentire la formulazione di decisioni politiche internazionali che stabiliscano cosa è permessibile e cosa non lo è.

Dall'altra parte, è emerso un nuovo modo di interpretare la tradizione hobbesiana. Secondo questo modo di pensare non è che non vi sia la possibilità di un ordine politico, di prolungati periodi di pace e finanche di un governo degli affari internazionali, ma questi sono sempre il prodotto di un bilanciamento delle forze tra un ristretto gruppo di potenze e non un processo di legittimazione sociale interstatale. Gli attori della politica internazionale tendono a massimizzare in modo razionale i propri interessi definiti in termini di utilità in un contesto d'interazione anarchico. La novità è che si ammette che possano prevalere interessi comuni e giochi d'interazione a somma positiva o con guadagni assoluti, cioè a vantaggio di tutti i partecipanti. Ciò avviene perché le istituzioni internazionali possono favorire la cooperazione e la collaborazione offrendo incentivi, ponendo vincoli, facendo circolare l'informazione. Ma gli Stati o le principali potenze restano ugualmente attori mossi da preferenze e scopi propri, non definiti dall'interazione sociale. Di conseguenza, in assenza di un potere superiore capace di dirimere e governare i conflitti, si assiste a forme d'interazioni altamente competitive e a volte aggressive, quindi tanto a giochi d'interazione a somma positiva quanto a giochi a somma negativa o con guadagni relativi, nel senso che ognuno ottiene ciò l'altro perde. I testi classici di questo modo di pensare – un tempo comunemente definito «realista» – sono *Politics among Nations* (1948) di Hans Morgenthau e *Paix et guerre entre les nations* (1962) di Raymond Aron. In anni più recenti, è divenuto frequente riferire questa tradizione di pensiero al paradigma *razionalista* per sottolineare che l'agire razionale può alternare momenti di conflitto a periodi di collaborazione.

Se lo studio moderno delle relazioni internazionali è sorto in conseguenza della prima guerra mondiale – affermandosi nel corso del Novecento come una «scienza della politica internazionale» – è altrettanto vero che precedentemente – cioè tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento – si era affermato un modo alternativo di pensare l'agire politico su scala planetaria. Ci riferiamo alla geopolitica, vale a dire allo studio della politica internazionale in una prospettiva spaziale o geografica. Convinti assertori della saturazione dello spazio globale, ossia della conclusione dell'epoca delle scoperte geografiche e dell'avvento di un sistema mondiale chiuso, i geopolitici suggerirono un'interpretazione delle relazioni internazionali su base storico-geografica, facendo dipendere le concrete possibilità di sistemazione territoriale e organizzazione politica del globo terrestre dalla razionalità morfologica con cui i siti geografici si dispongono. Da ciò ebbe origine, tuttavia, una tendenza al determinismo ambientale, vale a dire a considerare che un certo numero di fattori geografici, quindi non l'intero habitat umano, è sufficiente per determinare tanto il com-

portamento umano quanto il risultato o gli effetti di tale comportamento. Inoltre, nella prospettiva geopolitica nessuno vide la premessa naturale per un'epoca di pace. Prevalse viceversa l'idea che ci fosse, per la prima volta nella storia, il potenziale per un dominio planetario e, quindi, la probabilità di una guerra globale per lo spazio. Fu soprattutto la *Geopolitik* tedesca – che si sviluppò tra gli anni Venti e Trenta del Novecento – a essere successivamente accusata di determinismo, nonché di rappresentare il tentativo della Germania di Hitler di «pensare il mondo».

Conclusa la seconda guerra mondiale, la geopolitica fu marginalizzata dal dibattito sulle relazioni internazionali e confluita in quello degli studi strategici, un nuovo campo di ricerca la cui importanza aumentò a causa dell'interesse per le dottrine militari in un'epoca di confronto nucleare (la guerra fredda). Tuttavia, grazie al libro di Harold e Margaret Sprout *The Ecological Perspective on Human Affairs. With Special Reference to International Politics* (1965), la geopolitica andò altresì incontro a un mutamento paradigmatico di tipo postdeterminista. Nel senso che lo spazio geografico, pur non determinando le scelte e le decisioni (neppure come matrice che pone limiti e opportunità all'azione), nondimeno è considerato alla base di ogni comportamento umano, in quanto prodotto cognitivo indispensabile all'azione. Ogni paese o comunità politica, che si trovi in una particolare località geografica, produrrà una certa immagine di sé e una certa rappresentazione del mondo. Si definirà, in altre parole, rispetto all'ambiente complessivo di cui è parte. Le probabilità del tipo di comportamento, nonché della gamma di risultati e degli effetti di ogni comportamento, dipendono dalla capacità di questa unità politica di definire se stessa nella struttura ambientale di cui è parte (il sistema-mondo). In considerazione della vulnerabilità complessiva del sistema, è plausibile che i principali centri di potere producano una certa immagine di sé e una certa rappresentazione del mondo tali da spingerli a trovare un qualche equilibrio, vale a dire un bilanciamento delle forze basato sul riconoscimento della comune capacità di mantenere l'ordine mondiale mediante un governo degli affari internazionali.

Oggi, il paradigma geopolitico si presenta come uno degli strumenti più validi per studiare le relazioni internazionali contemporanee, poiché esso pone al centro della riflessione la concreta probabilità di un ordinamento politico valido globalmente. Si tratta di una riflessione che ruota intorno ai temi dell'equilibrio, della polarità e della legittimità internazionale, secondo un orientamento pluralistico che tende a coniugare razionalismo e istituzionalismo costruttivista. In fin dei conti, il problema della ricerca geopolitica contemporanea è valutare se gli Stati Uniti resteranno ancora a lungo il principale centro nevralgico delle relazioni internazionali, oppure se l'attuale *pax americana* sarà superata a vantaggio di un maggiore pluralismo politico e istituzionale.

Martin Heidegger e il nazismo

Se si può fissare un episodio della storia intellettuale europea che segna in modo inequivocabile il fallimento di una prospettiva filosofica sulla politica, questo fa capo al nome, altrimenti prestigioso, di Martin Heidegger, l'autore di *Essere e tempo* e, a partire da quest'opera, uno dei più influenti innovatori dei linguaggi filosofici del XX secolo. Nel breve volgere di qualche anno (1933-1945), infatti, nella vicenda personale di Heidegger si consuma una sequenza di episodi e di eventi che sembrano ripetersi, con accenti e conseguenze di tipo nuovo, la storia del fallimento del filosofo greco Platone come consigliere del tiranno di Siracusa¹. Sarà lo stesso Heidegger a descrivere il proprio rientro nell'accademia come un «ritorno da Siracusa» che, a seguito dei processi intentati contro il regime nazista nel dopoguerra, continuerà ad avere conseguenze sulla sua vita, in primo luogo segnandone per molti anni l'esclusione dalla possibilità d'insegnamento e il reintegro nel corpo docente dell'Università tedesca del dopoguerra.

Quando Hitler prende il potere in Germania, Heidegger è già un filosofo noto su scala internazionale. La sua filosofia maturata fino a quel momento intorno ai temi dell'analitica esistenziale e della critica della metafisica classica, si era tenuta molto lontano dai temi politici. All'inizio degli anni Trenta, però, qualcosa cambia. Emerge in Heidegger la convizione, espressa esplicitamente all'amico Jaspers, di intervenire nei fatti della storia, per riaffermare il dominio della filosofia sul proprio tempo. Questo intervento inizia nel marzo 1933 con l'ingresso di Heidegger nella Comunità di lavoro politico culturale dei docenti universitari tedeschi, una sorta di frazione nazionalsocialista dell'organizzazione ufficiale di categoria dei docenti universitari, e culmina il 27 maggio dello stesso anno con l'assunzione del rettorato dell'Università di Friburgo (dopo il suo ingresso nella NSDAP il primo dello stesso mese), in occasione del quale Heidegger pronuncerà un discorso (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*) in cui la propria presa di partito viene legittimata alla luce della propria filosofia e si pronuncia per l'introduzione nelle università del «principio del *Führer*». Così Heidegger ritiene di aver trovato il giusto punto di intervento nella «rivoluzione» in corso, nella quale Hitler viene presentato come una figura del destino tedesco. La fortuna politica di Heidegger sarà di breve durata. Il 23 aprile del 1934 si dimetterà dalla carica, ma continuerà a sognare (e si darà da fare perché ciò accada) la formazione di un'Accademia dei docenti del *Reich* tedesco a Berlino. I dissidi tra la prospettiva di Heidegger e quella del regime diventano rapidamente evidenti e il partito nazionalsocialista preferirà trovare altre guide spirituali. Ciò non impedirà ad Heidegger, nonostante l'accrescimento della distanza della prospettiva della sua filosofia da quella di Hitler, di rimanere fedele al regime e prendere parte, ancora nell'inverno del 1944-1945, alle milizie popolari per la difesa della Germania. Né impedirà che, almeno formalmente, i suoi corsi continuino, nonostante l'allontanamento della politica dal suo insegnamento, ad essere frequentati da accoliti del partito.

Osservate *a posteriori* queste vicende ci aiutano a delineare una scena che non sfugge a qualche tratto di comicità: pensare i quadri del partito nazista che assistono alle lezioni universitarie di uno dei massimi filosofi del XX secolo in cerca di una legittimazione metafisica del proprio operato e, comunque, nella quasi certa impossibilità di comprendere ciò che viene detto (un compito che nessun politico attuale si darebbe mai, essendo le risorse per la legittimazione ricercate ampiamente al di fuori dell'accademia) porta in un modo o nell'altro a credere che vi sia nello stesso momento una scissione e una distanza tra linguaggi teorici e politica concreta e, però, come soprattutto nell'arco di tempo che segna il passaggio, post Rivoluzione francese, all'Europa moderna (tra la fine del XVIII secolo e la fine del XX) una ricerca costante di prossimità e vicinanza. Depurata dai tratti di comicità involontaria, però, questa storia ha colpito gli interpreti del secondo Novecento (scatenando polemiche a non finire che solo oggi tendono a scemare) sul mancato pentimento del filosofo. Heidegger non rinnegherà mai quelle decisioni² ed anzi, con uno sguardo tutto sommato sorpreso, continuerà a chiedersi perché avrebbe dovuto farlo soprattutto in un frangente storico in cui la militanza politica della filosofia continuava ad alimentare ricerche, dichiarazioni, argomenti e testi della tradizione teorica del dopoguerra. In questo frangente particolare, Heidegger – che i suoi allievi più influenti continueranno a definire un filosofo «impolitico», ovvero scarsamente versato nelle faccende della politica concreta e poco interessato a studiarle – si presenta come un filosofo incalzato dal proprio slancio verso la verità che deve essere divulgata attraverso un sapere che cerca l'egemonia sul tempo presente. Si deve ad Heidegger la definizione di un profilo di teoria che, rigettando il distanziamento tradizionale dal mondo attuale, ha di mira il matrimonio con l'attualità e in questa prospettiva agisce come avanguardia dell'umanità nel raggiungimento di quello che si presenta come lo scopo del proprio autoriconoscimento reale. In ciò Heidegger ripete lo slancio caratteristico di quella generazione di intellettuali che nel secolo precedente, dopo la morte di Hegel, si erano dati il compito di svelare alla società, a vario titolo definita come «borghese» e «ipocrita», la verità sulla propria natura (proponendo anche la soluzione politica contro le tecniche tradizionali di falsificazione sociale). Su questo sfondo gli intellettuali post-idealisti erano riusciti a mettere all'ordine del giorno anche della teoria politica un realismo dal basso che ora cercava una propria espressione in forze sociali e politiche all'altezza del compito. Lo scopo è sempre quello di giungere sul terreno dei fatti e delle forze «reali» in grado di definire la missione che spetta agli uomini della nuova epoca. Heidegger, la cui formazione giovanile di tipo tradizionalista avrebbe portato su un terreno di analisi e di proposta molto diverso, grazie al proprio lavoro di ricerca filosofica diventa un radicale della propria verità e con questo mandato interviene sulla scena politica degli anni Trenta promuovendo la verità della propria filosofia come la base per un progetto politico. I contorni di questa verità, benché espressi in un linguaggio filosofico sperimentale, sono presto riassumibili: la mortalità del singolo uomo contiene una struttura temporale propria

che, proprio in quanto esistenziale, si differenzia totalmente dal tempo della fisica e della cosmologia, così come dal tempo del capitalismo e della società in tutte le circostanze di civilizzazione. Con ciò si tracciava una distanza tra tempo della vita e tempo del mondo, una vera e propria cesura, che metteva a rischio la possibilità di una condotta di vita autentica per il singolo. Al riconoscimento di questa differenza, che mette Heidegger a grande distanza dalle filosofie della storia ottocentesche (le quali avevano una tendenza essenziale a ricomporre il senso della singola temporalità nel quadro di una temporalità allargata della storia), il filosofo tedesco attribuisce il nome, un po' cupo, di «ontologia esistenziale»: un'espressione che comporterà una sequenza di fraintendimenti infiniti nei decenni successivi³. Ora si trattava, in un passaggio epocale che tutta la generazione d'intellettuali vissuti dopo la conclusione del primo conflitto mondiale aveva sperimentato, dalla dimensione esistenziale dell'uomo che si deve concepire come «essere-per-la-morte» alla dimensione del progetto collettivo che sappia evitare la deiezione e la noia di una vita vissuta nella contingenza e nel nulla, o per dirla altrimenti, dalla temporalità del singolo e dunque di un'esistenza finita e destinata a non durare, alla temporalità differente, capace di costruire un mondo, cui Heidegger darà ora il nome di «popolo» (e più tardi, nella parte finale della sua opera, di «opera d'arte»). Il pensatore ha a che fare con il problema di gettare un ponte tra due temporalità qualitativamente diverse: da un lato la temporalità del singolo, che è destinato alla propria morte e, prima di questa, a compiere e rendersi responsabile di un'opera, dall'altra la temporalità di un collettivo capace, sul piano storico, di un'opera che avrebbe formato un mondo.

Già a partire dalla seconda metà degli anni Trenta Heidegger abbandonerà il terreno della politica. Nel descrivere la capacità umana e solo umana di «formare un modo» non ricorrerà più all'immagine del popolo e preferirà seguire altre strade, in particolare l'esperienza umana che si consegna nell'opera d'arte. Il carattere creativo che credeva di aver riconosciuto nella politica rivoluzionaria finirà sullo sfondo della sua opera, per essere ricordato dai posteri come un equivoco mai chiarito del suo lavoro filosofico.

¹ Si ricorderà che, prima di fondare l'«Accademia» nei pressi di Atene intorno al 386-387a.C., Platone aveva tentato di promuovere le proprie convinzioni politiche presso il tiranno di Siracusa. Le conseguenze di questo tentativo erano state tragiche e fallimentari visto che il giovane Platone era finito in carcere ed aveva perfino rischiato la vita. Fuggito da Siracusa e rientrato ad Atene Platone abbandonerà il progetto di influire direttamente sul governo della *polis* e costruirà uno spazio ad *hoc* per l'educazione dei giovani alla verità della filosofia.

² In una lettera del 19 settembre 1960 allo studente Hans-Peter Hempel, il quale aveva confessato al filosofo il conflitto in cui l'aveva spinto l'ammirazione per la sua filosofia da un lato e il disprezzo per la sua politica dall'altro, scriverà di aver sperato «che il nazionalsocialismo riconoscesse e raccogliesse dentro di sé tutte le forze costruttive e produttive» del tempo.

³ Va ricordato che Heidegger è all'origine del cosiddetto «esistenzialismo», senza che riesca mai a riconoscersi.

Potere e natura umana: Scheler, Plessner, Gehlen

Esiste una corrente sotterranea di riflessione sulle condizioni di sviluppo della politica umana che viene molto spesso trascurata dalla riflessione postuma sul XX secolo, ma che ha giocato, soprattutto nell'Europa di Weimar, un ruolo di fondamentale importanza, e che continua ancora oggi a rispecchiare una delle più promettenti piste di ricerca intorno alla politica. A questa corrente, che non è presentabile come percorso unitario, data la grande diversità dei suoi interpreti, è stata spesso attribuita l'etichetta di «antropologia filosofica» e con questo titolo, che per molti anni non è suonato come un titolo di merito¹, ha alla fine conquistato un suo spazio nella discussione contemporanea. Alla base dello sviluppo di questa corrente sta, come tratto tipico dell'intelligenza europea dell'epoca, la convinzione che la separazione netta tra scienze della natura e scienze dello spirito (o della cultura) fosse una separazione filosoficamente illegittima e che anzi i percorsi della ricerca dovessero seguire, diversamente da quello che accadrà poi nel secondo dopoguerra, i punti di contatto tra questi due versanti dell'impresa scientifica. I nomi cui sono rinviabili gli studi di antropologia filosofica sono quelli di Max Scheler, di Arnold Gehlen e di Helmuth Plessner (con un rinvio non occasionale al lavoro filosofico di Heidegger alla fine degli anni Venti): si tratta di tre figure molto diverse tra loro, le cui opere si collocano sul confine tra antropologia e sociologia, filosofia e psicologia, teoria della società e teoria della politica.

Il problema generale di questa linea di ricerca è stato espresso in modo netto e chiaro da Max Scheler in una conferenza del 1928, poco prima della sua morte: «In circa diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato in tutto e per tutto problematico a se stesso, in cui l'uomo non sa più che cos'è, ma in cui sa anche di non sapere». La diagnosi proposta da Scheler fa riferimento a due aspetti della situazione storica alla fine del periodo di Weimar. Il primo riguarda la frammentazione delle proposte culturali dell'epoca in una molteplicità di ideologie e visioni del mondo in lotta fra loro. Il secondo invece riguarda il modo di considerare questa frammentazione: essa non è concepita come apertura di infinite possibilità esplicative, al contrario come una mancanza di vie d'uscita e come una catastrofe che si annuncia per l'uomo. Le risposte che le opere dell'antropologia filosofica offrono a questo quadro altamente problematico sono differenti ma si indirizzano ad un medesimo fine: ricostruire, per quanto possibile, con gli strumenti delle scienze biologiche, un profilo dell'uomo che non faccia capo a forme più o meno determinate di naturalità (come ancora accadeva nel paradigma classico della politica moderna, ad esempio nella sintassi concettuale che lega stato di natura e società civile) e nello stesso tempo si emancipi dalla voragine di relativizzazioni assolute dello storicismo maturo, il quale finisce per rinviare ad un concetto di storicità sempre più nebuloso nella misura si presta a relativizzare tutto. La valorizzazione del sapere biologico avviene grazie all'impiego di concetti che

sono appena stati forgiati dalla biologia teorica del primo novecento, ad esempio il concetto appena inventato di ambiente, il quale permette una nuova base di distinzione tra l'uomo e l'animale.

Ne *La posizione dell'uomo nel cosmo* (Scheler) e *I gradi dell'organico e l'uomo* (Plessner), entrambe uscite nel 1928, Scheler e Plessner cercavano in modo differente di scoprire la connessione e la cesura fra l'uomo e il resto della natura, unendo i risultati dell'indagine biologica e di quella filosofica. Entrambi, così facendo, ricollocarono l'uomo nel contesto della natura ma, a differenza di ciò che accadeva nella spiegazione moderna del potere politico, senza naturalizzarlo.

Nella sua indagine sulla posizione dell'uomo nel cosmo Scheler attribuisce un significato straordinario alla mancanza delle vie d'uscita. Scheler parla dell'imperversare del disprezzo dello «spirito» che è elemento essenziale della sua analisi del presente. Ma, a differenza di quello che sostengono gli avversari della democrazia del tempo, egli non mette in conto alla democrazia questo disprezzo, piuttosto ai suoi avversari. Sono sprezzanti dello spirito tutte quelle aspirazioni che si sottraggono agli sforzi di civilizzazione, proponendo cose che si presumono naturali ed elementari ed evocando come potenze originarie sangue e suolo, istinto ebbrezza, comunità di popolo e destino. Chi segue questa strada, prepara una rivolta sistematica degli istinti dell'uomo nella nuova epoca e, allo stesso tempo, prepara la sollevazione contro la ragione dell'accordo. La sua opera si conclude con la segnalazione del fatto che la perdita di certezze potrebbe essere al tempo stesso un processo attraverso il quale emerge un nuovo dio. Non un dio della «custodia e protezione» e della «onnipotenza sovranaturale», ma un dio della libertà. Un dio che può essere fatto crescere con l'azione libera, con la spontaneità e l'iniziativa. Un dio che non offre alcun asilo ai fondamenti malati della modernità. Il nuovo dio si esprime nel coraggio della libertà, col quale occorre affrontare le attuali turbolenze e mancanze di orientamento, e anche opporre resistenza alle unilateralità fanatiche e ai dogmatismi.

Nella sua opera antropologica principale, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Plessner definisce l'uomo facendo riferimento alla sua posizione «eccentrica». L'eccentricità dell'uomo è data dal fatto di non avere un ambiente organico speciale nel quale è pienamente inserito, e di essere piuttosto aperto al mondo. L'uomo non vive come gli animali «a partire dal suo centro e dentro il suo centro», bensì deve cercare e costruire il proprio centro. Si tratta di un essere che vive nella distanza, e per questo soffre il peso di se stesso e della propria posizione eccentrica, la quale lo costringe a continue contraddizioni. Egli è continuamente in cerca della propria posizione, istituisce relazioni, senza riuscire a risolversi in esse. Agisce così nel mondo e si riflette a partire da esso, Per questa ragione l'uomo è eccentrico non solo rispetto al mondo, ma anche rispetto a se stesso. «In quanto è un io, che rende possibile il completo rivolgimento del sistema della vita a se stesso, l'uomo non sta più nel 'qui-ora', bensì alle spalle di esso, di sé, senza alcuna collocazione, nel niente [...] La sua esistenza è fondata davvero sul niente» (PLESSNER 1928, p. 292).

Eccentricità, allora, significa: bisogna sopportare la vita più di quanto non si sia sostenuti da essa, ovvero, in termini che possiamo considerare positivi, bisogna condurre la propria vita. La vita umana sta sotto la legge dell'«artificialità naturale»: il carattere di frenante della stabilizzazione istituzionale era d'altra parte già stato tracciato ne *I limiti della comunità* (1924), una brillantissima prova di filosofia sociale che può essere collocata, tra le altre cose, all'origine della fortuna della nozione di sfera pubblica.

In un saggio del 1931, *Potere e natura umana*, la dimensione della posizionalità eccentrica è osservata a partire dall'esigenza di sicurezza di un'epoca che corre verso la catastrofe (quando viene pubblicata è già in corso la guerra civile in Germania). Essa dimostra la necessità, anche per gli spiriti liberi, di reperire formule di livellamento e di costruire una copertura a volta sotto cui dare riparo a una situazione spirituale senza tetto. «Come possiamo noi, qui, dove tutto è un fluire, sperare in qualche sintesi duratura, che non sia superata già dopo pochi anni? Dalle coperture a volta non c'è da aspettarsi altro, se non che esse possano crollare» (PLESSNER 1931, p. 284). Il principio antropologico di Plessner è il seguente: l'uomo è definito dal fatto di non essere definibile una volta per tutte perché qualsiasi quadro di riferimento etico, scientifico o religioso entro cui collocare una possibile definizione è esso stesso un prodotto storico dell'uomo. Le architetture moderne della sicurezza e del potere, prodotte grazie alla razionalità progettante, sono esse stesse proiezione contingente di una cultura. L'uomo, nel senso della sua definizione, della sua essenza, rimane sempre un'invenzione della cultura da lui creata. Tutte le affermazioni sull'uomo non sono mai in grado di coglierlo come una grandezza oggettuale definita. Ogni possibile prospettiva scaturisce dalla «sfera di potere» della «soggettività creatrice». E come tale deve essere considerata in senso radicalmente storico: la storia non è solo il luogo in cui le parole vanno e vengono veicolando valori sovratemporali, al contrario essa deve essere concepita come il palcoscenico in cui i valori vengono prodotti e annientati. Ma anche questa autorelativizzazione dei valori attraverso la storia non è una posizione assoluta. Non solo vi sono state, ma vi sono tuttora culture che non conoscono questo tipo di riflessione critica su se stesse. Ciò che rimane, nella diagnosi epocale, è l'aggancio antropologico: il riconoscimento dell'insondabilità dell'uomo. Esso è insondabile perché continua ad avere sempre davanti a sé i propri fondamenti: ciò che esso è, risulta sempre di volta in volta solo nell'attimo della decisione. La determinazione dell'uomo è l'autodeterminazione. Esso si progetta a partire da una situazione d'indeterminatezza. «In questa relazione di indeterminatezza nei confronti di se stesso, l'uomo si concepisce come potere e scopre se stesso, sul piano teoretico e pratico, come una questione aperta per la propria vita» (p. 321). Da ciò occorre trarre una conseguenza rilevante dal punto di vista politico: non è la filosofia, bensì l'agire pratico nelle situazioni necessariamente confuse, a decidere di volta in volta che cosa ne è dell'uomo in quel determinato momento storico. Perciò l'essenza dell'uomo non può essere reperita in «nessuna definizione di una situazione neutrale» (p. 319). Ciò significa

anche che la politica è, nella sua interezza, l'assunzione di un rischio radicale nei confronti della vita. Anche la filosofia, però, è coinvolta nella situazione. Essa deve affrontare «la realtà senza fondo», ovvero: accorgersi che, volente o nolente, essa stessa si trova nelle «relazioni vitali primitive di amico e nemico» (il richiamo alle tesi di Schmitt è qui esplicito). Per essa non esiste alcuna possibilità di strarsene rilassata al di fuori della mischia, non c'è alcuna posizione al di sopra delle parti in lotta. Il tempo non consente alcun rilassamento universalistico: una filosofia che intende affrontare la realtà deve addentarsi nei rapporti elementari di amicizia e inimicizia e cercare di capirli, comprendendo anche se stessa a partire da quelli. Qualsiasi tentativo filosofico di cogliere il fondamento dell'uomo è destinato al fallimento. La filosofia non è più intelligente della politica, entrambe si muovono nel medesimo campo visivo che è quello nel quale entrambe, osando anticipare le cose, danno forma al senso della vita dell'uomo.

Riassumendo si può dire che è la stessa posizione eccentrica e insondabilità della natura umana che porta la filosofia a confrontarsi con la sfera rischiosa del politico. La sfida che così si produce, però, può costituire una richiesta eccessiva per la filosofia stessa che non si dimostra all'altezza del proprio tempo. Anche per questo, in conclusione del testo, Plessner si chiede quale sia la richiesta della propria epoca al filosofo. La risposta che egli dà è questa: egli deve cogliere il significato del «popolo». E ciò sulla base della convinzione che «l'essere popolo» sia «un tratto fondamentale dell'uomo: come il saper dire io-e-te, come la familiarità e l'estraneità» (p. 361). L'autoaffermazione del popolo non significa predominio e gerarchia, dato che tutti i popoli e tutte le culture scaturiscono dal «fondo di potere» della «soggettività creatrice». Ogni situazione si definisce come «parità democratica di tutte le culture» a partire dalla quale avanza l'auspicio di un lento e progressivo superamento dell'assolutizzazione (e della sopravvalutazione) del proprio popolo. Anche il popolo infatti sta sotto la legge dell'«artificialità naturale».

A questo risultato si richiama negli anni Trenta Arnold Gehlen (in particolare si veda la sua opera maggiore: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* del 1940) il quale riprende la linea analitica inaugurata dai predecessori ponendo al centro un'immagine dell'uomo ricavabile dagli studi biologici. Anche per lui l'uomo è aperto al mondo e non è inserito per istinto in nessun ambiente specifico. Questa mancanza di adattamento specifico diminuirebbe le possibilità biologiche di sopravvivenza, se essa non fosse compensata in altro modo. Al profluvio di stimoli proveniente dall'ambiente, e per rispondere ai quali, a differenza dagli animali, l'uomo è sprovvisto di un programma adattivo automatico, esso risponde con un'opera di riduzione (in termini di sgravio o esonero dall'eccesso) e di risposta artificiale. Quello che gli manca quanto a natura, l'uomo deve crearlo come cultura, la quale finisce per coincidere con un ambiente artificiale adattato. Per questa ragione l'uomo è descrivibile come un «essere carente» o difettivo: può essere definito solo a partire dalla propria insufficienza biologica e direttività istintuale. Grazie ad essa possiamo capire perché è costretto, per sgravarsi dal peso di una

quantità di stimoli che lo assediano, a rispondere con l'artificio culturale, costruendo protesi per compensare la pressione che lo investe. Per ovviare a tale peso, dunque per sgravarsi, l'uomo si sforza di configurare se stesso e le cose in modo da «funzionare» con il minor dispendio possibile di spontaneità, di energia motivazionale e di stimolo. Il potenziale securitario e ordinativo delle istituzioni, in primo luogo di quelle politiche (ma non solo), è correlato all'immagine dell'uomo come essere carente o difettivo. L'uomo cerca, cioè, di eliminare la propria eccentricità e riflessività, istituendo il proprio mondo vitale in modo che esso lo sgravi da tutto ciò che un'intera tradizione filosofica ha considerato come quintessenza della dignità umana: la spontaneità, la riflessività, la libertà. Anzi, si può dire che nell'analisi offerta da Gehlen la vita umana diventa tanto più pesante quanto più l'uomo si fa uomo interiore; l'interiorità è, infatti, di norma troppo debole per poter sostenere un mondo proprio, ma abbastanza forte per far percepire la necessaria oggettivazione e istituzionalizzazione del mondo della vita sociale come presunzione e come «non verità». Infine l'uomo che soffre per lo iato di questa interiorità, si consegna all'inevitabile e fa sì che la civilizzazione gli tolga i pesi dell'esistenza, anche se nel far questo ha la sensazione di perdere se stesso. L'uomo entra in sé e perde il mondo; entra nel mondo e perde se stesso. Per Gehlen ne consegue che «l'uomo può fissare solo indirettamente un rapporto duraturo con se stesso e con i suoi simili; deve trovare se stesso compiendo una deviazione, alienandosi, e per questo ci sono le istituzioni». La libertà che compete all'essere umano dunque, contrariamente a quanto recitavano le filosofie della storia ottocentesche, non viene dopo che si siano risolti i problemi di alienazione; è, piuttosto, una conseguenza dell'alienazione. Le istituzioni peraltro sono «forme prodotte dall'uomo, nelle quali lo psichico [...] si oggettivizza, viene intrecciato al corso delle cose e proprio in questo modo riceve una sua durata. Così almeno gli uomini vengono bruciati e consumati dalle loro stesse creazioni e non dalla natura selvaggia, come accade agli animali».

Tanto per Gehlen quanto per Plessner (al pari va detto dello Heidegger degli stessi anni) l'elemento essenziale è il carattere di peso dell'esistenza, a partire dal quale si possono individuare le tecniche culturali di sgravio che costituiscono una necessità elementare di sopravvivenza. Sebbene con accenti diversi, è convinzione di entrambi (più ancora che per Scheler) che la natura umana non possa essere definita altrimenti che partendo dalla costitutiva elasticità che la caratterizza, elasticità, occorre ricordarlo, che non ammette connessioni deterministicamente predefinite tra essa e gli ordini istituzionali della politica. La risposta alla domanda sulla natura umana non si traduce mai in un'antropologia positiva. Soprattutto Plessner punterà sulla costitutiva mancanza di equilibrio dell'uomo, che non può essere definitivamente compensata da nessuno sgravio. Nel 1961, in *Conditio humana* scriverà in una pagina che costituisce anche un ripensamento delle opere maggiori di questo indirizzo di ricerca: «l'uso oggi invalso di attribuire all'animale un condizionamento totale dell'ambiente e all'uomo l'apertura al mondo è piuttosto sem-

plicistico, perché in questo modo non si tiene abbastanza conto del duplice aspetto della «natura» umana e ci si lascia troppo facilmente suggestionare dal vecchio schema della gerarchia corpo-anima-spirito, come avviene in Scheler. È più valido invece il tentativo di estendere il concetto di ambiente anche all'apertura verso il mondo, come vediamo in Gehlen; ma in questo caso dobbiamo ridurre anche le prestazioni spirituali sotto punti di vista biologici; scarico, risparmio, stabilizzazione nell'interesse dell'azione. Ma né l'antropologia classica né quella pragmatica tengono conto della possibilità che il condizionamento all'ambiente e l'apertura al mondo vengano a sovrapporsi e valgano solo in rapporto a un reciproco intersecarsi, che non è mai possibile ridurre all'equilibrio» (PLESSNER 1961, pp. 64-65). In un colloquio radiofonico del 1965, divenuto successivamente leggendario, Gehlen, per l'occasione confrontato ad Adorno, riprende lo stesso motivo, osservando come nei tentativi di descrivere il profilo di un'antropologia non elastica sia contenuto un rischio politicamente catastrofico. Il dialogo verte, tra le altre cose, sulla disponibilità di un concetto di emancipazione nella situazione che si è venuta a creare nel dopoguerra. Gehlen chiede ad Adorno se gli uomini possano farsi carico «della problematica dei principi, del dispendio di riflessione, dei profondi errori» che sono stati commessi dal momento che hanno tentato di nuotare politicamente in alto mare. Adorno risponde affermativamente: è possibile, per lui, avere un'«idea della felicità oggettiva e della disperazione oggettiva», e che in base ad esse l'uomo non deve essere sgravato, ma gravato delle responsabilità e dell'autodeterminazione. Finché ciò non accade, sostiene Adorno, il benessere e la felicità dell'uomo risultano pura apparenza, un'apparenza che un giorno si dissolverà, con conseguenze terrificanti. A questo punto Gehlen risponde che questo è un bel pensiero ma che purtroppo è valido solamente per un'antropologia utopistica. E dopo un altro scambio di battute tra i due conclude il dialogo con queste parole: «Signor Adorno, [...] anche se ho la sensazione che siamo d'accordo sulle premesse di fondo, mi rimane l'impressione che sia pericolosa la tendenza da lei mostrata di ritenere l'uomo alquanto insoddisfatto di ciò che ancora gli è rimasto tra le mani dopo tutte le catastrofi che gli sono piombate addosso» (Citato in WIGGERHAUS 1986, p. 605).

¹ È sufficiente in proposito ricordare la condanna di cui è stata fatta oggetto, sin dagli anni Trenta dalla Scuola di Francoforte (Horkheimer), ripetuta nel dopoguerra dalle prese di posizione contrarie all'antropologia del vivente di Habermas. Sulla limitata ricezione dei lavori di questo indirizzo di ricerca ha forse anche pesato il fatto che dopo le opere maggiori, tutte scritte nell'intervallo tra le due guerre del XX secolo, nessuna opera sistematica è stata prodotta nel dopoguerra.

Lo Stato sociale

L'espressione «Stato sociale» rinvia a una concezione dello Stato, tipicamente contemporanea, nella quale i pubblici poteri si assumono il compito di promuovere le condizioni affinché i cittadini raggiungano livelli sufficienti di reddito, lavoro, standard di vita, salute, istruzione. L'effettività di questi obiettivi non viene demandata alla sola iniziativa privata, ma richiede un intervento diretto dello Stato in termini di politiche pubbliche e un certo grado di solidarietà sociale. I compiti propri dello Stato sociale vengono così ad aggiungersi a quanto previsto dalla concezione strettamente liberale dello Stato moderno, secondo la quale il governo esaurisce i suoi compiti assicurando l'ordine pubblico e garantendo il rispetto reciproco di diritti il cui esercizio concreto è però affidato interamente alle possibilità e responsabilità dei singoli individui.

Nelle loro prime formulazioni, gli istituti tipici dello Stato sociale si intrecciano con pratiche di tipo assistenziale, corrispondenti a quella che un tempo veniva definita «carità pubblica». Già nel corso dell'Ottocento, e ancor più nel secolo successivo, emerge tuttavia la consapevolezza che l'intervento dello Stato nelle materie prima elencate (e in altre analoghe) trova il suo fondamento non in un'azione di benevolenza, ma nella risposta alla rivendicazione di una nuova serie di diritti, definiti a loro volta «sociali», perché la loro realizzazione richiede non un'astensione dal procurare danno alla sfera privata altrui (come per la tutela dei diritti individuali), ma un'azione concreta della società e delle sue istituzioni politiche a favore dei bisogni collettivi. Il campo dei diritti sociali (che è un campo aperto, suscettibile di arricchimenti o di ridimensionamenti a seconda delle condizioni storiche) comprende diritti come quello a un reddito sufficiente a una vita dignitosa, il diritto al lavoro, all'istruzione, alla salute, al pari godimento dei vantaggi della società in termini culturali e ambientali.

Per quanto, come si è appena detto, i fondamenti teorici dello Stato sociale siano in parte diversi dalle pratiche assistenziali, sul piano storico molti dei suoi istituti hanno le loro radici nelle varie forme di assistenza pubblica sperimentate nel passato, in particolare in quelle previste dalla *poor law* (la «legge sui poveri») in vigore in Inghilterra nel periodo della prima Rivoluzione industriale. Con l'espressione *poor law* non si intende per la verità uno specifico atto legislativo, quanto un insieme di provvedimenti assunti nell'arco di due secoli (dal Seicento a Ottocento inoltrato), aventi come scopo quello di mobilitare risorse finanziarie pubbliche, ottenute per via fiscale, al fine di distribuire sussidi o posti di lavoro alla parte più povera della popolazione, che senza tale aiuto avrebbe rischiato di veder messa in discussione la sua stessa sopravvivenza o sarebbe stata indotta a perseguire i propri bisogni con atti delinquenti. Nonostante le pratiche della benevolenza pubblica convivano con modi di pensare spesso inclini a descrivere i poveri stessi come colpevoli della loro condizione (per la loro oziosità e imprevidenza), le grandi sacche di miseria che

accompagnano il decollo della società industriale, in particolare nelle aree urbane, convincono il governo britannico a indirizzare una quota – pur minima – della spesa pubblica verso l'assistenza sociale, e in prospettiva verso il finanziamento della scuola statale, giudicando l'istruzione uno strumento per l'uscita dalla povertà.

Il conferimento di un indirizzo assistenziale all'attività statale, volto a soccorrere gli inabili al lavoro per ragioni dovute a incapacità fisica o mentale, a malattia o all'età (ma disponibile anche, in certi periodi di crisi produttiva, a costruire un reddito sostitutivo per i disoccupati), è dovuto allo sforzo congiunto di esponenti conservatori, di teorici dell'utilitarismo e di rappresentanti del nascente socialismo. I conservatori trovano nell'assistenza pubblica una continuazione di quel rapporto di protezione che i più forti debbono ai più deboli, rapporto che, a loro modo di vedere, costituiva uno degli elementi del vecchio ordine sociale, messo in discussione dallo sviluppo del capitalismo e dalla conseguente ascesa di una borghesia individualistica ed egoistica. Gli utilitaristi (in particolare Jeremy Bentham, e poi il suo discepolo John Stuart Mill) vedono nell'intervento dello Stato nelle questioni della povertà e del lavoro dapprima una misura per prevenire e contenere il disordine inevitabilmente provocato dalla miseria, poi il necessario strumento preparatorio affinché tutti possano essere messi nelle condizioni dalle quali poter partire per la ricerca della propria felicità. Il nascente pensiero socialista (per esempio quello di Robert Owen) vede nell'intervento dello Stato nella questione sociale un momento transitorio, nella sua cura delle situazioni di più acuta miseria, in vista della più generale emancipazione delle classi lavoratrici, che sono quelle che a intermittenza, per effetto delle fasi sfavorevoli del ciclo economico, soffrono più delle altre il peso di un'economia organizzata sugli interessi privati anziché su quelli generali.

Nel corso dell'Ottocento l'attenzione di coloro che si augurano un intervento dello Stato in ambito economico e sociale si sposta dall'indifferenziato mondo dei poveri a quello del proletariato in formazione, vale a dire degli occupati nell'industria. Lo sviluppo industriale, che dall'originaria Inghilterra va espandendosi verso l'Europa continentale e l'America settentrionale, sembra infatti confinare in una dimensione residuale la vera e propria povertà. Ma a fronte di questo assorbimento, peraltro mai completo, esplose il problema della classe operaia: classe produttrice, e quindi non assimilabile alle condanne morali usate in passato contro i poveri oziosi, ma spesso soggetta a condizioni di lavoro e di salario ai limiti della sopravvivenza, in un contrasto fra merito produttivo e ritorno economico talmente netto da ispirare nel proletariato europeo ricorrenti tensioni di carattere rivoluzionario. In questo quadro si verifica il secondo grande evento, dopo la *poor law* britannica, della storia dello Stato sociale: le riforme previdenziali adottate in Germania negli anni Ottanta dell'Ottocento, sotto l'impulso del cancelliere Bismarck. Per le principali tipologie di rischio per le quali gli operai si troverebbero impossibilitati a guadagnarsi la sopravvivenza con il lavoro (malattia, infortunio, invalidità, vecchiaia), lo «Stato sociale prussiano», come è stato definito, prevede anzitutto l'obbligatorietà di versamenti assicurativi e previdenziali da parte

dei lavoratori stessi, sotto forma di trattenute sul salario, e delle imprese, sotto forma di versamenti previdenziali obbligatori. Prevede inoltre, cosa altrettanto importante per la successiva evoluzione di tali istituti, che le pensioni di invalidità e di vecchiaia siano integrate dallo Stato, oltre i versamenti delle parti sociali, al fine di garantire trattamenti pensionistici minimi per tutti gli ex lavoratori. Oltre che da ragioni di carattere sociale, il sistema previdenziale bismarckiano è dettato da considerazioni direttamente politiche: studiato per gli operai dell'industria (solo successivamente verrà esteso, in Germania e altrove, ai braccianti agricoli e agli impiegati), ha tra i suoi obiettivi quello di togliere consensi al nascente partito socialdemocratico tedesco, che all'epoca è il più forte partito operaio esistente al mondo e agisce ai margini del sistema esistente sognandone il rivoluzionamento, per allargare il consenso a uno Stato che ha da poco realizzato l'unificazione del mondo tedesco. Ma non mancano anche in questo caso gli impulsi di tipo culturale, provenienti da una tradizione dirigistica e statalista da tempo presente nel pensiero politico tedesco (si pensi a Hegel), rinverdata in anni vicini ai provvedimenti bismarckiani dall'opera del giurista e teorico politico Lorenz von Stein.

Nella prima metà del Novecento molti paesi europei – compresi quelli che, dopo la prima guerra mondiale, si avviano verso regimi totalitari – cominciano ad attrezzarsi di sistemi previdenziali pubblici, che si accompagnano ad altri provvedimenti di tipo sociale come l'estendersi dell'istruzione pubblica, l'adozione di misure di protezione per la maternità e per l'infanzia, il consolidarsi di una legislazione industriale che intende tutelare le condizioni dei lavoratori (in merito soprattutto all'orario di lavoro e alla salubrità dei luoghi di produzione). Una nuova svolta, nell'espansione dello Stato sociale, si verifica tuttavia durante la seconda guerra mondiale, quando in Inghilterra viene presentato, nel 1942, il *Rapporto Beveridge*, dal nome del presidente della commissione governativa incaricata di proporre le linee di intervento dello Stato nel campo della sicurezza sociale. Al fine di sconfiggere il bisogno ed i mali ad esso collegati (malattia, ignoranza, incuria, inoperosità), la Commissione Beveridge propone anzitutto di estendere l'obbligatorietà dei contributi previdenziali a tutte le categorie di lavoratori e di prevedere sostanziosi interventi finanziari dello Stato per assicurare livelli pensionistici dignitosi a tutti i cittadini, anche a quelli sprovvisti di contribuzioni precedenti. I sistemi previdenziali pubblici sperimentati a partire dal periodo bismarckiano in tal modo si evolvono ulteriormente, disegnando come loro oggetto privilegiato non il proletariato o al massimo il variegato mondo del lavoro dipendente, ma l'intera cittadinanza. Accanto alle indicazioni riguardanti il sistema previdenziale, il *Rapporto* sollecita le autorità di governo a distribuire alle famiglie assegni in proporzione al numero dei figli minori, a costruire un sistema sanitario nazionale, ad adottare misure di stabilizzazione dell'occupazione. In prospettiva, esso valuta che l'obiettivo sottinteso con una politica sociale sistematica (quello di assicurare condizioni di vita dignitose a tutti i cittadini «dalla culla alla tomba», come si ripeterà in seguito) richieda altre misure ancora, come il controllo statale sui prezzi e sui salari, un vasto pro-

gramma di edilizia popolare, il rilancio dell'istruzione pubblica a tutti i livelli, dalla base fino al grado universitario.

Avviato ad applicazione alla fine della seconda guerra mondiale sotto il governo laburista, quanto previsto dal *Rapporto* non costituisce un modello soltanto per l'esperienza britannica, ma è il documento emblematico di quello che sarebbe stato il *Welfare State*, lo «stato del benessere», in tutta l'Europa occidentale, specialmente fra gli anni Cinquanta e Settanta del Novecento. Tale forma di Stato sociale è caratterizzata, rispetto all'esperienza precedente, dal fatto che i suoi dispositivi hanno ora portata universalistica, si rivolgono cioè all'insieme di coloro che godono della cittadinanza e non a specifici settori della popolazione, per quanto numerosi potessero essere in passato i destinatari delle politiche sociali. Pur in forme e dimensioni diverse da paese a paese, l'incremento delle politiche previdenziali, l'intervento della spesa pubblica per rendere adeguate ai bisogni le prestazioni dei sistemi assicurativi (in particolare nel settore delle pensioni), il crescente finanziamento della scuola pubblica, la tutela del diritto al lavoro, la costruzione di sistemi sanitari nazionali, e in alcuni casi la nazionalizzazione di determinati settori produttivi, costituiscono altrettanti segni della progressiva estensione delle funzioni della politica al governo dell'economia e della società.

Anche il successo del *Welfare State* novecentesco, come lo Stato sociale tedesco di fine Ottocento, è dettato da considerazioni di ordine sociale (l'elevazione dei livelli materiali e intellettuali della popolazione), cui si aggiungono obiettivi di carattere politico, come il raggiungimento della pace sociale per prevenire fenomeni acuti di lotta di classe e la rincorsa della compattezza interna all'Occidente, in una fase storica in cui predomina sul piano internazionale la «guerra fredda» fra mondo capitalista e comunismo reale. Ma anche in questo caso non si devono trascurare i fattori di ordine intellettuale. La cultura politica che più spinge verso l'adozione e lo sviluppo delle politiche sociali è quella socialdemocratica che, sorta come aggiornamento in senso riformatore della tradizione ugualitaria del socialismo ottocentesco, trova il suo campo di azione privilegiato nella ricerca della redistribuzione verso il basso del reddito e nell'assicurazione di buone condizioni di vita alle classi lavoratrici. Ma in un'analogia direzione si muovono anche altre culture politiche, come quelle rappresentate dal pensiero cristiano, dal comunismo occidentale (almeno da un certo punto in avanti, vale a dire dopo la sua conversione al metodo democratico), per una sua parte dal pensiero liberale. In merito allo Stato sociale va tuttavia osservato che la cultura politica liberale ha conosciuto profonde tensioni al proprio interno. Per alcuni dei suoi esponenti (per rimanere all'ambiente britannico, potremmo ricordare una linea che da Stuart Mill raggiunge Beveridge attraverso Hill Green e Hobhouse), l'intervento dello Stato in termini di aiuto sociale non deve essere vissuto come un'ingerenza nei confronti della sfera privata, ma come una misura in grado di costruire una maggiore libertà futura, nella sua intenzione di ristabilire per il più alto numero di soggetti le condizioni per il perseguimento delle proprie personali strategie di felicità. Nell'assenza di un minimo di requisiti in ter-

mini di reddito, lavoro e istruzione, non è infatti possibile evocare la libertà, che verrebbe sicuramente soffocata se fosse preclusa la soddisfazione dei bisogni primari. Per un altro filone liberale, che va dagli esponenti dell'economia politica settecentesca agli attuali sostenitori dello «Stato minimo», come Hayek o Nozick, passando per autori influenti come Tocqueville e Spencer, l'intervento dello Stato in ambito economico e sociale è da considerarsi invece estraneo all'autentico spirito liberale. Le ragioni via via avanzate sono quelle della superiorità del mercato rispetto alla politica nella distribuzione della ricchezza, del carattere forzoso e quindi illiberale connesso al prelievo fiscale (che la necessità di coprire la spesa sociale rende invece più aspro), del soffocamento della libera crescita dell'individuo e della società civile che ogni intervento statale comporta. Sottoposto a critica è infine lo spirito uniformatore inevitabilmente connesso con le decisioni statali, che impedirebbe fra l'altro di distinguere, nelle situazioni di rischio sociale, quanto dipenda da situazioni oggettive e quanto da demeriti dei singoli.

Anche per effetto di talune di queste critiche, lo Stato sociale ha cominciato a conoscere a partire dagli anni Ottanta un periodo di crisi, la cui soluzione non appare, ai giorni nostri, ancora vicina. Nei fatti non si tratta di un abbandono radicale dei suoi istituti, ma di un loro ridimensionamento in termini di risorse, comunque tale da far pensare che la fase espansiva dei diritti sociali iniziata due secoli fa si stia concludendo. Tra i molti fattori che si possono richiamare per comprendere questo fenomeno, anche in questo caso alcuni appartengono alla sfera economica, altri a quella politica, altri a quella intellettuale e morale. Sul piano strutturale, vanno tenute in considerazione le trasformazioni subite dall'economia occidentale negli ultimi decenni, partendo da tutto ciò che viene di solito sottinteso con il termine globalizzazione (comprensiva anche di nuove concorrenze internazionali in quanto a lavoro e sicurezza sociale) per arrivare alla riorganizzazione del lavoro indotta dalle innovazioni tecnologiche. La figura-tipo su cui si era formato il *Welfare State* (lavoratore stabile, con un'istruzione medio-bassa, propenso a trascorrere gran parte della vita nell'occupazione – sovente nello stessa azienda per tutta la sua durata occupazionale) si va dissolvendo di fronte a una realtà in cui l'ingresso nel mondo del lavoro avviene tardi (anche per effetto della crescita della scolarizzazione) e ha spesso un carattere intermittente e «precario», e l'uscita non avviene più in prossimità dell'età media di sopravvivenza, ma concede a molti la possibilità di trascorrere una vecchiaia molto più lunga che in passato. L'effetto congiunto di questi fenomeni è che, rispetto alla situazione precedente in cui per ciascun lavoratore venivano versati contributi per gran parte della durata della sua vita, oggi la quota di vita «contributiva» stenta nella generalità dei casi a raggiungere la metà dell'intera esistenza, richiedendo molto più che in passato il ricorso alla fiscalità generale dello Stato per sostenere i livelli pensionistici, gli standard sanitari e così via. In questo senso la crisi dello Stato sociale sembra determinata anche dalla difficoltà a continuare ad alimentare i suoi stessi successi, fra i quali vanno sicuramente ascritti l'aumento dell'istruzione e della salute, di fronte a risorse finanziarie che non sono

evidentemente illimitate, ma devono tener conto dei confini entro cui si può muovere la pressione fiscale. Tra i fattori politici che influiscono sulla crisi dello Stato sociale, possiamo ricordare anzitutto l'eclissarsi della necessità di controbilanciare nelle classi lavoratrici il fascino potenziale del comunismo, dopo la fine della guerra fredda e il crollo dei regimi del socialismo reale. Ma esercita il suo peso anche la riduzione progressiva dei poteri degli Stati nazionali (ai quali hanno fin qui fatto riferimento in prevalenza le politiche sociali) di fronte al rafforzarsi delle istituzioni sovranazionali, al consolidarsi dell'influenza dei grandi potentati economici internazionali – in grado di sottrarre parte della ricchezza e della sua distribuzione al controllo della sfera politica –, all'emergere di spinte localistiche. Tutto questo è infine in grado di esercitare un notevole impatto polemico nei confronti dello Stato sociale e delle sue procedure anche perché viene incoraggiato da trasformazioni culturali che sembrano disposte, in nome del trionfo dell'individuo, a sacrificare sentimenti di solidarietà e attenzione per lo spirito pubblico.

Dalla teoria critica alla critica di sistema

Gli anni Novanta del XX e il primo decennio del XXI secolo segnano l'affermazione su scala globale del capitalismo. Dopo il crollo dei sistemi comunisti sovietici, la globalizzazione ha amplificato la connaturata tendenza del capitalismo ad estendere le proprie logiche su scala planetaria. Segnalando la centralità della finanza sull'intero sistema economico, il geografo e sociologo britannico David Harvey ha definito «regime di accumulazione finanziarizzato» globale questa specifica fase dello sviluppo economico (HARVEY 1989). Con il consolidamento della globalizzazione i flussi monetari, lo scambio di azioni e titoli, i circuiti delle merci sono divenuti globali.

Le teorie critiche della società capitalistica hanno perduto la loro presa tradizionale sulla comunicazione politica ma non sono tramontate del tutto. Anzi, hanno conosciuto sviluppi in direzioni nuove che vale la pena indagare, nelle loro molteplici sfaccettature. Qui di seguito un elenco delle principali proposte.

Il primo indirizzo ha a che fare con *le teorie della decrescita*. Il concetto di *decrescita* è stato coniato nei rapporti del «Club di Roma» (che, in un volume dallo stesso titolo, già nel 1972 denunciava «i limiti dello sviluppo») e dall'economista Nicholas Georgescu-Roegen. Si tratta di un concetto centrale per i teorici del *Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali* (il M.a.u.s.s., dal nome di Marcel Mauss, uno dei principali ispiratori teorici del gruppo). Con il termine «decrescita» si intende una serie di pratiche economiche alternative capace di criticare l'ideologia dello «sviluppo infinito» che segna il capitalismo fin dai suoi inizi. Per i membri del Mauss, infatti, l'ossessione dello sviluppo permea di sé l'intera modernità occidentale: la globalizzazione – intesa come un arrogante ed autofago processo di «occidentalizzazione del mondo» – è solo il suo ultimo stadio, quello più avanzato che finisce per mettere a repentaglio l'esistenza stessa del pianeta. L'ideologia del liberal-produttivismo viola infatti sistematicamente i limiti ambientali – ad esempio portando ad esaurimento le risorse non rinnovabili – in nome della razionalità strumental-utilitaristica e di una crescita fondata unicamente su criteri econometrici come il PIL (il Prodotto Interno Lordo). Nella rivista del gruppo, la *Revue du Mauss*, l'economista e antropologo Serge Latouche ha autorevolmente definito la decrescita come un'«utopia concreta» e «un progetto politico di sinistra» (LATOUCHE 2009). Infatti il pensiero e la prassi della decrescita sono per lui fondati su una critica radicale della società dei consumi e del liberalismo capace di rinnovare l'ispirazione originaria del socialismo in nome di una società sobria che combatte il produttivismo esasperato della globalizzazione. Questa ha prodotto le condizioni di una perniciosa ed etnocida «occidentalizzazione del mondo» ed è quindi responsabile della crescente omologazione culturale del pianeta (LATOUCHE 1989). Nel suo *Breve trattato sulla decrescita serena* (LATOUCHE 2007) definisce il capitalismo globalizzato come foriero di «dismisu-

ra» e di schizofrenia». Esso, infatti, è unicamente centrato sulla crescita del PIL e sulla tirannia del tasso di profitto.

Interessanti, anche per la loro ricezione internazionale negli ultimi anni, le ricerche intitolabili al *post-operaismo* italiano. Il tema delle nuove forme della valorizzazione capitalistica è centrale anche nelle analisi di alcuni teorici le cui radici affondano nel primo operaismo italiano: una scuola di pensiero secondo la quale le lotte operaie rappresentano il motore primo e dinamico dello sviluppo capitalistico. Successivamente, poi, questo si rivela capace di recuperarne «produttivamente» la potenza. Per Michel Hardt e Antonio Negri, sono le lotte antimperialiste, proletarie e studentesche della seconda metà del XX secolo ad aver spinto il capitalismo alla svolta con cui ha esteso su scala globale il proprio comando. Il capitale ha così messo in campo un'offensiva finalizzata a praticare un'integrazione globale, ma non più imperialistica, di tutti gli spazi e le temporalità che precedentemente eccedevano la sua capacità di controllo. In questo senso il capitalismo si è fatto «imperiale» (HARDT – NEGRI 2000). La nuova forma politica ordinativa della globalizzazione è quindi l'«impero», che non coincide affatto *tout court* con l'egemonia statunitense. Hardt e Negri lo descrivono attualizzando la teoria della «costituzione mista» di Polibio. L'«impero» è decentrato e deterritorializzato ed è sostenuto dall'affermarsi di un «equilibrio funzionale» fra tre diverse forme di potere: quella *monarchica*, articolata dal superpotere statunitense e dagli Stati nazionali che prendono parte al G8; quella *aristocratica* delle grandi imprese multinazionali e degli altri Stati nazionali, che fungono da «filtri della circolazione mondiale e da regolatori dell'articolazione del comando globale»; quella *democratica*, che – tramite l'azione delle istituzioni rappresentative, dei media, delle Organizzazioni non governative (ONG) e ancora degli Stati nazionali – ha il compito di inquadrare gli interessi e i bisogni popolari nelle strutture del potere globale. Sempre sul fronte del pensiero post-operaista, Paolo Virno evidenzia maggiormente le zone di ambivalenza della moltitudine contemporanea (VIRNO 2001). La moltitudine è carica di potenzialità emancipatorie e nella filigrana del suo agire politico si intravede la «possibilità di una *democrazia non rappresentativa*» che valorizzi la singolarità di tutti i suoi componenti. Tuttavia questo «insieme di individui sociali» a cui si assegna il nome di *multitudo* non è spontaneamente destinato ad insorgere contro l'impero. Al contrario, per poter divenire il soggetto dell'emancipazione, la moltitudine va quotidianamente costruita come scommessa politica: solo un lento e continuo lavoro praticato all'interno di uno «spazio pubblico non statale» – in cui si dà a vedere lo specchio della società a venire – potrà infatti garantire che le pratiche moltitudinarie di disobbedienza civile e di *esodo* producano una situazione progressiva rispetto alle condizioni di vita imposte dallo Stato e dal capitale. Nell'epoca in cui la produzione diviene sempre più potenzialmente *democratica* – perché più cooperativa in ogni settore (e non solo in quelli ad alta densità di lavoro cognitivo come la telematica o le biotecnologie) –, su questa il capitale continua infatti ad estendere in modo parassitario la propria presa. Nella forma preva-

lente della rendita finanziaria, e grazie ad un rapporto di stretta alleanza con lo Stato, il capitale realizza intensivamente lo sfruttamento sui beni comuni. E questo gli permette di continuare a perseguire incessantemente la propria autovalorizzazione su scala globale.

Non mancano in questo quadro *nuove ipotesi comuniste*, in particolare quelle proposte dai filosofi Slavoj Žižek e Alain Badiou. Il tema dello sfruttamento del «comune» spinge anche il filosofo e psicanalista sloveno Slavoj Žižek a ipotizzare un nuovo modo di pensare il comunismo. Autore di una brillante critica dell'ideologia contemporanea, Žižek compie un aggiornamento della critica dell'economia politica marxiana analizzando l'«economia simbolica» che sostiene l'egemonia del capitalismo globale neoliberale. Al centro della sua riflessione stanno gli effetti prodotti da quella che Marx chiamava «astrazione reale» (ŽIŽEK 2002). Per coglierli non va analizzato soltanto il modo in cui il capitale estrae il plusvalore dai corpi e dalle menti, ma anche quello con cui gli stessi vengono controllati tramite la soddisfazione del loro «plus-godere». Con questo termine Žižek definisce quel dispositivo immaginario del godimento in azione nelle società a capitalismo avanzato per cui «più bevi coca-cola più hai sete, più profitto ottieni più ne vuoi, più compri più devi spendere» (ŽIŽEK 1991). L'azione costante del «plus-godere» è determinata dal «Grande Altro», un ordine simbolico che riproduce incessantemente l'imperativo categorico del godimento. «Devi godere!», «Enjoy!»: è questo il motto che permea il nuovo spirito del capitalismo e produce l'immaginario delle soggettività contemporanee, funzionalizzandole alla realtà postmoderna in base alle esigenze di valorizzazione del capitale. In questo modo la realtà finisce tendenzialmente per coincidere con l'immaginario collettivo determinato dalle potenze economiche egemoni (ŽIŽEK 2004). L'immaginazione politica e la creatività dei viventi ne escono sterilizzate e quasi incapaci di intendere e riformare il *reale*, che viene sistematicamente eluso. La democrazia ne risulta amputata, poiché un popolo ormai in preda alla fantasmagoria delle merci e alle più retrive retoriche mediatiche la concepisce ormai come una vuota e rituale procedura. Žižek fa l'esempio dei discorsi di guerra sullo «scontro di civiltà» o di quelli securitari contro l'immigrazione, che sostengono materialmente e mediaticamente una «politica della vergogna» nella quale il termine «democrazia» figura solo come significante vuoto (ŽIŽEK 2009a).

L'immaginario liberaldemocratico contemporaneo, accettato come la migliore formula di società e centrato sulle vuote mitologie *correttive* della «tolleranza», del «multiculturalismo» e dei «diritti umani», congela così la vera libertà (ŽIŽEK 2005). Presentata come ciò che va irrinunciabilmente tutelato, la libertà viene in realtà ridotta a mera scelta tra opzioni. Queste, però, anche se sembrano alternative non possono giungere mai a minare gli assiomi che reggono il funzionamento di un capitalismo globale fallimentare, il quale, ormai «naturalizzato», continua a riprodurre in modo amplificato le proprie contraddizioni, che danno vita ad altrettanti gravissimi rischi: «l'incombente minaccia della catastrofe ecologica; l'inadegua-

tezza della proprietà privata applicata alla cosiddetta proprietà intellettuale; le implicazioni etico-sociali dei nuovi sviluppi tecnico-scientifici, soprattutto nel campo della biogenetica; infine, ma non meno importanti, le nuove forme di apartheid sociale, i nuovi muri e le nuove baraccopoli» (ŽIŽEK 2009b). La natura *esterna* dell'ambiente, quella *interna* dell'eredità biogenetica, l'intelletto, le diverse forme del linguaggio e della comunicazione, ma anche dalle infrastrutture elettriche o di trasporto: tutto ciò che è comune è stato sistematicamente privatizzato con un gesto violento che ripete, confermandolo, quello praticato dall'«accumulazione originaria» descritta da Marx agli albori del capitalismo. Per Žižek, contro le vecchie e le nuove recinzioni del comune, occorre resistere sviluppando l'antagonismo nei confronti del capitale globale e impedendogli di riprodursi all'infinito. Esso infatti mette a repentaglio la vita del pianeta e dell'umanità, proprio mentre ne proletarizza una parte crescente generando nuove, drammatiche esclusioni.

È proprio il riferimento al *comune* – «questa sostanza della produttività che non è mai né privata né pubblica – a giustificare il fatto di risuscitare la nozione di comunismo» (ŽIŽEK 2008). Se si vuole evitare di essere ridotti a soggetti vuoti deprivati del «nostro contenuto simbolico, con una base genetica manipolata, costretti a vegetare in un ambiente invivibile», la prospettiva rivoluzionaria torna ad essere un'urgenza pratica. A patto che, in assenza di soggetti emancipatori già pronti all'uso come la classe operaia di un tempo, si sia disponibili ad assumere una «posizione *proletaria*» al fianco di tutti gli esclusi della globalizzazione.

Un'«ipotesi comunista» viene avanzata anche dal filosofo francese Alain Badiou (BADIOU 2009a). Per lui però «il nemico oggi non si chiama impero o capitale: si chiama democrazia» (BADIOU 1998). È la mal riposta fiducia globale nelle capacità emancipatorie della «democrazia», infatti, a impedire la radicale messa in discussione del dominio planetario del capitalismo. La lotta contro i suoi effetti distruttivi e contro l'iniqua divisione internazionale del lavoro che lo contraddistingue risulta bloccata dalla retorica democratica. Una simile lotta potrà sorgere, per Badiou, solo dopo che ci si è sbarazzati dell'intoccabile «emblema democratico» (BADIOU 2009b). Dal versante statale, questo infatti sorregge simbolicamente l'ordine del «capital-parlamentarismo», che è poi quello in cui – proprio mentre il potere reale si concentra nelle mani di una ristretta oligarchia – trionfano l'astrazione monetaria e l'accumulazione capitalistica. Sotto il capital-parlamentarismo assurgono a legge sociale «l'infinità potenziale dei godimenti» e la «puerilizzazione universale», della quale l'«idolatria della giovinezza» imposta dal mercato non è per Badiou che l'ultimo, desolante sintomo. Il predominio ideologico della democrazia liberale impedisce così di trascendere la situazione politica del tempo presente e di affermare il motto che dovrebbe ispirare la costruzione di un nuovo ordine globale: «c'è un solo mondo».

Badiou sostiene che «il mondo presunto unificato dal capitale ha come prezzo la brutale, violenta divisione dell'esistenza umana in due regioni separate da muri, da cani poliziotto, da controlli burocratici, da filo spinato ed espulsioni», come dimo-

stra il modo in cui viene gestito il cosiddetto «problema dell'immigrazione» (BADIOU 2007). Infatti, continua Badiou, i migranti che giungono in Occidente «sono la prova che la tesi dell'unità democratica del mondo realizzata dal mercato e dalla «comunità internazionale» è completamente falsa. Se fosse vera, allora dovremmo accogliere questi «stranieri» come gente che appartiene al nostro stesso mondo. Ma così non è, poiché essi vengono trattati come chi viene da *un altro mondo*: o sono respinti e radicalmente esclusi a priori da barriere confinarie che agiscono come un setaccio all'ingresso delle aree ricche del pianeta, o vengono inclusi in modo subalterno e svalutato nel *nostro mondo*, in cui potranno sempre fungere da comodi capri espiatori. Il principio «dell'uguaglianza delle esistenze in ogni luogo di questo mondo unico» può essere materialmente agito solo grazie al «coraggio» di riattivare l'«ipotesi comunista». E insieme a questa quell'«Idea della giustizia rivoluzionaria» che nel XX secolo ha espresso interamente la «passione del reale» (BADIOU 2005). Per Badiou, che in ciò appare a suo modo neoplatonico e neogiacobino, «comunismo» è un'«Idea regolativa» che fin dall'inizio «non coincide affatto con l'ipotesi «democratica». Piuttosto l'Idea di comunismo si caratterizza per il fatto di ritenere praticabile un'organizzazione collettiva capace di abolire la disuguaglianza delle ricchezze e lo sfruttamento.

Storicamente essa ha preso forma in due sequenze: la prima va dalla Rivoluzione francese alla Comune di Parigi – che pur rappresentando una novità straordinaria e «un potere di tipo nuovo» fallisce per la sua incapacità di conferire alla Rivoluzione una dimensione nazionale e un'adeguata forza di resistenza; la seconda va dalla Rivoluzione russa alla fine della Rivoluzione culturale in Cina. Questa seconda sequenza «disciplinare» è dominata dal problema dell'organizzazione statale – «il problema di Lenin» – e dall'«ossessione per la vittoria». Pur raggiungendo il risultato di limitare l'arroganza degli Stati imperialisti e di fare uscire dall'indigenza materiale il proletariato, essa si è infine rivelata eccessivamente burocratica e incapace di costruire uno Stato in grado di autoestinguersi, come deve accadere in una società comunista. Dalla fine degli anni Settanta si è così imposta «la forma contemporanea dello Stato reazionario, il capital-parlamentarismo [...] nelle vesti della democrazia».

Per concludere possono essere esaminate le tesi di Jacques Rancière ed Etienne Balibar. Un altro, diverso modo di pensare il tema del comunismo è presente nella riflessione del filosofo Jacques Rancière, allievo eretico di Louis Althusser. D'accordo con Badiou sul concepire l'ipotesi comunista come «l'ipotesi dell'emancipazione» che va giocata contro il ritorno del capitalismo selvaggio e delle sue forme brutali di esclusione sociale, anch'egli concepisce il comunismo come una forma politica dell'universalità costruita attraverso pratiche di libertà. È però sul significato del concetto stesso di emancipazione, sempre declinato in tensione con il tema della democrazia, che Rancière si distanzia da Badiou. Per lui infatti la democrazia non viene semplicemente abbandonata, bensì profondamente ridefinita. Contro l'idea platonica, marxista e leninista che i «minori», incapaci ed igno-

manca qualcosa?

ranti, abbiano bisogno di essere guidati fuori dallo stato di minorità in cui versano da un'«avanguardia» intellettuale o politica capace e sapiente (i filosofi o i comunisti), l'emancipazione va fondata sul presupposto dell'uguaglianza dei viventi. Ribaltando la logica della pedagogia occidentale, Rancière fonda così la prassi emancipatoria su due presupposti logici radicalmente «democratici»: «l'uguaglianza non è un fine da raggiungere, ma un punto di partenza»; «l'intelligenza è una» (RANCIÈRE 2009). In altri termini, Rancière postula che in tutti i soggetti, anche in quelli di cui si presume l'ignoranza e l'incapacità, risiedano la stessa potenziale capacità di apprendere e la stessa potenziale intelligenza. Anche nei cosiddetti spettatori-consumatori presuntivamente dediti al culto della merce e dello spettacolo si può quindi riscoprire la capacità di incidere politicamente sulla distribuzione sociale dei posti, dei compiti e dei poteri. In questo senso – al di fuori di ogni snobismo avanguardistico e contro le analisi sul trionfo irreversibile della massificazione spettacolare – un'ipotesi di emancipazione politica deve fondarsi sul «comunismo dell'intelligenza». E va pensata come «una forma di azione che può trasmettersi all'infinito da individuo a individuo». L'ipotesi comunista dovrebbe dunque fondarsi sulla fiducia nelle capacità e nel potere «di non importa chi», e non sulla presunzione di incapacità a comprendere attribuita al maggior numero dei viventi omologati. *Politica versus police*: è la coppia oppositiva che sta al centro de (RANCIÈRE 1995), una delle opere più importanti di Rancière. Con *police*, il filosofo definisce la logica amministrativa con cui a ciascuno viene assegnata una precisa posizione all'interno di uno spazio politico pacificato. La *police* stabilisce un preciso «*partage du sensible*», l'organizzazione del sensibile in cui si dà per tutti la partecipazione alla sfera pubblica. Ad essa occorre opporre la *politica*, che della *police* rivela la contingenza disvelando la falsità dei suoi presupposti inegualitari spacciati per *naturali*. Innescando il cortocircuito e il conflitto con la *police*, la logica politica nasce da un gesto di soggettivazione autonoma praticato nell'ambito di uno spazio pubblico da ridefinire. È il gesto con cui chi non accetta il calcolo poliziesco delle parti si mobilita per affermare il principio democratico dell'uguaglianza radicale. In altri termini, la politica comincia nel conflitto, quando «l'uguaglianza di non importa chi con non importa chi» diviene il criterio principale per rivendicare la libertà del popolo; quando con una prassi di soggettivazione collettiva la «parte dei senza parte» avanza conflittualmente le proprie domande di uguaglianza radicale inquietando l'ordine costituito; quando, esclusi dal conteggio delle parti, «quelli che non sono niente» – «i poveri dell'antichità, il Terzo Stato, il proletariato moderno» e oggi i migranti *sans papiers* – si identificano con il tutto della comunità in nome del torto subito imponendo il principio dell'«uguaglianza di ciascuno con chiunque». Per Rancière solo le forze soggettive e l'intelligenza collettiva mobilitate da una simile prassi conflittuale potranno rivelarsi capaci di costruire un progetto emancipatorio che renda possibile ripensare il comunismo. E ciò potrà avvenire solo in nome della democrazia radicale, al di là di ogni elitismo e di ogni teleologia della necessità storica. Il comunismo, quindi, non si oppo-

ne alla democrazia: al contrario esso può sorgere solo da «sperimentazioni politiche» dissensuali, e da invenzioni esistenziali conflittuali, capaci di promuovere dal basso e in piena autonomia il principio egualitario della democrazia radicale.

A conclusioni simili giunge Etienne Balibar, anch'egli allievo eretico di Louis Althusser. Anche per lui per formulare adeguatamente un'ipotesi emancipatoria occorre partire dal principio egualitario e su questa base costruire un reticolo di movimenti capace di rivendicare con efficacia quella che chiama «*egaliberté*» (BALIBAR 2010a). Con il termine-concetto *egaliberté* Balibar intende «l'uguaglianza di principio di tutti gli esseri umani in quanto esseri parlanti». Sorta materialmente nella temperie della Rivoluzione francese, l'*egaliberté* costituisce da allora una riserva di insurrezione permanente che non può essere mai definitivamente inclusa in nessun ordine esistente. Essa incarna un'eccedenza politica conflittuale non addomesticabile e, in ciò, prefigura un'immagine dell'universalità diametralmente opposta rispetto all'universalismo «reale» del capitalismo globale. Esso, infatti, è fondato su quella «violenza ultraoggettiva» o «strutturale» che con il suo funzionamento normale produce ciò che appare come uno stato di eccezione permanente: catastrofi ambientali, guerra globale, disuguaglianza radicale, produzione sistematica della superfluità di centinaia di milioni di esseri viventi (BALIBAR 2001). Contro il «cattivo» universalismo del capitale, e sulla base dei principi dell'*egaliberté*, va dunque pensata un'altra prassi della democrazia, capace di rifondare i diritti sociali dei viventi. Le nuove pratiche di cittadinanza dovranno però oltrepassare le anguste e ormai poco servibili forme degli «Stati sociali nazionali». Questi infatti, pur essendosi dimostrati capaci di fornire risposte ai bisogni dei ceti subalterni nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, hanno finito per associare rigidamente nazionalità e cittadinanza. In questo modo hanno allargato la dimensione escludente di quest'ultima, producendo nuove, rigide «frontiere della democrazia» (BALIBAR 1992). Nella nuova spazialità irreversibilmente stabilita dal funzionamento del capitalismo globale e dei suoi nuovi confini, va allora riattivata la prassi dell'*egaliberté*. Questa però non va intesa come un «trascendentale» della politica, poiché ad essa non preesiste affatto come un «universale» già pronto. Al contrario, l'*egaliberté* va prodotta concretamente, di volta in volta, a partire dalla costruzione di movimenti sociali particolari. Proprio come quelli dei migranti che, in nome di una cittadinanza europea e globale inclusiva, si oppongono al nuovo «apartheid europeo» e alla correlativa perimetrazione nazionale e comunitaria della cittadinanza. Solo nel conflitto *dentro* e *contro* le attuali gerarchie dello spazio politico globale, l'*egaliberté* può materializzare quindi una figura alternativa dell'universalità. In nome dell'unità ideale indissolubile di libertà e uguaglianza può sorgere, per Balibar, una politica dell'«antiviolenza» e della civiltà non assoggettata agli assiomi dell'universalismo violento del capitale. Una simile politica non potrà fare a meno dell'«insurrezione emancipatrice» (BALIBAR 2010b).