ETICA & POLITICA
ETHICS & POLITICS

XXII, 2020, 2

www.units.it/etica

Edizioni
Università
di Trieste

ISSN 1825-5167

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2

M o n o g r a p h i c a I

GUAYAQUIL ARCHIPELAGO: EPISTEMOLOGICAL STEPS TOWARDS A REAL SMART CITY

9	Sara Baranzoni, Noel Fitzpatrick & Paolo Vignola	*From Data City to the Living Archipelago. Guest Editors' Preface*
19	Noel Fitzpatrick	*The Data City, The Idiom and Questions of Locality*
33	John D. Kelleher & Aphra Kerr	*Finding Common Ground for Citizen Empowerment in the Smart City*
63	Ester Toribio-Roura	*Living with Machines. Ethical Implications and Imaginative Agency as Local Tactic[s] of Dwelling and Resistance in Everyday Interactions with Artificial Intelligence*
89	Pedro Cagigal	*Sintiendo a los datos: el dato como medio corporal*
105	Sara Baranzoni	*Archipiélago. El ritmo de la ciudad*
123	Glenn Loughran	*Archipelagic Imaginaries: A World-Centred Art Education at the End of the World*
139	Paolo Vignola	*Archipiélago y archi-pliegue. Repensar las relaciones humanas desde la multiplicidad insular*
157	Bernard Stiegler	*L'archipel des Vivants. Des territoires laboratoires en archipel pour une politique et une économie des formes de vie*

M o n o g r a p h i c a I I

TRASFORMAZIONI CONTEMPORANEE DELLA RESPONSABILITA': TRA DIRITTO, MORALE E POLITICA

173	Gianvito Brindisi	*Responsibility: Concept, Social Fact or Political Technology? Guest Editor's Preface*
189	Laura Bazzicalupo	*Paradossi della responsabilità di governare tra autorità e legittimazione tecnica*
203	Antonio Tucci	*Abitare lo spazio politico. Soggettivazioni responsabili e consapevoli*
215	Carmelo Colangelo	*Responsabilità e democrazia. Winnicot interprete del dispositivo elettorale*
229	Salvatore Prinzi	*Bestemmiare, piagnucolare o agire? Crisi e responsabilità oggi e nel pensiero di Antonio Gramsci*
253	Francesco D'Urso	*Responsabilità e danno. Tra modelli tradizionali e tendenze contemporanee*
273	Paolo Napoli	*Discernere e correggere. La pedofilia e l'immaginario normativo della Chiesa*
309	Angelo Jr Golia	*Responsabilità come ri-politicizzazione interna. Attori collettivi e processi sociali alla luce di una lettura del post-moderno*
327	Daniela Bifulco	*Riflessioni sul rapporto tra potere e responsabilità nella teoria dell'abuso del diritto. Una prospettiva di diritto costituzionale*
361	Claudio De Fiores	*Unione europea e legittimazione politica. Un ordinamento "irresponsabile"*
379	Ferdinando G. Menga	*Per un'antropologia della responsabilità intergenerazionale. Etica, politica e diritto in questione*

401 Davide De Sanctis *La responsabilità della sociologia. Hans Jonas e Auguste Comte: un incontro mancato*

421 Igor Pelgreffi *Responsabilità verso l'animale. Annotazioni a partire da Jacques Derrida*

443 Rossella Bonito Oliva *Costellazioni della responsabilità*

F o c u s

ON A-LEGALITY AND CONSTITUENT POWER

461 Alessandro Ferrara *Further Thoughts on A-Legality, Exemplarity and Constituent Power: Responding to Hans Lindahl*

475 Hans Lindahl *Representation Redux: A Rejoinder to Alessandro Ferrara*

S y m p o s i u m I

Matthias Fritsch, *Taking Turns with the Earth. Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*

497 Eva Buddeberg *Justice for Future. Discussing* Taking Turns with the Earth *by Matthias Fritsch*

507 Scott Marratto *Deconstructing Presentism: Natal-Mortal Being and the Problem of Intergenerational Justice in Matthias Fritsch's* Taking Turns with the Earth

523 Michael Nass *Their Turn under the Sun: Matthias Fritsch and the Question of Intergenerational Responsibility*

539 Janna Thompson — *The Ethics of Intergenerational Relationships. Fritsch's Answer to Gardiner's Challenge*

549 Jason M. Wirth — *Taking Turns with Fritsch: On Intergenerational Time and Space*

557 Matthias Fritsch — *Responses to Critics of* Taking Turns with the Earth

Symposium II

Giorgio Cesarale, *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*

591 Matteo Mandarini & Alberto Toscano — *The Left Out of History*

601 Andrea Cengia — *Bussole possibili per sinistre solide*

611 Mario Reale — *Filosofia e postmarxismo nella ricognizione critica di Giorgio Cesarale*

623 Angela Taraborrelli — *Pensiero critico e migrazioni: discutendo Giorgio Agamben e Toni Negri a partire da* A sinistra *di Giorgio Cesarale*

639 Giorgio Cesarale — *Una nuova stagione per la teoria critica e per la sinistra? Risposta ai miei critici*

Varia

651 Giulia Angelini — *La* phronesis *umana. A margine di* La prudenza in Aristotele *di Pierre Aubenque*

669 Tatiana Effer — *"Questa è la mia idea". L'iconografia della giustizia secondo Beccaria*

695 Jacopo Marchetti — *"Darwinizing Politics". Politica, regole e società tra evoluzione biologica ed evoluzione culturale*

723	Stefano Marengo	*Lo spirito della rivolta. Michel Foucault e la rivoluzione iraniana*
749	Filippo Ruschi	*Giurista del tempo e dello spazio. Riflessioni su Carl von Savigny*
773	Pier Francesco Savona	*Tra etica e diritto: coscienza giuridica e costituzionalizzazione della persona*
797		Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

M o n o g r a p h i c a I

GUAYAQUIL ARCHIPELAGO: EPISTEMOLOGICAL STEPS TOWARDS A REAL SMART CITY

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 9-17
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30976

FROM THE DATA CITY TO THE LIVING ARCHIPELAGO
GUEST EDITORS' PREFACE

SARA BARANZONI
Universidad de las Artes del Ecuador
Escuela de Artes Escénicas
sara.baranzoni@uartes.edu.ec

NOEL FITZPATRICK
Head of Learning and Research Development
Dean GradCAM, College of Arts and Tourism
Academic Lead of ECt Lab +
Technological University Dublin
noel.fitzpatrick@tudublin.ie

PAOLO VIGNOLA
Universidad de las Artes del Ecuador
Escuela de Literatura
paolo.vignola@uartes.edu.ec

ABSTRACT
This note aims first to provide a general insight into the key theoretical questions on which are central to the Real Smart City project , and then to elaborate on the salient concepts or analysis of each paper of the collection "Guayaquil Archipelago: Epistemological steps towards a Real Smart City". The most relevant issues, such as smartness, noesis, public space and control, compose the set of critical tools by which we attempt to deconstruct the technoideology of the very idea of "Smart Cities". A second goal is to provide an alternative to the image of the network, through which one thinks social relations and the transmission of information and knowledge within digital societies. This is the image of the archipelago, mediated by archipelagic thinking. While the first part of the collection of papers focuses on the relation between the digital and the territory, the second part attempts to deepen the concept of archipelagic thinking and to raise some methodological points inspired by real archipelagos.

KEYWORDS
Smart City, Noesis, Digital Studies, Archipelagic Thinking, Algorithmic Governmentality

The idea behind the collection of texts in this issue comes from an interdisciplinary research trajectory, whose focus is represented by the criticism of

the concept of "Smart Cities" and as a consequence this issue proposes a radical rethinking of its assumptions, its horizons and its general meanings while at the same time maintaining a political philosophical perspective. This research trajectory is officialised and financed by the European project "Real Smart Cities" (MSCA-RISE Horizon 2020, Grant agreement 777707), and is inserted in the general framework of Digital Studies and develops the strategic lines of research of the Digital Studies Network[1].

In this vein, the first theoretical gesture of the Real Smart Cities project consists in questioning the relation between technology and human intelligence, and therefore the difference between smartness as artificial intelligence of machines and the meaning of intelligence as the result of a collective and heterogenic process – which is the meaning that we adopt within the Real Smart Cities project. In this sense, and following Bernard Stiegler's analysis, we consider that it is never possible to refer to pure human intelligence, while we should rather think of a noetic intelligence, which is always artificial, to the extent that it is the result of a socio-technical process. Remaining within Stiegler's framework, we argue that smartness as a characteristic of the new artificial intelligence seems no longer to have humanity as its own subject. This new form of intelligence seems to be that of machines, which make of humanity their object or resource to be extracted by algorithms: thus, it rather represents a form of *denoetization*, literally out of control of noesis or a loss of noetic processes. As the 'smart' city is reticulated techno-geographically at the speed of light, all forms of human life are reframed by algorithms, as well as all forms of critical movements, and more generally, the very possibility of developing social intelligence and critical thinking are short-circuited.

As highlighted by a large set of political and social analyses, the smartness of the new artificial intelligence can control, even anticipate, the whole human, social and institutional behaviours on several scales, as Benjamin Bratton's *The Stack* describes[2]. The Stack is the scale of the user-consumer and their "profile", the scale of the groups to which this user is "cross-linked"; the economic scale of design, production, logistics, and marketing; the scale of various kinds of governance (local, national, transnational); the scale of the biosphere which, at this time of global crosslinking has become precisely what Stiegler calls a technosphere:

[1] The transnational Digital Studies Network (DSN) brings together cutting-edge research in the expanded field of critical software studies to critically reflect and to build upon innovations of the digital humanities to bridge the disciplinary divides between the sciences, arts, philosophy and humanities. DSN recognises that all fields of knowledge and all aspects of social organization are reinvented with every change in the technical systems that constitute culture. In this vein, DSN innovatively rethinks the epistemology of all disciplines around the scientific instruments, and the social institutions we employ to extend, supplement and reinvent the biological bases of our experience. Cf. https://digital-studies.org/wp/en/.

[2] B. Bratton, *The Stack. On Software and Sovereignty.* Cambridge: The MIT Press, 2015.

The new artificial intelligence made possible by the massive crosslinking of the world population, creating the new type of associated environment technogeographic where humanity has become, in the same way as coal, a non-renewable resource (Bestand) [...] – at the service of a massive extraction of surplus value by calculation on the averages[3].

In this sense the Smart City moves from being a site of production of the public space in which the urban dimension consisted to become a device for data capture and colonization of the very space and time of individual consciousness. At the same time, the citizen is reduced to a user of a space that is no longer public, but privatized and financialized, according to Antoinette Rouvroy and Thomas Berns who developed the concept of "algorithmic governmentality"[4]. With this term, the two Belgian philosophers describe a kind of government based on control by algorithms, oriented towards anticipating and selecting the future possibilities, the will and actions of individuals, through the monitoring of data and metadata contained in their 'profiles'. Berns and Rouvroy highlight the novelty, in political terms, of this radical transformation of statistics caused by the analysis of correlations of massive data, a novelty that can be conceived as the algorithmic realization of the transition from "disciplinary societies" to "control societies", as Deleuze foresaw as early as 1990 by forging the concept of dividual, according to which the individuals become nothing but indexable entities or mere infra-personal data[5]. Through the evaluation, triage and ranking of infra-personal data, algorithmic governmentality thus preconfigures the future of individuals, tailoring their future according to their digital profiles. As they state «the aim is no longer to exclude anything that does not fit the average, but to avoid the unpredictable»[6]. Therefore, by extending such a technopolitical tendency to the urban context, we argue that a Smart City based on algorithmic governmentality is one that anticipates the individual and collective intelligence – on the basis of which cities have evolved throughout history, namely the intelligence that we call noetic, so artificial and psychosocial[7] – by directing, programming and calculating it.

The "Real" of the Real Smart Cities project then means that, in order to be able to talk of Smart Cities, intelligence must be developed by and for individuals and

[3] B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense regression*. Paris: Les liens qui libèrent, 2018, p. 197.

[4] See A. Rouvroy, T. Berns, "Algorithmic governmentality and prospects of emancipation. Disparateness as a precondition for individuation through relationships?". *Réseaux* 1 [177], 2013, pp. 163-196.

[5] See G. Deleuze, "Poscript on societies of control". In *Negotiations, 1972-1990*. New York: Columbia University Press, 1995, pp. 177-182.

[6] A. Rouvroy, T. Berns, "Algorithmic governmentality and prospects of emancipation", p. 172.

[7] This is linked to what Simondon called "psychic and collective individuation". See G. Simondon, *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.

groups, and not only for and by machines with their algorithms. At the same time, knowledge cannot remain trapped in machines, but must circulate, be shared, and above all returned to the user, in the name of a "contributory economy" of knowledge, which moves well beyond the producers/consumers dichotomy[8].

Furthermore, in this issue we propose an analogy between algorithmic governmentality and the general idea or the dogmatic image of the Smart City, by also attempting to suggest an alternative. As Berns and Rouvroy affirm, algorithmic governmentality does not produce any kind of subject, in the sense that it does not consider subjects as concrete agents, but rather merely synchronizes, modulates and anticipates preferences and profiles: «the only "subject" algorithmic governmentality needs is a unique, supra-individual, constantly reconfigured "statistical body" [that] carries a kind of "memory of the future"»[9].

In the same way, a Smart City doesn't seem to produce public space anymore, rather, by reducing living places to the scale of geolocalized points, hubs, and relations between them it erases the very possibility of it. This is the function of the network, its form of colonization of space and time: to eliminate the specificity of a place, or a locality, in order to make it calculable. Faced with such a tendency in action, we propose the image of the archipelago to suggest the idea of a city in which intelligence can grow from the multifaceted relations between living spaces. Therefore, with this in mind we found in Glissant's image of archipelagic thinking the "real" alternative, because it enables a general perspective on the relationship between crossbreeding (that is, colonialist hybridization and homogenization of peoples) and creolization, as a vector of emancipation and especially of unpredictability, and this is exactly what would be unsustainable for algorithmic governance.

FROM THE NET TO THE ARCHIPELAGO

The archipelago, or rather, archipelagic thought, is a figure of the relationship built from the complexity of locality as a place of enunciation. As it is known, Edouard Glissant developed his concept of an archipelagic thought as an alternative to continental thought, which would have faltered as it did not consider the generalized non-system of world cultures. On the contrary, the thought of the archipelago is an unsystematic, inductive thought, which points to the ambiguous,

[8] About this, see the research results of the *Internation Project*, https://internation.world, and the collective volume B. Stiegler, Collectif Internation, *Bifurquer. "Il n'y a pas d'alternative"*. Paris: LLL, 2020, in particular chapter 3, on Contributory economy.

[9] A. Rouvroy, "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process". In M. Hildebrandt and K. De Vries (eds.), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. London: Routledge, 2013, pp. 143-167 (157).

the fragile, the derivative[10]. It consents to the practice of detour, which is not flight or renunciation, but the exploration of the unpredictability of the *tout-monde*[11].

Glissant's perspective is, therefore, a disruptive reading which deconstructs the hegemonic discourses that for centuries installed a dissymmetrical relationship between the subject of power and knowledge of the colonizer and the colonized territories, that is, between a master and a slave under the totalitarian light of western reason. This disarticulation promotes opacity – of language, of the roots of tradition, of social relations – as a metaphor for resistance to that emancipatory and universalistic idea of thought promoted by the Enlightenment, which through its dialectic movement has become totalitarian with respect to all non-Western knowledge.

In this sense, archipelagic thinking is conceived of as an alternative to the network as the techno-dogmatic image of the Web, understood as a setting where the living, idiomatic thickness of locality is reduced to its digital double by the algorithmic knots of geolocation. The archipelago would then be the pre-text for reframing the digital actuality, and a tool to face and counter-act the drive for control, transparency and homogenization that seems to characterise these forms of governmentality that take advantage of algorithmic innovations.

The essays here presented have been stimulated in response to a particular event, the 'Guayaquil Archipelago' symposium and exhibition, which took place in Guayaquil (Ecuador) during July 2019, and the further advances of the "Real Smart Cities" project. This event acted as a mode of disclosure of archipelagic thinking, with the aim of showing a peculiar character of islands, which become relational rather than insular. This sheds new light on the notion of network, which thanks to the advent of digital technologies has become the dominant mode of thinking, articulated in and through the algorithmic process of the internet. In the wake of Glissant's gesture, then, the aim becomes that of criticising the mainstream image of the network through the metaphor of the Archipelago, or even to go beyond its metaphorical use, in order to test its strength for a new image of relational thought. Indeed, if from a methodological point of view it is necessary to understand the archipelago as a metaphorical device, that is to say, as an useful image to develop transdisciplinary discourses, capable of covering both the geographical and urban dimension as well as the cognitive, social and technological spheres, some of the authors in this issue rather have tried to *de-metaphorise* it, in order to operate it as a heuristic tool for *acting on* the several scales of the real. In this sense, the imperative of thinking otherwise, *thinking outside of the network*, enables a re-harnessing of thought, a form of therapeutic possibility that could happen. The challenge, therefore, becomes how to rethink the network through the archipelago,

[10] E. Glissant, *Poétique IV. Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997, p. 31.
[11] *Ibid.*

an archipelago of relational possibilities, a condition of possibility of openness as forms of locality.

First, then, the research group responsible for the "Real Smart Cities" project has tried to think *through* the Archipelago as a metaphor for the citizen, that is, as a figure that synthesizes the urban, social and aesthetic fragmentation of the city. In this vein, the city of Guayaquil has been a strategical setting in order to situate thought and writing, as it is first and foremost an archipelago of connected or dislocated spaces, which function as islands both physically and metaphorically. For this reason, the metaphor of the archipelago became a powerful tool to address social and political exclusions, but also the possibility of establishing transversal relationships between isolated communities, in contrast to the new wave of problems that come from the mature phases of globalization. In the Archipelago, each "island" becomes irreplaceable and significant subject, capable of providing through its uniqueness an original point of view for the whole. As Glissant would say, «A city, which can be the place of so much suffering, injustice, stifled misfortunes, hopelessness without horizons, becomes in this way, by entering the imagination of the world and completing this exchange and committing Relation, the symbol and the vector of new hopes»[12].

THE ISSUE

The papers here collected are organised following the two trajectories described above: the question concerning algorithms and the image of the archipelago. In this vein, the first group of papers tendentially stresses issues that are more directly linked to the Smart City, while the second focuses more on archipelagic thinking.

Noel Fitzpatrick's paper, "The Data City, the Idiom and Questions of Locality", opens the collection by enucleating the key questions that the Real Smart Cities project wants to face as deconstruction of the technological ideology of the smart cities: datafication, algorithmization, colonization of time and space, reduction and deletion of the importance of physical places and localities. Fitzpatrick then finds in the philosophical (Ricoeur, Searle) and linguistic (Grice, Benveniste) concept of idiom a strategic tool that can show what a (real) smart city should never erase: the openness of meaning that both places and languages always offer and that the work of translation can intensify. The idiom becomes the focal point of the analysis, and in particular the idiom in translation. The translation from one language to another is taken by the author as the model of transition from one type of space to another. In this sense, the idiomatic is thought as the kernel of the smart city analysis, but also as a positive component for a new conceptualization of locality – and so, as a radical reframing of the (real) smart cities.

[12] *Ibid.*, p. 250.

John Kelleher and Aphra Kerr's paper, "Finding Common Ground for Citizen Empowerment in the Smart City", is perhaps the representative of the interdisciplinary framework of the project, either because the text crosses sociology and data science, and because it literally lands its analysis in a qualitative research setting in the Galapagos' archipelago. The authors first highlight smart cities and social media technologies paradox, thanks to which the empowerment associated to the digital for purposes of public information and relationships, as well as for any kind of service provision, results in a epistemic and social disempowerment of citizens. Such a paradox is analysed through the lens of a wide range of authors and following three guidelines to critically read the concept of smart cities: as a component of the system of surveillance; as a model for AI and data science; as a sociotechnical system of optimization and marginalization. The alternative to a this concept of smart city is then found in a kind of sociotechnical process able to build what the authors call "a common ground" for the epistemic and social empowerment of citizens. The idea is to think to a city in which the asymmetry of control is replaced by a more symmetrical form of informational flows, access to the commons and governance.

With the paper "Living with machines", Ester Toribio Roura gives a wide spectrum of perspectives, concepts and issues concerning the relation between AI and collective intelligence, as the key issue that lays at the ground of the conception of smart cities. With a genealogical approach, the paper succeeds in drawing a complex prism composed by history of technics, literature and visual arts, that allows the author to come back to the contemporary context with a strong argument for reframing the ethical approach to AI. In particular, the notion of locality and local thinking acquire a strategic relevance as a way to re-humanize the dehumanised algorithmic intelligence. In this vein, and by focusing on the case of facial recognition software, Toribio explores the alternative possibility of imaginative agency (Brant, Vigotsky) as a form of local intelligence. The concept of local intelligence is thus the core of the paper, and the author define it, using a wide set of heterogeneous authors (Stiegler, Turkle, De Certeau, Lefebvre, Barringhton, among others), as a necessary and critical component of social life within smart cities – a kind of smart cities no technocentric.

Pedro Cagigal's text, "Sintiendo a los datos. El dato como medio corporal", after proposing a diagnosis of the proletarising effects on the individual life brought by the Big Data and the algorithmisation, all this developed by using a wide set of scholars, bets for new emancipatory and epistemic possibilities of a body assembled with data. The way Cagigal chooses to unpack the positive and affirmative side of digital data is to understand it as a new *medium,* that could also return a more complex experience of the body. As a medium, digital data is also a space for disputing meanings, where the arts can develop new sensorial and aesthetic-political ways to use the it. In this vein, the final part of the paper focuses on some recent

artistic examples that disclose a radical alternative – critical and political – to use and rework digital data with ecological, political and heuristic purposes, beyond the biometric and biopolitical strategies that run the contemporary technological system.

The second session of papers attempts to deepen into the image of the archipelago, in order to provide a new conceptual image for reframing both the existence in the city and the critical approach to smartness. In this vein, Sara Baranzoni's paper, "Archipiélago. El ritmo de la ciudad", convenes the Caribbean poet and thinker, Antonio Benítez Rojo, and his concepts of «repeating island», «meta-archipelago», «polyrhythm» and «performative supersincretism» as an alternative to the «mathematization of the World», whose smart cities, as well as the Anthropocene, seem to represent the most recent milestone. The paper thus articulates a radical critique of computational capitalism (Stiegler, Rouvroy) with a socioanthropological framework focusing on the notion of rhythm (Lefebvre, Glissant) and performance (Diana Taylor) with the aim of converting the image of the archipelago in the terms of a (trans)cultural performative tool. In this sense, the text takes a stake for a kind of urban polyrhythm, in its turn reflecting the image of archipelagic social relations within the city.

Glenn Loughran's paper, "Archipelagic Imaginaries: A world-centred art education at the end of the world", offers a deep insight into archipelagic and island studies, considering them as two key perspectives in order to provide both a political and ecological critique for the Anthropocene and a critical framework to promote a necessary shift in education. The environment is thus taken as an arbiter of educational subjectivity beyond the 'market' ontologies of the Human Capital Subject. By developing and concretizing what Loughran thinks as twin concepts, i.e. Glissant's archipelagic thinking and Biesta's 'world-centred' education, the paper links postcolonial analysis with a pedagogical framework able to face the most relevant anthropocenic issues, especially in the field of artistic education. By stressing Biesta's most strategic concepts, the final section describes pedagogical examples that show the concretization of this critical articulation of archipelagic and island studies within the field of arts. Such a description focuses on the curricular overview of the master on Archipelagic Art Education in the West Cork Archipelago (Ireland) as a concrete example of world-centred education.

Paolo Vignola's paper, "Archipiélago y archi-pliegue", attempts to describe a series of geophilosophical paths and issues – in the sense of Gilles Deleuze and Félix Guattari – that share the image of the fold and the archipelago as a key access to stress the question of the relations between humanity, environment and cultural processes. Starting from the contemporary Anthropocene issue but reframed as Capitalocene (Moore), and coming back towards colonialism and Amerindian cosmologies, an extended image of the archipelagic thinking, together with its main

authors (Glissant, Benítez Rojo, Brathwaite) is presented and re-structured as a critical tool for reading social and cultural effects of digital capitalism. Furthermore, this very image is articulated with Viveiros de Castro's Amerindian anthropology in order to highlight the relevance of a kind of theoretical archi-fold of human thinking of itself, at the same time near and different from the occidental post-humanism.

Bernard Stiegler's paper, "L'archipel des vivants", is to be conceived as both an academic text that fits perfectly into the present issue and a theoretical-programmatic footprint for the next step of the Real Smart Cities project. What is at stake in this paper is the socio-political possibility of locally differing entropy and anthropy (towards negentropy and neganthopy) as a response to the issue of the Anthropocene. In its first part, on the one hand it focuses on the relationship between territory, intelligence and technology as vector of exosomatization, and on the other hand already describes the academic and heuristic network that would concretize such a theoretical fundament. The second part provides an insight on the concrete relations between locality, knowledge and political economy in specific archipelagos disseminated around the planet, while the final section describe in detail roles and skills of the participant of the European project. Due to the strong theoretical attitude and its programmatic soul, we propose it as a kind of afterword to the present issue.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research is funded by the Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE project RealSmartCities (http://realsms.eu), funded through the European Union's Horizon 2020 program, grant agreement No. 777707.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 19-32
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30977

THE DATA CITY, THE IDIOM AND QUESTIONS OF LOCALITY

NOEL FITZPATRICK
Head of Learning and Research Development
Dean GradCAM, College of Arts and Tourism
Academic Lead of ECt Lab +
Technological University Dublin
noel.fitzpatrick@tudublin.ie

ABSTRACT
The paper aims to provide both a radical critique of the "smart city" as a techno-ideological apparatus, that through data analysis and algorithmic forms of governmentality tends to colonize space and time, and an attempt to reframe the very concept of intelligence within the smart cities. Two concepts are presented as tools for such a reframing: locality and idiom, where the first is conceived as openness of meaning generated by a territory, while the latter, analysed through a paradigmatic Irish example (Friel's play *Translations*), prepares the ground for the *pars construens* of the paper. The claim, built by intertwining a set of authors (Ricoeur, Grice, Derrida, Stiegler), is that of passing from smartness and digital networks to the "real smart cities", which aim should point to the development of differential and collective intelligence (noodiversity).

KEYWORDS
Locality, Idioms, Ricoeur, Grice, Algorithmic Governmentality

This chapter will develop the analysis of the city as a space which is inherently linked to the biopolitics of governance but will attempt to move beyond this historical analysis by defining some characteristics of the Data in the City, hence beyond the definition of the urbanscape by its ability to gather, analyse and ultimately predict behaviour. This chapter, therefore, sets out the distinction between the concept of the City and that of the Smart City. However, in order to do so questions of colonialisation of space will be investigated through fictional, imaginative representations. The fictional, imaginative representations of space will enable us to foreground a particular aspect of the Data City as something which could be considered as locality, an understanding of locality as a condition of possibility of openness. The idiom will be the point of convergence where the local and the idiom are both considered as possibilities of difference and openness. The idiom or idiomatic will become the focal point of the analysis, the idiom of translations: translation from one type of space to another type of space, translation

from one language to another. The idiomatic becomes the kernel of the analysis of locality, the idiom is that which will lies beyond the translation of space into behavioural predictive models. The idiom lies beyond what which can be turned into a calculation, it is always opening out to new possible meanings, just as locality is beyond the question of enclosure by localization technologies, opening out to difference.

PART 1: INTRODUCTION

The Real Smart City acts, therefore, not simply as a heuristic device to rethink the relationship between datafication of space and the citizen but also a way of posing alternatives through other forms of openness, for example archipelagic as a way of critiquing the network. The question of the real smart city, is one where 'smartness' has to be critically analysed, what is the intelligence being referred in Smart City and how are other forms of intelligence present. If we agree, the intelligence is not what is meant by machinic or computational calculation then intelligence as a noetic process is beyond the calculation. Hence, in the light of the analysis of intelligence as exteriorized in forms of artifactuality, the noetic process is an exteriorized one, thinking happens in and through forms of exteriorisation as gesture and trace: writing, designing, drawing, building, the city becomes also a form of exteriorization of possible intelligence. The real smart city, is one where the modes of intelligence are conceived as invaluable, non-calculable, beyond nodes of localization of gps points. The city itself is understood not as a metaphor of collective intelligences but as the concretization of forms of exteriorization of intelligence, the built environment of the city acts an organization of exosomatic possibilities, (as a complex exosomatic organism). This chapter will set out by giving an historical overview of the development of the city as mode of colonialization of space, this overview will be done through the analysis of the fictional relationship between space and translation, and the points of resistance to rationalized mapping of space and localities. The techniques for the colonization of space through the mapping of space were developed by the British Empire, firstly, in the Ireland and then in India. The mapping of the colonial territory imposes a rational (cartesian) space on places of locality which resist the very translation of locality into the mapping process. The first section will explore the colonization of space not simply as an historical overview but also through the fictional representation of the problems of mapping and the translation of space into something that can be calculated or enclosed. In this case, the use of traditional place names are idiomatic and idiosyncratic. The second part of the chapter will go on to explore how the displacement of locality enclosed with the historical colonialization of space becomes a dislocated space, with the development of digital technologies of displacement, the dislocalisation and disidiomaticisation of space will be increased.

In order to explore the concept of the Data City which we are putting forward and following on from the analysis of Jacques Derrida, the characteristics of the Minitel become also the characteristics of what we are calling the Data City, namely delocalized, dislocated, expropriated, uprooted and disidiomatised. The characteristics of what Derrida refers to as tele-technoscientific reasoning have now become omni-present and ubiquitous. Here again the dis-idiomatisation is a key characteristic. In the final section, we will turn to the question of locality as the place of enunciation, the place where the idiomatic is seen as possibility of new meaning, enunciation as the condition of possibility of meaning itself.

PART 2: HISTORICAL PERSPECTIVES: THE COLONISATION OF SPACE.

Following on from the analysis of Bernard Stiegler the Data City is here understood as part of the process of exosomatisation[1] and informatisation[2], the Data city is considered as a complex organism, a complex exosomatic organism, as a form of exteriorization, to be precise, as a form of memory as tertiary retention. Within Digital Studies methodology it is, therefore, necessary to study the organology of the data city, whereby the relation to data and the city are explored as psychic, collective and technical modes of individuation. The organology points to the historical development of the modes of technological development which allow the city and data to co-evolve, technologies of the individual psychic mediation, technologies of collective milieu and the technical milieu itself. Technologies of the City do not develop by themselves but are embedded in the individual and collective process of individuation. Historically, a simplified definition of the city has been linked to questions of governance of population, of biopolitics or biopower[3]. The size of the population was used as a measure to determine whether the urban landscape was considered large enough to be considered a city. Hence there was a statistical opposition between city, townland, urban and rural[4]. Therefore, the definitions of the City have been intrinsically linked to questions of management of population. There is an ontological relationship between the very notion of the city and data: the city exists as Data. The Data City is proposed as concept which encapsulates the historical relation between mapping of the city and governance, to contemporary forms of representation of the city as a collection of different forms of Data. The Data City acts a heuristic mode of

[1] See B. Stiegler (ed.), *Bifurquer, il n'y a pas d'alternative*, Paris: LLL, 2020.

[2] See D. Berry, "Smartness et le tournant de l'explicabilité". In B. Stiegler (ed.), *Le nouveau génie urbain*. Paris: FYP, 2020.

[3] See M. Foucault, *Technologies of the Self*. Paris: College de France, 1983.

[4] See L. Mumford, "What is a City?", *Architectural Record*, 1937.

approaching the construction of space as locality and delocalized[5]. The Data City takes into account the advance of digital technologies within the urban built environment which has led to an exponential increase in the data which is available in the city. It is no longer simply a question of census data to determine the population but now it is a process of governance, or form of Algorithmic Governance[6], which encloses all forms of citizen data, from mobile phones, gps data, to search engines and social media data[7]. This raises fundamental questions in relation to data, the self and governance[8]. The Data City acts as mode of delocalization where the network needs to be replaced by another form of thinking locality – not a reification of the locale but a means of reharnessing locality within the network. Locality as the condition of possibility of openness within the network. The second characteristic of the Data City is the exploration of the limitations of the smart city, in particular the claim of the smart city to capture everything as ubiquitous computing or ubiquitous data collection, this is challenged through a revisiting of things which cannot be calculated or measured or captured. This is what Stiegler has called neganthropic gestures[9]: that which cannot be captured by the use of digital technologies or the flattening out or standardisation of the idiosyncratic gestures. The ability to enclose space through mapping technologies has been historically linked to the development of technologies of colonialisation of space.

In the normative representation of space Ireland acts as an historical colonial example through which the representation of space acts a means of imposing colonial power. The collection of taxes and the act of census are the historical modes within which the city limits are defined[10]. We find the original right to the city, the permission to enter the city walls and city, was always, therefore, a mode of governance and a means control, one could even say a regime of surveillance. Within the Irish colonial context the ability to map the territory acts as a mode of taking control of the space, a space which linguistically and culturally resists any attempts of cartography of the 1820s and 1840s. Ireland served as a test ground of forms of governance for the British Empire; it is only after the ordnance survey of Ireland takes places from the 1820s to the 1840s that the colonial power will have put in place the techniques and mechanisms necessary for the mapping of the other colonial territories such as India. In one way the island of Ireland acts as laboratory, a testing ground for experimental mapping technics and technologies. In the Irish

[5] See N. Fitzpatrick, C. Mc Garrigle, "Real Smart (Data) City. Le colonialisme par les données". In B. Stiegler (ed.), *Le nouveau génie urbain*.

[6] See A. Rouvroy, T. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?", *Réseaux*, n°177, 2013.

[7] See R. Kitchin, *The Data Revolution*. London: Sage, 2014.

[8] A. Picon, *Smart Cities: A spatialised intelligence*. Chichester: John Wiley and Sons, 2015.

[9] See B. Stiegler, *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press, 2018.

[10] See L. Mumford, *op. cit.*

survey of the 1820s and the 1840s local Irish scholars were recruited to assist in the process, one part of the process was translation of place names from Irish to English, a process of Anglicisation of place names. Within this process, the inevitable loss of translation between the spaces, between the linguistic spaces points towards both the idiom of language but also the idiom of the locality itself. The Irish survey was conducted contemporaneously to the Great Trigonometrical Survey of India (1802-1870) which was a full mapping of the sub continent conducted by the East India Company. These surveys produced maps, maps that rationalise space, colonialise the space, taking symbolic possession through rendering it as data and producing representations that made epistemological claims. It could be argued that the translation of locality (space/place) to rational space is the intrinsic outcome of the Survey. Through this Survey the discipline of scientific cartography and the principle of the neutrality of maps based on detailed and rigorous data collection and mathematical technique were established. The territory thus mapped was ultimately knowable, once there was sufficient data, with these hegemonic representations superseding all other claims. The map, in other words, *was* the territory. This could be contrasted the map in the Borges short story "On Exactitude of Science", which is a form of stupidity where map and territory are one and the same[11]. The historian Matthew Edney sees it differently:

> ...what they did map, what they did create, was a British India. Wrapped in a scientistic ideology, each survey and geographical investigation was thoroughly implicated in the ideology of the British empire in South Asia.[12]

It is within this historical context of the ordinance survey of Ireland in the 1840s that the Irish Playwright Brian Friel explores the inability of language to map onto the world in his world famous play *Translations*, (1980). In *Translations* the ordnance surveying of the townlands and villages of Ballybeg (a fictionalised setting within which most of Friel's plays take place) acts as a metaphor for the colonization of space. The dispossession of land and the equal distribution of taxes are the motivation for the ordnance survey. Friel uses a technique through which the characters use forms of English (simply he put Hiberno-English to act as the Irish Language and a form of standard English to act as English) to have characters pretending to speak Irish while they are speaking English, the outcome is that instability of naming things is at the heart of the Play[13]. In the play the character Owen acts the interpreter between the 'forms for' English, in the conceit of the play translating from Irish to English and vice versa. There is of course a profound irony

[11] See N. Fitzpatrick, J. Kelleher, "On the Exactitude of Big Data: la Bêtise and Artificial Intelligence', *La Deleuziana*, 7/2018.

[12] M. H. Edney, *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765–1843*. Chicago: The University of Chicagho Press, 1997, p. 3.

[13] See N. Fitzpatrick, *Le Sujet et les Je(ux) de Discours dans L'Oeuvre de Brian Friel*. Lilles: ANT, 2005.

in this for the contemporary Irish audience who no longer speak Irish as they laugh at English soldiers struggling to speak the Irish language and the Irish speakers struggling to speak English.

Within the play *Translations* the ordinance survey of the Ireland acts a backdrop to the central love story where the English solder Yolland falls in love with the Irish peasant girl Maire. The unfolding of their love story takes place as the townland of ballybeg becomes the place of contestation, the history of the space is a contested one, where through the mapping process a dislocation takes place. The mapping of the territory is also a translation of the original place names into the English language, the territorialisation of space is not simply the use of cartography colonial techniques but also through linguistic colonialisation. In the play language itself becomes problematic and something to be distrusted and unstable. In the Irish context the fact that one is confronted with language when telling one's story becomes an inherently political where the survival of the Irish language and illiteracy are a very recent past. In this context telling one's own story raises questions of identity and idiom[14].

In the play the local, cultural specificity is foregrounded, names are no longer fixed reference but become slippery things linked to the local oral history. It is this which poses problem in the act of translation, the act of translation somehow has to deny the very idiom being translated, where the translation into English seems to deny the very locality of translation.

> Hugh: .... And it can happen - to use an image
> you'll understand – it can happen that a civilisation can be
> imprisoned in a linguistic contour which no longer matches
> the landscape of… fact.[15]

In the play the ultimate outcome is that the ordnance survey map is produced, the Irish place names are translated/anglicised to English for the map, ultimately, the evictions take place, the imperial power has a map but one which does not fit the landscape, where words, language and the world are inherently unstable. Brian Friel does not shy away from the philosophical undercurrent citing Martin Heidegger in the programme notes for the first production of *Translations* in 1981. He cites the famous passage about language as the house of being.

It is because language is the house of Being that we reach what is by constantly going through the house. When we got to the well, when we go through the woods, we are always going through the word "well", through the word "woods" even if we do not speak the words and do not do anything relating to language. All beings.. are

[14] *Ibid.*

[15] B. Friel, *Translations*. London: Faber, 1980, p. 419.

qua beings in the precinct of language, this is why the return from the realm of objects and their representation into the innermost region of the heart's space can be accomplished, if anywhere, *only in this precinct*.[16]

The question of language becomes central to the question of colonialisation of space, how language and being are always in the precinct of each other. It is, therefore, not by accident that one of the examples that used by Friel in the play is the word 'well'. In the play the Irish word well, *Tobair*, acts as the point of reference on the landscape, we pass through 'well' and 'tobair', which is not the same thing. In the play the place *Tobair Vree* is part of an oral history where once a man died by falling into a well near a cross-roads and the name given in the Irish language reflects this a Tobair Vree, Vree is a mispronunciation of the original name of the man who died, Bhriáin. Tobair Vree acts a mode idiosyncratic usage, idiosyncratic as something which is non-standard. For the idiosyncratic to become idiomatic, there is a necessary translation of the individual utterance (usage) to collective utterance (collective usage). It could be argued the *Tobair Vree* acts as form of idiolecte and has referential fixededness or ontological grounding, in linguistic terms it becomes like a fixed expression, the idiom becomes referential[17]. To translate this into English would not make sense as a literal translation Well Vree, the Brian Well. What is of note is that the hesitation about the translation into English comes not from Yolland the English solder but from Owen (who is called Roland by the English in the play who anglicise his name), the local man recruited to help with the translation.

> OWEN: [....] So the question I put to you, Lieutenant, is this: what do we do with a name like that? Do we scrap Tobair Vree altogether and call it – what? – The Cross? Crossroads? Or do we keep piety with a man long dead, long forgotten, his name 'eroded' beyond recognition, whose trivial little story nobody in the parish remembers.

From this example we can see within the play the ordinance survey technics and technologies are confronted with impossibility of standardization not just of space but also of place names. However, in doing so Friel presents not just the problematics of the translation of idiom but also how the mapping acts as form of dislocation, or delocalizing. The names no longer correspond to the things themselves where the localized meaning carrying with it the oral history of the area is erased, confiscated, or uprooted. The dislocation in this case literary leads to loss of direction, loss of place, loss of knowledge.

> OWEN : [...] on past Burnfoot; and there's nothing around here that has any name that I know of until we come down here to the South end, just about

[16] M. Heidegger, *Poetry, Language and Thought*. London: Harper and Row, 1975, p. 132.

[17] See N. Fitzpatrick, "The Question of Fiction – Nonexistent Objects, a Possible World Response From Paul Ricoeur". *Kairos. Journal of Philosophy of Science and Technology*, 1, 2017.

here… and there should be a ridge of rocks there…Have the sappers marked it?
They have. Look, George.
YOLLAND: Where are we?
OWEN: There.
YOLLAND: I'm lost

The mapping of the territory becomes a metaphor for colonization where the local is expropriated dislocated into new meanings where the map and the landscape no longer match, coincide. In the play, therefore, the cartographic process of mapping the locality leads to forms of dislocation through the standardization of place by the colonization of that space. The locality as idiom and idiomatic resists the standardization, however, the network as a process of colonization and rationalization of space, time and interaction is by necessity delocalized. The analysis of the characteristics of tele-technoscientific rationality by Jacques Derrida demonstrates how the characteristics of the network could be developed.

PART 3: TELETECHNOSCIENTIFIC DISLOCALITY

In the play *Translations* the cartographic process of the mapping the locality runs into the difficulty of space which cannot be mapped, where the locale lies beyond what the map can capture. This section will argue that resistance of the place to the map can be extended to understanding the map as a representation which is dislocated, delocalized and dis-idiomatic, and the idiomatic resistance of the translation from one type of space to the other. In order to advance the argument that these characteristics portrayed in the fiction of Friel's play *Translations* have a correlation in the Smart City, it will be necessary to look to the analysis of tele-techno-scientific machines given by Jacques Derrida in *Foi et Savoir*. The Smart City, I would argue, is another form of colonialization through methods and methodologies which standardise not just space, movement, but also time. The Data City is a conceptual means to consider the process of the conditions of possibilities of openness or a locality in relation to the City, the rhythmic analysis of time changes when data moves at speeds which are beyond comprehension (literally beyond our cognitive processing speeds). The Smart City has emerged as mode of stimulation of economic growth and of governance of the urban built environment. When one poses the ontic question 'what is the smart city', there are, according to literature coming from Human Geography and from a form neo-cybernetics or organizational cybernetics, two modes of interpretation. One is the Smart City as mode of governance (close to the historical precedence of biopolitics), the other is a mode of Smart City as mode of participatory social democracy. The former can be characterized by a top down approach coming from the management of sanitation, urban flux and security, and the latter as a bottom up approach, where

digital technologies are seen as mode of fostering and developing forms of collaboration. On the one hand Smart Cities are inseparable from the spatial turn in the social sciences and human geography, and on the other they are linked to huge multinational technology companies who are developing the platforms which are promoted as means of development of the urban. However, there is a certain technophilia involved in both approaches to the smart city where technology is understood both as a form of efficiency of governance and as a liberation of participation. Nonetheless, the very characteristics of the technology are what are at stake, the standardization of participation, of thought processes themselves lead to a lack of noodiversty, the standardization of movement to predictive behavioural modelling denies the individual potentiality to bifurcate.

It is interesting to see that the characteristics of the Smart City have a relation to the general characteristics of digital technologies that Jacques Derrida in *Foi et Savoir* explained, whilst he is positing an argument against the rise of fundamentalist thinking, which tried to recuperate the local as an enclosure, he gives a framework within which to posit characteristics of what he determines a tele-technoscientific machine. Perhaps we could consider the process of Ordinance survey a techno-scientific product, as the methodologies developed for the Irish survey are later used throughout the world to map the British Empire. Nonetheless, at the time Derrida was writing email had not yet come into widespread usage and the advent of social media in 2006 had not happened. However, it is interesting to use this as a conceptual framework to attempt to give characteristics to the Smart City, the Smart City itself could be considered as complex organism made up of different forms of memory holders, as different forms of tertiary retentions, these tertiary retentions being specifically forms of technological capturing devices.

> Quand ils se sentent menacés par une télé-technoscience expropriatrice et délocalisatrice, les peuples redoutent de nouvelles formes d'invasion, ils sont terrifiés par des populations dont la croissance et la présence devient incalculable.
>
> Les phénomènes d'ignorance, d'irrationalité ou d'obscurantisme qu'on relève ou dénonce si souvent et à juste titre dans ces fondamentalismes sont des effets de surface d'une structure plus profonde, une réaction contre cela même avec quoi on a partie liée, à savoir la dislocation, l'expropriation, la délocalisation, le déracinement, la désidiomatisation et la dépossession que la machine télé-technoscientifique produit.[18]

The framework of complex exosomatic organism[19] which is the City and the use of teletechno-scientific machines such as sensors, cameras, and the internet of things could be held to have the following characteristics: dislocation, expropriation, delocalization, uprooting, disidiomatisation and dispossession. These are characteristic of the techno-scientific machines which are at work in the Smart City, technologies which tend to ignore the very locality of the space. More recently, the

[18] J. Derrida, *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2001.

[19] See B. Stiegler, *The Neganthropocene.*

analysis has been extended out beyond urban landscape to look at the rural or the insular to develop smart territories rather than smart cities. However, the Smart City as a concept is built upon the tension between the local and the global, as the technologies deployed by local authorities come from the globalization of internet technologies driven by the particular extractivist logics of silicon valley.

Discourses promoting of Smart Cities around the world tend to highlight the interconnected nature of the city through the data that can be collected via physical sensors but also the data itself is related to the production of space. There is a new form of production of abstract space to use Lefebvrian terminology[20]. The question of Mumford's 'what is a city' is replaced by 'how does data about the city help to manage the city' i.e. 'how is a data collected and produced, analysed within the cityscape'. The Smart City discourse tends to promote the data which is being collected as 'real time', a form of real time management of the city can take place, the management of traffic flows, management of pollution, management of noise, management of the built environment. These discourses present the Smart City as a positive technological advance, where the City is given anthropomorphic characteristic such as responsive, interactive of even intelligent or even Smart. The 'real time' element gives the illusion of permanence of present, the present is what is available, the here and now (*hic and Nunc*) is available thanks to the real time capturing and visualization of the internet of things where objects in the world are given agency as emitters of information, forms of interlocutors who can communicate through the technological infrastructure about the city. The permanent present, where the past and future are not of relevance where there is no need for human deliberation or reflection. The Smart City is, therefore, framed as ahistorical, the Smart City is the city of permanent present, where the real time data visualizes the here and now of the citizens as they move, as they interact, as they work and sleep. The uprooting of the present is enabled by these technologies where the present predominates and acts as a form dislocation, the time and space of the city is reduced to the production of a form of abstract space. It is a dislocation of the present and an uprooting as form of relocation of the past into the ever present.

The ability to capture or surveil the citizens as the move in space and time has particular consequences (ethical) in relation to the securitization of space, as the space can be monitored and with people watching the security of space can be guaranteed. The history of the city, the history of the individuals is not as relevant as the here and now management of the space. The City could be anywhere or literally any place which is the second characteristic of the Smart City as form of techno-spatial management. The development of specific forms of platform

[20] See H. Lefebvre, *Le Droit à la ville*. Paris: Economica/Anthropos, 2009.

capitalism where the platforms act as the delocalization of the local where the local does not need to be considered as the technology as a platform resides on a technological infrastructure or as part of *The Stack*[21]. The Smart city, is therefore, something which is delocalized – a form of *hors lieu.* It acts as form of delocalization, where the local or as we shall see the locality is being denied, locality here understood as the condition of possibility of difference, the engine of difference or différance. The Smart City acts as mechanism for delocalization where the city and its in habitants are taken as delocalized identity. Therefore, for example, the technologies developed from one city are the same as for another. For example, there is a semantic slippage where smart is taken an incorporality of the spirit or mind where the embodiment of the intelligence can be spatialised. Smart cities become delocalized spaces of collective intelligence.

With the expropriation of individual meaning and individual identity, the Smart City acts as mechanism through which the individual identity is confiscated, expropriated, in terms of predictive behavioural modelling, the individual becomes a vector within a neural network. A form of data shadow, a statistical body, a quantification of the self, perhaps, I would argue no longer a self, but an abstracted sameness: an *idem* or a form of abstract *mêmeté* (to use the vocabulary of Paul Ricoeur)[22]. As Rouvroy argues a statistical body without subject, the governance of the statistical body is not the governance of the citizen as subject, but a denial of subjectivity. The shadow of sameness is literarily a shadow of what the notion of self or selfhood might be. The individual is expropriated or appropriated for another means, the end point of the data collection is not clear, hence legitimate concerns about the smart city as form of panopticonism. The data shadow which Smart Cities technologies are based on posed specific ethical questions not simply in relation the ethical responsibility of the governance of the data but also more profoundly the ethical questions. The ethics of individual decision making in relation to the development of the shadow identity (sameness) and the individual ethical responsibility towards the other and my self as shadow identity or entity.

The characteristics of dislocation, delocalisation, expropriation, uprootedness and disidiomaticisation of the teletechnoscientific machine are present within the smart city. In the next section we will turn to another aspect of what we have calling the idiom which is the conditions of possibility of new meaning making and the role of locality as the condition of possibility of openness.

[21] See B. Bratton, *The Stack. On Software and Soveraignity*. Cambridge: The MIT Press, 2015.
[22] See P. Ricoeur, *Oneself and Another*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992

PART 4: THE QUESTIONS OF LOCALITY

In the age of the Anthropocene, which is both an ecological and technological Anthropocene, there is an urgent need to rethink questions of locality. At the most basic level this can be seen in tensions related to climate change at a local level and climate change at a globalized level. The processes of standardization, flattening out, or optimization are kernel within ecological questions of the reduction biodiversity. However, there is another form of lack of diversity, the standardization of human activity, human language, human behaviour as computational optimization. The Smart City is therefore related to both aspects, ecological biodiversity, in the management of the environment, traffic, waste and technological, the capturing of traces, individual behaviours, movement, desires and noodiversity[23], in terms of the individual behaviour and thought processes. The advent of the Anthropocene is the result of the anthropos, whose extractive logics and logistics, extract energy and profit from energy production and human behaviours, the anthropic process needs to counter acted by anti-antrophic or neganthropic processes.

If we consider that the Data City as a counter concept of the characteristics of the Smart City then we could argue for a Data City that is historical, rooted in the past, subjective, imaginative and localized. The Data City is inherently linked to the question of locality. Locality here is understood through a number of ongoing discussions with Bernard Stiegler, Paolo Vignola, Sara Baranzoni and other members of the Geneva 2020 group. We need to distinguish naïve closed locality (locale) from open locality, the naïve first understanding of local is something which is closed and leads to a form of essentialism, the local holds the characteristics of what gives identity. It is this naïve closed sense which has enabled the rise of renewed forms of nationalist discourses, the closure of boundaries and the closure of borders. It could be argued that these enclosures are the result of the reification of the local as the placeholder of identity. As Derrida's quote indicated the return to the local is, indeed, a reaction to the processes of dislocation, expropriation, unrooting and delocalization. We need to posit an alternative understanding of locality, locality as neganthropic opening, an opening which is the conditions of possibility for a form of counter-entropy, counter acting the standardization, countering the optimization, the dislocation, the delocalizing, the expropriation. The neganthropic as the possible therapeutics, whereby, the toxic characteristics could be counter-acted, creating bifurcations[24] and new singularities which are unable to be captured by computational processes. According to Paolo Vignola locality can be understood as having three components, repetition, differentiating

[23] See G. Moore, 'De la neurodiversitéà la noodiversité' in *Le genie urbain*, Paris, FYP, 2020.
[24] See B. Stiegler (ed.), *Bifurquer*.

and performativity[25]. The first component of locality is repetition or lack of origin, the default of origin, secondly, differentiation, locality is differentiating as it is different to place, thirdly locality is performative as temporal production of something which is not place. It is temporal as it comes into appearance and can disappear.

However, there is also a performative as a neganthopic gesture which is aesthetic, linguistic and political. It has the characteristics of an event but it could be argued that there is form of particular grounding of the performative as temporal and counter-entropic gesture. Gesture as a movement in space and time which can hold its own significance and therefore be meaning making. Locality, is here understood, as the condition of possibility of openness of the neganthropic has a correlation with the understanding of utterance as the condition of possibility of meaning. This conceptualisation an utterance a condition of possibility of meaning can be dated back to the work of HP Grice. In Grice's conceptualisation, the utterance is both the expression and the surface linguistic form. The utterance as the act of expression itself is understood to have certain conditions in order for it to be successful. This is prior to John Searle's speech act theory and before in France the development of 'la linguistique d'enonciation' after Emile Benveniste. For Grice, he will focus on the very conditions necessary for meaning to take place, hence the utterance and implicature can be distinguished, the maxims of conversation enable us to distinguish between sense and reference (Frege). In the maxims of conversation the utterance is the condition on new meaning. For HP Grice the utterance acts the condition of possibility of meaning, the sentence utterance was one form of utterance but not the only one. The utterance for Grice as distinct from Searle is a performative act without necessarily being a speech act, the utterance in the Grician sense is larger than the sentence utterance. For Searle the concentration on the speech act as form of promise tends to lead to an understanding of performance at a surface linguistic level. As Paul Ricoeur points out the theory of speech acts can be completed by a theory of utterance:

> according to which all designation consists in an intention of meaning which implies in its aim the expectation that the interlocutor has on his or her side the intention of recognizing the primary intention for what it is meant to be.[26]

In Grice's theory of utterance, the utterance is the conditions of possibility of the meaning. A fundamental characteristic of language is to be meaning making, to be polysemantic, to be both the generation of new possible meanings and the guardian of etymology. The conditions of possibility of the Grician utterance are the conditions of possibility of new idiosyncrasies, new idioms, of meanings. In contrast

[25] See S. Baranzoni, P. Vignola, "Inventer des localités dans des (real) smart cities. Pour une nouvelle intelligence urbaine". In B. Stiegler, *Le nouveau genie urbain*, pp. 141-154.

[26] P. Ricoeur, *Oneself and Another*, p. 44.

for Benveniste the moment of enunciation is always a form interlocution, the moment of enunciation could be considered at the conditions of possibility of interlocution where the 'I' and the 'you' are always present to be instanciated in the utterance. The moment of enunciation includes in the performative act as interlocution, every utterance is a form of interlocution. Locality then as performativity is something which can appear and something which can disappear, it is temporal. The idiomatic is part of the conditions of possibility of the utterance.

PART 5: CONCLUSION

The idiomatic, the ideolecte, is conceivable because of the conditions of possibility of what we are calling locality. Locality as the condition of possibility of new bifurcations, new singularities. The language system is a closed system of signs as we learn from semiology but also is an open system in the semantic generation of meaning which performs in the world. It this opening of language onto to the world of possible meanings which is at stake with the advent of computational optimization of language as a closed system, as a closed local ignores the openness of language to *poiesis* and new meaning. The conditions of possibility of locality are in linguistic terms the ability for language, the utterance, the moment of enunciation to the be the condition of possibility of new meanings. Here the linguistic locality as idiomatisation and the aesthetic locality act as forms of counter standardization, counter optimization, they could be seen to represent that which cannot be calculated. The linguistic utterance and the aesthetics gesture are the forms through which the micro neganthropic can take place. To fight against anthropy can only take place at the local place and not at a universal level, the counter entropy of information theory or counter anthropy of physical world can happen by in and through locality. The Data city attempts to encapsulate the idiomatic of the archipelago by taking into account locality as the conditions of possibility of openness.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research is funded by the Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE project RealSmartCities (http://realsms.eu), funded through the European Union's Horizon 2020 program, grant agreement No. 777707.

ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30978

FINDING COMMON GROUND FOR CITIZEN EMPOWERMENT IN THE SMART CITY

JOHN D. KELLEHER*
ADAPT Research Centre
Technological University Dublin, Ireland
John.d.kelleher@TUDublin.ie

APHRA KERR
ADAPT Research Centre
Maynooth University, Ireland
Aphra.kerr@mu.ie

ABSTRACT
Corporate smart city initiatives are just one example of the contemporary culture of surveillance. They rely on extensive information gathering systems and Big Data analysis to predict citizen behaviour and optimise city services. In this paper we argue that many smart city and social media technologies result in a paradox whereby digital inclusion for the purposes of service provision also results in marginalisation and disempowerment of citizens. Drawing upon insights garnered from a digital inclusion workshop conducted in the Galapagos islands, we propose that critically and creatively unpacking the computational techniques embedded in data services is needed as a first step if we are to reimagine neganthropic, sustainable and empowering data services for inhabitants in diverse localities. We propose a therapeutic inspired by the concept of 'common ground' from communication theory. Common ground presupposes a symmetry of purpose, shared values and accessible participation processes. When common ground is deployed in the smart city context it prompts us to reimagine data services as an ongoing dialogue between peers, to rethink citizen participation in terms of capabilities and empowerment, and to focus on clear lines of accountability and equality of citizen outcomes.

KEYWORDS
Surveillance, Data Capitalism, Optimisation, Prediction, Empowerment, Common Ground

INTRODUCTION

The smart city as a concept emerged in marketing discourse in the 2000s and it is just the latest technological solution to promise better management and

* The author order is alphabetical by family name. Each author contributed equally.

administration of cities[1]. Previously we had the 'wired city, the 'city of bits', the 'computable city' and the 'network city'. The emergence of smart city projects in Western countries is driven by a range of public research programmes, governments, market research consultancies and companies who are shaping a public expectation that contemporary digital technologies and artificial intelligence (AI) solutions will make public and private services more efficient and less costly[2]. The current iteration of smart city solutions requires both extensive datafication and dataveillance of city inhabitants and the integration of this data with other forms of data on the city. A range of predictive analytic techniques using the latest generation of AI, such as deep learning, are then applied to that data[3]. The results are used by human decision makers, or automated processes, to shape the delivery of services and infrastructures. Many smart city initiatives involve commercial companies partnering with cities, or taking over the running of city services, with little democratic oversight, accountability or scrutiny of the values or ethics of the projects. For Zuboff[4] this constitutes the development of a new apparatus of surveillance which she calls 'Big Other'.

The dominant smart city approaches to city administration has been extensively criticised from different disciplines, but governments, companies and researchers persist with smart city projects and initiatives. The term is now deployed to frame a wide variety of projects and technologies, but analysis of these projects has found that they often fail to empower all city inhabitants equally and may have detrimental social, political and environmental outcomes for some. What is evident is that we urgently need to bridge the gap between smart city discourses and the reality of everyday life in cities for millions of people. A majority of the world's population now lives in cities, and urbanisation is accelerating. Smart city discourses prioritise a top-down managerial and technocratic perspective of what a city is. However, cities are much more than machines to be managed and organised. Cities are complex social structures with dense populations which have their own rhythms[5]. They have formal and informal markets, cultures, services and infrastructures. They are locations, places, and spaces. They have legal and illegal inhabitants. They are a

[1] M. Zook, "Crowd-sourcing the smart city: Using big geosocial media metrics in urban governance." *Big Data & Society* 4 (1), 2017. https://doi.org/10.1177/2053951717694384; R. Kitchin, P. Cardullo, C. Di Feliciantonio. "Citizenship, Justice, and the Right to the Smart City." In P. Cardullo, C. Di Feliciantonio, R. Kitchin (eds.), *The Right to the Smart City*. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2019, 1-24.

[2] A. Kerr, M. Barry, J. D. Kelleher. "Expectations of artificial intelligence and the performativity of ethics: Implications for communication governance." *Big Data & Society* 7 (1), 2020. https://doi.org/10.1177/2053951720915939.

[3] J. D. Kelleher, *Deep Learning.* Cambridge, MA: The MIT Press, 2019.

[4] S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. London: Profile Books, 2019, pp. 376-397.

[5] H. Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London: A&C Black, 2004.

'theatre for social action', and a complex exorganism[6]. Many evolve organically and chaotically, and they are, as Lefebvre[7] and later Massey[8] noted, socially produced and relational. Cities have had distinct forms of governmentality over time, and values and politics can be designed into the fabric of cities as Winner noted[9]. Yet while cities may be planned from above, they are experienced and lived from below, from the interactions of citizens, from the interplay of formal and informal structures and a myriad of practices. Cities may be spaces, but they are also places of dwelling and belonging[10].

Our approach to smart cities draws upon our respective backgrounds in communication studies, sociology and computer science. In this paper we conceptually explore the paradox that digital inclusion in smart city initiatives can lead to digital dis-empowerment for urban inhabitants and new forms of discrimination. We first situate our approach to contemporary smart city efforts within the broader 'cultures of surveillance' context enabled by commercial social media and the development of a pervasive platform logic to gather and exploit large volumes of data. We argue that at the core of post-industrial informational technologies are systems which by their design optimise and marginalise. Within information driven optimisation systems some of the key decisions are those pertaining to what should be optimised, the criterion used to define the optimal outcome, and what data is considered within the process. These subjective decisions often determine the outcome of the optimisation. Statements about the 'objectivity' of the information driven process that led to the decision conveniently ignore these human subjective stages in the process. Furthermore, in today's smart cities the deployment of contemporary AI techniques such as machine learning optimise and marginalise in new ways, both mathematically and socially, with a range of emergent outcomes for city inhabitants.

Many contemporary technical approaches to data gathering, analysis and exploitation are asymmetrical with regard to the knowledge and power of city inhabitants (and the observed) and are based on the assumption that human data is a freely available and a given resource. This has immense implications for the social, political and environmental sustainability of our cities. Digital inclusion in general, and in smart city initiatives more specifically, has a range of positive connotations and some positive outcomes. In this paper we critically and conceptually engage with the potentially negative implications of digital inclusion in smart cities for the everyday lives of city inhabitants and their rights. If we, as citizens, are included in the data flows of contemporary cities, but excluded from shaping, questioning or

[6] See B. Stiegler, "New Urban Engineering, New Urban Genius." 2018/11/22/, Lecture, Tongji University, Shanghai.

[7] H. Lefebvre, *The production of space/Production de l'espace*. Oxford: Blackwell, 1991.

[8] D. Massey, *Space, place and gender*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2013.

[9] L. Winner, "Do artifacts have politics?". *Daedalus*, 1980, pp. 121-136.

[10] See R. Sennett, *Building and Dwelling. Ethics for the City.* Milton Keynes: Penguin, 2018.

critiquing them, or if we have no understanding of how the production logics and techniques of data driven optimisation and prediction work, or if we have no say in the decisions controlling what is optimized and who it is optimised for, are we in fact losing control of our data, being disempowered and socially excluded? Attempts at public participation in the design of smart cities are often tokenistic and give little opportunity to co-produce the design of smart city projects. Or they only include privileged and already empowered inhabitants of the city. Digital inclusion in smart cities may even be detrimental to citizen rights. In the final sections we argue that we need to go beyond current solutions to user empowerment that focus on technical solutions, citizen centric design and ethics guidelines. We borrow from models of dialogue to propose that smart city initiatives that involve city inhabitants need to create a common ground and build capabilities attuned to the specifics of localities if they are to protect public values and maintain the trust of urban inhabitants and city administrators. Only then can we reimagine a more symmetrical economy of contribution and greater citizen empowerment in real city contexts.

SMART CITIES IN A CULTURE OF SURVEILLANCE

Smart cities are not a unique socio-technical infrastructure. Smart cities are just one part of a wider culture of surveillance across contemporary economies and everyday life. What some call surveillance capitalism[11], David Lyon calls a 'culture of surveillance' that brings together the activities of private corporations and states with the everyday activities of urban inhabitants as we hail taxis and buy food using apps, as we search for accommodation online and rate our lecturers[12]. The growth of a culture of surveillance and smart cities is in part due to the rapid growth in computing power and the widescale diffusion of fast internet and networked or smart screens, sensing devices and objects in many countries. With the diffusion in many countries of commercial but free to download social media over the past decade, and the introduction of AI systems by state and city governments to better administer transport, policing and public services, we are all participating in a shared culture of surveillance. In this culture of surveillance power is asymmetrical and in many instances the gathering and use of data is not transparent to the citizen. We may freely use, and feel digitally included, in the digital economy – especially by the cute representations of interaction and networking that are presented back to us as icons and numbers. At the same time, we may be completely unaware of the deeper levels of datafication, extraction and prediction that are being conducted using our

[11] See S. Zuboff, "Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization." *Journal of Information Technology* 30 (1), 2015, pp. 75-89, and Id., *The age of surveillance capitalism*.

[12] D. Lyon, *The culture of surveillance: Watching as a way of life*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

data and its implications for our autonomy and freedom as consumers and citizens. The uses to which our data is put may only become apparent when we are refused the right to board an aircraft because of our security profile and we fail to be shortlisted for a job because our address, travel history or gender weigh too heavily against us. Or ironically, the lack of a data profile may equally be used as a reason to deny one the right to move or to participate in the city.

Taking a culture of surveillance approach, we can see that the city is not just created by top down technological systems, but it is also created by a range of bottom up practices of inhabitants, including their social media use (in the broadest sense). Cities with informal settlements, with non-marketized forms of work, and with a variety of local cultures, pose immense problems for a data driven system of algorithmic control intent on capturing all available data. The informal flows of urban inhabitants are however captured by commercial social media services and shared across smart city and social media infrastructures. Individuals who participate in informal and non-market practices may be politically excluded, but digitally included in commodified data flows. Citizens who are formally included in the marketized institutions of their cities and represented in its public and private digital streams may be digitally included but their agency may be reduced to data provider, 'user' of privatised data flows and target for advertising. Just as earlier conceptualisations of knowledge in the knowledge economy narrowed our understandings of knowledge to that which could be codified and traded[13], similarly current conceptualisations of data and AI are narrowing what we conceptualise as data to that which can be digitised, analysed computationally and exploited economically. Data about a city and its inhabitants exists in many forms – from stories and images, to sounds and memories. Indeed, Fitzpatrick argues that the data city might be a better term[14]. A data city explicitly acknowledges that the data representing a city should, for example, include historical records (e.g., early census data) and fictional representations (such a Joyce's portrayal of Dublin in Ulysses). Currently, smart city technologies reduce cities to uniform spaces without histories or variation. Smart cities are not designed to capture this variety of data, and they cannot see it. Smart cities are designed to 'flatten out' knowledge to what can be datafied. Smart cities don't count or can't count the social life of cities and civic life in the city. Further, smart city solution providers rarely engage with discussions about environmental sustainability and the Anthropocene beyond superficial platitudes. There is little assessment of the impact of smart city initiatives and their data farms on land, energy and water use.

[13] A. Kerr, S. Ó Riain, "Knowledge Economy." In R. Kitchin, N. Thrift (eds.), *International Encyclopedia of Human Geography.* Oxford: Elsevier, 2009, pp. 31-36.

[14] N. Fitzpatrick, "Questions concerning attention and Stiegler's therapeutics." *Educational Philosophy and Theory* 52 (4), 2020, pp. 348-360.

Most commercial social media share a common production logic with smart city projects. Indeed, often the services are offered by the same companies. A production logic is a relatively stable set of institutional forms and relationships created by the commodification and industrialisation of culture[15]. The concept developed in relation to the traditional cultural industries where three dominant production logics were identified – the editorial, the publishing and the flow logic. The approach has been adapted to the contemporary cultural and creative industries[16]. The smart city production logic most closely adheres to a commercial data platform logic. This logic has become more evident since the 2008 financial crash and the necessity in public administration to focus on efficiency and cost savings. Indeed, some argue that the 2008 crisis necessitated a shift in the narratives of smart cities from an emphasis on sustainability and climate change to a narrative focussed on entrepreneurship and platformisation[17]. This logic produces data markets that are brokered by private corporations, turn public servants and public institutions into project managers/commissioners, circulates freely given and citizen created content, and datafies its citizens by extracting digital forms of data, analysing them and creating economic value out of them. Smart city technologies mobilise sensors and other technologies in the city to gather live data about, and from, inhabitants and visitors to the city and this data is then mined using AI to generate derived data about an individual so as to provide actionable insights for a range of third parties that enable them to optimize processes for their preferred outcomes. These procedures, processes and their outcomes are largely invisible to city inhabitants, and indeed they may be opaque to city administrators also. They are also anathema to those who conceptualise the city as a public space that should be shaped according to the needs of all inhabitants.

The corporate smart city discourse is based on the datafication of social behaviour and the presumption that all meaningful activity can be sensed, measured and used to eradicate inefficiencies within workflows of a city, conceptualised as a machine[18]. It is ultimately another technique of societal control. The datafication and quantification of social behaviour is not new and scholars like Oscar Gandy have long analysed the use of decision support systems by commercial companies

[15] B. Miège, "The logics at work in the new cultural industries." *Media, Culture and Society* 9 (3), 1987, pp. 273-289, https://doi.org/https://doi.org/10.1177/016344387009003002; Id., "Principal Ongoing Mutations of Cultural and Informational Industries." In D. Winseck, D. Yong Jin (eds.), *The Political Economies of Media*. London: Bloomsbury Academic, 2011.

[16] A. Kerr, *Global Games. Production, Circulation and Policy in the Networked Age*. New York: Routledge, 2017.

[17] B. Baykurt, C. Raetzsch, "What smartness does in the smart city: From visions to policy." *Convergence*, 2020, 1354856520913405.

[18] S. Mattern, "Methodolatry and the Art of Measure." *Places Journal*, 2013. https://doi.org/10.22269/131105. https://placesjournal.org/article/methodolatry-and-the-art-of-measure/

as 'discriminatory technology in the panoptic sort'[19]. His 2016 book points to the widespread use of 'predictive intelligence' and warns of the social costs for citizens of the widespread use of discriminatory technologies to guide business decisions. His analysis draws upon the use of prediction techniques in finance, criminal justice and public policy formation in the United States. The detailed exploration of the use and potential outcomes of these technologies and their models is continued by Donald MacKenzie in relation to financial markets[20], Joe Turow in his analysis of the advertising industry[21] and Dencik et al. in relation to policing[22]. Mansell, Pierson, van Dijck, and Zuboff have drawn our attention to the negative implications of data extraction by social media for user empowerment, and Kelleher and Tierney[23] highlight how the turn to data science can undermine privacy, amplify profiling, reinforce discrimination, and result in more technocratic societies[24].

Zuboff explores in detail the prediction imperative and its role in the logic of accumulation at companies like Google and Facebook. Zuboff details how surplus behavioural data can be analysed using 'machine intelligence'[25] to create value through selling this data to advertisers and others. She points to how contemporary commercial platform logics in search, social media and smart city technologies aim to capture more and more of everyday life, including locational data. This phase of surveillance capitalism is not only about mapping and routes, but about routing[26]. The focus of many of these techniques is not just about showing us relevant advertising and information, it is also about influencing user behaviour in 'real spaces in everyday life'. Further, they reduce meaningful social activities to that which can be digitised, captured and exploited economically. They reduce city administration to the control and modification of data flows and city

[19] O. H. Gandy, "Coming to Terms with the Panoptic Sort Oscar." *Computers, surveillance, and privacy*, 1996, p. 132, and Id., *Coming to terms with chance: Engaging rational discrimination and cumulative disadvantage*. London-New-York: Routledge, p. vii.

[20] See D. MacKenzie, *An engine, not a camera: How financial models shape markets*. Cambridge: Mit Press, 2008.

[21] See J. Turow, *Daily You: How the New Advertising Industry Is Defining Your Identity and Your Worth*. New Haven, CT, USA: Yale University Press, 2012.

[22] L. Dencik, A. Hintz, Z. Carey, "Prediction, pre-emption and limits to dissent: Social media and big data uses for policing protests in the United Kingdom." *New Media & Society*, volume 20 (4), 2017, pp. 1433-1450. https://doi.org/10.1177/1461444817697722.

[23] J. D. Kelleher, B. Tierney, *Data Science*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2018.

[24] See R. Mansell, "Political Economy, Power and New Media." *New Media & Society* 6 (1), 2004, pp. 96-105, https://doi.org/10.1177/1461444804039910; Id., *Imagining the Internet. Communication, Innovation, and Governance*. Oxford: Oxford University Press, 2012; J. Pierson, "Online privacy in social media: a conceptual exploration of empowerment and vulnerability." *Communications & strategies* (88), 2012, pp. 99-120; J. Van Dijck, "Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology.", *Surveillance & society* 12 (2), 2014, pp. 197-208; S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism*.

[25] S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism*, p. 96.

[26] *Ibid.*, p. 152.

inhabitants to their data traces. For van Dijck the normalisation of datafication and dataveillance across society has led to the emergence of a new paradigm or belief in 'dataism' – which assumes not just a belief in the objectivity of data, but also requires trust in the institutions and wider ecosystem that use it[27].

The smart city agenda must be conceptualised within this broader turn to dataveillance, prediction and dataism. It has justifiably received a lot of criticism. It has been criticized for its narrow conceptualization of 'the city' and attempts to reduce the complexity and uncertainty of urban life to a limited type of data. It has been criticised as providing technically determined solutions to social problems and technocratic and undemocratic forms of city governance[28]. While examples of smart cities being designed on green field sites exist – notably Masdar in the UAE and Songdo in South Korea – most 'actually existing' smart city initiatives are grafted onto existing cities and involve complex public/private partnerships or contracts[29]. Their diffusion has been facilitated by political choices at city, state and regional levels and targeted research and innovation investment. Recent research has identified different approaches to smart cities in North American and Europe, with the latter adopting a more 'living labs' approach[30]. Others point to different impacts of big data practices in postcolonial contexts and the need to attend to the differential development of citizen rights, power and marginalisation in different contexts[31]. In this context studies that highlight the ways in which citizens can re-appropriate commercial smart city solutions as new forms of civic infrastructure are welcome[32]. Some research projects now explicitly try to reimagine city data gathering platforms in terms of public interest needs and civic infrastructures and others explore and build co-operative platforms[33]. These types of projects are however rare. More frequently we see that cities are being redesigned as 'entrepreneurial' cities which brand and develop their services to promote business

[27] See J. Van Dijck, "Datafication, dataism and dataveillance...".

[28] See E. Morozov, *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*. New York: PublicAffairs, 2013.

[29] T. Shelton, M. Zook, A. Wiig, "The 'actually existing smart city'." *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society* 8 (1), 2014, pp. 13-25. https://doi.org/10.1093/cjres/rsu026. https://doi.org/10.1093/cjres/rsu026.

[30] B. Baykurt, C. Raetzsch, "What smartness does in the smart city...".

[31] E. Ruppert, E. Isin, "Data's empire: postcolonial data politics.". In D. Bigo, E. Isin, E. Ruppert (eds). *Data Politics: Worlds, Subjects, Rights.* London: Routledge.

[32] S. Y. Perng, S. Maalsen, "Civic Infrastructure and the Appropriation of the Corporate Smart City." *Annals of the American Association of Geographers* 110 (2), 2020, pp. 507-515. https://doi.org/10.1080/24694452.2019.1674629.

[33] See for examples the European DECODE project at https://decodeproject.eu/ and the international projects at https://platform.coop/

innovation and consumption[34], rather than deliver public spaces and services for all inhabitants[35].

Legislative and activist attention on datafication has largely focussed on the privacy implications of mainstreaming dataveillance and cultures of surveillance. In Europe data protection legislation is beginning to regulate the ways in which smart cities can work. The European General Data Protection Regulation (GDPR) was introduced in 2018 and is one of the first major legislative attempts to regulate data gathering and to protect user privacy, particularly in relation to personal data. This regulation supplements and strengthens existing policies such as the Data Privacy Shield which attempted to provide a legal basis for the sharing of data between companies in the US and Europe[36]. GDPR and related policies aim to make data gathering and use more transparent and those who are gathering it more accountable. However, a useful starting point in this aim of greater transparency in contemporary data economies is to understand how 'smartness' in smart cities works. Smartness in smart cities relies not just on data gathering and extraction, but also on applying prediction and optimisation techniques to that data to generate 'actionable insights' that inform decisions and shape outcomes. In what follows we introduce the concepts of digital footprints and explore how predictive modelling in AI operates[37].

DIGITAL FOOTPRINTS AND PREDICTIVE MODELLING IN AI

The proliferation of sensors in modern urban environments and the diffusion of smart phones and social media use means that it has never been easier to collect data on citizens. The amount of data that is currently captured about citizens as they move through an urban environment is much higher than most inhabitants are aware of, and can be done through a variety of channels, including face recognition applied to on-street or in-door video surveillance, credit card purchases and ATM withdrawals, loyalty schemes at supermarkets, and the tracking of mobile phone calls. In 2009 the Dutch Data Protection Authority estimated that the average Dutch citizen was recorded in 250 to 500 databases, and this figure could rise to 1,000

[34] P. Lawton, "An Analysis of Urban Public Space in Three European Cities: London, Dublin and Amsterdam." *Geography*. University of Dublin, 2009.

[35] See L. O'Keeffe "Spaces of Reproduction: How Teenagers Co-construct post-industrial soundscapes in Smithfield, Dublin" (2014). PhD Sociology, Maynooth University, available online: http://mural.maynoothuniversity.ie/view/ethesisauthor/O_Keeffe=3ALinda=3A=3A.html. P. Lawton, "An Analysis of Urban Public Space in Three European Cities..."; L. O'Keeffe, A. Kerr, "Reclaiming Public Space: Sound and Mobile Media Use by Teenagers." *International Journal of Communication* 9, 2015. http://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/3674

[36] C. O'Rourke, A. Kerr, "Privacy Shields for Whom? Key Actors and Privacy Discourses on Twitter and in Newspapers." *Westminster Papers in Communication and Culture*, 12 (3), 2017.

[37] J. D. Kelleher, B. Tierney, *Data Science*.

databases for some citizens[38]. Haggerty and Ericson introduce the concept of the 'data double'[39] building upon the work of Mark Poster[40], to conceptualise an abstract multiplication or an additional self that circulates in centres of calculation. Others call it our data shadow, and they argue that "what we are witnessing at this point in time is the triumph of representation over being"[41].

We introduce the term *digital footprint* to describe all the data trails that a person leaves as they move through an environment. These data trails can be captured under two different conditions: 1) a person may choose to share data about themselves, or 2), the data may be collected without the awareness and/or consent of the person. To distinguish these two conditions of data capture, the term data footprint is used to describe data that is collected with the awareness of the individual, and the concept of the data shadow is narrowed from its previous uses, to describe data that is captured about an individual without their awareness. Both are subsets of one's digital footprint, see Figure 1.

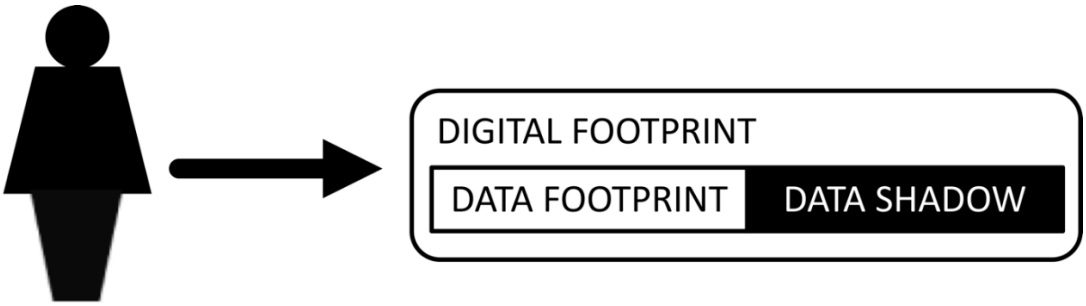


Figure 1 The Datafied Citizen

The collection of data pertaining to an individual without their awareness is problematic, but it occurs constantly in public smart city projects. However, even data that is collected with the consent of an individual can be harmful to them in ways that they are not aware off and may be used, reshared, or repurposed in ways that they did not expect, or indeed were not aware were possible. The fact that multiple data sources may be merged without an individual's knowledge means that different pieces of data that an individual consented to share in separate and distinct contexts may later be integrated into the digital footprint of the individual; and, these

[38] B.-J. Koops, "Forgetting Footprints, Shunning Shadows: A Critical Analysis of the 'Right to Be Forgotten' in Big Data Practice." *SCRIPTed* 8 (3), 2011, pp. 229-256. https://doi.org/10.2139/ssrn.1986719.

[39] K. Haggerty, R. Ericson, "The surveillant assemblage." *The British Journal of Sociology*, 51 (4): 200, pp. 605-622 (613). http://dx.doi.org/10.1080/00071310020015280.

[40] M. Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*. Cambridge, UK.: Polity Press, 1990, p. 97.

[41] Critical Art Ensemble, 1995, cited in R. Kitchin, *The Data Revolution: Big Data, Open Data, Data Infrastructures & Their Consequences*. London: Sage, 2014, p. 177. See http://critical-art.net/.

out-of-context data linkages, combined with the power of modern predictive modelling systems, means that accurate and inaccurate inferences in relation to sensitive personal characteristics (such as their sexual orientation, political and religious views, and their use of addictive substances) may be inferred from data that might appear unrelated. Indeed, it is just this type of inferential analysis of data that modern AI technologies enable.

The AI methods used to analyse contemporary forms of big data are commonly termed: Machine Learning, Deep Learning and Predictive Analytics[42]. Broadly speaking modern AI can be understood as a set of technologies that are designed to support data-driven decision making. The core idea being that the AI system can 'crunch the numbers' to find some insight into a problem that informs the outcome of the decision. The current wave of innovation in AI is primarily driven by machine learning. Machine learning is the subfield of AI that designs and evaluates algorithms that can learn from data. Within a datafied system, be it a smart city or some other system, all entities (people, objects, documents, locations, events, processes, and so on) are represented by vectors of features, where each feature records a measurement of a single aspect of the entity. In this context, machine learning from data involves selecting a computational model based on patterns of correspondence between features in a dataset so that the model can accurately map from a set of known input features to a value for an output feature. The computer model predicts the unknown output, and the computer model encodes the rules (extracted from the data by the machine learning algorithm) mapping from the inputs to the output. This task of mapping from a set of known inputs to the unknown output value is known as prediction, hence the computational model that encodes the mapping is known as a prediction model.

To provide a concrete example of how predictive AI works imagine a citizen in a smart city applies for rent support. As is the case with all datafied entities the digital footprint of this citizen will be encoded as a vector of features. Now imagine, that one element (i.e., feature) of this citizen's digital footprint is missing a value and this missing value would be useful in informing the rent support decision. There are many reasons why the value for a target feature may be missing from an individual's digital footprint. Indeed, the citizen may have actively chosen to keep it private. Figure 2 illustrates this situation and uses the '?' to indicate a missing value in the digital footprint. We use the term *target feature* to denote the feature in the dataset for which the value is missing. The goal of predictive AI is to predict the missing value of the target feature.

[42] J. D. Kelleher, *Deep Learning*; J. D. Kelleher, B. Tierney, *Data Science.*

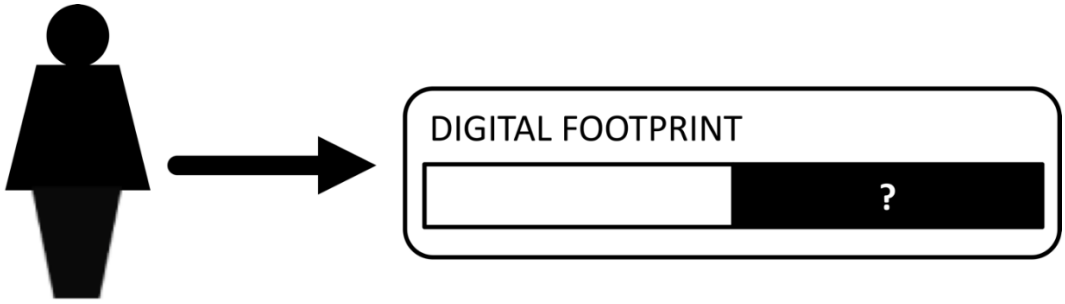


Figure 2 The Datafied Citizen with Data Missing from their Digital Footprint

This missing data value can be predicted (or inferred or estimated) using a prediction model. Figure 3 illustrates the data capture, analysis and decision process enabled by AI predictive models. The process begins by capturing data relating to other citizens in the city in which the digital footprint of each citizen included in the dataset records a measurement corresponding to the missing data for the citizen in Figure 2 (i.e., each of the digital footprints in the dataset records a value for the target feature for the citizen the digital footprint describes). Once the dataset has been created the data analysis process begins. There are two phases to the data analysis process, training and prediction (also known as *inference*). In the training phase a machine learning algorithm processes the dataset and selects the prediction model that most accurately maps from a set of known inputs (the values for the features in a digital footprint that are not the target feature) to a value for the target feature (i.e., the prediction model's output). Once the prediction model has been selected the second phase of data analysis (the prediction or inference phase) begins. In this phase the incomplete digital footprint for the citizen is inputted – into the prediction model and the model generates an estimate of the value for the target feature. This predicted output is then used to inform the final decision of whether to grant rental support or not.

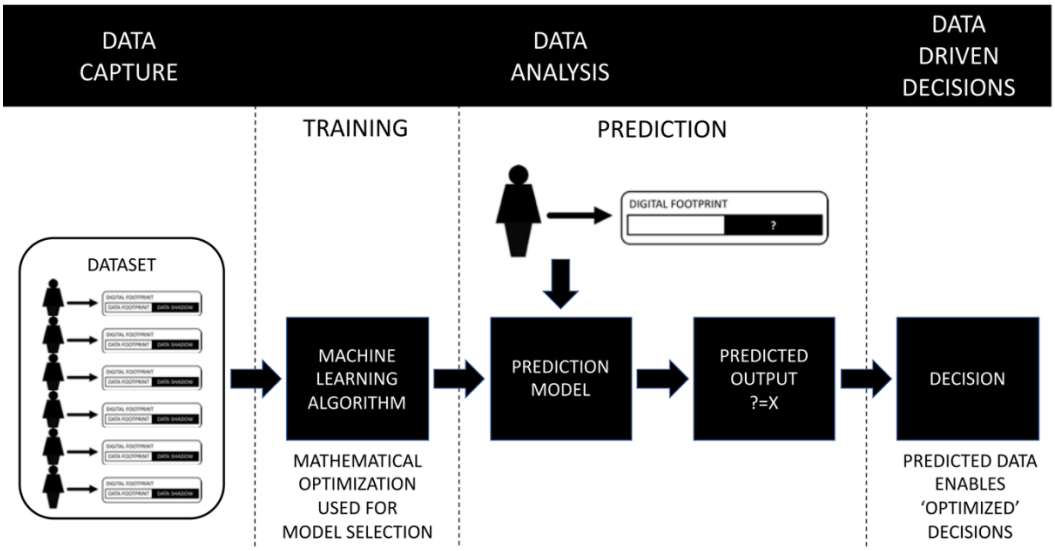


Figure 3 The data capture, analysis and decision cycle enabled by predictive AI

The process of predicting an unknown output value based on a set of known inputs links to decision making in that the predicted value is used to inform or drive the decision. In the above example we have focused on predictions pertaining to individual citizens; however, the problems to which prediction techniques are applied are multiple: for example, a predictive model could be used to map from a set of inputs describing an email to an output that identifies whether the email is spam or not, from a set of features describing a loan application to an output determining whether the loan should be granted or not, from an image of a street to an output describing whether an 'individual of interest' is present in the image, from a set of features describing a location in a city at a particular time to whether a police patrol should be deployed there in the next hour, and so on. Furthermore, in many of these cases the prediction made by a model is not used by a human decision maker but rather triggers automated algorithmic governance. In scenarios where decisions are automated the prediction model is given an agency that directly impacts outcomes for individuals within a city. Indeed, even where a human decision maker is in the decision loop, prediction models still retain agency in that they often indirectly affect decisions and outcomes. In this new AI predictive reality, prediction is part of a new 'animism' as objects become more animated and active in our everyday lives[43].

One application of predictive analytics for which a significant amount of research has been done is to create predictive models that forecast individual trajectories through a city. The motivations for this research can range from optimizing traffic

[43] M. Hildebrandt, *Smart technologies and the end (s) of law: novel entanglements of law and technology*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2015.

managements, to urban planning, and location-based advertising[44]. The accuracy of predictive models on this task is very high. For example, Song et al. found a potential predictability of 93% across a dataset of human mobility of 50,000 individuals[45], and more recently Kulkarni et al. showed that by extending the information used by the predictive models the upper-bound on the accuracy of these models can be further increased[46]. The results of this research indicate that human mobility behaviour is highly predictive, irrespective of variations between individuals in terms of the distance they cover on a regular basis. A positive reading of the regularity and predictability of human mobility behaviour is that smart city technology can be successfully applied to a range of applications based on human mobility, e.g. traffic management, etc. However, the negative implication is that unless the appropriate safeguards in relation to data collection and data reuse are in place then individual privacy and freedoms are seriously diminished. The fact that modern data driven models can be used to infer an individual's characteristics and to predict their location means that the infrastructure of a smart city can readily be repurposed to continuously surveil citizens.

The development of a culture of surveillance with both commercial smart city technologies and broader social media technologies collecting data, both with and without our awareness, and a range of predictive technologies attempting to control and cajole social behaviour has turned the contemporary city into a generalised panopticon. The panopticon is a building developed by Jeremy Bentham in the 18th century that was intended for use in institutions, such as prisons or psychiatric hospitals. The building was designed so that the staff could observe the inmates without the inmate's knowledge, and so the inmates were forced to act as though they were always being watched. As Foucault notes the panopticon is "a mechanism of power reduced to its ideal form."[47] It is one of the most pervasive metaphors for the regulation of bodies by technologies and it has been applied to a range of technologies. Surveillance in the panopticon was based on looking and it was used to monitor and control people for specific purposes.

Some have argued that the panopticon and surveillance as metaphors and concepts are insufficient to capture the ways in which contemporary big data is now being repurposed by corporations, states and citizens to surveil everyone

[44] V. Kulkarni, A. Mahalunkar, B. Garbinato, J. D. Kelleher, "Examining the Limits of Predictability of Human Mobility." *Entropy* 21 (4), 2019, p. 432. https://doi.org/10.3390/e21040432. https://www.mdpi.com/1099-4300/21/4/432.

[45] See C. Song, Z. Qu, N. Blumm, A. L. Barabasi, "Limits of Predictability in Human Mobility." *Science* 327 (5968), 2010, pp. 1018-1021. https://doi.org/10.1126/science.1177170; http://www.sciencemag.org/cgi/doi/10.1126/science.1177170.

[46] See V. Kulkarni, A. Mahalunkar, B. Garbinato, J. D. Kelleher, "Examining the Limits of Predictability of Human Mobility."

[47] M. Foucault, *Discipline and Punish*. New York: Random house, 1977.

everywhere[48]. We are post-panoptical for Lyon[49] while others still wish to keep the critical insights of the original Foucauldian critique[50]. Indeed, even if we hold onto the critique, it might be appropriate to think about the convergence of discreet surveillance systems into broader 'surveillant assemblages' and to approach the culture of surveillance as one in which all types of data are gathered all the time for unspecified purposes[51]. As Lyons notes, while the surveillance state and surveillance capitalism suggest surveillance is done to us, surveillance culture is even broader and points to the deep entanglement of surveillance in all aspects of social life. Smart city systems cannot be divorced from everyday data driven consumer systems such as social media or supermarket reward systems. Even when our data is missing from the specific informational system, automated processes can be used to predict and infer our features with a high degree of accuracy. The focus of any therapeutics therefore needs to be not only on consent or awareness, but also on the ways in which these systems optimise and marginalise certain behaviours and outcomes.

SMART CITIES AS SOCIO-TECHNICAL SYSTEMS OF OPTIMISATION AND MARGINALISATION

Sociologists of technology have long argued that technologies are never value free[52]. Thus, it is important to investigate the choices and values that are coded into contemporary datafication systems and optimisation techniques. In this section we aim to unbox some of the AI technologies and methods within Zuboff's prediction imperative and debunk the notion that such systems are value free. The commercial smart city discourse foregrounds the computational quantification and algorithmic governance of a city to more efficiently manage infrastructures and services and reduce costs[53]. The technocratic language often positions city administrations as

[48] See M. Andrejevic, "The Work of Watching One Another: Lateral Surveillance, Risk, and Governance." *Surveillance & Society 'People Watching People'* 2 (3), 2004, p. 479. http://www.surveillance-and-society.org; S. Braman, "Information, Policy and Power in the Informational State." In S. Braman (ed.), *Change of State. Information, Policy and Power*. Cambridge: MIT Press, 2006, pp. 313-328.

[49] D. Lyon, *The culture of surveillance*, p. 34.

[50] See B. Simon, "The Return of Panopticism:Supervision, Subjection and the New Surveillance." *Surveillance & Society* 3 (1), 2005, pp. 1-20. http://www.surveillance-and-society.org/articles3(1)/return.pdf.

[51] See R. Ericson, K. Haggerty, *The new politics of surveillance and visibility*. Toronto: University of Toronto Press, 2006 and K. Haggerty, R. Ericson, "The surveillant assemblage"; S. Braman "Information, Policy and Power in the Informational State"; J. Van Dijck, "Datafication, dataism and dataveillance...".

[52] See A. Feenberg, *Questioning Technology*. Vol. Book, Whole. Hoboken: Taylor and Francis, 2012; J. Wajcman, *Techno Feminism*. Cambridge: Polity, 2004; L. Winner, "Do artifacts have politics?".

[53] A. Greenfield, *Against the smart city*. 1.3 edition. New York: Do projects, 2013.

inefficient, private enterprise as the deliverer of innovative solutions, and city inhabitants as passive providers of data and receivers of services[54]. They portray smart city technologies as data driven algorithmic systems for decision making that are objective and neutral, apolitical and value free, following the more general turn to 'dataism'[55]. Algorithmically driven optimisation processes rely on a range of decisions including accessing a pre-existing data set, choosing between different abstract models, and the creation of model selection criteria. In other words, these algorithmic processes are based on a range of choices and decisions made by humans, and the resulting socio-technical systems can introduce, emphasise or amplify digital and social inequalities.

Managing a city involves a multi-level set of strategic and practical decisions, for example on the allocation of services and resources, on the routing of public transport, and the funding of art and cultural initiatives. In its most general sense, optimisation of decision making in a city involves gathering evidence to inform policy development and the selection of an approach from among a set of alternatives which maximises (or optimizes) for some predefined criterion defined usually in relation to the public interest and quality of life in the city. Similarly, in a data driven optimised decision-making process, choices must be made as to the design and selection of the decision criterion, and how the assessment criterion is applied to the considered alternatives[56]. It is also crucial to know who chooses, which alternatives are considered, and what criteria or values inform the choice. Each of these decisions feed into the determination of the final decision, and each of these decisions is open to subjectivity and bias. Furthermore, any decision process, be it framed as optimisation or not, necessarily involves the selection of one outcome and the rejection of alternatives.

The promise of current smart city technologies is that big data and AI systems will enable the optimal running of the city in an efficient manner. Indeed, as shown in Figure 3 the process of optimisation (or selection to maximize a criterion) is also at the core of modern AI and machine learning. However, it is important to recognise that the appeal to 'smart' data driven predictive technologies does not remove the problem of bias within the decision-making process, nor the resulting marginalisation of those who are not optimised for. The machine learning task of learning from data involves an algorithmic process that selects a predictive model

[54] C. Coletta, R. Kitchin, "Algorhythmic governance: Regulating the 'heartbeat' of a city using the Internet of Things." *Big Data & Society* 4 (2), 2017, 2053951717742418 2017; C. Coletta, L. Heaphy, and R. Kitchin, "From the accidental to articulated smart city: The creation and work of 'Smart Dublin'." *European Urban and Regional Studies* 26 (4), 2019, pp. 349-364. https://doi.org/10.1177/0969776418785214.

[55] See J. Van Dijck, "Datafication, dataism and dataveillance...".

[56] R. Kitchin, "Big Data, new epistemologies and paradigm shifts." *Big Data & Society* 1 (1), 2014, 2053951714528481. https://doi.org/doi:10.1177/2053951714528481; Id., *The Data Revolution*; O. H. Gandy, "Coming to Terms with the Panoptic Sort Oscar."

from a set of alternative models based on which candidate model best fulfils the predefined criterion. There are many different machine learning algorithms, for example, backpropagation, stochastic gradient descent, and linear programming. However, as Kelleher sets out, all of these machine learning algorithms requires the following inputs (1) a dataset of examples, (2) a set of candidate models that will be considered for selection, (3) a model selection criterion, also known as an objective function or a fitness function; and, given these inputs all of these algorithms search through the set of candidate models to find the model that best fulfils the objective function with respect to the dataset[57]. In effect, all these algorithms are optimisation processes, which differ in the ways that they define the set of candidate models and how they organise the search through the candidate prediction models.

Figure 3 illustrated how mathematical optimisation is a key step within the data capture, data analysis and data driven 'optimised' decision process at the heart of modern AI and smart city technology. Within this figure the analysis step frequently involves using machine learning to induce a predictive model from the data, and then using the predictions of the model to inform/drive 'optimised' decision making. Importantly, for this discussion, although the term 'optimisation' can at a surface level appear to be a positive outcome, any optimisation is a trade-off. Optimising for one outcome necessarily means marginalising other possibilities. It is impossible for an information system to optimize for all outcomes at the same time. This is a crucial factor to consider when such systems are introduced into our cities and deployed in relation to public services. Just as with the optimisation of a social system, the choice of one alternative decision-making process (in this case, prediction model) necessarily involves the marginalization/discarding of alternative decision models. Although it may not appear that the preferencing of one computational model over another should be of serious concern to us from a smart city perspective this is not the case. In the modern smart city context these computational models have impact in the world and their decisions affect real lives, and so the selection of a particular predictive model through a computational process of optimisation of an objective function viz-a-vie a dataset is directly related to the marginalisation of groups and individuals who would have received better outcomes if a different model had been selected for deployment.

What is more, the computational process of optimisation is as open to subjective bias as any social system of optimisation. The same questions that are rightly asked in the social context with respect to who chooses what outcomes we should optimise for, what alterative solutions will be considered and what criterion should be used to guide the choice, are also directly relevant in the algorithmic optimisation of decision making that affect our lives. Indeed, further questions are also necessary, such as which data is used or not used and why. Emerging research has found that the application of AI systems by city administrations and third parties to public

[57] J. D. Kelleher, *Deep Learning*.

services such as housing, health and policing, can result in very real forms of discrimination and inequality for urban inhabitants, as Virginia Eubanks has documented in the United States[58] and Dencik et al. in the UK[59]. Thus, data driven algorithmic systems can result in a range of social harms and biases.

Some research is now attempting to produce technical solutions to address discrimination, bias and marginalisation in AI systems. Gürses et al. note that an objective function may not consider the distribution of a system's errors toward minority groups, or the fact that the objective function may not consider how a system's performance will vary when it is deployed into different contexts to the one the data was sampled from[60]. Emerging technical solutions include fairness by design frameworks, pareto optimal outcomes and explainability in AI. Others propose non-technical solutions to the potential harms of AI systems including trusted third parties, collaborative online platforms, various forms of technology impact assessments[61] and a range of high-level ethical guidelines have emerged. All these solutions provide some legal cover but leave many things unexplained. They also fail to question the nature of optimisation at the heart of algorithmic design making, and the continued unfettered deployment of big data surveillance regimes in social and public contexts.

FROM DIGITAL INCLUSION TO SOCIAL INCLUSION IN THE SMART CITY

In the contemporary city data is being gathered, aggregated, analysed and used to predict citizen behaviour constantly. Given the pervasiveness of data sharing across information systems, it is almost impossible to be 'off grid' or digitally excluded, even if one is a non-user of some of these systems. It is instructive to revisit national information and knowledge society policies from the 1990s which focussed heavily on overcoming the digital divide through enabling digital access and internet skills as a progressive form of social and political inclusion in society. Studies of technology use quickly found that digital access and use were no

[58] V. Eubanks, *Automating Inequality. How High-Tech Tools Profile, Police and Punish the Poor*. New York: St Martin's Press, 2018.

[59] L. Dencik, A. Hintz, Z. Carey, "Prediction, pre-emption and limits to dissent...".

[60] S. Gürses, R. Overdorf, E. Balsa, "POTs: The revolution will not be optimized." *11th Hot Topics in Privacy Enhancing Technologies (HotPETs)*, 2018.

[61] P. Nemitz, "Constitutional democracy and technology in the age of artificial intelligence." *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 376 (2133), 2018 20180089; M. Veale, R. Binns, "Fairer machine learning in the real world: Mitigating discrimination without collecting sensitive data." *Big Data & Society* 4 (2), 2017, 2053951717743530. https://doi.org/10.1177/2053951717743530.

guarantee of social inclusion or equality of outcomes[62]. Even when access to digital technologies becomes more widely available in many countries and operational internet skills grew, the capacity of people to search for, understand and deploy information remained a challenge. Much of this literature now distinguishes between levels of digital divides including a first level of access, a second level of internet skills and use, and a third level focused on outcomes of use[63]. Digital inequalities in internet use for example persist in societies that are heavily networked and have been shown to be related to a range of factors including socioeconomic status and education[64]. Non-use and usage barriers persist due to variations in network diffusion and local public and commercial strategies and priorities. At the same time, we may need to rethink the concept of the digital divide entirely in societies with extensive data gathering infrastructures.

Most top down smart city initiatives and bottom up commercial social media use are examples of first level digital inclusion and of data capitalism, and we need to be careful not to conflate that with individual or social empowerment or with social inclusion. Digital inclusion is not synonymous with empowerment or social inclusion. Most analysis speaks little of the negative and positive implications of digital exclusion for non-users. We must also think about the implications of digital inclusion in the culture of surveillance given the partiality of the vision or intelligence provided by the datafication of social life and the intensification of the prediction imperative[65]. In most cities and countries there are islands of digital exclusion and inclusion and differential impacts and outcomes of digital access. Existing systems of city governance and oversight are no guarantee that equitable social outcomes and accountability will be achieved through digital inclusion.

Our fieldtrip to San Cristobál on the Galápagos islands challenged two important presumptions that we had of the islands prior to arrival. First, our knowledge of the Galápagos islands is filtered through the writings and teachings of Charles Darwin on the local natural environment and the primacy of his view of the islands overshadows and excludes the voices of the inhabitants. It is a partial view at best of the islands. A co-curated exhibition of work by local artists about the islands challenged his voice in many ways. A march by local teenagers against a plan to land

[62] R. Mansell, "Inequality and digitally mediated communication: divides, contradictions and consequences." *Javnost-The Public* 24 (2), 2017, pp. 146-161.

[63] A. Scheerder, A. van Deursen, J. van Dijk, "Determinants of Internet skills, uses and outcomes. A systematic review of the second- and third-level digital divide." *Telematics and Informatics* 34 (8), 2017, pp. 1607-1624. https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.tele.2017.07.007.

[64] E. Hargittai, A. M. Piper, M. Ringel Morris, "From internet access to internet skills: digital inequality among older adults." *Universal Access in the Information Society* 18 (4), 2019, pp. 881-890. https://doi.org/10.1007/s10209-018-0617-5.

[65] J. Pierson, E. Mante-Meijer, E. Loos, *New Media Technologies and User Empowerment*. Edited by L. Fortunati, J. Gebhardt and J. Vincent, *Participation in Broadband Society*. Berlin: Peter Lang, 2011; J. Pierson, "Online privacy in social media...".

American military planes on the islands provided another bottom up perspective. Second, despite their location on a remote island off Latin America and mainland Ecuador the islanders, did not feel digitally excluded from contemporary digital networks or cultures. According to island museum, they have long had local radio stations and local television stations. This highlights that they have some control over traditional media representations of themselves.

Figure 4: Public encounters with the Arts exhibition, San Cristóbal, Galápagos Event 25-26 July, 2019

In July 2019 we organised a public engagement workshop in the local cultural centre in Puerto Baquerizo Moreno, on San Cristóbal island in the Galápagos islands. Following some short presentations on the topic of the Anthropocene, data capitalism and digital inclusion and exclusion we broke attendees into small groups. We used a diagram that placed digital inclusion and exclusion and data capitalism and data sovereignty along two axes to help structure discussions (see figure 5).

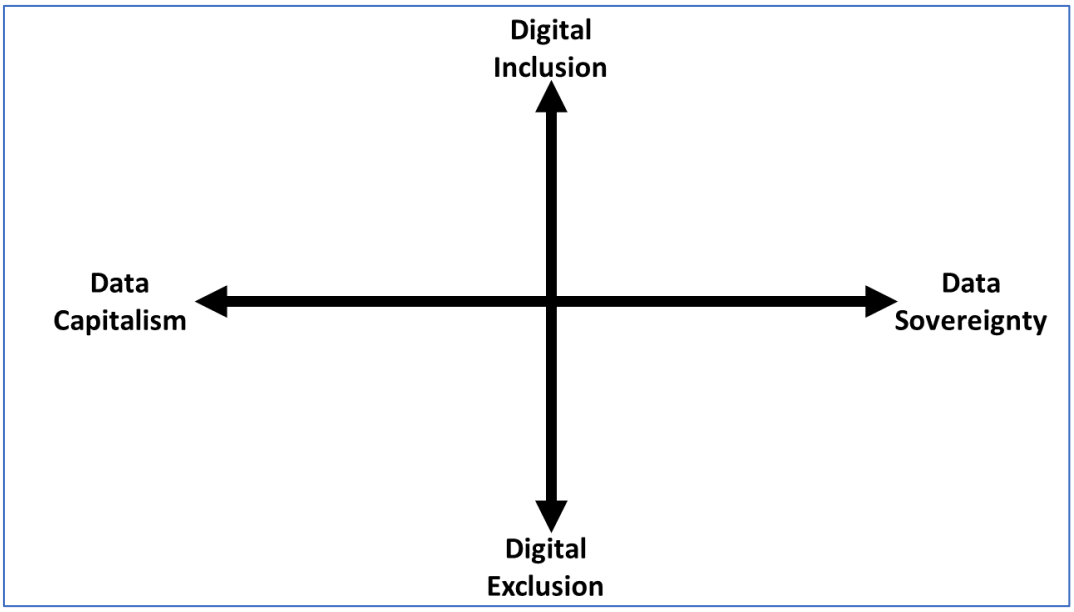
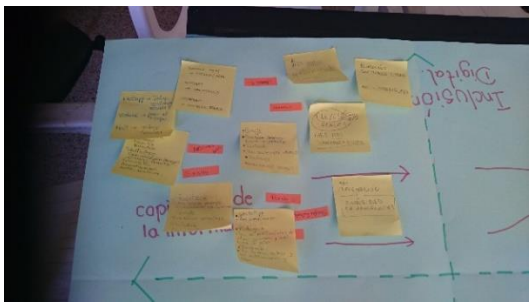
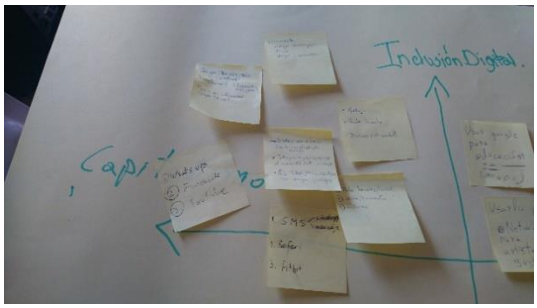
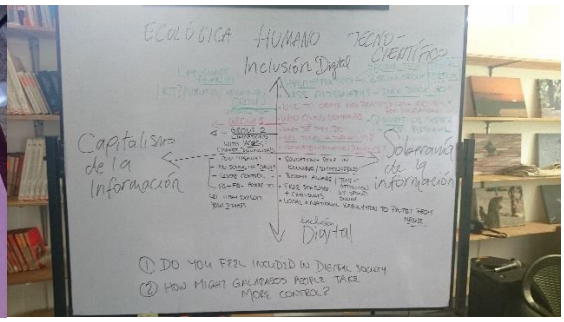


Figure 5: A diagram to structure discussions

We began the discussion by asking attendees from the islands about their perceptions and experience of digital inclusion and exclusion. Many felt digitally included because they had access and used North American social media and internet services. They populated the top left of our diagrams with multiple examples of internet services we are familiar with in Western Europe including Google, Facebook and WhatsApp (see figures 6 and 7). Their internet access and speed were often poor, and they relied heavily upon commercial locations such as cafes and tourist offices to access it, but they did not feel digitally excluded. We then asked participants to think about how the economics of these services worked and how commercial data capitalism operated. Many were unaware of the production logics underpinning free data services and the differences between data footprints and data shadows. Most were unaware of alternative services to Google and Facebook including open source and co-operative platforms. They had not thought about what kinds of alternative digital services might be developed on, and for, the inhabitants of the islands. The complexity of digital inclusion raised important questions on an individual and a collective level. Participants were encouraged to move their 'post-its' around the board as our discussions developed. We discussed how services might move from the top left of the quadrant to the top or bottom right – or how a balance might be achieved (see figures 8 and 9).

Figures 6 & 7 – Discussion 1 on Digital Inclusion and Exclusion on the islands. Top left square heavily populated with examples



Figures 8 & 9 - Discussion 2 on Data Capitalism and Data Sovereignty and summary notes of group discussions. Some examples starting to populate the top right quadrant

Our workshop discussions underline the complexities of digital access and participation in the contemporary digital economy. We need to question both the marketing of digital media companies and classical liberal approaches to freedom and agency which elevate and conflate digital user agency and use of services with user choice and freedom. In the marketing and classic approaches digital user agency is often conceptualised, or framed, as freedom from the powers of the state and freedom to say and do as one chooses. Such an approach to user agency is evident in early North American cyber-libertarianism and what has been called the California ideology[66]. It is also part of the market led and the market/state led imaginaries and policies informing the development of the digital economy and digital markets[67].

If, however, we seek to engage with alternative imaginaries, values and conceptualisations that go beyond first level or instrumentalised digital inclusion, we need to shift the focus away from a negative freedom from, and towards more

[66] See F. Turner, "Burning Man at Google: a cultural infrastructure for new media production." *New Media & Society* 11 (1-2), 2009, pp. 73-94. https://doi.org/10.1177/1461444808099575; Id., *From counterculture to cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the rise of digital utopianism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010; R. Barbrook, A. Cameron, "Californian ideology: A critique of West Coast cyber-libertarianism." *The Hypermedia Research Centre*, 1995.

[67] R. Mansell, *Imagining the Internet....*

positive freedoms to behave within social and cultural contexts according to wider social norms, rights, duties and responsibilities. While such freedoms are always conditioned by the context in which they exist, a focus on freedoms in context, or localities, takes us beyond rhetorical forms of agency and moves us more towards deeper forms of human autonomy and the social good. If we are concerned with the relationship between digital inclusion and social inclusion, and more pertinently their relationship to equality and outcomes, then we need to look beyond individualised approaches to digital inclusion and towards structures that facilitate collective empowerment.

These types of empowering structures are not evident in current approaches to public engagement and citizen participation in smart city projects. Current citizen-centric and citizen engagement smart city initiatives organised by both public and private groups are driven by the need for political legitimacy of projects, the pressure to justify public investment and a desire to demonstrate research impact. Cardullo and Kitchin provide a scaffold of citizen participation in smart city initiatives[68]. In their examination of smart city projects in Dublin, Ireland they found that citizens most often "occupy non-participatory, consumer or tokenistic positions and are framed within political discourses of stewardship, technocracy, paternalism and the market". The most empowering examples they provide include civic hacking and living labs. However, while hackathons, and living labs generally result in deeper levels of participant engagement, such initiatives are relatively exclusive (especially where programming skills are involved) and not available to all[69]. Running public engagement hackathons at weekends and in the evenings presupposes people do not have caring or other responsibilities, and most of these types of events rely on people bringing their own computers. Studies of citizen led hacking and coding initiatives found that they were fraught with frictions and contradictions[70]. Meanwhile, commercial social media provides a widely inclusive, but shallow form of digital inclusion, again providing a consumer led perspective on agency. Explicit attempts to engage citizens in co-designing or rethinking smart city initiatives need to be evaluated for their both their inclusiveness and their outcomes.

[68] P. Cardullo, R. Kitchin, "Smart urbanism and smart citizenship: The neoliberal logic of 'citizen-focused'smart cities in Europe." *Environment and planning C: politics and space* 37 (5), 2019, pp. 813-830.

[69] M. A. Barry, A. Kerr, L. Grehan, "'Having our say': Strategies for public engagement in responsible AI research and policy development." Presented at the International Association for Media and Communciations Research (IAMCR), Madrid, 7 Jul 2019; A. Kerr, J. D. Savage, V. Twomey-Lee, "Decoding and Recoding Game jams and Independent Game-Making Spaces for Inclusion." In P. Ruffino (ed.), *Independent Videogames: Cultures, Networks, Technics and Politics*. London: Routledge, 2020.

[70] S. Y. Perng, R. Kitchin, D. MacDonncha, "Hackathons, entrepreneurship and the making of smart cities." *Geoforum* 97, 2018, pp. 189-197.

These findings are not surprising. Feminist scholars have found that gender 'empowerment initiatives' often fail to address gender inequality because they focus only on individual behaviour, and not on changing the structural conditions or cultures within which this behaviour occurs. For example, a critique of gender empowerment initiatives found that empowerment initiatives were often individualised, required those who were already marginalised or excluded to do the work, and often left the structures and cultures unchanged. Empowerment initiatives to date also presuppose individual freedom, resources and capabilities to act – a feature that seems to display a distinct Western liberal democratic bias, as Sharma cogently argues[71]. For digital inclusion initiatives to move beyond performance and rhetoric, they must engage with local and global structures of power and issues of resources. The move in smart city projects towards citizen centric design and engagement remains largely performative, and there are few examples to date that focus on inclusiveness and social outcomes. Most focus on a limited set of needs and are shaped by interests far removed from the majority of inhabitants. How can we bring a focus on social inclusion and equality of social outcomes into our discussions?

FINDING COMMON GROUND TO GOVERN THE SMART CITY

Our analysis so far reveals four important aspects of data driven decision making in the smart city and surveillance cultures more generally:

(a) Human behaviour is highly predictable, and even if your data is missing in a system it can be inferred.

(b) Current data driven infrastructures amplify the ability of authorities and companies to surveil and control citizens without our awareness and with little accountability

(c) Data driven optimisation involves a range of subjective decisions and any optimisation will benefit some citizens and marginalise others.

(d) Digital inclusion and access to informational systems are no guarantee of social inclusion or equal distribution of outcomes

The dominant approach in most smart city projects facilitates a top-down centralised and algorithmic administration of a city in the interests of the economy and security. Smart technologies can improve citizens lives, but the dominant data extraction and prediction imperative means that the systems are asymmetrical with regard to information. Further, they require, or in some cases force, citizens to trade

[71] S. L. Sharma, "Empowerment without Antagonism: A Case for Reformulation of Women's Empowerment Approach." *Sociological Bulletin* 49 (1), 2020, pp. 19-39. www.jstor.org/stable/23619887.

services for data privacy and control. The data shadow component of our digital footprint is growing and the conditions under which it is developing are largely hidden from us. An alternative approach is needed.

A desire to rethink and redesign the socio-technical and economic structures of contemporary surveillance systems is emerging. Some are foregrounding normative ideals and focus on a good society or the conditions for a good life. For example some academics have been developing an argument in support of 'good' work conceptualised as work that enables creative autonomy, human fulfilment and is remunerated adequately[72]. In public policy we see a range of ethical guidelines that foreground 'human autonomy' in relation to the development of a good AI society. The 2019 guidelines from the High-Level Expert Group on Ethics and Artificial Intelligence (AI HLEG) state that 'AI systems should both act as enablers to a democratic, flourishing and equitable society by supporting the user's agency and foster fundamental rights, and allow for human oversight'[73]. Explainability is a key principle of the AI HLEG guidelines, and they define it both in relation to how intelligible the system is, and how accountable it is[74]. Sociological and critical communication approaches tend to focus on human empowerment, capabilities and social justice[75]. This approach to empowerment refers "to the capacity of individuals, communities and/or groups to access and use their personal/collective power, authority and influence, and to employ that strength when engaging with other people, institutions or society"[76]. It remains to be seen if these aims and guidelines can move beyond discourse and performance to effectively change practices on the ground.

If we want to foreground human flourishing, well-being and freedom, and seek to retain democratic principles and social justice, we need to reimagine how we approach smart city projects and what they are for. Mansell for example notes that two imaginaries inform the dominant approaches to digital governance: market-led

[72] D. Hesmondhalgh, S. Baker, *Creative Labour. Media work in three cultural industries. Culture, Economy and the Social*. Oxon: Routledge, 2011; M. Banks, *The Politics of Cultural Work*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

[73] AI HLEG, *Ethics Guidelines for Trustworthy AI.* High-Level Expert Group on Artificial Intelligence and the European Commission (Brussels), 2019. https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/high-level-expert-group-artificial-intelligence.

[74] L. Floridi, J. Cowls, M. Beltrametti, R. Chatila, P. Chazerand, V. Dignum, C. Luetge, R. Madelin, U. Pagallo, F. Rossi, B. Schafer, P. Valcke, E. Vayena. "AI4People—An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations." *Minds and Machines* 28 (4), 2018, pp. 689-707. https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5.2018.

[75] N. Couldry, A. Powell, "Big Data from the bottom up." *Big Data & Society* 1 (2), 2014, https://doi.org/10.1177/2053951714539277; R. Mansell, "Power, hierarchy and the internet: why the internet empowers and disempowers." *Global Studies Journal* 9 (2), 2016, pp. 19-25; Id., "Inequality and digitally mediated communication...."; N. Couldry, "Capabilities for what? Developing Sen's moral theory for communications research." *Journal of Information Policy* 9, 2019, pp. 43-55.

[76] J. Pierson, "Online privacy in social media ...", p. 102.

and state/market led[77]. She suggests that a third more collaborative commons-based imaginary is possible and could provide a more empowering form of governance and draw upon more horizontal forms of communication. We suggest that we can reimagine the smart city as a communicative space where the citizens are positioned as peers with the city administration. A city in which the asymmetry of the panopticon is replaced by a more symmetrical form of information flow, communication and governance wherein the citizen is able to see, understand, control and track the data the city has captured on them, and is also able to contribute to the selection, or deselection, of optimisation processes. Such a citizen-city relationship puts two-way communication and the concept of locality – understood as a basis for communication – at the core of smart city design.

In positioning a two-way peer-to-peer communication at the core of smart city design it is instructive to learn from research on human face-to-face dialogue, in particular the concepts of common ground, or mutual knowledge, and the process of grounding[78]. In human dialogue grounding is a process whereby groups of individuals work together to develop a shared understanding, and this understanding is grounded by the mutual belief between participants that all participants have a 'clear enough' understanding for the group dialogue to move forward. An utterance that has not been acknowledged as understood by the other participants does not constitute a contribution to the common ground, and as such cannot be used to progress the dialogue. The efficiency of the grounding processing within a human-human dialogue is partly due to the variety of acknowledgment mechanisms that can be used (for example, head nodding, or eye gaze); and, also to the principle of least collaborative effort which means that a speaker attempts to make their utterances as brief and informative as they can so that their partners can minimise the effort it takes to process and acknowledge them. Furthermore, research on grounding in human-robot communication has found that the grounding process can be strengthened if the robot reveals what it has internalised to its human participant[79].

Integrating the grounding process, the principle of least-collaborative effort, and the lessons from human-robot dialogue within the communication dynamic of a smart city/citizen would imply that:

- a city should not capture, use or repurpose data relating to an individual without the citizen having the capacity and means to acknowledge that they agree to this,

[77] See R. Mansell, "Power, hierarchy and the internet...".

[78] H. H. Clark, "Using Language by Herbert H. Clark." *Cambridge Core*, 1996. https://www.cambridge.org/core/books/using-language/4E7EBC4EC742C26436F6CF187C43F239.

[79] N. Schutte, B. Mac Namee, J. D. Kelleher, "Robot perception errors and human resolution strategies in situated human–robot dialogue." *Advanced Robotics*, 31 (5), 2017, pp. 243-257. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01691864.2016.1268973.

- the process of requesting an acknowledgment from a citizen should be as informative and brief as possible (but ongoing and meaningful)
- the smart city should be intelligible and transparent to citizens with respect to the data that it has gathered, used (and inferred) about them.

With respect to transparency the concept of intelligible transparency is important[80]. For a smart city to be transparent, it is not enough to simply make data available. To be truly transparent a city should work to make this data intelligible. This involves being proactive in helping citizens to understand how, when and why the data was collected, and also to what purposes it could be used for, including the potential harmful outcomes that the data could contribute to, such as predictive privacy harm[81], and data determinism[82]. The benefits of this type of intelligible transparent collaborative communication between a city and its citizenry regarding the data it collects and how it uses it has the potential to not only improve the trustworthiness of the city but also, as Greenfields notes[83], to unlock the creative abilities of the citizens to develop new solutions to problems faced by themselves and their fellow citizens. Viewed in this way, the smart city can be understood as a platform for the development of new forms of contributory economy. It can also be understood as a basis for providing clear lines of accountability regardless of whether state, private or other actors are involved. Both transparency and accountability are core to explainability, as defined by the AI HLEG in 2019.

A reimagining of the citizen-city interaction as a dialogue between equals may provide a useful starting point for addressing some of the serious ethical, social, political and environmental problems with current smart city designs and implementations. Building on this we argue that understanding the data shared between the citizen and the city as the common ground for a dialogue directs our attention to the range of constraints placed on mutual understanding by current structures and the lack of voice afforded to citizens and inhabitants. Without common ground, and mutual understanding, the citizen is repositioned as the object of surveillance and an inhabitant in a panopticon, as distinct from a participant in a dialogue. For a citizen to be able to engage with the city in a dialogue about their lives, they must know and control their digital footprint (or common ground) that is the basis for their communication with the city and the city's

[80] O. O'Neill, "What We Don't understand about Trust". *TEDxHousesOfParliament*, 2013.

[81] K. Crawford, J. Schultz, "Big Data and Due Process: Toward a Framework to Redress Predictive Privacy Harms." *55 B.C.L. Rev.* 93, 2014, https://lawdigitalcommons.bc.edu/bclr/vol55/iss1/4; S. Barocas, H. Nissenbaum, "Big Data's End Run around Anonymity and Consent." *Privacy, Big Data, and the Public Good: Frameworks for Engagement*, 2014. https://www.cambridge.org/core/books/privacy-big-data-and-the-public-good/big-datas-end-run-around-anonymity-and-consent/0BAA038A4550C729DAA24DFC7D69946C.

[82] E. Ramirez, "The privacy challenges of big data: a view from the lifeguard's chair". *Technology Policy Institute Aspen Forum*, 2013. Accessed 17th April 2020.

[83] A. Greenfield, *Against the smart city*.

communication with them. Or a trusted third party could do this on behalf of the citizens. To empower and represent a citizen in this way requires the smart city infrastructure (and a range of other data services) to be transparent in terms of how they collect data, and what they do with it. Citizens must be provided opportunities to ground (or not) the dialogue and update the data that has been collected of them, and also to understand and control the uses to which this data is put. Finally, consideration needs to be given to the capabilities of citizens to participate and understand the dialogue, and the outcomes for them if they cannot. In these circumstances a robust governance structure that rebalances data extraction and prediction in the citizen interest and constructs clear lines of accountability is needed.

CONCLUSIONS

The Anthropocene is caused by the interrelationship between the rapid acceleration of thermodynamic entropy, the quest for total certainty in AI driven data management systems (or zero entropy in information terms), and an ecological crisis. The current pandemic is only increasing our consumption of energy amid demand for mediated forms of work, leisure and communication. In addition, we are now seeing a rush by state and corporate entities to develop Covid-19 contact tracing apps. This rush is occurring without adequate structures to protect autonomy or provide transparency and accountability. Under such conditions there is little time to build common ground, assess the technical limitations or social risks, or consider the uneven distributional impact of these changes. Zuboff noted that the state of exception following September 2011 enabled state and corporate interests to introduce many of the surveillance technologies which underpin today's surveillance capitalism[84]. The current state of exception could easily normalise new levels of surveillance and fundamentally change our relationship with our data that will persist long after the crisis has passed. Indeed claims that AI can solve social problems if only enough data is collected are doomed to fail and may in fact embed a form of 'functional stupidity' within smart city solutions[85].

The paper has highlighted that optimisation and the prediction imperative are at the core of the technologies that underpin commercial smart city projects and the more generalised culture of surveillance. Despite its positive connotations, optimisation is not in and of itself a positive for city inhabitants. Any optimisation will prioritize one set of values, outcomes or individuals, and marginalise others. All optimisation processes involve a range of human choices and most involve

[84] See S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism*.

[85] B. Stiegler, *Etats de choc: Bêtise et savoir au XXIe siècle*. Paris: Fayard/Mille et une nuits, 2012; N. Fitzpatrick, J. D. Kelleher, "On the Exactitude of Big Data: la Bêtise and Artificial Intelligence." *La Deleuziana*, 7/2018, pp. 142-155.

assumptions based on past events and a tendency to gather more and more data. Consequently, before any optimisation is acted upon it is important that a clear understanding of who benefits and who is marginalised is developed. It is also crucial that we go beyond technological solutionism to the issue of discrimination and give meaningful attention to democratic oversight and accountability. Current approaches to transparency and accountability exist largely as abstract principles and current solutions focus only on explaining the technical process while ignoring the human decisions along the way. To date the efforts at public participation and empowerment in smart city projects have resulted in increased levels of data extraction and prediction rather than citizen empowerment, equally distributed social outcomes or consideration of the ecological burden.

This paper is not arguing for a recasting of smart city engagement with citizens as one of individual responsibility and choice. If we are to build 'common ground' between citizens and civic infrastructures and start to approach the ideal of freedom to attain human flourishing and well-being, then digital inclusion and public engagement initiatives need to go beyond platitudes, freedom to choose between services and skill building for the few. The citizen-city relationship needs to be reframed as one of peer-to-peer communication where the citizen is empowered to understand their digital footprint, the city works to collaboratively ground and make intelligibly transparent the data it has collected and used, and both can monitor the differential impact of these activities on the economic, social and environmental life of the city.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research is funded by the Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE project RealSmartCities (http://realsms.eu), funded through the European Union's Horizon 2020 program, grant agreement No. 777707. The work was also supported by the ADAPT Centre for Digital Content Technology which is funded under the SFI Research Centres Programme (Grant 13/RC/2106) and is co-funded under the European Regional Development Fund.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 63-87
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30979

LIVING WITH MACHINES. ETHICAL IMPLICATIONS AND IMAGINATIVE AGENCY AS LOCAL TACTIC[S] OF DWELLING AND RESISTANCE IN EVERYDAY INTERACTIONS WITH ARTIFICIAL INTELLIGENCE

ESTER TORIBIO-ROURA
Graduate School of Creative Arts and Media (GRADCAM).
Technological University of Dublin
ester.toribioroura@tudublin.ie

ABSTRACT
With the widespread of the Internet of things (IoT) algorithms are increasingly managing our everyday life. From navigating our way in cities to keeping track of our health, artificial intelligence has been beneficial to us in many ways however, its algorithms can also be detrimental as a consequence of biased human programming. The consequence is that while technological progress, delivers more and more human-like artificial intelligence, humans become more and more dehumanised and therefore disempowered in their everyday interactions with artificial intelligence. The solution(s) is not single-handed and calls for combined interventions at the macro and micro levels. Whilst reviewing recent top-down developments on the front of AI ethics, this article delves into the question as to what extent ordinary citizens can exercise any kind of agency when it comes to artificial intelligence. It does so through a multidimensional approach including analogies and intertextual motions between history, literature, and visual culture. Focussing in the case study of facial recognition software, the article explores the possibilities of imaginative agency as a form of local intelligence capable of dwelling in and contesting [human-made] algorithmic bias.

KEYWORDS
Algorithmic bias, AI Ethics, Imaginative Agency, Local Intelligence, Everyday.

> To the ordinary man.
>
> To a common hero, an ubiquitous character, walking in countless thousands on the streets [...] we witness the advent of the number. It comes along with democracy, the large city, administrations, cybernetics. It is a flexible and continuous mass [...] a multitude of quantified heroes who lose names and faces as they

> become the ciphered river of the streets, a mobile language of computations and rationalities that belong to no one.
> Michel De Certeau[1]

> The only way to deal with an unfree world is to become so absolutely free that your very existence is an act of rebellion.
> Attributed to Albert Camus[2]

1. INTRODUCTION

This article is concerned with local expressions (tactics, creations, agency) emerging from citizen's everyday interactions with ubiquitous technology. It is part of a wider work interrogating what exactly constitutes good [smart] living in so called smart cities and from the point of view of its citizens. According to Deakin and Mora[3] Smart cities are defined through a series of fundamental parameters such as technologies powered by artificial intelligence, environmental conscience, citizen participation and coexistence. If new technologies have opened the door for a more participative, efficient and sustainable living, this hasn't come without privacy and transparency issues due its pervasivity and the black box model associated with its algorithms. However, by way of thinking locally, smart cities can be unravelled from techno determinism and potentially develop into systems of another kind in which technology is a tool at the service of coexistence and urban sustainability. To realise this objective, it is indispensable to move beyond traditional models of economy and societal organisation and focus on the knowledge of communities embodied in their people as agents and as the crux of the Real Smart Cities. Unfortunately, at the moment the technocentric model seems to prevail leaving citizens feeling powerless before algorithmic decision processes or trying to navigate their way around it.

This paper refers as to local, the *savoirs* (knowledges) that operate in the everyday in a context dominated by ubiquitous technology. It is concerned with particular ways of thinking (epistemologies) emerging from individuals and communities relational tactics, productions and agency that can also inform the universal. Another way to gauge this proposition is to understand cities as archipelagos[4] in so far as both

[1] M. De Certeau, *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press, 1984, p. 7.

[2] Albert Camus quotation is popularly atrributed to *The Rebel* but nobody has ever been able to find it. Probably aprocryfal or a paraphrasis.

[3] M. Deakin, L. Mora, "The social shaping of smart cities". In *Untangling Smart Cities: From utopian dreams to innovation systems for a technology-enabled urban sustainability.* Amsterdam: Elsevier, 2019, pp. 215-234, https://doi.org/10.1016/B978-0-12-815477-9.00007-4.

[4] For archipelagic thinking see: E. Glissant, *Traité du Tout le Monde.* Paris: Gallimard, 1997, and also A. Benítez Rojo, *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective.* Durham & London: Duke University Press, 1996.

specific (local) and generalizable (global). As different geo-formal unit islands can interrogate knowledge and inform ways of thinking and methodologies traditionally shaped by continental paradigms. In this framework, islands constitute not only sites of exploration, case studies or localities but also models. Similarly, urban communities can constitute models of locality and therefore models of knowledge.

Cities have become living entities that are not only 'smart' due to ubiquitous artificial intelligence but also sentient capable of detecting motion and every imaginable human sense. This is radically transforming the way we interact with each other and reshaping the way we live. In other words, as artificial intelligence takes over the invisible infrastructure[5] of our cities, it transforms the way we behave and socialise. This article delves into the question as to how 'smart living' and particularly algorithmic bias affects individuals and communities every day life. Algorithms have the capacity to make decisions that are mostly independent from human agency and individuals and communities might become disempowered through this process. In everyday interactions with machines people often perceive that the control of a situation has been taken out of their hands. As a consequence, they feel hopeless and tend to withdraw. In other occasions people relate tactically with machines in order to enforce their own sense of agency. The article argues that there is a need for a two pronged approach to counteracting algorithmic bias. While reviewing recent top-down developments in the field of machine ethics the paper centres the discussion in ways by which individuals actively operate within 'the machine' for their own benefit and by means of imaginative agency. Through case studies and in particular facial recognition algorithms, it explores particular ways of doing things, strategies, schemata or models of action-resistance that are local but not necessarily individual as they operate in a relational context. Imaginative agency relates to an art of dwelling (De Certeau[6], Lefebvre[7]) or to make-worlds inside other worlds as described by Vigovsky[8], or to resist as per Bahktin's[9] theory of the carnivalesque and the grotesque, which allow the common man and woman to navigate daily struggles with the Internet of things (dominated by artificial intelligence) through imagination and agency.

[5] I. Burrington, *Networks of New York. An illustrated field guide to urban Internet Infrastructure*. Brooklyn & London: Melville House, 2016, p. 9.

[6] M. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. 7.

[7] H. Lefebvre, *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.

[8] L. S. Vygotsky, "Imagination and Creativity in Childhood." *Journal of Russian and East European Psychology*. Vol. 42, 2004, pp: 7-97.

[9] M. Bakhtin, *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

2. THE ROBOTIC MOMENT: SMART CITIES, THE INTERNET OF THINGS & THE LOVE FOR MACHINISTIC EFFICIENCY

The smart city paradigm is based in the vision of the city of the future as an Internet-connected urban space capable of providing the means for good [smart] living. Smart cities, in principle, incorporate to new Internet technologies, elements of sustainability and social inclusion. The idea is that "new technologies will help to mitigate the effects of climate change, geopolitical changes, population growth and mobility, globalisation, insecurity, social conflict and inequality and an aging population"[10]. If new technologies have opened the door to a more efficient and sustainable living through pervasive artificial intelligence (AI), the Internet of Things (IoT) has also come to mediate everyday life, transforming every single transaction into an efficient collection of (commodifiable) data, which at best turns into positive action and at worst into an instrument of control[11]. Nevertheless, the era of the Anthropocene cannot be separated from technological progress, in the same way that humans cannot be conceived without their prostheses[12]. But our love for machinist efficiency is by no means new, it goes far back in time, from primitive hunting parties to the Industrial Revolution[13]. In the early twentieth century, Avant-garde movements such as *Futurism* deified the machine as a superior form, including the war machine as a form to 'renew' society as unfortunately proven by the two Great Wars. Popular culture has provided several dystopian plots in which the convergence between humans and exploitative machines has resulted in disruption of the status quo and subsequent social dissolution (e.g. Fritz Lang's *Metropolis*[14]). Nevertheless, and without succumbing to deterministic arguments regarding smart technologies, there is a need for a pharmacological evaluation of our technical possibilities. Technology is our *pharmakon*[15], a poison with curative potential, and culture, local expressions and productions, among which I include the capacity for imaginative agency, are the therapeutics in so far freed from the colonization of cognitive capitalism[16].

In smart cities, characterised by ubiquitous technology, citizens and technology have become so intertwined (IoT) that whilst science concentrates its efforts to

[10] E. Mircea, L. Toma, M. Sandulea, "The Smart City Concept in the 21st Century." *Procedia Engineering*, Vol. 181, 2017, pp. 12-19. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877705817309402.

[11] M. Deakin, L. Mora, "The social shaping of smart cities".

[12] See D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature*. NY: Routledge, 1991; B. Stiegler, *Technics and Time, vol. 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

[13] A. Franklin, *City Life*. London: Sage, 2010, p. 31.

[14] *Metropolis*. dir. Fritz Lang, Universum Films AG: Germany. 1927. Motion Picture.

[15] B. Stiegler, *What makes life worth living: On pharmacology*. Cambridge, UK: Polity, 2010.

[16] C. Howells, G. Moore, "Introduction: Philosophy—the Repression of Technics". In C. Howells, G. Moore (eds.), *Stiegler and Technics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, pp. 1–14.

deliver more and more humanised artificial intelligence, citizens risk becoming more and more 'mechanised' in their daily entanglements with technology and as a consequence, dehumanised. We might have reached in point of fact what Sherry Turkle calls "the robotic moment[17]." Turkle's research on Apple's AI assistant *Siri* proves a case of reality being greater than or just as like fiction. When Spike Jonze 2013 movie *Her*[18] told the story of a writer falling in love with an AI, originally intended to help him to write, little did we think that this possibility was just around the corner for each of us and at the greatest possible scale: the ordinary. According to Turkle, we find the idea of robotic companions quite attractive as they offer constant attention without demands and especially without been judgemental[19]. AI has gone a long way since Joseph Weizenbaum[20] from the Artificial Intelligence Lab in MIT devised *Eliza* in 1978*,* a natural language computer program capable to simulate conversation and to act as a psychotherapist able to fool patients. Today, assistant and experimental AIs, including sex-bots, like *Eliza*, also tend to be female (e.g. *Siri, Alexa, Harmony*) as also reflected in popular culture representations: *Blade Runner*[21], *Ex-Machina*[22], *Ghost in the Shell*[23] perhaps with the only exception of Spilberg's *A.I.*[24], which in this case is a child, but this discussion is outside the scope of this article.

Science's ability to create near-humans, be these humanised like sex-bots or disembodied like *Siri,* underpins the question what does it mean to be human and what is our responsibility regarding 'sentient' technology? Sociable AI's seem to be about engagement. Just like Weizenbaum's participants became attached to *Eliza*, we become attached to our apps. Once we perceive that we are being amused or cared for we grow close to the technology and start behaving like if the AI (e.g. *Siri, Alexa, Pango*) really cares for us. For Turkle the robotic moment is the realisation that human-machine entanglement will do as fine if not better than human-to-human (or human-to-pet) relationships. Family pets, used to be companions and a way to teach children about life, death, and loss. However, artificial pets that last forever, as they can be repaired or replaced by exact copies, offer attachment without risk. Like in nursing homes, where residents talk to robotic baby seals while relatives, nurses and staff go about their daily duties (understood as other than engaging with

[17] S. Turkle*, The Robotic Moment.* Lecture at The Aspen Institute, CO. 2015*.* Available at: https://www.youtube.com/watch?v=csba3YKD9-A.

[18] *Her,* dir. Spike Jonze, Annapurna Pictures: USA. 2013. Motion Picture.

[19] S. Turkle*, Alone, Together: why we expect more from technology and less from each other.* Philadelphia: Basic Books, 2011.

[20] J. Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. New York: W.H. Freeman & Company, 1976.

[21] *Blade Runner,* dir. Ridley Scott, Warner Bros: USA. 1982. Motion Picture.

[22] *Ex-Machina*, dir. Alex Garland, Universal Pictures International: UK. 2014. Motion Picture.

[23] *Ghost in the Shell,* dir. Rupert Sanders, Paramount Pictures: USA. 2017. Motion Picture.

[24] *AI, Artificial Intelligence*, dir. Steven Spielberg, Warner Bros & Dream Works: USA. 2001. Motion Picture.

the elder). Notwithstanding, configurable AI's (e.g. *Romigo* bot) can be remarkably helpful to assist loss of memory in patients with dementia or to teach children with autism to recognise emotions[25].

There is no point in denying that machines can do many things better than humans do. Machines are able to teach themselves (and us), to assist bodies with impaired abilities, to solve problems and reach decisions in seconds that would take humans aeons pondering centuries of accumulated knowledge. Google has become the prosthetic memory of humanity and IBM's DeepBlue a chess master after defeating Gary Kasparov. Machines can even write poetry or pretend to love us back. That machines continue to fascinate our flawed human minds probably owes quite a deal to dogmatic definitions of intelligence and popular views on what it means to be smart. In *Deep Thinking*[26], chess champion Gary Kasparov makes a very interesting reflexion about human versus machine intelligence and in relation to his contest against *IBM*'s *Deep Blue* computer. For Kasparov, there is a need to look into the wider picture beyond the binary discourse of the capabilities of man versus technology, and see that, beyond technological determinism, behind every machine there is a man carrying a heavy load, discussion to which I turn now.

3. MACHINES WITH PREJUDICES: ALGORITHMIC BIAS

The 1986 cult movie *Short Circuit* [27] might be seen today as a cautionary tale for AI. The film tells the story of a robot, Johnny-5, which after being hit by lighting becomes intelligent and humanized. He then decides to emancipate from its creators and in order to survive he needs to constantly feed on data. He devours books and TV shows. As a result, Johnny's intelligence becomes shaped by the biased texts from the USA of the 1980's. For example, he doesn't know of the existence of African, Asian or Indigenous people because these have been erased from the books and shows he 'eats.' His models are heroes, invariably young, male white and catholic. Indeed, Johnny-5 is very human as he replicates the prejudices of the society in which he has become humanised.

Algorithms are computing programs augmented with artificial intelligence (neural networks). They are programed to perform automated tasks and identify patterns while 'learning' from massive databases. Algorithmic bias refers to systematic and repeatable errors in a machine learning system resulting in unfair outcomes. In another words algorithmic bias occurs when a system makes decisions without using

[25] A. S. Brown, "The Robotic Moment. Machines offer caring behaviour. Is this a good thing?". *Mechanical Engineering Magazine*, September 2013, pp. 33-37 (37). https://www.asme.org/wwwasmeorg/media/resourcefiles/engineeringtopics/technologysociety/1309_theroboticmoment.pdf.

[26] G. Kasparov, *Deep Thinking. Where Machine Intelligence Ends.* London: Hachette, 2017.

[27] *Short Circuit*, dir. John Badham, Tristar: USA. 1986. Motion Picture.

discretion. AI learns by processing and analysing great quantities of data from a diversity of sources. This data is used as a model from which to make decisions: this process is known as automatic learning. If algorithms incorporate biases of the real world and then are used for automatic processes, then certain tasks such as recruitment, the concession of a credit or criminal face recognition, can lead to discriminatory actions such as automatically dismiss or select certain profiles due unintended prejudices introduced by the software. These decisions made by machines can influence and sometimes change dramatically the course of life for many people, for example being denied a job interview or a loan depending on your address, age and gender or being arrested depending of the colour of your skin. Therefore, if AI systems learn from human productions (the data AI collects) it may well be expected that they also reproduce human prejudices. Yet it is important to note that the biases are not necessarily intrinsic to the model but rather to the data with which this model learns.

Prejudices have to do more with the profession of the scientist and his or her personal and cultural values than with the models of AI. Neural networks only need data, parameters, and a target to work. For example, the purpose of the AI for *Google Translate* is to generate translations as close as possible to an ideal. In order to improve outcomes and achieve machine learning, these results need to be compared and digressions adjusted. According to Alvarez-Melis and Jaakkola[28], if the system incorporates human biases these can be corrected in a similar manner. Melis and Jaakkola discuss a study on translation AI in which the researchers analyse how neural networks "think" and the result is that they think just like us. If we feed them with data such as that the only translation for the English word "doctor" in Spanish is "doctor" without feeding the translation algorithm with data of the Spanish two gendered words "doctor" (male) and "doctora" (female) then the model will have learned that only men are doctors in Spain and so on. In this state of play algorithms are likely to incorporate the variety of implicit and explicit prejudices of the societies in which they operate. This is not difficult to understand. A quick glance to any search engine or social media platform and we will find the mirror reflecting the bare image of ourselves, including ogres, princesses and trolls. But technological bias is more complicated than that.

Turning to the origin of deep neural networks research may be helpful to understand the socio-political implications of technological bias. The very first neural network, called the *Perceptron*, was developed in 1958 by psychologist Frank Rosenblatt for the US Navy using an *IBM* computer the size of a room. This association by itself is quite telling. The *Perceptron* was built on the basis of *connectionism* by which intelligence emerges from the connections between neurones and that machines can be induced to think objectively and free from individual faults (biases,

[28] D. Alvarez-Melis, T. Jaakkola, "Gromov-Wasserstein Alignment of Word Embedding Spaces". CSAIL MIT, 2018. Available at: https://arxiv.org/pdf/1809.00013.pdf.

shortcomings) by imitating the paths of the brain[29]. The connectionist theory opposed proponents of intelligence as the capacity of wielding symbols and therefore taking into account contextual knowledge in order to make meaningful inferences. According to Bridle, connectionism is kindred to neoliberalism, which imposes an "order of the world where an impartial and dispassionate market directs the action independent of human biases" after decades of debate, "today the connectionist model of artificial intelligence reigns supreme again[30]." But here is the catch 22 unveiled by Jonny-5: the model is as good as the training data it uses, and this data is a human production charged with cognitive bias.

Instances of cognitive bias can be identified in prisons, the educative system, recruitment processes and courtrooms. A good representation of the latter is Sydney's Lumet 1957 film *Twelve Angry Men*[31]. This courtroom drama presents a jury in the process of debating a death sentence for a young presumed criminal. As the drama unfolds we are faced with different instances of cognitive bias embodied in the twelve characters' prejudices (class, race etc...). If we don't do anything to correct the data (and ultimately ourselves), then we can expect AI models to continue making poor choices with sometimes, disastrous consequences as I discuss in the following paragraphs.

Algorithms can do many things. One is that they choose and rate people based on a series of parameters introduced in the model by the programmers. AI recruits personnel, decides who can receive a credit and launch stock market operations. One of the big problems of AI is that they are black boxes. Moss-Racussin[32] et al demonstrated in a study on recruitment and gender bias that academic assessors presented with the same CV for either male or female candidates tended to rate higher and recommend higher salary for males. This prejudice was observed either in male or female academic evaluators. Some recruiting algorithms clearly discriminate older people, facial recognition software has issues recognising darker tones of skin, and motor insurance algorithms discard certain locations in the city deemed dangerous. If expert data is biased and AI is trained according to these biases then we can expect models full of prejudices. If the main type of user of the Internet, and therefore producer of the bulk of data, is catholic, white, male, westerner and neoliberal, then AI will learn these values. A possible solution could be to avoid the overrepresentation of certain contents on the Internet, yet this may raise some questions regarding censorship and freedom of speech. In any case, there is a need to reconsider the representation of knowledge so AI can learn from more nuanced

[29] J. Bridle, *New Dark Age. Technology and the End of the Future*. London: Verso, 2018, p. 138.
[30] *Ibid.*, p. 139.
[31] *Twelve Angry Men*, dir. Sidney Lumet, Orion Nova Productions: USA .1957. Motion Picture.
[32] C. Moss-Racusin, J. F. Dovidio, V. Brescoll, M. Graham, J. Handelsman, "Faculty's subtle gender biases favor male students". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109 (41), 2012, pp. 16474-16479. DOI:10.1073/pnas.1211286109

and divers content. The question is how are we to train humans as the producers of this content?

The Minority Report[33] is a sci-fi story set in 2054 in which pre-cogs, a species of cognitively advanced cyborgs (with premonitory power) are connected to a pervasive surveillance apparatus and predict criminal acts before they happen thus enabling the police to find and arrest future criminals before they can commit any felony. The vigilance estate apparatus includes data mining, endoscopic scans and face recognition technology. This system is far from perfect and eventually a breach leads to the main protagonist being accused of a planted crime. The surveillance systems that control our smart cities are not so different from those portrayed in *The Minority Report*. Current smart urban infrastructure includes hundreds of thousands of surveillance cameras, sound and movement sensors, facial recognition and data mining software[34]. By using this infrastructure, applications such as Google's *My Activity*[35] can give a fairly detailed account of what the user has been up to. From his/her street ramblings, to Internet searches, things done, website activity and videos watched. All these points of data capture are controlled by artificial intelligence. The routine collection of large amounts of data in smart cities has its ethical pitfalls as ensues both accidental and explicit surveillance.

Over the past decade there have been many positive uses of facial recognition technology: facial recognition confirming our identity and flight information in airports or preventing unauthorised people to access sensitive sites (e.g. home security). But facial recognition has also been gaining a reputation for other no so positive applications such as for example the Chinese social credit system in which peoples' daily behaviour is monitored and rated. This technology can single people out as they go about their daily business and without their knowledge or consent to the point of altering the course of their lives without them even having a say (e.g. mistaken identity). Not yet fully implemented in the whole territory, the Chinese social credit system has wider implications than chastising citizens caught speeding too much in motorways or playing too many video games during working hours. Citizens can be blacklisted and prevented to rent a house or buy a plane ticket. China piloted the system in full in regions with a reputation of being challenging to the regime such as Xinjiang and Tibet. Their citizens are subject to mass surveillance by sophisticated AI capable of estimating race, age and gender with acceptable accuracy. This system enables law enforcement agencies to trace suspected criminals'

[33] *Minority Report*, dir. Steven Spielberg, Twentieth Century Fox, Dreamworks, Wagner Productions: USA. 2002. Motion Picture.

[34] I. Burrington, *Networks of New York. An illustrated field guide to urban Internet Infrastructure*. Brooklyn & London: Melville House, 2016, p. 92.

[35] *My Activity-Google* 2019. Available at: https://myactivity.google.com/myactivity Last Accessed 21 Feb 2020.

movements for days and locate and arrest them[36]. The dystopian scenario portrayed in *The Minority Report* is reflected in this system. Like in the fiction the danger is in the system pre-empting 'expected' behaviours based in statistical patterns of action just like an anxious or introvert person might appear guilty before an inexperienced police officer. The more than fair suspicion that these systems might be subject to failure is only one among many worries. The Chinese social credit system is a cautionary tale of the toxic facet of technology, which instead of constituting a resource to improve life becomes the yoke limiting our freedoms. Yet this limitation of freedom might prove crucial to contain the current COVID19 pandemic.

Issues surrounding algorithmic bias have been raised for decades[37], however, they have now come to the fore due the rapid rise and availability of data and new developments in machine learning with their ever more powerful algorithms and their wide use in decision making across all aspects of everyday life. As a result, human biases present in the data feeding the algorithms are constantly perpetuated and reinforced in the process. As the use of algorithms has become more commonplace in daily life, scientists and governance bodies are making efforts to mitigate their negative effects where possible. This has led to research into AI strengths and weaknesses and calls for accountability and the provision of adequate governance and also the consideration of ethics as the key factor to controlling the future of AI.

4. THE ETHICAL AI: TOP DOWN INITIATIVES

Technologies such as IoT and ubiquitous 'smart' are being increasingly commanded by tech giants such as Facebook, Amazon, Netflix and Google (FANG's) whose machine learning power have reached monumental proportions due their access to ever larger datasets constituted by the information that we [all] give away in exchange for 'free' services. This scenario is quite worrying to say the least, as it is a minefield for ethical breaches. The difficulty with disruptive innovation technologies such as AI and machine learning to keep up with ethical practices is that they are nurtured by venture capital investment, which dominate the tech start-up space and focus in economic growth rather than the greater good. In order to counteract this situation the EU and other countries (e.g. Brazil) have drafted guidelines[38] and adopted resolutions that grant users greater control over their own data like for example GDPR, and requiring companies using AI's to be more transparent. But so

[36] R. Creemers, "China's Social Credit System: An Evolving Practice of Control." *SSRN*, May, 2018. Available at: https://ssrn.com/abstract=3175792or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3175792.

[37] B. Friedman, H. Nissenbaum, "Bias in computer Systems." *ACM* Trans. Inf. Syst. 14, 3, July 1996, pp. 330-347. https://dl.acm.org/doi/10.1145/230538.230561.

[38] European Commission *Artificial Intelligence: Commission takes forward its work on Ethics Guidelines.* Press Release 8 April 2019. Available at: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/IP_19_1893.

far, the experience we have with venture capital projects is that they can effectively disrupt the inner fabric of communities. For example ventures such as Uber or Airbnb, have completely modified urban landscapes contributing greatly to workers' exploitation and the current rampant housing crisis.[39]

In order to understand the ethical complexities of smart systems it might be helpful to compare them with the ethical dilemmas concerning modern bureaucracies. Public administrations and bodies mirror Weber's vision of highly rational and efficient forms of organisation (the aforementioned machinistic efficiency). Bureaucracies embody the spirit of positivist scientific rationality manifested through a hierarchical structure with a high degree of specialisation and strict rules and regulations. The personalities of members of the organisation are repressed to the point of becoming oblivious or desensitized to immoral behaviour as long it follows the rules as Arendt argues in *Eichmann Trial or the Banality of Evil*[40]. Bureaucratic systems, as per this view, embody the tactics of dehumanisation (impersonal, void of warmth and sympathy or empathy), that succeeded to meet the needs of the powerful classes in an era of industrial production epitomised by the factories assembly lines. In this scenario self-determination and personal values are negated to give way to utilitarianism, technicism and positivism[41].

Any dealings with this type of organisation is often compared with being trapped in a Kafkaesque nightmarish scenario characterised by surreal, menacing and senseless disorienting complexity in which the individual feels disempowered and hopeless. Interestingly, this 'feeling' is registered in some heuristics of the language. For example, the Spanish proverb: 'Tengas pleitos y los ganes' meaning that in the dealings with the Justice system, the plaintiff is always the loser, even in the eventuality of winning the dispute. It sums up a lose-lose situation: waste of time, money, energy, and so on. Another characteristic that distinguishes these systems from other types of organisation is the lack of accountability of its members. As they operate on the principles of a black box model, just as algorithms do, it is difficult, if not impossible, to make anyone liable for their doings. It is not infrequent in big institutions and multinationals (e.g. health system, telecommunications companies) to correspond with person-less departments or with robots. These models of 'machinistic' organisation prominently perpetuate ethical dilemmas manifested through the false conflict between instrumental rationality and value rationality.

There is a field of research concerned with machine ethics. This approach is invested with designing artificial moral agents (AMAs) through adding moral

[39] I. Brossat, *La ville Ubérisée*. Paris: LaVille Brüle, 2018.

[40] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of Evil*. London & NY: Penguin Classics, 2006 [1963].

[41] Y. Wang, "Ethical Dilemmas of the Modern Bureaucracy and its Solution." *Conference: Proceedings of the 2019 3rd International Seminar on Education, Management and Social Sciences*, Atlantis Press, ISEMSS, 2019, p. 288.

behaviours to machines[42]. However, taking on board what can be learnt from bureaucratic systems, making machines morally accountable might result in absurd outcomes equivalent, for instance, to blaming the swastika for the holocaust. What could be the measure of accountability for an immoral machine, disconnection like the replicants in the 1982 film *Blade Runner*? Yet there is a second angle in this double blade sword, can artificial moral agents help humans to become more moral? If a machine is programmed to avoid unethical outcomes it might stop immoral humans committing immoral actions or judgements. There is a very thin line between safeguarding ethics in this way and a dystopian scenario. It is difficult to separate moral responsibility from agency. Humans have a sense of agency, which is the subjective experience of being in control[43]. If we perceive that this control is outside ourselves or off limits we might either become alienated or lose the sense of social responsibility for our own actions. Hence, artificial intelligence with agency might become a deterrent for human agency (and accountability). There is another possibility, which is none of the above: resistance. I will come back to this in the next section.

The tech industry, researchers and governments are presently working in what can be termed as fair algorithms. The objective is making algorithms accessible, or in other words transparent and interpretable in order to easily detect and correct biases. For example, *IBM* has a department dedicated exclusively to AI ethics and is programming neural networks to avoid a priori judgments. This initiative is being put to test in *IBM*'s own recruitment agency (*Watson Recruitment*[44]). *Watson*'s AI doesn't take on board ethnic origin, gender, age or CV style and instead focuses on relevant experience, education and skills. Also, companies such as *Diversity* use deep neural networks to evaluate ethnic, sexual and age diversity in management boards in the bigger companies of the world (diversity.ai[45]). Departing from what it seems a connectionist approach previously mentioned, Morten Scheiybe-Knudsen, uses algorithms to analyse hidden biases regarding age based on the premise that algorithms are more impartial than humans because they are influenced by data and not the emotions affecting human behaviour[46]. This position disputes approaches arguing that algorithmic bias becomes through particular content (racist, ageist) overrepresentation in the Internet (where neural networks feed) and that the

[42] M. Anderson, S. L. Anderson, "Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent." *Ai Magazine* 28(4), 2007, pp. 15-26.

[43] R. Legaspi, H. Zhengoqi, T. Toyoizumi, "Synthetic agency: sense of agency in artificial intelligence." *Science Direct*, 2019. https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2019.04.004.

[44] *IBM Watson Recruitment* [online] 2020. https://www.ibm.com/ie-en/marketplace/watson-recruitment.

[45] *Diversity.AI* #Research [online] 2020. Available at: http://diversity.ai/#research.

[46] M. Scheiybe-Knudsen, A. Zhavoronkov, P. Mamoshina, Q. Vanhaelen, A. Moskalev, A. Aliper, "Artificial intelligence for aging and longevity research: Recent advances and perspectives." *I: Ageing Research Reviews*, Vol. 49, 2019, pp. 49-66.

solution is training AIs with trustable content or in other words editing the content before feeding the neural network[47]. In addition, FANG's with Microsoft, Apple and NGO's like Amnesty International and Unicef have partnered in a consortium for Ethics in AI (partnershiponai.org[48]) and the European Commission has published guidelines for ethical algorithms recently banning facial recognition software in public spaces (for four years). Despite good intentions it appears that big industry players are fomenting a process of ethics washing by using the same EU Commission bureaucracy system to prevent and delay effective regulation and policy-making[49]. All these considerations suggest that the real debate on AI ethics is not as much what the machine is capable of doing and whether it can be held accountable for its actions but rather, which kind of man-made codes and man-made data is fuelled by, and also what companies and governments are doing with it under the presumption that these systems will be ever free of encoded biases. Meanwhile, citizens continue to feel disempowered by algorithms and left with possibly the only option to resort to the loopholes of the imagination.

5. BOTTOM UP INITIATIVES: IMAGINATIVE AGENCY AND THE AESTHETICS OF RESISTANCE

There is a square shaped park between the local train station and the estate where I live in the suburbs of Dublin. The estate is connected to the station through a single footpath beginning at the far end and traversing the green in diagonal. For many years, neighbours have completely ignored the designated [inconvenient] footpath and the 'Do not step on the grass' signs, and created their own network of [convenient] shortcuts from their homes to the station with the continuous pressure of their feet walking on the fresh grass. A few weeks ago, I was amazed to see city council workers paving the 'illegal' trails. The first question weshould pose ourselves when thinking about 'smart living' is how is this going to affect us? How is this going to solve the problems we face every day?

Machine learning technology provide algorithms with the capacity to autonomously make inferences and deductions and make decisions that are mostly independent from human agency. De Certeau in *The Practice of Everyday Life*[50] describes the tactics available to the common person for reclaiming his own autonomy (agency) from the all-pervasive forces of economy, politics and culture. Can these

[47] R. Caruana, Y. Lou, J. Gehrke, P. Koch, M. Sturm, N. Elhadad, "Intelligible Models for HealthCare: Predicting Pneumonia Risk and Hospital 30-day Readmission". *Proc. 21th ACM SIGKDD Int. Conf. Knowl. Discov. Data Min.* – KDD '15, 2015, pp. 1721–1730.

[48] https://www.partnershiponai.org/.

[49] T. Metzinger, "Ethics Washing Made in Europe." *Der Tagesspiegel*, 8 April, 2019. Available at:https://www.tagesspiegel.de/politik/eu-guidelines-ethics-washing-made-in-europe/24195496.html.

[50] M. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. 7.

apply to pervasive technology and its algorithms? Everyday life technologies (e.g. social media, internet of things) are designed with intrinsic affordances that promote some uses while discouraging others[51]. For example, social media affords the juxtaposition of different modes of representation on one single stage: the screen. De Certeau's notion of space as "practiced space[52]" is useful to explain the dialectics involved in social media as spaces of production (and re-production) of the self. To paraphrase him, the users transform the rules of engagement of the technology in the same way "as the street geometrically defined by urban planning is transformed into a space by walkers.[53]" Different applications set the boundaries for different 'styles' of engagement. Yet ultimately the users themselves appropriate (inhabit[54]) the space to their own needs and interests. In our everyday interactions with machines, in the constantly giving away our data (or being mined for it) we become quantified selves. In this scenario and drawing from Debord[55] individuals (also communities) are caught in the dialectic between control and the loss of it.

Cyber and Techno Feminism theories expose the ways in which gender and race are performed and inscribed in new technologies. Some early studies investigated how online technology facilitated the liberation of gender and race from the boundaries of biology and dominant discourses[56], while others found the opposite[57]. The findings of the latter suggested that pervasive technologies either favoured or constrained agency. With this in mind, is there room to think that algorithms determine human behaviour stripping it from its agency? Beyond technological determinism the suggestion is that human behaviour co-evolves with human-made tools[58]. Algorithms might have the ability to shape humans as much as living in a particular society and culture does.

In previous sections I have discussed how individuals and communities might become disempowered through machinistic (war, bureaucracy...) and algoritmic decision making processes. People often perceive in their everyday interactions with machines that the control of a situation has been taken out of their hands, or in another words, resides outside themselves. As a consequence, they feel hopeless

[51] D. Buckingham, "Introducing Identity in D. Buckingham". In *Youth, Identity and Digital Media*. Cambridge (MA): MIT Press, 2008, pp:1-24.

[52] M. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. 117.

[53] *Ibid.*

[54] H. Lefebvre, *The Production of Space*.

[55] G. Debord, *The Society of the Spectacle*. London: Rebel Press, 1967.

[56] See J. Butler, *Bodies that Matter: On the discursive limits of sex*. New York: Routledge, 1993; B. Danet, "Text as a mask: Gender, play and performance in the Internet." In S. Jones (ed.), *Cybersociety 2.0: Revisiting computer mediated communication and Community*. Thousand Oaks, California: Sage, 1998, pp. 129-158.

[57] See R. Gill, "Cool, creative and egalitarian? Exploring gender in project-based new media work in Europe." *Information, Communication and Society*, Vol 5, Issue 1, 2002, pp: 70-89; L. Nakamura, *Cybertypes: Race, ethnicity and identity on the Internet*. London: Routledge, 2002.

[58] K. Hayles, *How we think*. Chicago: University Chicago Press, 2012.

and tend to withdraw. With ubiquitous technology and particularly IoT the sense of [human] agency appears threatened by a perceived increase in the agency of artificial intelligence[59]. One of the possible answers to this [perceived] loss of control is the active use of imagination or in other words, imaginative agency. Like the neighbours in my estate cutting across predefined architectures and creating their own paths to suit their needs.

Imaginative Agency

Imaginative Agency is presented by Clare Brant[60] as a theoretical framework for the analysis of life writing and specifically digital storytelling but she also proposes its usefulness for interdisciplinary research. Among other theoretical underpinnings she builds on Ricoeur's concept of the *capable self*, which connects "imagination" with "possibility" suggesting agency. For Ricoeur the capable subject speaks, acts, tells and imputes. Therefore, a human agent is capable of expression, action, narration and it is morally responsible[61]. In this way, acting as a capability, "imaginative agency helps restore some philosophical stability to the multiplicity of possibilities of online identities [...] without resorting nostalgically to the liberal subject's unified self."[62]

My understanding is that Imaginative agency can operate beyond literature and autobiography and enter everyday life. De Certeau's and Lefebvre concept of *inhabitation* can be applied to both pre-digital and digital contexts in which individuals (and groups) stripped of control navigate the rules of engagement in order to empower themselves. The Argentinian feature *Wild Tales*[63] is a portrayal of extreme human behaviour contesting equally extreme absurd (machinistic) situations. Everyone can relate to the mosaic of scenarios that the film presents: from holding back piercing emotions in order to keep face in a social context to having to deal with gruelling bureaucracy and unfair treatment by power institutions. Every vignette is a recreation over and over again of the story of David versus Goliath, including its violent outcome, yet as reality often goes, the hero (us) doesn't always come out as the winning party. In *Wild Tales* there is some sense of liberation coming out of every story. It can be compared to the cliché of shouting to the top of your lungs at the abyss with the backdrop of a postcard landscape. The increasing power of algorithms makes digital agency opaque (black box model) and as data subjects, individuals have constrained agency. On the one hand, they might not be aware of which

[59] R. Legaspi, H. Zhengoqi, T. Toyoizumi, "Synthetic agency...", p. 88.

[60] C. Brant, "Imaginative Agency: New Possibilities." *The European Journal of Life Writing.* Vol VII, 2019, pp. 145-170.

[61] *Ibid.*, p. 145.

[62] *Ibid.*

[63] *Wild Tales*, dir. Damian Szifron, BFI, Canal Plus, Corner Productions: Angentina, 2014, Motion Picture.

data is collected from them and to what end and when they know _we are all guilty of ticking the *I Agree* box only to get the latest app for 'free'; it becomes a commodity to be consumed. Despite industry aforementioned newly acquired ethical conscience and data protection laws, individuals' data manipulation through AI systems (and how this effects their lives) is still quite worrying (recruitment, bank loans, facial recognition software).

Imagination

Attempting to define imagination is a risky business that falls outside the scope of this paper. Explaining imagination in Aristotelian terms as the generation of images (ideas) in an inner place (outside the social gaze), that might inspire the creation of things (outside), appears quite limited when thinking of uncreative imagination or imaginative recreation (mash-ups) abounding in the Internet as Brant[64] points out. When it comes to algorithms, we might suspect certain danger of machines determining our imagination. When I go to Google search looking for inspiration or references to build a new DIY project, the search engine has already learned from my previous searches and retrieves entries that are tailored to my taste (presently pallet art and cob building) while fitting with my view of the world (echo chamber). It seems like if Google, or its algorithms rather, increasingly assume the function of imagining for me. Arrived to this point Vygovsky's definition of imagination[65] is quite useful. Vygovsky defines imagination as the human capacity to distance oneself from the here-and-now in order to return to it with new possibilities. This distancing and returning suggests the possibility of ideating alternative scenarios and coming back with renewed approaches that have the potential for action. The mind engages in a "loop" disengaging temporarily from the actual field of perception and engages in a dynamic semiotic (symbolic) process that is not bound to the same lineal or causal temporality as that of the socially shared reality. Imagination therefore, as defined by Vygotsky, besides being oriented to the past or to the future it can also be oriented to an alternative present[66].

For Vygotsky imagination is a sociocultural psychological phenomenon. Like in the film *Wild Tales,* life disruptions such as traumatic events, catastrophes or frustrating situations, trigger imaginative thinking (singing from balconies in Italy to overcome curfew during COVID-19 lockdown, Bacardi using rum factory line to produce hand sanitizer). Ruptures question the taken-for-granted nature of everyday life and create a demand for creation that is based on the lack of adaptation. Rupture then becomes the basis of sense making and narrative building imagination

[64] C. Brant, "Imaginative Agency...".

[65] L. Vygotsky, "Imagination and Creativity in Childhood", p. 26.

[66] T. Zittoun, A. Gillespie, "Imagination: Creating Alternatives in Everyday Life." In V. P. Glaveanu (ed.), *The Palgrave Handbook of Creativity and Culture* Research. London: Palgrave McMillan, 2016, pp. 225–242 (225).

allowing us to reconfigure our relationship with the present (with the world) instead of reproducing it as it is[67]. This capacity of the imagination is essential for coping and it is also the basis of dreams.

Agency

There are many theories about agency but some of them are particularly useful to explain how imaginative agency might work. For Althusser,[68] people are subjected to what institutional discourses and practices make of them, and free will or agency is no more than an illusion. In contrast, Mikhail Bakhtin[69], argues that through the carnivalesque and the grotesque people are able to upend these systems. For instance, artists are well able to avoid censorship by deploying all sorts of tricks to disguise their 'real' intentions. They can create a 'new language' through clever use of rhetorical figures such as satire, irony or metaphors in order to render their messages unrecognizable to the censor. This was the case for many artists from Eastern Europe, such as Jan Švankmajer, who contested the dictatorial regime of former Czechoslovakia through humorous animations and surrealism[70]. For Lyotard[71], people construct their worlds through dynamic and ungovernable networks of language that constantly generate unexpected moves and countermoves. For Butler[72] agency, like the body, is performative, although in our everyday life we re-enact socially enforced norms, we also fail to fully conform and with this breach emerges the possibility of scenario reconfigurations. As discussed previously, Michel De Certeau and Lefevre described the strategy of *inhabitation* as the process through which individuals can create or superimpose their own system onto the system imposed. For Giddens, an agent (individual) is able to act, influence, or resist the outside world[73]. In other words, to be an agent means to be able to use a range of casual (daily life) strategies, particular ways of doing things, schemata or models of action that are local to a particular situation but not necessarily individual as they operate in a relational context.

[67] L. Vygotsky, "Imagination and Creativity in Childhood", p. 27.

[68] L. Althusser, *Essays on Ideology*. London: Verso, 1984.

[69] M. Bakhtin, *Rabelais and His World*.

[70] P. Hames, *The cinema of Jan Švankmajer: Dark Alchemy.* [2nd Edition]. London: Wallflowers Press, 2008.

[71] J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

[72] J. Butler, *Gender Trouble*. London: Routledge, 1991.

[73] A. Giddens, *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

Imaginative Agency at work

Building on the aforementioned theories, it appears that there is a correlation between imagination, agency and resilience. For example, plotting revenges like in the film *Wild Tales*, or hacking video games with subversive mods and patches, become aesthetic forms of resistance to a status quo perceived as unfair. *Velvet Strike*[74] is a mod/hack of the commercial one shooter game *Strike* in which the original alpha-male values have been subverted to the extent that shooters wear peace signs and shoot rainbows instead of bullets. Other cases of imaginative agency appear in *Twitter* and *Facebook* feeds transformed into political devices in which users profit from the platforms' affordances to organise a revolt (Arab Spring) or to deal with traumatic experiences (cancer diaries). For example, Twitter hashtags #TwoWomenTravel denounced the situation of Irish women having to travel to UK in order to get an abortion and #RecherchеParis was first set to locate survivors after the 2015 terrorist attacks in Paris and later became a cyber shrine to mourn the victims.

By observing children at play we can see the workings of imaginative agency. Children use 'transgressive' scripts when they ignore the original purpose of the toys they are given to play with. My 6-year-old next-door neighbour the other day was using two plastic trucks as skates (until they collapsed under his weight) and my 3 years old nephew uses blocks from a building game (similar to Lego but with bigger pieces, for toddlers) as spoons. In a very interesting study Michelle Bae-Dimitriadis and Olga Ivashkevich[75] observed young girls playing with Barbies and found that instead of limiting themselves to play the normative gendered script suggested by Mattel's publicity, the girls' games included homosexual enactments, gender bending and violent acts. They interpreted this behaviour through the framework of Julia Kristeva's feminist theory of abjection[76] and concluded that the girls replaced the order of the father (patriarchy) with the affective pre-symbolic order of bodily performance. This interpretation appears to confirm both Bakhtin's theory of the carnivalesque[77] and Vygotsky's[78] theory that through imagination the mind disengages from the actual field of perception and engages in a dynamic symbolic process that is not bound to the socially shared reality. The Islamic State use of Youtube as a

[74] Created by L. Leandre, A. M. Schleiner and B. Condon, *Velvet Strike.* 2002. https://anthology.rhizome.org/velvet-strike.

[75] M. Bae-Dimitriadis, O. Ivashkevich, "Barbie Play and the Public Pedagogy of Abjection." *Visual Culture & Gender,* [S.l.], v. 13, 2018, pp. 64-75. Available at: <http://www.vcg.emitto.net/index.php/vcg/article/view/126>.

[76] J. Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection.* New York: Columbia University Press, 1982. http://users.clas.ufl.edu/burt/touchyfeelingsmaliciousobjects/Kristevapowersofhorrorabjection.pdf.

[77] M. Bakhtin, *Problems of Dovstoevsky's Poetics.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [1972].

[78] L. Vygotsky, "Imagination and Creativity in Childhood.".

public site for executions (beheadings), or revenge porn are instances of wicked uses of imaginative agency that could be explored using Vygotsky's framework. For reasons of scope I won't delve further into these uses but it would be worthy to explore. I am now turning to the exploration of the possibilities of imaginative agency in the case of the controversial facial recognition software, in which for example the Chinese social credit system or the policing app Clear View[79] are based.

Imaginative Agency and facial recognition algorithms

Facial recognition software to some extent imitates the workings of the human brain. The human brain has the capacity to recognise faces almost instantaneously, for us it is almost intuitive. Every day we encounter many faces and most of us are able to recognise those that are familiar even if we have forgotten their names or the job they do. This capacity of the brain makes perfect sense in terms of adaptation. As highly social animals humans need to be able to quickly assess each other by sight while attending to cues. Neuroscience tends to dismiss the study of facial recognition comparing it to the black box of computer deep neural networks[80]. Put simply, we don't know how our brain recognises faces and we also don't know how algorithms think when they recognise (or mistake) faces.

Facial recognition software uses biometrics to map facial features from a collection of photographs or videos and then uses force brute to compare with a huge database of faces until it finds a match. To all this power, facial recognition algorithms might have found their nemesis in both 'uniformity' and 'chaos'. Regarding uniformity, if all faces look the same then how to distinguish one from the next? In the aforementioned Chinese social credit system if all Tibetans decide to wear a mask that looks like the Dalai Lama then how is the AI going to learn to find a particular person? (e.g. Guy Fawkes Anonymous mask). On the other hand, if a random event (chaos, novelty) is introduced in a face (e.g. an extra mouth as per French artist Orlan performance, or facial dragon-like scarification) then unless the AI is trained to learn that human faces can have two mouths or look like dragons I can see many people easily labelled by an AI as no-persons.

The project *CV Dazzle* by telecommunications engineer and artist Adam Harvey[81] is an excellent rendition of imaginative agency. *CV Dazzle* proposes different [fashion] styles of camouflage as means to hide from face recognition technology. The work, based on computer vision uses bold patterning to break apart the expected features targeted by facial recognition software (in particular the Viola-Jones algorithm). It works by altering light and dark areas of a face according to the specific

[79] Clear View [online]. Computer vision for a safer world. 2020. https://clearview.ai/.

[80] B. Panko, "How does your brain recognise faces." *Smithsonian Magazine* [online], 2017. Available at: https://www.smithsonianmag.com/science-nature/how-does-your-brain-recognize-faces-180963583/.

[81] A. Harvey, *CV Dazzle*, 2011. Available at: https://ahprojects.com/cvdazzle/.

programming of the AI, or in other words, by studying the vulnerabilities of the AI and introducing novelties (chaos) as per the discussion in the previous section. By blocking the entry point of facial recognition software (the object-recognition step) these alterations also deem inoperative the subsequent facets of the programme, which are face recognition and emotion analysis. Harvey stresses that the styling tips offered in *CV Dazzle* (mainly make-up and hairdo alterations) work solely for the Viola-Jones Haarcascade face detector in 2D still-images (similar to passport pictures), and that other more sophisticated AI's, for example based in 3D multi-cameras, wouldn't be fooled by it. Nevertheless, he is adamant that this project must go on as the widespread use of facial recognition for surveillance makes the question of hiding from machines a pressing one. He continues working in ways to render humans less visible to surveillance systems under the guise of fashion. Below some style tips to hide from machines:

Style Tips

1. **Makeup** Avoid enhancers. They amplify key facial features. This makes your face easier to detect. Instead apply makeup that contrasts with your skin tone in unusual tones and directions: light colors on dark skin, dark colors on light skin.
2. **Nose Bridge** Partially obscure the nose-bridge area. The region where the nose, eyes, and forehead intersect is a key facial feature. This is especially effective against OpenCV's face detection algorithm.
3. **Eyes** Partially obscure one or both of the ocular regions. The symmetrical position and darkness of eyes is a key facial feature.
4. **Masks** Avoid wearing masks as they are illegal in some cities. Instead of concealing your face, modify the contrast, tonal gradients, and spatial relationship of dark and light areas using hair, makeup, and/or unique fashion accessories.
5. **Head** Research from Ranran Feng and Balakrishnan Prabhakaran at University of Texas, shows that obscuring the elliptical shape of a head can also improve your ability to block face detection. Link: Facilitating fashion camouflage art. Use hair, turtlenecks, or fashion accessories to alter the expected elliptical shape.
6. **Asymmetry** Face detection algorithms expect symmetry between the left and right sides of the face. By developing an asymmetrical look, you can decrease your probability of being detected.

These tips apply only to the Viola-Jones haarcascade method for face detection.

Fig.1 Source Adam Harvey, CV Dazzle website

Similar initiatives can be found on Youtube, where ordinary citizens without any computer vision training offer tutorials on how to hide from surveillance cameras in cities. Examples are Jillian Mayer's[82] extreme make-up tutorial and Joselyn McDonal[83] floral dos. I have also found tutorials by people using CVDazzle make up tips, which are so far the most popular (more viewers).

These renditions of imaginative agency can be explored under the framework of the politics of resistance manifested through the aesthetics of the carnivalesque and the grotesque as defined by Bakhtin[84]. Bakhtin employed the notion of Carnival to explain the origins of the Polyphonic Novel. Carnival is a way to unleash taboo feelings and a strategy for skipping the limits of what is politically correct. Through the carnivalesque the 'ordered' world is turned upside down and muddled; nothing is taken at face value and general assumptions are contested.

Furthermore everything is brought to the same dialogical level, therefore eliminating leagues and hierarchies. Authoritative voices are stripped of privilege and a gay mindset is decreed by a polyphony of alternative voices. Only in this scenario of resistance can true emancipatory change take place.

For Bakhtin these carnivalesque tactics are theatrical expressions of experienced life translated into sensuous ritualistic performances (also aforementioned Kristeva's abjection and Vygotsky's symbolic processes disengaged from socially shared reality). In this framework, Imaginative agency, be in the form of carnival or in the form of alternative narratives as described by Vygotsky and Kristeva, play a role similar to that of tales and legends, which are deployed in a space outside everyday reality.

In this space, what is happening is revealed through the marvellous, through heroes and trolls and also models of good and bad. What is interesting of this approach is how it can help to understand everyday interactions with machines through the analysis of local actions relative to situations in which the individual perceives a loss of control before an AI agent. As De Certeau puts it, "the formality of everyday practices is indicated in this [tales], which frequently reverse the relationships of power [...] and ensure the victory of the unfortunate in a fabulous, utopian space."[85]

6. BY WAY OF CONCLUSION

Pervasive technologies based in artifical intelligence systems have the potential to facilitate a more efficient and sustainable living in so called smart cities whilst making

[82] J. Mayer, "Make up Tutorial". Youtube Channel, 2014. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=kGGnnp43uNM.

[83] J. McDonal, *Mother Protect me*, 2019. https://joselynmcdonald.com/makeup.

[84] M. Bakhtin, *Problems of Dovstoevsky's Poetics*.

[85] M. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. 23.

possible a more transparent communication between citizens, industry and governance bodies. The current state of play is that the Internet of Things monitors every aspect of everyday life and then transforms it into efficient bits of (commodifiable) data, which is then turned either into positive action at its best or contributes to diminish citizens rights at its worst, therefore posing important ethical dilemmas. Effectively, the convergence between humans and pervasive technology presents the qualities of a *pharmakon* as described by Bernard Stiegler, a poison with curative potential, and culture, local expressions and productions, are the therapeutics in so far as freed from the colonization of cognitive capitalism.

This article is concerned with local expressions of agency emerging from everyday interactions with artifical intelligence. Its point of departure is the principle of singularity as devised by De Certeau by which everyday life can be investigated as the relationship connecting everyday pursuits to particular circumstances. In this work, what is local is understood as an expression of the singular; it refers to the *savoirs* (knowledges) that operate in the everyday in a context dominated by ubiquitous technology. It is concerned with particular ways of thinking (epistemologies) emerging from individuals and communities relational tactics, productions and agency that can also constitute models for the universal. In other words, in this framework, singularities constitute not only sites of exploration, case studies or localities but also exemplars informing the macro-level and therefore paradigmes of knowledge. It explores imaginative agency as an expression of local intelligence, understood as ways by which individuals actively operate (dwell) within the machine for their own benefit and by means of imagination. Discusses particular ways of doing things, tactics, schemata or models of action that are local but not necessarily individual as they operate in a relational context as a matter of course. Imaginative agency relates to an art of dwelling as per De Certeau and Lefebvre, or to make-worlds inside other worlds as described by Vigovsky or to resist as per Bahktin, which allow the common man and woman to navigate daily struggles with the Internet of things (dominated by artificial intelligence) through imagination and agency.

Humans love affair with machines is inseparable to the human condition. Humans have been attached to their tools since time immemorial. We are limited, incomplete beings whose survival depends of becoming cyborgs, half human, half machines. We are a species that become through technology as described by Stiegler's general organology and if we are not careful we might cease to be by means of the same technology that makes possible our persistence in the planet. Some voices (Turkle), argue that we have reached a point of no return (robotic moment), in which humans and technology have become so intertwined that whilst science delivers more and more human-like artificial intelligence we become more and more dehumanized in our daily interactions with technology. It doesn't have to be this way. We might be able to find a way to cooperate with our machines or vice versa. A starting point could be the rejection of the binary human v machine. Instead of

seen machines as adversaries there is a necessity to see technology as an augmentation of our capacities. However, and as a measure of common sense we have to put aside the tools that don't accomplish this very function.

Artificial intelligence is not useful to citizens if it is plagued with prejudices. Artificial intelligence makes decisions that can influence and sometimes change dramatically the course of a life. Algorithms powered by AI are programed to perform automated tasks and identify patterns while 'learning' from massive databases. Algorithmic bias occurs when a system makes decisions without using discretion. AI learns by processing and analysing great quantities of data from a diversity of sources. If algorithms incorporate biases of the real world and then are used for automatic processes, then their decisions might result in discriminatory actions due an unintended prejudice introduced by the software. However, it is not the robots that we have to be concerned about, but rather the human beings that have the power to shape the algorithms that control them and also those who have the power to decide how these algorithms are implemented.

Algorithmic bias and privacy concerns have re-stirred the debate on artificial intelligence Ethics. The EU and other countries have drafted guidelines and adopted resolutions that grant users greater control over their own data while urging companies to be more transparent in their use of artificial intelligence. The difficulty with disruptive innovation technologies to keep up with ethical practices is that when companies are at the start-up phase, they are nurtured by venture capital investment and focusing very much in economic growth over common good. Dominating the scene, stand the tech giants (FANG's) which have the capacity to lobby and influence policy at the higher level. Notwithstanding, the tech industry, researchers and governments are presently working in fair accessible algorithms. While a section of the scientist community concentrates in holding AI's accountable for their doings (field of machine ethics) others concentrate in reshaping knowledge so algorithms can learn from trustable, bias-free sources.

The real debate on AI ethics is not as much what the algorithms can do or whether they can be held accountable for their actions but which kind of people program them and which kind of data they learn from. Furthermore, we should interrogate what companies and governments are doing with them under presumptions of security, efficacy and sustainability for a better [smart] living for all.

The first question we should pose ourselves when thinking about 'smart living' is how is this going to affect us in everyday life. Algorithms running the Internet of things have the capacity to autonomously make inferences and deductions and make decisions that are mostly independent from human agency. Yet, algorithms might well have the ability to shape humans as much as living in a particular society and culture do. Individuals and communities might become disempowered through machinistic and algoritmic decision making processes. In everyday interactions with machines people often perceive that the control of a situation has been

taken out of their hands. As a consequence, they feel hopeless and tend to withdraw. In other occasions people relate tactically with machines in order to enforce their own sense of agency. Cyber and Techno Feminist theories suggested that pervasive technologies either favoured or constrained agency. De Certeau and Lefebvre notion of practiced space by which users dwell or inhabit a space is useful to explain this dialectics.

Imaginative Agency is a very useful [umbrella] concept because connects "imagination" with the "possibility" of overcoming a situation perceived as unfair, therefore suggesting agency. It allows for a multi-faceted approach to the analysis of local knowledge[s] as dwelling tactics as per De Certeau and Lefebvre, counter-narratives as per Vigovsky/ Kristeva or resistance as per Bahktin, and when it comes to everyday interactions with artificial intelligence. Through imaginative agency citizens are capable to distance themselves from frustrating interactions with AI's and return to it with new possibilities.

From this multidimensional exploration, it appears that there is a correlation between imagination, agency and resilience often manifested through disruptive tactics. These tactics become the basis of sense making allowing users to reconfigure their relationship with the present situation instead of reproducing it as it. For example hacking violent video games and turning them into peaceful ones (*Velvet Strike*) or repurposing technology affordances for political ends (Arab Spring) or to mourn loved ones (#RechercheParis). Like technology, imaginative agency has a pharmacological character. It can both heal (e.g. *Facebook* cancer diaries) and harm (revenge porn).

Until AI's achieve fairness, imaginative agency can be used to contest dubious algorithms such as those of face recognition systems. *CVDazzle* is an initiative devised by computer engineer and artist Adam Harvey whose strategy is discovering the flaws of facial recognition algorithms and then use make-up and hair styling as tactics to avoid detection. Smart systems like facial recognition are vulnerable to chaotic eventualities because make decisions on the basis of recognition patterns that don't take into account local novelty. A facial recognition system 'faced' with features unusual to a human physiognomy will discard the object as a no-face. Harvey's rendition of imaginative agency can be analysed under the prism of the politics of resistance manifested through the aesthetics of the carnivalesque and the grotesque as defined by Bakhtin.

The current state of play, particularly in urban settings, with ubiquitous technology managing every aspect of everyday life, calls for a combination of top-down measures and imaginative agency in order to empower citizens in everyday interactions with artificial intelligence.

By way of thinking locally, smart cities can be unravelled from a techno centric dystopian scenario and potentially develop into systems of another kind, real smart

cities, in which technology is a tool at the service of coexistence and urban sustainability and not a means of citizens exploitation and control.

ACKNOWLEDGMENTS

The research for this article comes from the Marie Sklodowska Curie RISE project Real Smart Cities (see realsms.eu). This project has received funding from the MSCA-RISE programme under grant agreement No. 777707.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 89-103
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30980

SINTIENDO A LOS DATOS: EL DATO COMO MEDIO CORPORAL

PEDRO CAGIGAL
Universidad de las Artes del Ecuador
Unidad Transversal de Teorías Críticas y Prácticas Experimentales
pedro.cagigal@uartes.edu.ec

ABSTRACT
This article looks into the possibilities of a body assembled with data, understanding digital data as a new *medium:* a medium that is part and parcel of digital media. It is a medium of the body that uses the pleasure principle of gaming and its belief system towards a competitive biopolitical improvement of the neoliberal self. But at the same time, as a medium, it is a space for disputing meanings, where art plays a privileged role into looking for new purposes and sensorial ways to use the data. The expansion of data is compared with that of photography in order to identify belief mechanisms regarding these media as scientific truth, trace and spectrum. Data as a medium is characterized by being massive, containing diverse temporalities and, ideologically, defining the present to direct potential futures. We examine examples from the art field that open up possibilities for sensitive knowledges to understand and embody the data.

KEYWORDS
Bodily data, art & media, system of belief, corporization, digital data

JUGANDO A LAS ESTADÍSTICAS

En un tiempo desocupado tuve el placer y el infortunio de encontrarme con el juego Dota 2. Dota 2 es un vigorizante y enredado universo sostenido por una heterogeneidad de seres aparentemente desenfrenados compitiendo en dos equipos en una arena virtual. Demanda mucho conocimiento y tiempo de compromiso adquirir las destrezas requeridas para no defraudar a tu equipo. Además de jugar muchas horas, se debe invertir tiempo extra para investigar en foros, tutoriales y videos de análisis. Como muchos juegos multijugadores en linea, Dota 2 ofrece una serie de estadísticas pormenorizadas sobre el rendimiento de cada jugador. Esta retroalimentación del desempeño y la cantidad de datos que se ofrece se puede comparar al que reciben los deportistas de alto rendimiento. Cada jugador puede compararse con el resto: miles de jugadores alrededor del mundo, incluso los que compiten a nivel profesional, bajo una misma valoración. Estas estadísticas son una fuerte motivación para quedarse sentado clickeando. Se podría decir que estos

datos son un juego apéndice del juego. Mientras se espera a que diez personas alrededor del planeta se conecten para iniciar cada partida, hay tiempo de sobra para revisar y comparar obsesivamente el rendimiento. Más allá de la adrenalina, satisfacciones y decepciones de cada batalla, estos datos plantean un desafío de larga duración que tiene mucho ver con el nivel adictivo y placentero de los videojuegos. Las estadísticas permiten que fuera de las batallas uno siempre tenga presente en qué y cómo mejorar; seguir jugando fuera del juego. Y no son en sí los datos los que nos obnubilan, sino la *creencia* de que son reales, decidores, definitorios y por ende trascendentes.

En este artículo proponemos acercarnos a los datos digitales, los metadatos y el *big data*, así como a sus procesos de análisis y representación, como un nuevo medio; un medio constitutivo o apéndice de otro medio, los medios digitales, pero que merece ser leído en su propio proceso de desarrollo. Primero diferenciemos entre medios y tecnología. Todo medio es tecnología, entendiendo a la tecnología como el accionar del conocimiento humano. Sin embargo, los medios, a diferencia de la tecnología, están diseñados específicamente para transmitir contenidos diversos y comunicar. El medio es una mediación: acerca, transporta o conecta, para eso es un intérprete de códigos. Aquí buscamos entender el medio-dato, primero entendiendo el principio de placer que hace que creamos en ellos. Para eso revisaremos las similitudes con otro medio espectral: la fotografía y sus formas de interpretación.

CREER COMO PLACER Y ADAPTACIÓN

El *principio del placer* en la cultura, como lo plantea Robert Pfaller[1], se da a través del código del juego y su posibilidad de creer. Es decir, entender el juego, sea cual fuese, como relevante fuera de lo importante: la vida real. El juego trae consigo emociones extremas y la posibilidad de expresar estas emociones. Es un espacio de desahogo de lo real que nos permite rendirnos a nuestras pasiones. Como ejemplo están los paros cardíacos que algunos sufren jugando videojuegos o mirando deportes, o los diversos desenfrenos que la gente se permite al pertenecer a una barra brava. El juego nos encanta y nos cautiva porque por un momento estamos en un espacio que no es serio, fuera de la vida diaria, y por eso mismo es tan importante. Se vuelve un "no serio sagrado" que representa el escape de lo real[2]. En ese sentido, el juego usa el mismo principio de placer que la religión, la cultura o el arte: creer más allá de lo que es bien sabido[3]. El creer da opciones, a diferencia de la fe que es totalizante y no permite dudas. Creer es ese acto que va más allá del entendimiento y sentido común, es la posibilidad abierta de lo *no serio*. Toco

[1] R. Pfaller, On The Pleasure Principle In Culture: Illusions Without Owners. London-New York: Verso, 2014.

[2] Ibid.

[3] Huizinga en R. Pfaller, op. cit., p. 133.

madera, no porque la superstición me protegerá, sino *por si acaso*[4]. Ese placer de creer en lo no serio, haciéndolo sagrado, es el código del juego y de la cultura. Creer es ese goce activo de apostar -jugar- por una posibilidad. Creer es entonces posiblemente la forma de libertad más preciada.

Creemos en los datos y estos actúan sobre nuestros cuerpos dándonos placeres esporádicos, como dopamina cuando rendimos, pero también ansiedad cuando fallamos. Gerald Moore[5] plantea que si entendemos a la adicción como más que una búsqueda compulsiva de placer, sino como complejas patologías de consumo que conllevan a una reorganización de nuestro cerebro que se focaliza en buscar estímulos de dopamina, los datos vendrían a ser una forma de manufacturar adicciones desde el Capitalismo. Los datos pretenden revelarnos cosas sobre nosotros mismos. "El conocimiento es la condición para la devoción hacia la ilusión"[6]. Nos marcan nuestro propio promedio y trazan una ruta placentera, es decir llena de obstáculos, hacia un "mejor yo". Los datos generan una relación cercana a nuestro cuerpo, se vuelven un medio para entenderlo y saber cómo comportarse. Contamos obsesivamente nuestros pasos, las calorías que ingerimos, chequeamos nuestras pulsaciones, cronometramos todo lo que podamos de nuestras actividades. Sacamos un promedio, identificamos problemas y actuamos sobre ellos. Un camino se establece como designio/destino por cumplir. Pero el camino no tiene final: no tienes que llegar a ser el mejor, solo tienes que constantemente ser mejor que tú mismo. Ese es el juego neoliberal de la cuantificación del cuerpo. Los datos plantean un sistema. Son como este organismo-organizador que limita y direcciona la producción del deseo, como plantearan Deleuze y Guatarri[7], invitándonos por el contrario a pensar cómo sería un cuerpo sin órganos. Los datos personales y los masivos acaban siendo un medio de disciplinamiento de la mirada que nos permite trazar directrices y definir estrategias para comportarnos y rendir mejor. Buscamos superarnos en una búsqueda trascendental, en el sentido Kantiano, como una forma de ilusión y consolidación del ego, como un ideal transcendental que se genera por una necesidad estructural[8]. Esta biopolítica de los datos encarna un proceso posthegemónico; una normativa corporal que ya no se impone verticalmente desde los poderes gubernamentales o corporativos, sino horizontalmente desde

[4] R. Pfaller, op. cit.

[5] G. Moore, "Dopamining and Disadjustment: Addiction and Digital Capitalism". In V. Bartlett, H. Bowden-Jones (Eds.), Are We All Addicts now? Digital Dependence. Liverpool: Liverpool University Press, 2017, pp. 69–79.

[6] Mannoni en R. Pfaller, op. cit., p. 40.

[7] G. Deleuze, F. Guattari, A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

[8] S. Žižek, Visión de Paralaje (1ra ed.). Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 28-30.

nuestro propio autodisciplinamiento[9]. Así, los datos se asientan como un medio que se enlaza estrechamente a los cuerpos y a sus proyecciones a futuro.

DATOS COMO MEDIO EN DISPUTA

Los datos digitales son mucho más que las nuevas (in)materias primas del capitalismo cognitivo: se posicionan como pilares de una cuarta revolución industrial, por ser los principales insumos de la inteligencia artificial (I.A.) y de nuevos procesos de automatización e innovación industrial. Así mismo, permiten nuevos sistemas de vigilancia y control social, que en la actualidad se expanden inevitablemente. El big data está influenciando los procesos de investigación tradicionales y cambiando la forma en que interpretamos y percibimos la realidad. Esto se da a través de un incremento exponencial de la biometría: registrar y medir todo lo que se alcance de la vida. Un proceso que se promueve principalmente desde las corporaciones y gobiernos, pero que a su vez, es socialmente participativo, estimulante y asimilado en la cultura global. El uso actual de los datos viene a ser un nuevo tipo de mediación con la realidad y con nosotros mismos. Los datos funcionan como un medio en su sentido más amplio, es más, expanden el sentido mismo de medio al permitirle prever y definir el futuro.

Se pueden trazar fuertes analogías entre el actual impacto del uso masivo de datos digitales con otros arribos históricos de un "nuevo" medio, que traen consigo potencialidades para el control desde los poderes hegemónicos, pero también para la apropiación, resignificación y repropósito desde el tejido social, los cuerpos individuales o el arte. Al fin y al cabo, un medio es un espacio de disputa de sentidos y de campos discursivos en constante construcción. Funciona a la vez como un *significante vacío* y *flotante,* usando los conceptos de Ernesto Laclau[10]: un significante vacío, porque es un contendedor que permite una articulación contingente de sentidos; y flotante, porque hay una lucha sobre esos sentidos entre distintos poderes hegemónicos y contrahegemónicos. A nivel individual, los datos son flotantes porque adquieren sentido alrededor de deseos y estímulos particulares.

Los medios actúan sobre los cuerpos individuales y sociales posibilitando la transmisión y expansión de sentidos e ideas con los que accionamos, nos representamos o nos normamos como individuos y colectividades. Los medios le permiten a los cuerpos hacer nuevas cosas, y expanden al cuerpo a través del espacio y el tiempo. En las relaciones entre los datos y el cuerpo asustan todas las posibilidades de control ciudadano. Sin embargo, entender a los datos como medio nos permite abordarlos desde una disputa constante de sentidos y potencialidades, donde las prácticas artísticas y culturales juegan un rol importante en resignificarlos y dotarles

[9] S. Lash, "Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?". Theory, Culture and Society, 24(3), 2007, pp. 55-78.

[10] E. Laclau, On populist reason (Pbk. ed.). London; Verso, 2007.

de otros propósitos. Pero ¿cómo puede el arte usar a los datos de formas que subviertan los usos del capitalismo y sus sistemas de mercantilización, disciplinamiento y vigilancia?

DATOS Y FOTOGRAFÍA, JUEGOS DEL CREER

Establezcamos una comparación entre el auge de los datos digitales y el de otro medio que en su momento fue nuevo y hoy en día se ha vuelto omnipresente: la fotografía. Se busca con esta comparación ver las formas de creencia establecidas alrededor de estas tecnologías fantasmagóricas. Encontramos en el tránsito de la fotografía una referencia para los posibles devenires de los datos digitales como medio. Este trayecto no lineal se compone de una mirada técnica y científica del medio, ligada a sus propósitos y expectativas iniciales. El medio además es usado y repensado políticamente para funcionar como generador de potencialidades económicas anticipadas y no anticipadas. Además, el recorrido implica un desarrollo estético y de potencialidades funcionales y simbólicas desde el arte. Finalmente, a través de su uso masivo, el medio acaba siendo asimilado como un componente más del lenguaje social.

Se interpretó la llegada de la imagen fotográfica primero como una prueba de verdad: un reflejo científico de la realidad. Al poco tiempo la imagen reveló otra cara: la fotografía a su vez miente[11]. Miente por un lado por la posibilidad de alterar la imagen, de "sanar" la memoria, como lo hiciera Stalin al borrar los restos de sus ex colegas, o como con el rasgamiento y revestimiento de los indígenas porque "afeaban" a Quito, la capital Ecuatoriana, en las fotos de José Domingo Francisco Laso a inicios del siglo XX[12]. Pero miente sobre todo porque pretende ser una representación de lo real cuando más bien funciona como una especie de metonimia; una parte seleccionada que pretende representar un todo, una pequeña marca de luz del pasado preservada en el tiempo a través de una tecnología. Usando el concepto de Bolter y Grusin[13], miente por su efecto de *Inmediatez:* porque en una sociedad hipermediatizada, los medios aspiran a la transparencia, a volverse invisibles para generar una experiencia que pueda ser percibida como lo más cercano a la realidad, y para esto intentan ocultar la mediación. Por ejemplo, la realidad virtual busca un sumergimiento total, que nos olvidemos que estamos dentro de un mundo virtual. Tomando como referencia el famoso cuadro de Magritte "Esto no es un pipa", la frase sirve justamente para romper la inmediatez de la representación: no es una pipa porque es una pintura, o para todos los que no hemos visto el cuadro

[11] J. Fontcuberta, El beso de Judas: fotografía y verdad. Barcelona: G. Gili, 1997.

[12] F. Laso Chenut, La huella invertida: antropologías del tiempo, la mirada y la memoria. Montevideo: CDF Ediciones y FLACSO Ecuador, 2017.

[13] J. D. Bolter, R. Grusin, Remediation: Understanding New Media (1st ed.). New York: The MIT Press, 2000.

en vivo, es una foto digital de un cuadro, una imagen/código digital, un dato-huella, un espectro que alguien dejó y un medio codificó.

En este paso de verdad a verosimilitud, la noción de fotografía como *huella*[14] también resuena con los datos. La huella es un rastro de algo que pasó, ya sea frente al lente, o frente a un teclado. La huella es un residuo de la acción de un cuerpo en un tiempo pasado, que permite una reconstrucción y una proyección de hechos. La huella *revela algo*. En fotografía, la huella es una mediación tecnológica-epistémica; parte de formas de pensar, de formas estéticas de representación y de construcción de sentidos. Y al leer la huella también lo hacemos desde un régimen epistémico y estético. Por eso hay una imposibilidad de una "huella neutra"; hay ideologías y subjetividades implicadas en su registro y en su lectura. Creemos en esta huella-dato, en estos espectros del tiempo y en su actos de ventriloquia, o bien, como con la fotografía, ya estamos más acostumbrados a sus artilugios.

Regresando al principio de placer de Pfaller, jugamos porque creemos. Creer que los datos representan la realidad y que revelan una verdad interior es una forma de determinismo tecnológico fácil de posicionar y aprovechar. Es fácil creer en los datos: la tecnología, la ciencia y las matemáticas parecieran portar el código de la verdad. Los estados, la bolsa de valores, las empresas usan datos para diagnosticar y planificar el futuro, el próximo reto y el destino por construir. En un artículo de 2018 en la revista Wire incluso se pronosticaba un gran cambio en la investigación, una especie de *fin de la teoría,* debido al big data, que volvería a los procesos científicos tradicionales obsoletos: "con suficientes datos, los números hablan por sí mismos", nos permiten ver su verdad[15]. En la actualidad, ya contamos con I.A. capaces de acertar el diagnóstico de ciertas enfermedades en porcentajes más altos que los doctores[16]. Son justamente estos porcentajes los que posicionan a la I.A. y al levantamiento de datos como procesos más confiables que el diagnóstico humano. Este fin de la teoría pareciera implicar cada vez menos mediación académica entre los datos levantados y las distintas lecturas y acciones que estos provocan. Encontramos aquí una fuerte creencia en una racionalidad matemática, cuantificable y representable, que curiosamente convive en lo digital con burbujas de información y lo que ahora entendemos como una era de posverdad y verdades selectivas.

Según lo planteado por Antoinette Rouvroy y Thomas Berns[17] en su artículo sobre gubernamentalidad algorítmica, los datos masivos acaban generando una

[14] P. Dubois, El acto fotográfico de la Representación a la Recepción. Barcelona: Paidós, 1986.

[15] Anderson en J. Bridle, New Dark Age, Technology and the End of the Future. London: Verso, 2018, pp. 83-84.

[16] N. Davis, "AI equal with human experts in medical diagnosis, study finds". The Guardian, 2019, disponible online: https://www.theguardian.com/technology/2019/sep/24/ai-equal-with-human-experts-in-medical-diagnosis-study-finds.

[17] A. Rouvroy, T. Berns, "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?". Agenda Filosófica, 1, 2016, pp. 88-116.

forma de conductismo social. La lógica de los datos masivos, argumentan, es rizomática, no se enfoca en los sujetos, sino en sus relaciones, donde éstas definen a los sujetos; donde todo es relativo. Se generan dobles estadísticos al minimizar la implicación del sujeto, quién es abstraído de su contexto, de su tiempo y de sus deseos, produciendo una especie de a-subjetivación del individuo. Los datos pretenden así ser a-subjetivos y no venir de hipótesis construidas. En el fin de la teoría, los datos preceden a las hipótesis. Los datos masivos parecerían no poder mentir y ofrecer una objetividad absoluta. La gubernamentalidad algorítmica, entonces, vendría a ser una especie de racionalidad (a)normativa y (a)política que evita sujetos reflexivos, ya que el sujeto estadístico no es activo o consciente. Los datos crearían una realidad que se construye en su recolección; un desdoblamiento fragmentado de lo real[18]. Sin embargo, los datos siguen siendo una mediación ideológica de la realidad, una huella no neutra, un medio tecnológico jerárquicamente concebido y producido en su codificación. No son (a)jerárquicos, sino más bien un medio ideal para el ejercicio del poder posthegemónico.

LOS DATOS COMO MEDIO DEL SER EN EL TIEMPO

Didi-Huberman[19] plantea que estar ante la imagen forzosamente abre un campo temporal, un tiempo anacrónico y heterocrónico, una contención de todos los tiempos. Entonces, estar ante el dato como huella es también estar frente al tiempo. El dato contiene el momento pasado en el que fue generado, su relevancia en una lectura presente y su sintomatología de futuro que permite prever algo. Posiblemente estos datos-huella que dejamos nos sobrevivirán y hablarán *mediadamente* de nosotros al futuro. Son un espectro por el cual un tercero -una compañía, un estado u otro- puede hacer un acto de ventriloquia sobre nuestros discursos y acciones. Tomemos como referencia el uso de nuestros datos para vender publicidad: a partir de restos de recorridos virtuales y físicos se generan perfiles parcializados e instrumentales de los usuarios que son vendidos en relación a las necesidades puntales de las empresas. Los datos sirven para construir narrativas convenientes.

Ante la cualidad anacrónica del dato conviene tomar la definición de espectro planteada por Jaques Derrida[20], una *hauntología:* un ser y no ser, un estar al asecho en una ontología fantasmagórica. Este espectro está compuesto primero por el duelo, osea un reconocimiento nostálgico del fantasma, luego por poseer la condición del lenguaje y la voz, llevando un mensaje o una revelación, y finalmente, la cosa funciona, el espectro asecha, está "presente" de algún modo, o mejor dicho, a través de algún medio. Derrida entendía a la fotografía, y en especial al cine, como

[18] Ibid.

[19] G. Didi-Huberman, Ante el Tiempo, historia del arte y anacronísmo de las imágenes. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

[20] J. Derrida, Specters of Marx. New York: Routledge, 1994.

tecnologías fantasmagóricas. Los datos digitales calzan aún mejor en esta definición. Las fotos y rastros digitales en redes sociales de una persona durante su vida se convierten en una documentación biográfica. Seguir para atrás en el tiempo revisando los datos y metadatos de alguien viene a ser como recoger los pasos de esta persona. Si la fotografía es una recolección parcializada de un acontecimiento a través de la luz, los datos digitales son una recolección parcializada de un trayecto temporal no continuo de acontecimientos a través de un código binario.

De esta forma, los datos digitales parecen adaptarse a la vez a nociones de verdad, de huella, de espectro mediado de los cuerpos y de ventriloquia. Reflejan la conocida disputa en teoría de medios entre verdad, verosimilitud y mentira. Como con otros medios, los datos delimitan el discurso a través de las características de su propio lenguaje. Sus particularidades implican reducción de acciones a información metonímica, masividad y temporalidades espaciadas. Los datos cargan con el tiempo encima, en especial en relación a los cuerpos: como pasado están definidos a través de la mirada que los recolecta continuamente y el medio ideológico/tecnológico que los trae a la vida; como presente los datos nos exigen que nos parezcamos constantemente a nuestra mejor versión en una medición biométrica continua; como futuro los datos nos marcan un espectro pasado que nos asecha y que quedará como rasgo definitorio de nuestro ser, un promedio maquillado e instrumental de nosotros mismos para proyecciones y comparaciones continuas. Sin embargo, a diferencia de la huella y el espectro fotográfico, el big data es colectivo y masivo. No es un espectro bidimensional o un fantasma solitario. Para quedarnos con la referencia de hauntología de Derrida, más bien vendría a ser como una horda fácilmente direccionable de zombis virtuales, restos no-muertos traídos a la vida. Estos espectros virtuales se vuelven continuamente clasificables bajo el lente de un modelo de producción y valor capitalista. Los datos digitales expanden la noción de medio, porque los datos masivos trabajan directamente sobre el tiempo, en la definición del tiempo presente y en la construcción del tiempo futuro. Buscan incesantemente patrones e irrupciones, formas para anticiparse y direccionar el destino. Entender, anticipar y predecir, es un juego temporal. De esta forma la tecnología más que estar en el tiempo, constituye el tiempo[21], y en el caso de los datos a su vez también construye un ideal de los cuerpos.

Cualquiera quiere ser su mejor yo ¿no? Los datos nos permiten apuntar hacia nuestro rastro ideal, nuestro pico de rendimiento. Parecerse a un yo ideal es el corazón de un régimen biométrico/biopolítco. Esto ya es visible bajo distintos espectros ideológicos. En China, por ejemplo, ya se experimenta con sistemas de calificación digital a las personas según su comportamiento, donde los castigos por bajos ratings implican perder acceso a crédito, pasajes u otros beneficios, generando una forma sistemática de ponerlos en desventaja y castigarlos. En cambio, en E.U.

[21] B. Stiegler, Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. Redwood City: Stanford University Press, 1998.

podemos ver una significativa inversión en la cuantificación productiva de los obreros, a través del levantamiento de datos y algoritmos para mejorar la producción. Esta tendencia la lideran los almacenes de Amazon, donde se apunta a una productividad ideal. Además, encontramos fenómenos como el movimiento de seres cuantificables autodenominados *lifeloggers*, quienes promueven la recolección continua de datos para propósitos "superiores", o sea, buscar ser la mejor versión de sí mismos a través de generar una memoria externa y no curada[22]. En las escuelas se están implementando sistemas de vigilancia como *Gaggel,* que revisa y escanea las actividades digitales de los estudiantes determinando quienes están en riesgo de cometer suicido o actos de violencia. Los ejemplos son muchos y cada día aparecen más, pero más allá del uso de los datos por las instituciones, centrémonos en qué implican para nuestro autodisciplinamiento corporal y cómo transforman la forma como percibimos, actuamos y nos proyectamos como individuos hacia el futuro.

LA BINARIA MIRADA DE DIOS

Como si estuviéramos justamente en un videojuego, cada vez podemos medirnos, compararnos y proyectarnos de mejor forma. Cada vez estamos más ensamblados a la tecnologías que desarrollamos, como lo demuestran nuestras tecnofantasías *cibor, o transhumanas*. ¿Cómo, entonces, se ensambla un cuerpo a los datos? Utilicemos dos referentes literarios para especular con una masiva democratización de los datos en un estado de transparencia parcial, en una utopía de los datos-cuerpo. Imaginemos una especie de Aleph, como en el cuento de Jorge Luis Borges[23]; un vórtice desde el cual se puede ver todo el universo simultáneamente. Pero este Aleph imaginado de los datos es mucho más limitado y defectuoso. Sería un orificio por el cual no se puede ver todo el universo a la vez, sino metonimias sistematizadas del presente y del pasado registrado; un Aleph ergonómico, a la medida y alcance de nuestra mirada. Un ojo y un ano sagrado a la vez, usando como segundo referente *La Historia del ojo* de Georges Bataille[24]. Un vacío, un hueco por llenar y complacer, que miramos y nos regresa la mirada. Soñemos que todos poseemos ese órgano binario ensamblado a nuestro cuerpo y que nos permite ver el mundo desde arriba, desde el espacio, como en Google maps pero en tiempo real y cargado de información adicional de los cuerpos, sus hábitos, sus deseos, sus tránsitos y demás. ¿Acaso con este órgano mágico adquirimos una mirada como la de Dios, como la de un gran Otro? una visión global del camino del mundo, donde tendríamos acceso a la "gran imagen" (big picture) que contiene los espectros del pasado, la vigilancia masificada del presente y una dirección para el futuro. ¿Acaso

[22] A. Levitt, "Making art out of the data of everyday life" (2014). https://www.chicagoreader.com/chicago/quantified-self-data-lifeloggers-elmhurst-art-museum/Content?oid=13904575

[23] J. L. Borges, El Aleph. Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.

[24] G. Bataille, La historia del ojo. Mexico: Editorial Coyoacan, 1995.

en esta vista panorámica podríamos ver más allá de nuestras necesidades individuales y apelar por un bien común? O en cambio, usaríamos ese ojo/ano para juzgar. Nos serviría para ese *placer de la crueldad* Nietzscheano que ejercemos al calificar a otros en las redes sociales[25]. Este órgano binario, ojo/ano, uno/cero, medir/rendir, reflejo/vacío, refuerza la creencia maniquea en el bien el mal.

Al creer en una verdad de los datos, jugamos a mirar como Dios, planificando y definiendo destinos ideológicos. Esa mirada de Dios pasa por observar nuestro reflejo en el ojo de los datos y en complacer lo que este reflejo demanda. Los Datos toman el lugar de un nuevo gran Otro. Esta visión global no se alcanza en la práctica del mundo, sino a la distancia, en una observación cómoda y panorámica. O *Alrededor de mi cuarto,* como dice la poesía cacofónica del personaje Carlos Argentino Daneri, quien escribe inspirado de lo que ve en el Aleph y no consigue repetir. Gozamos en la creencia y en la comodidad de la lejanía que posibilita el manejo de los datos. Nos dan la posibilidad de jugar y juzgar, de sentir constantemente el principio del placer competitivo en el día a día neoliberal, de ser parte y a la vez mover las estadísticas. Este principio placentero a través de la creencia en los datos se vuelve una forma de aprender a gozar de nuestras ataduras.

Pero hay otra posibilidad de convivencia con los datos, más allá de la autoregulación y la vigilancia, la productividad y la planificación estratégica. Podemos entender a los datos de forma sensible en nuestros cuerpos, no a través de un deber ser o cumplir, no a través de una visión panorámica y competitiva, sino a través de una experiencia de autodescubrimiento y empatía. ¿Qué otro tipo de *gran imagen* podemos anhelar?

LOS DATOS COMO MEDIO ARTÍSTICO, MEDIO SENSIBLE DEL CUERPO

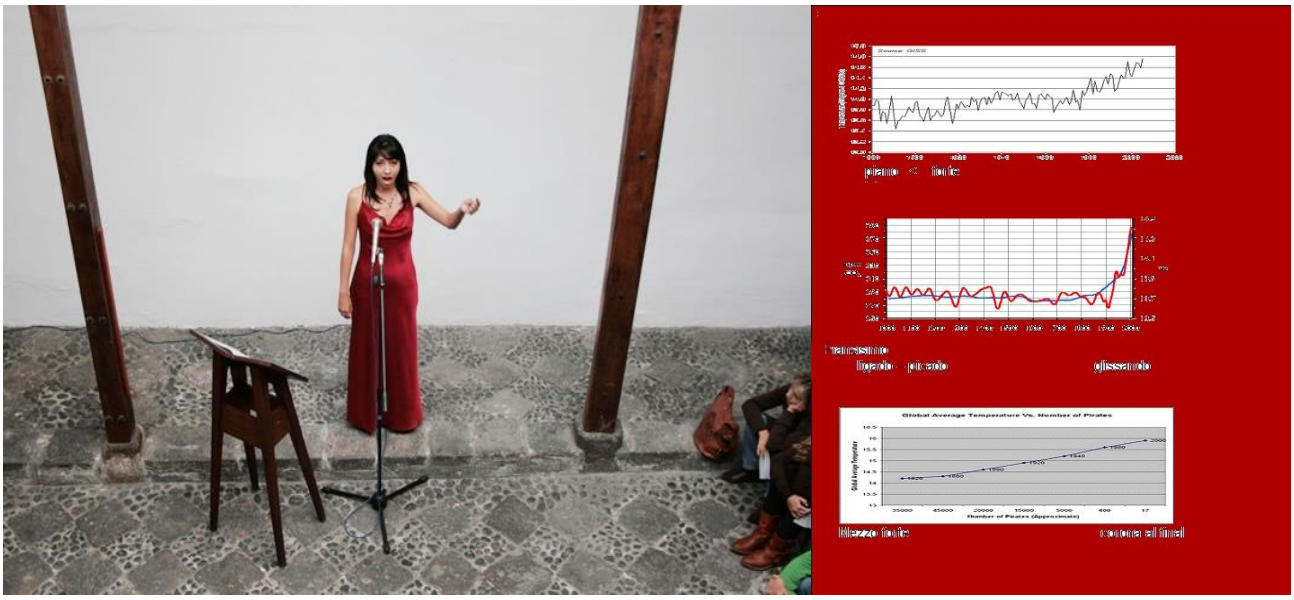
Revisamos cómo la creencia, ligada a usos políticos y económicos, expande los propósitos de los medios en la sociedad y en el cuerpo. El arte también juega un papel crucial en esta expansión y redefinición de los medios a través de la experimentación estética. El arte trabaja directamente sobre los alcances y potencialidades expandidas de los medios. En muchas ocasiones este trabajo está atravesado por disputas políticas y discursivas sobre estos medios. Es así que encontramos prácticas artísticas que utilizan al dato digital bajo la misma creencia en la cuantificación y trascendencia del ser, mientras que otras plantean resistencias hacia la vigilancia, la autodisciplina y la mercantilización de los datos. Si bien, a pesar de sus posibles objetivos críticos, estas últimas pueden acabar convirtiéndose en formas de vacunar, mutar y perpetuar al sistema de creencia.

[25] N. Gertz, Nihilism and Technology. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018.

El arte permite además visibilizar cómo los nuevos medios van modificando las lógicas de los medios que los precedieron. La fotografía transformó a la pintura, despojándola y liberándola de su necesidad de representar la realidad. El cine, con sus temporalidades y artilugios audiovisuales, constantemente ha transformado las formas narrativas y estéticas de la literatura, el teatro y la música. El internet y sus características hipertexuales, multimediales, automáticas, entre otras, ahora también influencian al lenguaje cinematográfico y transforman las formas de ver, entender y producir arte hoy en día. Si entendemos a los datos digitales masivos como un nuevo medio, ¿cómo éstos influencian estéticamente a medios anteriores y a disciplinas artísticas asociadas? Vemos que Netflix diseña y produce su catálogo en relación a lo que la gente quiere ver, lo que nos recuerda los temores de la Escuela de Frankfurt sobre la masificación cultural. Pero los datos masivos pueden tener otro tipo de influencia sobre otros medios que no implique la búsqueda de máxima productividad y rentabilidad.

Las prácticas artísticas llevan mucho tiempo usando datos e información. Hoy en día el uso del dato como medio artístico interdisciplinar se ha popularizado, generando formas de clasificación que buscan separar la proyección científica de los datos de una interpretación sensible de éstos. Tenemos, por una parte, la *visualización de datos,* una corriente transdisciplinar que combina ciencia y arte y que apunta a develar nuevas asociaciones y sistematizar cuerpos de información en sistemas visuales o multimediales. En esta tendencia, el medio artístico busca revelar algo en los datos. Para que no haya mal entendidos, a estas formas de visualización de datos se las quiere diferenciar de un *Arte de la Información*, en donde "la forma no sigue a la revelación"[26]. Aquí, más allá de la búsqueda de una decodificación de los datos, éstos se usan para generar experiencias, e incluso revelaciones, pero en el campo de lo sensible. Más allá de esta clasificación, a continuación quisiera destacar prácticas que pretenden entablar ensambles entre cuerpos y datos, o que nos brinden formas de generar empatía y compartir sensaciones corporales a través de los datos, o que trabajen sobre los vacíos de los sistemas de clasificación. Estos ensambles, más que someter un cuerpo a los datos y su levantamiento, permiten indagaciones vivenciales en la recolección e interpretación de éstos, revelando otras formas de conocimientos sensibles a través de la información.

[26] M. Lima, "Information Visualization Manifesto" (2009). http://www.visualcomplexity.com/vc/blog/.



Saskia Calderón es una soprano y performer ecuatoriana que transforma distintos tipos de datos a cantos líricos performáticos. Sin usar recursos digitales, utiliza una de las características de los medios digitales: su posibilidad de transcodificar, transformar de un medio a otro aprovechando la decodificación binaria digital[27]. En sus performances Calderón transforma composiciones químicas, textos o datos científicos a música, dibujos e imágenes, desarrollando sistemas de codificación propios. Asigna valores a notas, formas o palabras. En "Agudos C"[28], por ejemplo, traduce a partituras e interpreta datos estadísticos de la temperatura global y los niveles de CO2 en el ambiente. Estos indicadores traducidos a canto no siguen la lógica de la teoría musical sino la de los datos, obligando a la artista a forzar su voz y sentir en sus cuerdas vocales los efectos del problema ambiental, cuyos valores le llevan a unos agudos desgarradores. Su canto adquiere una materialidad que delimita su forma y potencia sus lecturas. En 2016 presenta una obra cuyo título es la imagen de la estructura química del petróleo, donde genera gráficos, melodías y un idioma a ser cantado a partir de la decodificación de esta estructura química. Busca así presentar una manifestación cultural de una etnia imaginada, una cultura subterránea, siguiendo la cosmovisión de los pueblos Secoya de la Amazonía, que creen en tres cielos uno de los cuales se encuentra debajo de nosotros. Aquí los datos sirven para la fabulación, para experimentar con formas de materializar la cultura de las substancias.

Algo similar ocurre con la danza de la coreógrafa española Moon Ribas, que a través de un implante que vibra en su brazo puede sentir dentro de su piel los movimiento telúricos del plantea. Aquí encontramos un proceso de transcódigo

[27] L. Manovich, *The language of new media*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
[28] S. Calderón, Agudos C [Performance, 2010].

múltiple: el implante recoge los datos recopilados por sismógrafos a nivel global y los vuelve a trasladar a un sistema de vibración. Ribas a su vez traduce estos estímulos a movimientos de danza o a percusión, en relación a las intensidades percibidas. Ribas desarrolla así en su cuerpo una especie de nuevo sentido, un sentido sísmico que conecta a su cuerpo con el planeta, permitiéndole compartir con éste una experiencia. El cibor que nos propone apunta a una relación entre cuerpo y naturaleza, más que a la relación entre cuerpo y tecnología. Así, se desvía del determinismo tecnológico de los cibor en torno a la superación corporal; no es la tecnología la que define, salva o condena. La mediación tecnológica, en cambio, busca nuevas formas de sentir y conectarse con el mundo. Es una búsqueda empática, diferente a la de transcendencia posthumana. Como sucede con el trabajo de Calderón, son procesos que van a contracorriente de la recolección incesante de datos en una descorporalización metonímica de huellas y rastros corporales para la superación transcendental o el rendimiento neoliberal. Son, en cambio, formas de corporalización de los datos. Más que buscar verdad o dirección en los datos, buscan experiencias.

La artista Katie Lewis, por su parte, intenta visualizar la transformación de la materia y los datos sobre el tiempo. Lewis compila datos personales, como sensaciones, pasos o trayectos de su cuerpo y otros cuerpos en el espacio. Usando herramientas simples como hilos y agujas materializa estos datos en distintas superficies a partir de sus propios sistemas de codificación. Más allá de revelarnos patrones o sentido en los datos, su trabajo nos permite concentrarnos en los sistemas, en sus limitaciones y, así, en su propia organicidad. En la serie "*2067 II SE – 2167 II NE #2* "[29] utiliza perforaciones en papel, o huellas de una aguja-dato, que a través de la

[29] K. Lewis, 2067 II SE – 2167 II NE #2 [Paper]. 60″ x 120 (2010).

repetición constante generan rupturas en el papel: vacíos saturados de información que develan los puntos de quiebre de los sistemas de recolección y representación. Lewis trabaja sobre la repetición, generando acumulaciones, no a través de un cambio en su comportamiento corporal, sino a través de buscar saturar y quebrar los sistemas en el tiempo, decidiendo qué medir y cómo medirlo. En vez de modificar al cuerpo en relación a los datos, devela las formas y contornos de los sistemas, obligándonos a indagar en sus límites y fronteras. De alguna forma humaniza al dato, mostrándolo como una forma limitada y orgánicamente caprichosa. Lewis hace que los datos medien en relación a sus deseos estéticos, enfocándose en los puntos de quiebre de los sistemas, donde la repetición del ser en su estar cotidiano es la responsable del debacle. Presenta sistemas frágiles que se derrumban por su propio peso. De esta forma, abre las preguntas sobre el dato y el vacío, lo que el sistema no puede compilar por saturación, por su forma o por el propio peso del ser. ¿De qué está lleno el vacío? ¿Qué nos queda después de la frontera del sistema? ¿Qué esta más allá de los datos?

DATOS SENSIBLES

Jugar al desempeño a través de los datos y las estadísticas nos brinda un espacio sagrado, un sistema de creencia placentero y un tanto adictivo que usamos para definirnos, congratularnos o decepcionarnos continuamente. Nuestro ensamble a los datos se vuelve un juego de autodisciplina y proyección al futuro. Entender a los datos como un medio en tránsito y desarrollo continuo es una invitación para disputar este tipo de ensamble instrumental entre dato y cuerpo. El arte y los usos sociales de los datos pueden brindarnos otras formas de ensamble, como puede ser un entendimiento corporal, experiencial y sensible de las morfologías sociales e individuales. Datos que no funcionan como un organismo-organizador, sino que posibilitan una conexión orgánica y empática de los cuerpos con su contexto.

Vivimos y generamos sentidos a través de distintos sistemas de creencia. La problemática, más que buscar ser mejor o creer en sí, está en cómo definimos los valores de este mejor y a conveniencia de qué marco ideológico se establece la creencia. Proponer un acercamiento sensible a los datos implica rehumanizarlos y recorporalizarlos. Es decir, entender al conocimiento como corpóreo, apuntar a formas de conexión y relación, no exclusivamente a formas de clasificación y reducción, y cambiar el ojo panorámico y lejano de un sistema biometríco-biopolítico por formas de sentir y crear sentido a través de los datos.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido impulsada por el projecto Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE RealSmartCities (http://realsms.eu), financiado por el programa Horizonte2020 de la Unión Europea, grant agreement No. 777707.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 105-121
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30981

ARCHIPIÉLAGO. EL RITMO DE LA CIUDAD

SARA BARANZONI
Universidad de las Artes del Ecuador
Escuela de Artes Escénicas
sara.baranzoni@uartes.edu.ec

ABSTRACT
This essay reflects on the rhythmic and performatic dimension of the archipelago in order to use it as a heuristic tool to understand the "intelligence" of the Smart City. Recognising the "smart ideology" which has brought to the actual "algorithmic governmentality", and to the image of the network as keyword for describing any kind of relation in the present, the aim is to propose the idea of the archipelago, through Caribbean authors Antonio Benítez Rojo and Edouard Glissant, as an alternative orientation which gives place to a new understanding of collective intelligence.

KEYWORDS
Smart city, rhythm, performance, network, intelligence.

El libro *La isla que se repite* de Antonio Benítez Rojo abre con una introducción a los sentidos del caribe: en tanto territorio archipélagico, es descrito como un conjunto de «razones locales, de índole autorreferencial, encaminadas a encuadrar en lo posible la furtiva imagen de su Ser colectivo»[1].

En este sentido, y en el marco del proyecto Real Smart Cities cuyo objetivo es, precisamente, detectar la presencia de las múltiples "inteligencias" o "razones" que habitan un territorio, desde un punto de vista intercultural, la metáfora del archipiélago se vuelve crucial, y a la vez, inmediatamente problemática: si queremos utilizarla como elemento heurístico, ¿cómo hacer que esta metáfora *funcione*? O, en otros términos, ¿es posible pasar de un plano exquisitamente metafórico a una operatividad del concepto?

Pero, antes de enfrentar ese tipo de preguntas, es necesaria una precisión metodológica que, según el mismo Benítez Rojo afirma, es ineludible cuando nos acercamos al estudio de la condición insular: la fragmentación, la inestabilidad, el aislamiento y el conjunto de diferencias que la caracterizan no se pueden analizar con

[1] A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998, p. 15.

un estudio global, así como no se pueden aplicar a ellas métodos y dogmas preconcebidos. Más bien, un territorio archipelágico resiste a toda definición o metodología imaginada para su investigación[2], la pone en tensión a través de sus múltiples textualidades, «una espesa sopa de signos, fuera del alcance de cualquier disciplina en particular y de cualquier investigador individual»[3]. Esta consideración nos llama a una operación metodológica particular: una que, por un lado, indica la necesidad de una pluralidad de investigaciones transdisciplinarias que no queden como un sinnúmero de islas desconectadas, sino que puedan entrelazarse a su vez como un tejido, criollizándose, y, por el otro, logre producir conceptos o nociones transversales que se difracten en la relación entre los distintos campos del conocimiento.

Como contribución a este texto plural, la presente propuesta quiere reflexionar el archipiélago desde un ámbito muy particular –aquello de la ciudad– y a través de la resignificación de un concepto específico: el de ritmo. Este no se concibe aquí desde el punto de vista musical, ni en tanto medida de una acción en un espacio-tiempo homogéneo (*lo ritmado*), sino que se presenta como elemento expresivo que logra dar forma a una espacialidad y una temporalidad muy particulares. Para entender de donde viene este pliegue del tema del ritmo, es necesaria una reflexión etológica, es decir, por el estudio de los hábitos y comportamientos de los seres vivos, y de las relaciones que ellos mantienen con su medio y sus símiles.

En primer lugar, pensemos en el archipiélago imaginando una serie de movimientos -o reposos, con sus velocidades y lentitudes- de cuerpos dentro de un ambiente, y en la capacidad intensiva que estos cuerpos tienen de entrar en relación entre ellos, creando correlaciones siempre nuevas. Aquí, el concepto de mundo circundante, o asociado, es fundamental: no tanto por lo que en sí significa, sino porque ~~es~~ solo moviendo el punto de vista desde los sujetos –punto de vista exquisitamente humanista y eurocéntrico– a otro género de conceptos, como el de entorno, y de relaciones, es que podemos entrar en una comprensión rítmica de las diferencias de mundo, que aquí queremos traer a colación como elemento central de la reflexión. Por lo general, todo esto no ha de ser tomado en un sentido determinista, donde las cualidades del entorno determinarían lo que acontece en ello, sino, más bien, pensando en las relaciones que los vivientes instituyen con aquel entorno, y que a la vez crean mundos correspondientes.

En este sentido, es imprescindible recordar las investigaciones del biólogo estonio-alemán Jacob Von Uexküll que, a principio del siglo XX, acuñó la noción de *Umwelt*[4], precisamente para indicar una peculiaridad de cada viviente: la de ser capaz de entablar relaciones asociativas con un propio mundo-circundante, un en-

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 16.

[4] J. Von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe Argentina, 1945.

torno cerrado y productor de signos gracias a los cuales el animal es capaz de percibir y actuar. Más precisamente, Von Uexküll sostenía que cada especie animal habita un mundo propio donde es capaz de reconocer y percibir un número restringido de signos (ignorando el resto), lo que le permite asociar a ellos operaciones (comportamientos, acciones) específicas. De alguna forma, cada mundo *específico* es independiente con respecto a los otros, pero al mismo tiempo interconectado; dentro de él objetos y percepciones adquieren sentido solo relativamente a su código especifico. Se delinea, pues, una serie de mundos, cada uno de los cuales posee un espacio-tiempo específico, una forma de actuar particular, y una manera específica de percibir, relacionada al modo de vida que lo ocupa. En este sentido, un objeto no puede tener un significado universal, una significación global: la percepción del mismo -y, por ende, el sentido atribuido a ello- cambia según los puntos de vista que lo atraviesan. No es este un fácil relativismo, sino una compleja cuestión de perspectivismo, en sentido nietzscheano, para lo cual «cada uno tiene su perspectiva», que interpreta el mundo según sus necesidades e impulsos[5]. En otros términos, no estamos pensando en distintos ojos mirando al mismo objeto desde distintas perspectivas, y que construyen su sentido en relación con su mirada parcial, o como una composición de los resultados de las diferentes miradas, sino en la posibilidad de que un objeto *no sea la misma cosa* («no podemos constatar ningún *factum* "en sí"», diría Nietzsche[6]), que cambie incluso de naturaleza cuando se pone en relación con mundos otros.

Si Von Uexküll ha utilizado estos conceptos sobre todo para hablar de animales (muy conocido es el ejemplo de la garrapata), son entre otros Deleuze y Guattari quienes abren este concepto más allá del mundo animal, reformulándolo en términos de *codificación y transcodificación*, precisamente para hablar de las relaciones entre los códigos desarrollados en estos multíplices mundos[7]. Cada uno de estos mundos está caracterizado por uno o más códigos que lo determinan, que en ello se repiten, y que hacen que las cosas se produzcan, acontezcan, en las palabras de Benítez Rojo, "de cierta manera"[8] –lo que no significa simplificar o reducir la complejidad a uno, sino justamente encontrar lo que se repite expresando la particularidad de una localidad específica[9]–. Tal y como Benítez Rojo describe al Caribe es una unión de diversos (distintas colonizaciones, lenguajes, culturas...) que, además, tiene una forma *otra*, la forma archipiélago, es decir, un conjunto discontinuo de

[5] F. Nietzsche, *Fragmentos Postumos (1885-1889)*, vol. 4. Madrid: Tecnos, 2008. Final de 1886-Primavera 1887, §7[60], p. 222.

[6] *Ibid.*

[7] Véase G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2004, especialmente los cap. 3 ("10000 a.J.C. – La geología de la moral"), 9 ("1933 – Micropolítica y segmentaridad") y 11 ("1837 – Del ritornelo").

[8] A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*, pp. 18-19 ss.

[9] *Ibid.*, pp. 26-27.

«condensaciones inestables, turbulencias, remolinos, racimos de burbujas, algas deshilachadas, galeones hundidos, ruidos de rompientes, peces voladores, graznidos de gaviotas, aguaceros, fosforescencias nocturnas, mareas y resacas, inciertos viajes de significación; en resumen, un campo de observación muy a tono con los objetivos de Caos»[10]. Benítez Rojo se refiere en su obra a la noción de Caos en sentido científico para indicar «que dentro del des-orden que bulle junto a lo que ya sabemos de la naturaleza es posible observar estados o regularidades dinámicas que se repiten globalmente»[11]. Esto quiere decir que el Caos caribeño, donde lo que domina, en las mismas palabras de Benítez Rojo, es lo marginal, lo residual, lo incoherente, lo heterogéneo y lo impredecible, se caracteriza por regularidades dinámicas repetidas localmente, es decir, en relación con un preciso mundo, y que de allí resuenan globalmente: «mira hacia todo lo que se repite, reproduce, crece, decae, despliega, fluye, gira, vibra, bulle», desde el sistema solar hasta las caídas de la bolsa, desde el ritmo y las arritmias cardiacas hasta los rituales, los mitos y las novelas. Se trata, por supuesto, de lenguajes muy distintos que, a veces, parecen ajenos entre sí, aunque en su interior «siempre se abrirán pasadizos inesperados que permitirán el tránsito entre un punto y otro del laberinto»[12]. Es esto lo que Benítez Rojo llama "la isla que se repite": en el archipiélago, «dentro de su generalizada inestabilidad de vértigo y huracán», siempre «pueden percibirse los contornos de una isla que se repite a sí misma, desplegándose y bifurcándose hasta alcanzar todos los mares y tierras del globo»[13], una repetición que entraña necesariamente una diferencia y gracias a la cual se pueden producir, en el medio del cambio irreversible, figuras complejas e intensas que aparecen y desapareen, logrando desplazar continuamente el centro y los límites de este *todo-mundo* (en palabras de Édouard Glissant). De esto hablaremos más adelante.

SUPERSINCRETISMO Y PERFORMANCE

Más allá de las imágenes poéticas que Benítez Rojo sugiere, de su obra nos interesa especialmente el acento colocado sobre la figura del ritmo, esto es, sobre la forma que toma en el Caribe aquella "cierta manera".

Semejante forma no es aleatoria: ya hemos hablado de la compleja multiplicidad de repeticiones de rasgos culturales, técnicos, históricos políticos y sociales que conforman el archipiélago caribeño, y de la cantidad de lenguajes y expresiones que

[10] *Ibid.*, p. 16.

[11] *Ibid.* Habitualmente, y en términos muy generales, se asocia el desorden a un estado entrópico de un sistema. Al mismo tiempo, y considerando la entropía en términos procesuales, el resultado de su acción tiende a alcanzar un estado de equilibrio del sistema donde todas las condiciones se hagan uniformes – lo que llevaría, en términos de energía y calor, a la muerte térmica del universo-.

[12] *Ibid.*, p. 17.

[13] *Ibid.*

ellas producen. Estas no se configuran en un simple sincretismo, como convergencia o síntesis entre distintos elementos, sino en un *supersincretismo performatico*[14], donde los modos de hacer admiten contradicciones entre ellos, y sobre todo, de orígenes diferentes y ya no distinguibles en las prácticas.

Las contradicciones resultan de una mezcla que actúa a nivel ritual más que histórico; esto permite revisitar la historia, recrearla performáticamente y, de alguna manera, reescribir constantemente sus reglas conforme a los códigos que se producen[15], como en un líquido amniótico donde se evite cualquier tipo de congelamiento (de sí y del otro). Sin embargo, debe quedar claro que cuando se afirma que las dinámicas culturales se repiten rítmica y performáticamente, no se quiere hacer referencia a la actuación teatral o a una posible puesta en escena, representación, de dichas dinámicas. Más bien, la performance es aquí considerada como herramienta epistemológica, es decir, como un paradigma para el conocimiento. En este sentido, performance sería la puesta en acto incorporada de las fuerzas culturales y el resultado de un complejo sistema de transmisión o transferencia[16], no siempre reducible a una relación entre sujetos y objetos. Es más: como tal, y precisamente por su carácter "en acto" o "en acción", el performance *subvierte* la relación moderna entre sujetos y objetos hasta eliminar los roles y las reglas de esta. Dicha característica no se limita simplemente a las actuaciones participativas, o que están diseñadas para incorporar la intervención de la audiencia, sino que se refiere al carácter general de co-construcción (*sim-poiesis*) del significado y el sentido de la acción realizada, la cual está constituida por una interacción de comportamientos:

En el performance, los participantes se experimentan a sí mismos como sujetos que controlan parcialmente y están parcialmente controlados por las condiciones, ni totalmente autónomos ni totalmente determinados. Experimentan la performance como un proceso estético y social, incluso político, en el que se negocian las relaciones, se luchan las batallas de poder y las comunidades emergen y desaparecen.[17]

[14] *Ibid.*, p. 27.

[15] En relación con el tema de la recreación performática de la historia en las culturas, donde el "pasado" está disponible en el presente como un recurso que posibilita la ocurrencia simultánea de varios procesos y capas sucesivas, organizando distintas versiones y reescenificaciones del pasado, véase D. Taylor, "Performance e Historia", *Revista apuntes*, 131, 2009, pp. 105-123.

[16] «Las performances operan como actos vitales de transferencia, transmitiendo el saber social, la memoria, y el sentido de identidad a partir de acciones reiteradas». D. Taylor, *El archivo y el repertorio. El cuerpo y la memoria cultural en las Américas.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, cap. I., "Actos de transferencia".

[17] E. Fischer-Lichte, *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies*. Ed. por M. Arjomand y R. Mosse. London-New York: Routledge, 2014, p. 42.

Por esta razón específica es que el performance es una referencia esencial para este discurso: pensar en un tipo de sistema de retroalimentación que se auto-organiza[18] en la relación entre diversos, que recibe e integra continuamente en sí elementos emergentes, no planificados e impredecibles de ambos lados del bucle, en oposición a una obra creada de manera autónoma por alguien, nos pone ante una visión de la realidad muy parecida a aquella que intentamos delinear. El punto nodal que permite ese tipo de auto-construcción se sitúa en el supuesto que la performance no ofrece necesariamente una visión del mundo, sino una construcción de significados que se completa solo a través del deseo del "otro"; este, a su vez, se produce como tal gracias a una relación de proximidad mantenida con lo que sucede. Por esta razón es que se convierte en un modo de acción cultural, un escenario para el proceso constante de negociación de experiencias y significados constitutivos de la cultura.

De este modo, a través de las dos nociones de supersincretismo y performance, podemos pensar la condición archipelágica como relacionada y, al mismo tiempo, desbordante de un territorio geográficamente conformado: el archipiélago se vuelve la máquina epistemológica cuyos flujo, ruido, dis-funcionamientos y complejidades nos ofrecen elementos indispensables para pensar las relaciones dentro de sistemas complejos y multíplices como son las ciudades contemporáneas.

Si lo pensamos así, no es difícil vislumbrar una situación en la que cada ritmo constituye una máquina, «un descomunal parque de máquinas» navales, políticas, burocráticas, comerciales, legales, etc., que se acoplan entre ellas, conformando no un simple mar multiétnico y geográficamente localizable, sino «un meta-archipiélago cultural sin centro y sin límites, un caos dentro del cual hay una isla que se repite incesantemente – cada copia distinta – fundiendo y refundiendo materiales etnológicos»[19]. «Un caos que retorna, un *detour* sin propósito, un continuo fluir de paradojas; es una máquina *feed-back* de procesos asimétricos, como es el mar, el viento y las nubes [...]»[20] que no es original, sino que origina y que, por esta razón, desde siempre desafía al pensamiento ordenador occidental, un pensamiento que, hijo del racionalismo moderno y del positivismo funcionalista, necesita *calcular* precisamente sus objetos.

[18] A pesar de que varios autores, como Fischer-Lichte, por ejemplo, interpretan el performance bajo el lente de la auto-poiesis, no hay que olvidar que esta constitución siempre se alimenta de fuerzas externas ("el otro"); por lo tanto, nos parece más adecuado hablar de auto-organización en términos de simpoiesis.

[19] A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*, p. 24.

[20] *Ibid.*, p. 26.

MUNDOS MATEMATIZADOS, CIUDADES "INTELIGENTES"

Ante este panorama teórico, nos arriesgamos a ejecutar en un doble salto mortal, cambiándonos de contexto y de referencia, para abrirnos a una reflexión tecnológica inspirada, sin embargo, por las últimas palabras de Benítez Rojo citadas.

Volviendo la mirada hacia la historia, es indudable que la empresa colonial coincidió con una expropiación de mundo y con la ruptura de los lazos creados para mantenerse conectados con este, dando a luz a otro concepto de mundo, como una tierra de conquista medible[21]. La mentalidad científica llevada por los europeos «presupone como hecho último una materia prima irreducible, o material, extendida en el espacio en un flujo de configuraciones», careciendo ese material «de sensibilidad, de valor, y de finalidad», que «hace simplemente lo que hace, siguiendo una rutina fija impuesta por relaciones externas que no brotan de la naturaleza de su ser»[22]. Así es cómo se hace posible la matematización del cosmos: operando una abstracción de cualquier consideración de las características particulares y locales (relativas a "una cierta manera") de cada tipo de entidades, para establecer relaciones o conexiones entre elementos o valores que permanecen completamente independientes de las entidades consideradas. Si lo pensamos bien, esta dinámica corresponde precisamente a la de la red: un conjunto de conexiones entre nudos, distribuidas por varios lugares de una zona geográfica y organizadas entre ellas para llevar a cabo una función común -prestar un servicio, alcanzar un fin-. En este conjunto, la singularidad de los nudos no cobra ninguna importancia; lo relevante, en cambio, es tanto la forma de esa conexión, el tipo de transmisión, intercambio o movimiento permitidos entre los nudos conectados, como el fin perseguido.

Al nivel de la organización urbana y bajo el imperativo de reinventar la forma en que vivimos frente al aumento poblacional, la matematización del mundo y la consiguiente nivelación de los elementos locales y singulares a estándares internacionales han impulsado toda una experimentación tecnológica que ha llevado a la implementación de modelos de ciudades definidas como "Smart", inteligentes. Con la ilusión de que la tecnología puede ayudar las administraciones municipales a alcanzar niveles sin precedentes de control, eficiencia, seguridad, regulación, conveniencia y sustentabilidad, la ideología de la Smart City, «se basa en el uso intenso de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) en prestación de servicios públicos de alta calidad y calidez, seguridad, productividad, competitividad, innovación, emprendimiento, participación, formación y capacitación»[23]. Debido a estas

[21] Para una profundización de este tema, vinculada además a los estudios sobre el Antropocene, me permito reenviar a mi ensayo "Anthropocenic Times. Stratigraphy of a passage", publicado en la revista *Azimuth*, 7/2017, pp. 43-60.

[22] A.N. Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1949, p. 32.

[23] Así es como se lo describe en la página general de Wikipedia, https://es.wikipedia.org/wiki/Ciudad_inteligente.

tecnologías, nuestras formas de vivir, de hacer y de pensar y, en general, nuestra experiencia en relación con la ciudad y el habitar han cambiado radicalmente. Interconectados en una nube de datos, los contenidos y las formas de las subjetividades, así como los modos de individuación de estas, se han hecho siempre más dependientes de lo tecnológico, aunque solo se trate de un teléfono inteligente conectado a la red. Una vez entrelazado con estas tecnologías Smart y pudiendo aprovechar la velocidad de todos los servicios digitales (desde los pedidos con entrega a domicilio hasta las guías GPS, con toda la personalización de la experiencia que esto conlleva), el mismo ciudadano deviene a su vez "Smart": el "ciudadano inteligente" capaz de ejecutar muy rápidamente cualquier tarea y de sortear una serie de operaciones engorrosas ahora elaboradas por máquinas. Si esto induce a la percepción de una liberación de nuestro tiempo mental disponible, lo que permite concentrarse en otras tareas o dedicarse al descanso, la realidad, sin embargo, es otra: computadores y otros dispositivos digitales están insinuándose en nuestros saberes, apropiándose de ellos y tomando el lugar de los individuos en el comprender y modificar nuestro medio, e, incluso, en el tomar decisiones[24].

Todo esto va de la mano con la puesta en acto de una serie de formas de gobierno que hacen un uso mínimo de las normas, que no requieren teoría política ni interpretación de la realidad, que operan con procesos de toma de decisiones albergados detrás de números y datos, y mediante una anticipación performativa de los comportamientos[25]. Esto implica no solo un cálculo y una previsibilidad casi exactos de los comportamientos, sino también la posibilidad de abordarlos de manera silenciosa a través de la anticipación continua posible, gracias a sofisticados modelos algorítmicos desarrollados por esta función. De tal manera, no habría más necesidad de prohibir o restringir: esta "normatividad suave" se adaptaría a cada nuevo suceso, registrado no como un error, sino como una nueva posibilidad estadística que se incluirá de inmediato en su base de datos. En este sistema, lo que importa es reducir la imprevisibilidad y, por tanto, una vez recolectadas ingentes cantidades de datos, resulta suficiente encontrar la correlación correcta entre ellas para evitar de antemano que algo "irregular" sobrevenga. Surge así la más nueva de las disciplinas, o el nuevo sueño cibernético: el conductismo de los datos que, además, casi elimina la marginalidad y la desviación.

[24] Es en este sentido que más adelante haremos referencia al concepto de proletarización, así como propuesto por Bernard Stiegler. Véase, entre otros, B. Stiegler, *La société automatique 1. L'avenir du savoir*. Paris: Fayard, 2015.

[25] El planteamiento de estos temas viene de las formulaciones de A. Rouvroy y T. Berns, "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?". *Adenda filosófica*, n. 1, 2016, pp. 88-116. Véase también A. Rouvroy, "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process". In Mireille Hildebrandt y Katja De Vries (eds.), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. London: Routledge, 2013, pp. 143-167.

Ante semejantes disposiciones, y en tanto proyección de la estructura económica y social en el espacio, la ciudad se vuelve red: conglomerado de localizaciones específicas que tienen sentido solo en tanto interconectadas, alcanzables, y productoras de datos, y donde las temporalidades, los modos de vida, se funden en "el ritmo de la ciudad". Así pensadas, las ciudades asumen el papel de los centros de comando y servicio para el desarrollo capitalista mundial. Las tecnologías avanzadas de transporte y comunicación hacen de ellas entidades económicas en sí mismas dentro de un espacio de flujos transnacionales, entidades que operan a través de redes que hoy en día son mucho más sólidas e integradas en el intercambio de bienes e información. Si, según afirma Braudel, las ciudades se nutren de movimiento[26], en la ciudad inteligente este movimiento se transforma en un flujo continuo y, como tal, ininterrumpido, único. Un ritmo único que engloba a los ritmos locales, que sincroniza el ritmo de las rutinas cotidianas, del trabajo y del cuidado, de los cuerpos y de la concepción del mundo. La velocidad no es aquí solo aquella de la aceleración de la vida social, sino, sobre todo, aquella del comunicar y transmitir datos que, si lo pensamos bien, producen una ulterior sincronización; es aquella de los comportamientos, de las costumbres, de las formas de pensar.

Estas ciudades-red son profundamente modernas y surgen justo cuando se empieza a considerar solo lo que en el mundo se encuentra preparado para la medición, el cálculo y la categorización. Indudablemente, la propagación viral subsiguiente de tales concepciones, basadas en una cosmología de la racionalidad de medida y «con las cuales se ha revestido el intelecto europeo en los últimos siglos»[27], alcanza su plena floración -por así decirlo- en el capitalismo industrial, donde el "cálculo" se alía con la "producción" para convertir a los seres humanos y al medio ambiente natural en bienes puros, y cuyas relaciones son completamente gestionadas por la nueva ciencia de los datos.

Sin embargo, el énfasis en la eficiencia de la producción, la innovación permanente y los mecanismos de control del comportamiento operados por el matrimonio entre capitalismo, neoliberalismo y marketing va más allá de la descripción calculadora de cada faceta del mundo y de la fabricación igualmente calculadora de "todo-en-el-mundo"[28]: esta alianza se encuentra lista para dar a luz *otro* tipo de

[26] F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de cultura económica, 2016 (edición digital, s.p.).

[27] A.N. Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, p. 31.

[28] Utilizamos esta formulación haciendo irónicamente un guiño a la noción de "todo-mundo" de Edouard Glissant, cuyo sentido es diametralmente opuesto al planteamiento neoliberal aquí mencionado, ya que quiere apuntar a «el universo que cambia y perdura intercambiándose y la visión que tenemos de este universo». Véase E. Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre, 2006.

mundo, y con ello, al invento de uno de los productos más exitosos jamás engendrados y lanzados al mercado: lo que he llamado el "Anthropos sin cualidades"[29]. Enfoquémonos en esto: en el preciso momento en que se declara la venida del Antropoceno, la supuesta "edad del ser humano" en la que se reconoce definitivamente la influencia del comportamiento antrópico en las modificaciones de la atmósfera y los sedimentos de la Tierra, la referencia va a «una entidad supuestamente sin nacionalidad, raza y género»[30], una especie de ficción discursiva que niega su pertenencia a países dominantes o estratos sociales privilegiados. Más aún: en una era que se ha propuesto sobre la base de que *es mesurable de forma estratigráfica*, y en la que, mucho más en general, la medición de entidades es la que pre-scribe su existencia, es evidente cómo la razón de cualquier tipo de política de la ciudad responde al deseo de alcanzar la "apoteosis tecnocientífica", que consiste en transformar cada tipo de medida (dato) imaginable en un producto tecnológico. Su resultado más glorioso ha sido el *perfil* [*user profile*] construido sobre la base de la recopilación de una cantidad astronómica de datos (un enorme sistema de síntesis) para la creación de patrones supra-individuales sin causas ni intenciones, y cuyo comportamiento se basa únicamente en la información numérica y su correlación algorítmica. Además, ya hemos sido testigos de los alcances de la empresa "Neuralink" de Elon Musk, que, yendo más allá del control y manejo digital y automático de la movilidad (gestionado a través de sus compañías "Tesla" – autos –, "The Boring Company" – movilidad urbana subterránea –, y "SpaceX" – viajes espaciales) y después de convertir las funciones neuronales en datos, está trabajando en la fusión de ordenadores y cerebros humanos que, según su opinión, podría permitir la simbiosis humana con la inteligencia artificial.

El plan es evidente. Con la creación de perfiles se ha dado por hecho no solo que para el ser humano no hay ninguna esencia y, por ello mismo, ninguna singularidad que expresar (a través de cualidades), sino también que cualquier rastro de este "Anthropos sin cualidades" deja de pertenecerle inmediatamente, relegándolo a la posición de *sub-sujeto*[31]. A la inversa, sus huellas presentes en múltiples lugares adquieren una importancia extrema para la construcción de patrones y perfiles, en los que se incorporan automáticamente. En realidad, retomando lo que afirman Berns y Rouvroy, y a pesar de los anuncios altisonantes de las empresas de tecnología, las nuevas oportunidades que brinda el almacenamiento de datos masivos [*big data*] están muy poco orientadas hacia un fin específico y apuntan, en cambio,

[29] Véase S. Baranzoni, "Anthropocenic times. Stratigraphy of a passage".

[30] F. Neyrat, "Planetary Antigones: The Environmental Situation and the Wandering Condition". *Qui Parle*, 25 [1-2], 2016, pp. 35-64.

[31] Una vez más, son los análisis de Rouvroy y Berns que abren esta perspectiva: la gubernamentalidad algorítmica, según los dos filósofos, esquivaría los sujetos, así como "lo real", para sustituirlos con sus "dobles estadísticos", que aquí hemos llamado "el Anthropos sin cualidades" y el cosmos matematizado. Véase A. Rouvroy y T. Berns, "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación...", pp. 91 y 97-98.

a la producción de una acción "operativa" y de "autoaprendizaje"[32]: después de la operación del análisis de datos y el procesamiento de sus correlaciones, las "normas" (patrones) así reveladas se asocian con perfiles específicos (un conjunto de preferencias perfectamente adaptadas y personalizadas), y luego se incorporan a sistemas de detección, clasificación y evaluación anticipatoria de la conducta humana en varias esferas. Esto resulta eficaz, por supuesto, en la producción de efectos "gubernamentales", operando de acuerdo con procesos de toma de decisiones ocultos detrás de números y datos, y por medio de una anticipación performativa de comportamientos basados en sus cálculos. He aquí otra concepción de "performance": una que, en vez de apuntar a la reinvención del pasado, de recibir continuamente nuevos impulsos por todo lo inesperado que se genera a fin de imaginar futuros alternativos a lo determinado o impuesto, actúa, precisamente, sacando de lo que ya existe un patrón supraindividual que impone comportamientos esperados, programados y decididos. Lo que es inmediatamente explotable industrialmente, tanto a nivel comercial como político (los casos de Cambridge Analítica y de las últimas elecciones en Estados Unidos y Brasil, no deberían dejarnos dudas).

Al ser cada vez menos referible a un individuo, el cosmos matematizado encarna una pérdida de mundo en el sentido de lo que Bernard Stiegler llama *proletarización*: entendida históricamente en términos de pauperización de los trabajadores a causa de la pérdida de posesión de los medios de producción, para Stiegler, en cambio, consiste, en primer lugar y sobre todo, en una pérdida de saberes depositados en -y, por ende, absorbidos por- las máquinas. Como tal, la proletarización no se limita a una categoría de población, sino que deviene generalizable a todos los sujetos y todos los aspectos de su vida técnica. Como el conocimiento siempre implica algún tipo de relación con el mundo, la proletarización puede extenderse desde las habilidades productivas (*saber hacer*) hasta las formas de vida (*saber vivir*) e, incluso, a las formas teóricas de conocimiento; una posibilidad y una amenaza que, según Stiegler, cualquier tipo de "exteriorización" técnica de la memoria siempre provoca[33]. En resumen, cuanto más se exterioriza y luego se utiliza el conocimiento derivado de los procesos cognitivos y noéticos de los individuos sociales en las máquinas computarizadas, sus vidas se ven más obligadas a adaptarse a los sistemas prescritos por esas máquinas en su esfuerzo por capturar el valor de ellas: un valor que no solo es biológico (y biopolítico), sino también productivo y monetario. Por lo tanto, los síntomas de la proletarización pueden verse, por un lado, en la estandarización de los comportamientos a los que se dirigen el marketing y los servicios y, por el otro, en cómo la mecanización a nivel global de las mentes ha llegado hasta el punto de que estas ya no saben nada acerca de lo que les está pasando ni

[32] *Ibid.*, p. 90.

[33] Véase B. Stiegler, "Anamnesis and Hypomnesis. Plato as the first thinker of the proletarianization". In L. Armand and A. Bradley (eds.), *Technicity*, Prague: Litteraria Pragensia, 2006, pp. 15-41, entre otros.

controlan estos dispositivos técnicos, de los cuales simplemente establecen los parámetros gracias a su propia actividad.

Para volver a nuestro motivo principal, la mencionada uniformización de los deseos individuales podemos pensarla en términos de una *sincronización de los ritmos*: si el comportamiento de cada quien se reduce a la suma probabilística de los datos generados y se inscribe en el mismo flujo de patrones que apuntan a una operatividad de los mismos, ¿cómo puede generarse un contrapunto, un ritmo distinto, una singularidad? En realidad, lo que se produce son efectos entrópicos, causados por esta tendencia a la uniformidad de comportamientos y elecciones. Es decir: el desorden y la desintegración social por medio de la búsqueda de un orden perfecto – un *cosmos acósmico*. Así, el creciente desorden de la civilización se explica por las tendencias entrópicas manifestadas cuando los sistemas se dejan funcionar solos, y por la tendencia de los eventos microscópicos a agruparse en torno a los valores promedio, en una inexorable repetición – esta vez sin diferencia – de lo mismo.

PERFORMAR LA INTELIGENCIA URBANA. DEL RITMO AL *POLIRRITMO* DE LA CIUDAD

Es bastante fácil vislumbrar en este tipo de pensamiento la misma lógica que está en las bases de la concepción de la ideología "Smart". Entonces, deberíamos preguntarnos qué es un "Ciudadano Smart": ¿un sujeto gobernable automáticamente? ¿un ensamblaje de segmentos discretos categorizados? ¿un conjunto de huellas impersonales, disparadas y heterogéneas? Ante estas posibilidades, ¿en qué lugar quedaría la *inteligencia*? Y, finalmente, ¿estamos seguros de que al decir "Smart" hablamos de *la* "inteligencia"? Porque si nos fijamos en la dimensión pragmática del término, es decir, en los usos contextuales, inmediatamente nos percatamos de que se sitúa en el ámbito de la aplicación de saberes, de la "sagacidad práctica" y de la agudeza tecno-lógica que la acerca mucho a la *métis* de la cultura griega[34]. Se trataría, entonces, de *un* tipo de inteligencia, y no de *la* inteligencia. *Una* inteligencia, además, que, según lo visto, no parecería considerar al ser humano como su motor o sujeto principal, sino como su *objeto*, o recurso, factible de ser extraído e intervenido por y a través de operaciones maquínicas y algorítmicas[35]. Esta connotación

[34] «La métis es una forma de inteligencia y pensamiento, un modo de conocer. Implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida». M. Detienne, J.-P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La métis en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus, 1988, p. 11.

[35] Sobre este tema, cf. S. Baranzoni, P. Vignola, "Inventer des localités dans (des) *Real Smart Cities*. Pour une nouvelle intelligence urbaine". En B. Stiegler (ed.), *Le nouveau génie urbain*. Paris: FYP, 2020, pp. 141-154.

"tecnologista" del adjetivo *Smart* apunta hacia una ciudad que, antes de ser habitada, atravesada, vivida por seres humanos y otros vivientes, se retícula técnicamente para ganarle en velocidad a cualquier forma de vida tradicional y/o de movimiento revolucionario y, más generalmente, a cualquier posibilidad de desarrollar inteligencia social y pensamiento crítico para anticiparlos y prevenirlos. De hecho, este último sería *otro* tipo de inteligencia, uno que estaría del lado de la noesis, es decir, del acto de penetrar en la profundidad de las cosas que, a menudo, tiene una dimensión colectiva[36].

La apertura a la otredad y la profundidad de la mirada son dos cualidades que escapan a la definición de "smartness" y que, en cambio, pertenecen a la doble etimología latina de la palabra inteligencia: la primera, *intus legere*, en tanto capacidad de leer y comprender las cosas en sus aspectos menos evidentes (el adverbio *intus* significando "dentro"); y la otra, *inter legere*, por la cual la inteligencia sería la maestría en leer "entre" (las líneas, las cosas) y así descubrir relaciones entre los aspectos de la realidad. Utilizamos la palabra "descubrir" para apuntar precisamente hacia una acción bien distinta de aquella de los algoritmos que, por el contrario, *establecen* relaciones – correlaciones – entre entidades sobre la base de alguna correspondencia numérica.

Nos encontramos frente a dos posibles visiones de la ciudad inteligente: una, la "Smart city" que, finalmente y a pesar de sus definiciones, no solo no está orientada a mejorar la vida de sus ciudadanos o de quienes la habitan, sino que ni siquiera toma en cuenta la diversidad de las "inteligencias" posibles anidadas en ella – porque, en realidad, las nivela y limita en su posibilidad de inventar futuros – para potenciarlas y valorizarlas. La otra, que más bien definiríamos como la "inteligencia urbana", consiste en saber leer la ciudad, leerla *entre* sus varias capas y en profundidad, *performaticamente*; es decir, y como ya ha precisado, actuando superposiciones y mezclas, «cruce de caminos, de umbrales que conectan diferentes destinos potenciales»[37] y que permiten reescribir constantemente sus reglas y códigos. ¿No es esta la misma inteligencia del archipiélago, una que está conformada por su forma peculiar de *unir los diversos* sin reducirlos a unidad?

Habiendo llegado a este punto, y para concluir, nos queda intentar responder la pregunta de cierre del párrafo anterior, relativa al *sentido* del ritmo de la ciudad, explorando su paradójica dimensión de dispositivo uniformante (la del *algo-ritmo*,

[36] En particular para la filosofía de Husserl, según el cual representa la comprensión subjetiva de la experiencia vivida (cf. *Id.*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

[37] S. Stavrides, "Espacialidades de emancipación y la 'ciudad de umbrales'". *Bajo el Volcán*, vol. 7, núm. 11, 2007, pp. 117-124 (122).

si quisiéramos proponer una ficción etimológica[38]) y diversificante (la del *poli-ritmo* del archipiélago, según Benítez Rojo[39]).

Ahora bien, llegados hasta aquí, aclaramos que en ningún caso se trataría de una oposición entre dos dimensiones dialécticamente contrapuestas (el "ritmo cíclico" y el "ritmo lineal" de Lefebvre[40], por ejemplo)[41], sino de una "variación diferenciadora" del mismo instrumento: según explica Stavros Stavrides, las prácticas de gestión de la ciudad siempre utilizan al tiempo para producir el espacio, sea esta una producción que apunta al control y a la limitación, sea una que garantiza los encuentros y las relaciones humanas, y toda esta organización se explica en términos de ritmo[42]. Si hasta ahora hemos identificado la forma "*algo-rítmica*" de regulación por medio del control, de la repetición de datos y patrones que nos brinda la seguridad de la predictibilidad, lo imprescindible es entender «cómo los ritmos y prácticas garantizan el fortalecimiento de las relaciones sociales humanas y cómo las *performances* individuales o colectivas pueden basarse en variaciones diferenciadoras de los ritmos dominantes»[43]:

El concepto de ritmo puede contribuir a la conexión entre una teoría de las prácticas, entendidas como *performances* con sentido, y la experiencia del tiempo y del espacio. La experiencia metropolitana podrá entenderse, por tanto, como el resultado de prácticas performativas diferenciadas y con distintos ritmos a la hora de habitar. [...] La rítmica permite entender el presente y el futuro a través de una suerte de partitura de repeticiones definitorias[44].

¿Y si esta relación con el futuro no fuese una de comprensión y pre-visión, sino una de reinvención continua a través de la re-significación de las capas, *los umbrales*, de pasado? Si Stavrides parece hacer signo hacia esta dirección[45], nos parece

[38] Se trata evidentemente de una etimología ficticia, porque es sabido que la palabra "algoritmo" no tiene nada que ver con el "ritmo", sino que viene del nombre del matemático árabe Muhammad ibn Mūsa al-Khuwārizmī.

[39] A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*, p. 34.

[40] Cfr. H. Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London-New York: Continuum, 2004. El ambicioso proyecto "ritmoanalítico" de Henri Lefebvre es, por supuesto, uno de los referentes fundamentales al momento de pensar el ritmo de la ciudad, pero, como ya se aclaró desde el inicio, aquí se quiere dejar a lado una cierta comprensión del ritmo como escaneo del tiempo y, entonces, como medida de las actividades, para pensar en una que se refiere más bien a las relaciones por medio de la expresión.

[41] En este sentido, compartimos la perspectiva "farmacológica" de Bernard Stiegler, un pensamiento de la técnica que la ve siempre y al mismo tiempo como tendente a la intensificación y a la disminución del poder de la subjetividad y de la colectividad, y esto, no dependiendo del uso que se hace, como se suele afirmar apoyándose en el sentido común, sino *necesariamente*: repetimos, *siempre* y *al mismo tiempo*. Véase, entre otros, B. Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*. Madrid: Avarigani, 2015.

[42] S. Stavrides, *Hacia la ciudad de umbrales*. Madrid: Akal, 2016, pp. 32-33.

[43] *Ibid.*, p. 33.

[44] *Ibid.*, pp. 33 y 34.

[45] Cf. *I*

pertinente abordar el tema apoyándonos en la noción de "todo-mundo" elaborada por Edouard Glissant, cruzada con el planteamiento de Benítez Rojo ya examinado en la primera parte de este ensayo: las poéticas difractadas, las sinfonías y disfonías rítmicas que Glissant evoca[46] nos pueden de hecho llevar a entender el *otro* sentido de la inteligencia, en tanto relación profunda entre los diversos.

El concepto de todo-mundo es la respuesta a la identificación por parte de Glissant de un *Caos-mundo* en que vivimos y compartimos: uno que refleja el «choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebatado avance no podemos prever»[47]:

Llamo Todo-mundo a nuestro universo tal y como cambia y perdura por los intercambios; y, al tiempo, a la "visión" que de él tenemos. La totalidad-mundo en su diversidad física y en las representaciones que nos inspira, que ya no podríamos ni cantar ni decir, ni podríamos echarle esfuerzo, a partir únicamente de nuestro lugar, sin sumergirnos en la imaginería de esa totalidad[48].

El todo-mundo, que es totalizador sin terminar en una confusión, no es una forma escogida para organizar todo tipo de cosas dentro de una dimensión métrica y medible. Más bien, es la dinámica a través de la cual, en la complejidad del Caos, el ser vivo no solo pasa continuamente de un medio al otro, sino que los mismos medios pueden pasar el uno en el otro, comunicarse y superponerse, mezclarse y combinarse, des-agregándose o re-agregándose. La respuesta al Caos corresponde entonces a la formación de un (unos) ritmo(s), no en tanto secuencia marcada por la sucesión de elementos (acentos) regulares o no, sino como relación, coordinación de los espacios-tiempos heterogéneos, que les permite sustentarse recíprocamente: una trans-codificación que, en el sentido otorgado por Deleuze y Guattari, «es la manera en que un medio sirve de base a otro, o, al contrario, se establece en otro, se disipa o constituye en el otro»[49]. Un ritmo, pues, nacido del caos y la causa misma de la repetición y, por ende, de la formación de otros medios – es lo que se crea *entre* medios, que sabe *inter* legere.

«La medida es dogmática, el ritmo es crítico», afirmaban Deleuze y Guattari[50], une elementos disparados, un medio a otro, espacios y tiempos heterogéneos, por medio de la que Glissant ha llamado "poética de la relación"[51]. Es en este sentido

[46] E. Glissant, *Tratado del Todo-mundo*, p. 20.

[47] *Ibid.*, p. 25.

[48] *Ibid.*, p. 165.

[49] G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 320.

[50] *Ibid.*, p. 329.

[51] Véase E. Glissant, *Poética de la relación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

que podemos pensar el caos como el «medio de todos los medios», el meta-archipiélago: donde coexisten varios ritmos, cada uno de los cuales está continuamente cortado e interrumpido por otros ritmos los más variados y ruidosos, de un modo imprevisto, improbable y, finalmente, incluso imposible, hasta no entender exactamente qué está cortando qué[52]. Solo lo poético, afirman tanto Glissant como Benítez Rojo, nos permite intuir estos espacios paradójicos, y tener la ilusión de experimentar una totalidad: una totalidad performática que no se constituye en una red, sino en un "polirritmo archipelágico" de códigos y subcódigos, un meta-ritmo que es "máquina tecnológico-poética de la diferencia"[53].

Por como lo explica Benítez Rojo, el polirritmo no pertenece solamente a lo musical; de hecho, a él se puede llegar por cualquier sistema de signos relacionables de forma poética. El ejemplo que propone es muy claro: es como cuando uno empieza a caminar y, de repente, se da cuenta de que no está caminando solo con los pies, sino que cada musculo se mueve sin esfuerzo, a un ritmo dado, que puede o ajustarse al ritmo central (el de los pasos – el *algo-ritmo*), o guardar su propio ritmo distinto. En este caso, ninguno de los ritmos dominaría, y esta sería la experiencia polirrítmica, un des-centrar el conjunto rítmico del cuerpo, iluminando en sucesión intermitente cada uno de sus focos rítmico[54]. Al mismo tiempo, añade, esto no sería posible sin una cierta dosis de improvisación, ya que es necesario concederle a cada musculo la autonomía suficiente para que descubra su ritmo.

Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? ¿Adónde queremos llegar? ¿Se trataría de defender una supuesta originariedad en contra de la asimilación tecnológica? Pues no. En primer lugar, coincidimos con Benítez Rojo cuando afirma que si bien una cultura conserva dinámicas jugando "de una cierta manera", y resistiendo el ser desplazadas por formas territorializantes externas, sin embargo, pueden coexistir super-sincreticamente con ellas. La totalización del todo-mundo no sería, pues, ni una vuelta al pasado arcaico ni la des-naturalización de saberes locales. Según estos autores, la cultura no es una forma pura, más bien, solo se puede definir como tal si está en transformación, tratando de buscar continuamente significar lo que todavía no alcanza a significar. En esto diferiría de la totalización aportada por la gubernamentalidad algo-rítmica: si, al fin y el cabo, esta última renuncia a la ambición de darle un significado a los acontecimientos o a lo que de por sí no tiene significación (el dato), porque lo único que importa es que todos puedan entrar en *una* reticulación de nudos que funcionan precisamente por correlación[55], el polirritmo es la

[52] A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*, p. 32-34.

[53] *Ibid.*, p. 34.

[54] *Ibid.*, p. 35.

[55] Véase A. Rouvroy y T. Berns, "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación...", p. 97.

proliferación de procesos enriquecedores que, improvisando poéticamente la conexión con otros ritmos, contribuyen a pluralizar los elementos y a aumentar el juego archipelar de las diferencias.

Es así que en las ciudades, «auténticos lugares del Todo»[56] se puede pasar del uni-ritmo (*algo-ritmo*) de la Smart city al poli-ritmo de las multíplices inteligencias urbanas de la ciudad: con un cambio de paradigma que apunta a la performatividad y a la archipelagización de acontecimientos y comportamientos. Uno que no se opone dialécticamente al otro, sino que lo completa, corrige y direcciona y que, al mismo tiempo, tiene que cuidarse de su misma tendencia a la totalización para no devenir a su vez totalitarismo[57]. Que, a partir de las múltiples capas de pasado que tenemos a disposición, pueda abrirse hacia el futuro en las direcciones menos probables, dejando lugar a aquella opacidad[58] que hace que las vidas no se puedan reducir a lo ya vivido.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido impulsada por el projecto Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE RealSmartCities (http://realsms.eu), financiado por el programa Horizonte2020 de la Unión Europea, grant agreement No. 777707.

Quiero agradecer sinceramente a Diana Medina por sus sugerencias y el imprescindible aporte durante la revisión de este texto.

[56] E. Glissant, *Tratado del Todo-mundo*, p. 119.

[57] *Ibid.*, p. 115.

[58] El motivo de la opacidad como alternativa a la cultura de la transparencia, donde todo está claro y funciona por modelos transcendentes de visibilidad, es otro de los temas centrales del pensamiento de Glissant; lo dejamos aquí en forma de sugestión evocativa.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 123-138
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30983

ARCHIPELAGIC IMAGINARIES: A WORLD-CENTRED ART EDUCATION AT THE END OF THE WORLD

GLENN LOUGHRAN
Programme Coordinator MA Art & Environment (West Cork)
Programme Coordinator BA Visual Art (Sherkin Island)
Head of Artistic Research GradCAM, College of Arts and Tourism
Technological University Dublin
glenn.loughran@tudublin.ie

ABSTRACT
This paper sets out to explore a shift in educational subjectivity that is appropriate to the Anthropocene era, which is split between modernist conceptions of rational, autonomous subjectivity and contemporary conceptions of adaptable, precarious subjectivity. The rational autonomous subject of modern education remains the ideological blueprint for much educational policy and theory in the western world today. The *ontopolitical* shift towards precarious subjectivity in the Anthropocene prompts a new conception of educational subjectivity beyond the valorised attributes of self-investment, self-interest and market return. Responding to this situation, we need to understand the 'environment' as an arbiter of educational subjectivity beyond the 'market' ontologies of the Human Capital Subject. While this might seem to imply a rejection of human agency, the aim in this paper is to explore an expanded, fluid concept of educational agency that is appropriate to dominant modes of governance in the Anthropocene and yet does not give up entirely on autonomy. The paper develops a pedagogical framework for the Anthropocene through the twin concepts of 'archipelagic thinking' (Glissant) and 'world-centred' education (Biesta). Linking postcolonial discourses on Archipelagic thinking to educational discourse, the first half of the paper maps out the co-ordinates of a 'world-centered' education. The second half of the paper transposes these theoretical mappings onto the methodological ground of contemporary art education, through a curricular overview. This section explores the development of an Archipelagic Art Education in the West Cork Archipelago (Ireland) as a concrete example of world-centred education in the Anthropocene.

> While islands may have seemed relatively fixed entities when the discipline began aggregating in the 1980s it has become apparent that islands are increasingly in flux. Aquapelagic relations are shifting and reconfiguring at rapid rates. To be an islander is, increasingly, to live in flux. To be an Island Studies scholar is, increasingly, to be scholar of flux.
> P. Hayward[1]

[1] P. Hayward, *Aquapelagos and aquapelagic assemblages.* Shima: International Journal of Research Into Island Cultures. 6., 2012, pp. 1-11.

Acknowledging the immense work that has been done by island studies scholars all over the world in the last twenty years, this paper considers how some of the central concepts developed within island studies can be helpful for thinking about pedagogical practices in artistic education. Concepts such as *Nissology* (McCall), *Tidalectics* (Brathwaite) and *Archipelagic Thinking* (Glissant) have gained a contemporary currency today due to the rigorous work of key academics such as Godfrey Baldacchino, Grant Mc Call, Christian Depraetere, Elizabeth De Loughrey, Carol Fabotko, Johnathan Pugh and many others. However, while Island Studies has emerged as a respected academic discourse in the last number of years it is still a relatively marginal discourse in academia, with 'archipelagic studies' emerging only formally in the past few years (Pugh). For example, in the 2011 issue of the Island Studies Journal (ISJ), a group of prominent Island studies scholars called for an 'Archipelago Studies' stating that "What remains largely absent or silent are ways of being, knowing and doing—ontologies, epistemologies and methods—that illuminate island spaces as inter-related, mutually constituted and co-constructed"[2].

A similar statement could be made about art education today, where discipline specificity, egological teaching and commodification have reduced art education to an 'isolated isle', or 'silo'[3] within the University sector. As a consequence of such 'island pedagogies', competitiveness and protectionism rule. Designers guard against artists, studio practitioners guard against theorists, theorists guard against historians and art institutions guard against each other. Thinking beyond these atomised positions, and in reference to the above quote, we could start by suggesting that, 'what remains largely silent today' about *art education* 'are the ways of being, knowing and doing – ontologies, epistemologies and methods – that illuminates *artistic spaces* as inter-related, mutually constituted and co-constructed"[4]. This proposition suggests that we must necessarily move beyond traditional artschool models that are over-determined by the museum-consumer circuit, towards more 'worldly' artistic 'ontologies, epistemologies and methods"[5]. The following paper expands on this proposition through the development of a world- centred pedagogical programme that is relational and archipelagic in its form.

[2] E. Stratford, G. Baldacchino, E. McMahon, C. Farbotko, A. Harwood, "Envisioning the Archipelago". *Island Studies Journal*, 6 (2), 2011, pp. 113-130 (119).

[3] www.forbes.com/sites/brentgleeson/2013/10/02/the-silo-mentality-how-to-break-down-the-barriers/.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

ARCHIPELAGIC IMAGINARIES

There are a number of key developments which have motivated an increasing awareness of island culture which are important for thinking about art education today. The first of these emerged out of post-colonial discourses in Caribbean literature which proposed an alternative configuration of western globalisation based on a complex set of relations between locality and world. Arguing against traditional colonial representations of 'center' and 'periphery', poets Édouard Glissant and Kamau Braithwaite emphasise a global relationality that posited 'flow' and 'dialogue' against 'stasis' and 'dialectical thought'. Within this context Glissant and Braithwaite challenged the image of the island as an isolated inward looking entity, arguing instead for the inter-dependent, rootless subjectivity of the archipelago as an anti-dote to the boundary-drawing, colonial project of 'continental thinking'[6],

With continental thinking, the mind runs with audacity, but we then believe that we see the world as a block, or at large, or at once, as a kind of imposing synthesis, just as we can, by way of general aerial views, see the configurations of landscapes and mountainous areas as they pass by. With archipelagic thinking, we get to know the rocks in the rivers, assuredly the smallest rocks and rivers[7]

As suggested by Elizabeth De Loughrey, the image of the 'isolated isle' was formed around a colonial politicisation of the sea, she writes 'one of the central but unacknowledged ways in which European colonialism has constructed the trope of the isolated island is by mystifying the importance of the sea and the migrations across its expanse'[8]. Similarly, Paul Hayward has conceptualised this emphasis as the '*aquapelago'* to give greater critical prominence to the sea as a living space *with* islands rather than a navigational space *between* islands[9].

Another important way to engage critically with such representations of islands as 'isolated isles' is through the lens of 'Archipelagic Thinking'. In the Pacific Islands, Professor Epeli Hau'ofa illustrates Archipelagic Thinking when he writes that 'there is a world of difference between viewing the Pacific as "islands in a far sea" and as "a sea of islands"[10]. Where the first emphasises dry surfaces in a vast ocean far from the centres of power, stressing the smallness and remoteness of islands, the second is a more holistic perspective in which things are seen in the totality of their

[6] E. Glissant, *Poetics of Relation.* Ann Arbour : University of Michigan Press, 1997.

[7] E. Glissant, *Philosophie de la relation: poésie en etendue*. Paris: Gallimard, 1997, p. 45.

[8] E. De Loughrey, *Routes and Roots. Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007, p. 2.

[9] P. Hayward, "Aqualpelagos and aquapelagic assemblages: Towards an integrated study of island societies and marine environments". *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures*, Volume 6 Number 1, 2012.

[10] E. Hau'ofa, *We are the Ocean.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2008, p. 31.

relationships. Within Island studies, 'relationality' is an important concept that unsettles 'western binarism' and provides an "alter/native" historiography to linear models of progress"[11] that standardise island spaces through colonial expansion and modernisation.

> Thinking with the archipelago denaturalizes space so that space is more than the mere backcloth for political or ethical debate. Instead, reflective of a spatial turn in thinking, it emphasizes more fluid tropes of assemblages (Tsai, 2003), mobilities, and multiplicities associated with island-island movements[12].

To understand art education through the lens of archipelagic thinking would be to support a fluid and flexible understanding of educational subjectivity, one which is embedded in an entangled locality and linked globally through the expanded flow of relations and networks. Whilst this relational dynamic is a key characteristic of archipelagic education, it is important to acknowledge that, as Johnathan Pugh has suggests, the relational turn in archipelagic thinking has taken on a very different focus within the context of climate change[13]. Highlighting the various ways that islands and archipelagos have become tangible representations of climate emergency, Pugh notes that, historically, islands were perceived as retreats for cosmopolitan subjects to escape the excesses of urban pollution, which they in turn 'have paid the greatest price through sea levels rising'[14]. Reflecting on this problem in her key text *Wishful sinking: disappearing islands, climate refugees and cosmopolitan experimentation* (2010) Carol Fabotko argues that islands are increasingly subject to an eco-colonial gaze which reconfigures them as laboratories for experimentation with 'end of the world' scenarios, what she calls 'canaries in the coalmine of the Anthropocene'[15].

Referencing the writings of Walter Benjamin, Elizabeth de Loughrey has turned to the concept of allegory to expand on these new imaginaries, arguing that allegory allows us to 'parochialize' the Anthropocene through "a multiscalar method of telescoping between space (planet) and place (Island) in a dialectic or *tidalectic* way to see how they mutually inform each other"[16]. This is, of course particularly, relevant to Islands which have always been attractive spatially as microcosms of the continent or the world but in much more manageable ways. Within this context then, it is

[11] E. De Loughrey, *Routes and Roots*, p. 2.

[12] J. Pugh, "Island Movements: Thinking with the Archipelago". *Island Studies Journal*, Vol. 8, No. 1, 2013, p. 10.

[13] *Ibid.*

[14] J. Pugh, D. Chandler, "Islands of relationality and resilience: The shifting stakes of the Anthropocene". *AREA. Critical Approaches to Island Geography*, Volume 52. Issue 1, 2018.

[15] C. Fabotko, "Wishful sinking: disappearing islands, climate refugees and cosmopolitan experimentation". *Asia Pacific Viewpoint: specialises in the study of development, change and underdevelopment*, 2010,51 (1), 47-60.

[16] E. De Loughrey, *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke University Press, 2019, p. 2.

necessary to create a dialogue between the relational and the ecological dimensions of an archipelagic art education.

EDUCATION IN THE ANTHROPOCENE

The idea of the Anthropocene derives from the work of the Nobel-prize winning chemist Paul Crutzen[17] who argued that we have left the Holocene (the official present epoch, which began at the end of the last Ice Age 11,700 years ago) and have entered a new geological epoch. Because of the environmental effects of industrialization, population growth, and economic development, this is the first epoch to be anthropogenic. One of the key issues of the Anthropocene is how to reimagine humans in biological or even geological terms, and to place our industrialised moment in an evolutionary and geological timeframe. This crisis brings the visual and plastic arts into renewed correspondence with the social and earth sciences and with the humanities, a correspondence shaped and galvanised by a shared purpose. The Anthropocene has changed the conditions and parameters of perception. A key problem is how to experience or gain a sense of living in a toxic, diminishing world. In many ways this is also a pedagogical problem, about how we teach planetary processes, geological timescales, and global economic processes in a way that motivate students rather than overwhelm them.

It has become evident that, while STEM and social sciences have dominated environmental scholarship and remain the principal disciplines for knowledge of the natural environment, any meaningful response to climate change/migration, biodiversity loss, pollution, etc. will require large cultural transformations. As anthropologist Anna Tsing remarks, "For the first time in my lifetime, natural scientists are looking for help from humanists in knowing the world".[18] Artists and educators, along with other humanists, must now think across spatial and temporal scales, from a planetary 'shared sense of catastrophe' to more local historical and cultural contingencies.[19] Responding to this crisis in *The Anthropocene Crisis and Higher Education* (2016), Delphi Carsten calls for a transversal pedagogy that can navigate the static disciplinary boundaries between the sciences and the arts and inform students about the Anthropocene through different perspectives.

This 'onto-epistemology' (a way of being and thinking) favours inclusiveness, flexibility, mutability and multiplicity, acknowledging the entangled kinships between

[17] P. Crutzen, "The Geology of Mankind". *Nature* 415, 3 January 2002.

[18] A. Lowenhaupt Tsing, "A Feminist Approach to the Anthropocene: Earth Stalked by Man", talk given on 10 November 2015 at Barnard College, New York: https://bcrw.barnard.edu/videos/anna-lowenhaupt-tsing-a-feminist-approach-to-the-anthropocene-earth-stalked-by-man/.

[19] D. Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry* 35, 2009, p. 222.

humans and a multitude of non-human others. Such an uncanny aesthetic formulation, moreover, requires coming to terms with uncomfortable knowledge about the unhinged world that humans have brought into existence.[20]

A similar response has been taken by the Mac Plank Institute in Berlin, who in 2016 set up the Anthropocene Curriculum, which aims to 'make previously uncharted, transdisciplinary connections visible and to experiment with new forms of higher education'[21]. For Ronald Barnett, referencing Deleuze and Guattari's work on the uncanny, the unhinged 'strange world' of the Anthropocene prompts a 'new universal' for the 'supercomplexity' of global climate uncertainty 'that opens up unfamiliar spaces and calls for a will to learn even amid uncertainty'; a pedagogy which encourages students 'to come into new modes of being'[22]. On the philosophical side of this shift contemporary philosophers of education such as Philippe Meirieu and Gert Biesta have begun to argue that education is a space where students can learn to 'exist in the world without occupying the center of the world,'[23]. For Biesta, the main barrier to a 'world – centered' education lies in the emergence of consumer models of education which an emphasis student-centred learning as student/consumer "satisfaction"[24]. Significantly, the consumer model of education is mobilised by a 'language of learning' that replaces the traditional, reciprocal relationship between teacher and student by an economic transactional one,

> The main problem with the new language of learning is that it has facilitated a redescription of the process of education in terms of an economic transaction, that is, a transaction in which (1) the learner is the (potential) consumer, the one who has certain "needs," in which (2) the teacher, the educator, or the educational institution is seen as the provider, that is, the one who is there to meet the needs of the learner, and where (3) education itself becomes a commodity—a "thing"—to be provided or delivered by the teacher or educational institution and to be consumed by the learner.[25]

[20] D. Carstens, "The Anthropocene crisis and higher education: A fundamental shift". *South African Journal of Higher Education*, 2016.

[21] https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2014/anthropozaen_curriculum/anthropozaen_curriculum_1.php.

[22] R. Barnett, "Recapturing the universal in the university". *Educational Philosophy and Theory*, 2005, p. 37.

[23] P. Meirieu, *Pédagogie: Le devoir de resister [Education: The duty to resist]*. Issy-lesMoulineaux: ESF éditeur, 2007, p. 96, quoted in C. Naughton, G. Biesta, D. R. Cole (eds.), *Art, Artists and Pedagogy: Philosophy and the Arts in Education*. London-New York: Routledge, 2017, p. 15.

[24] G. Biesta, *Trust, Violence, and Responsibility: Reclaiming Education in an Age of Learning*. Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Asociation (NewOrleans, LA, April 1-5, 2002).

[25] G. Biesta, "Against learning. Reclaiming a language for education in an age of learning". *Nordisk Pedagogik*, Vol. 25, 2005, p. 19.

While the consumer model of education has its formative development in the late twentieth century its guiding ideological concept, Human Capital, has been around for much longer. Initially proposed by Adam Smith in *The Wealth of Nations* (1776) as an economic response to dwindling planetary resources through industrialisation[26], the concept of Human Capital lay dormant throughout the first half of the twentieth century, until it was revisited by the Chicago School of economists such as Theodore Shultz and Milton Freidman in the 1950's. Expanding on the idea that education needed to be opened up to the possibility of financial speculation Theodore Shultz and Milton Freidman encouraged individuals to consider *all* activities, domestic or otherwise, as a form of investment in their own stock[27]. Emphasising 'rational choice theory', Gary Becker described how individuals who invested time and money to acquire skills, knowledge's, and attributes were more likely to maximise their return on those investments, in the marketplace[28].

Questioning the various ways that individuals are prepared for these environments through educational institutions, adult educator Ian Baptiste highlights how human capital is intimately linked to education as the training ground for survival in the market economy. Using the figure of the *lone wolf* as an exemplary image of human capital subjectivity Baptiste explores how a pedagogical programme suited to the human capital subject would be characterise key three key principles. Firstly, they would have to be 'apolitical' because, according to the rules of the market 'consensus would be assumed a priori, not sought through political struggle' and where, 'little or no attempt would be made to interrogate learners needs, to question their appropriateness, to ascertain how they are formulated, or to determine whose interests are best and least served'[29]. Secondly, an education by human capital must be adaptive and promote adaptive learning so that the subject is 'sufficiently flexible in order to stay one step ahead of the fluctuations and instabilities of the market'[30]. Finally, a pedagogical programme adapted toward the advantage of the lone wolf would be fundamentally individualistic, where 'each learner would simply stock up enough ammunition and face the world as an educational Rambo'[31].

In debates about environmental crisis, economic austerity, and developmental education, 'resilience' has also emerged as a keyword. For example, we are told that

[26] A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Edited by E. Cannan. London: Methuen, 1904.

[27] P. Bouchard, *Human capital and the knowledge economy. Contexts of Adult Education: Canadian readings in adult education*. Toronto: Thompson Publishing, 2006.

[28] G. S. Becker, *The Economic Way of Looking at Life*. Nobel Prize in Economics documents 1992-1, Nobel Prize Committee.

[29] I. Baptiste, *Educating lone wolves: Pedagogical implications of human capital theory*. Adult Education Quarterly, 51, 2001, p. 196.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, p. 197.

West Cork beat the recession through resilient creativity[32], the 'shell-shocked' residents of Paradise, California, are lauded for their resilience in the face of destructive wildfires[33]and current Irish educational policy promotes resilience as a requirement for wellbeing[34]. These are now familiar stories of how the resilient subject makes do, adapts, and survives. For political scientist Julian Reid, adaptability, utility maximisation and market flexibility are the economic pillars of a neo-liberal subjectivity that came to be defined in the late 20th century as the 'development- security nexus'[35]. Highlighting neoliberalism's capacity to appropriate its external antagonisms Reid argues that the emerging 'resilient subject' did not develop out of classical neo-liberal politics, but rather out of the alternative, oppositional discourses to neo-liberalism of sustainable development who take their concept of resilience derives directly from ecology, referring to the 'buffer capacities' of living systems; their ability to 'absorb perturbations'[36]. Significantly within this analysis Reid argues that the 'resilient subject' is increasingly equated with the poor and the vulnerable and with environmental disaster[37]. Whilst resilience is vital to face the growing difficulties of the Anthropocene, the concern here is that current discourses which couple an ecological subject with an economic subject replace the imaginative capacities and political tools of collective bargaining with those of individual survival and adaptation to the market economy and ecological crisis. As Julian Reid suggests,

The resilient subject is a subject which must permanently struggle to accommodate itself in the world. Not a subject which can conceive of changing the world, its structures, its conditions of possibility. But a subject which accepts the disastrousness of the world it lives in. Building resilient subjects involves the deliberate disabling of the political habits, tendencies and capacities of peoples and replacing them with adaptive ones.[38]

Challenging the emergence of these adaptive subjectivities within economic and ecological discourse, David Chandler identifies three dominant modes of governance appropriate to the Anthropocene, they are, *Mapping, Sensing, Hacking*[39]. Pointing away from modernist understandings of governance, each mode provides a "distinct conceptualisation of governance in a world framed as complex, entangled

[32] RTÉ, July 2018.

[33] *The Guardian*, November 2018.

[34] Department of Education and Skills, *Wellbeing Policy Statement and Framework for Practice, 2018- 2013*, 2018.

[35] J. Reid, "The disastrous and politically debased subject of resilience". *Development Dialogue*, 58, 2012, p. 4.

[36] *Ibid.*, p. 3.

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

[39] D. Chandler, *Ontopolitics in the Anthropocene. An Introduction to Mapping, Sensing, Hacking*. London-New-York: Routledge, 2018.

and unpredictable"[40]. Where *Mapping* gathers historical and 'empirical knowledge', *Sensing* engages with contemporary 'creative assemblages' outside of empirical data, and 'emphasizing an intuitive experiential response to the complexity of the environment'[41]. Finally, *Hacking* encourages imaginative action and 'new creative ways of engaging on the basis of repurposing, recompositioning and finding the play in already existing arrangements and practices'[42]. While these modes of governance define our responses to the Anthropocene as affirmative of the Anthropocene, they should can also be understood as critical concepts to explore new modes of educational subjectivity beyond "resilient subjectivity". In the second half of this paper, these modes of governance will be used schematically to develop a curricular framework that is 'world-centered'.

WORLD CENTRED EDUCATION

In a short reflection on art education in schooling, *Letting Art Teach (2018)*, Gert Biesta defends art education against its instrumentalisation in current educational policies and practices, where art is validated through either economic or developmental logics. Alternatively, Biesta makes an existential case for art as a way for students to have a unique dialogue with the world outside of standard forms of educational measurement[43]. World-centered education challenges the dominant expressivist approaches to art education 'which argue that the primary educational value of art lies in the opportunity for students to express their unique identities. Such approaches ignore the ways that the realities of the world exist beyond individual desires and challenge the logic of the ego'[44]. To get beyond such ego-logical forms of learning and teaching the teacher must take on the responsibility of turning their students attention toward the world, to open themselves to being taught by the world.

Importantly for Biesta, to be taught by the world is to be in dialogue with the world, and this dialogue can help students to be in the world in a 'grown-up' way. However, this grown-up-ness is not couched in developmental terms, it is not about forming a developmental trajectory through key stages, towards a final end or goal. It is rather, a mode of being, ways of existing. In this sense, the infantile mode of being 'is totally determined and controlled by our desires, by pursuing our desires and fulfilling our desires', whereas a grown-up mode of being would refer to a mode

[40] *Ibid.*, p. 17.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

[43] G. Biesta, *Letting Art Teach: Art education 'after' Joseph Beuys*. Arnhem: ArtEZ Press, 2018, p. 70.

[44] *Ibid.*

of being where 'we are not subjected to our desires –where we are not the object of our desires" and where the key educational question is "whether what I desire is what I should desire, whether it is desirable for my own life, my life with others, on a planet that only has a limited capacity for fulfilling our desires"[45] It is within this context that Biesta refers to Gayatri Spivak's formulation of the educational process as the 'uncoercive rearrangement of desires"[46].

Contrary to constructivist modes of education where the student is the 'event', in a world-centered education the event exists only as a possibility of interruption of the student's sovereignty, through their dialogue with the world. Supporting an encounter with the world means supporting an encounter with, what Deborah Britzman calls "difficult knowledge"[47]. Negotiating "difficult knowledge" is often slow and inefficient and because of this it risks exclusion from the optimized curriculum. For these reasons, the educational task must be to provide consistency between the interruption of the event of 'difficult knowledge' and the enquiry of student, through three interlinked processes, "trust without ground (learners willing to take a risk); transcendental violence (teachers asking the difficult questions); and responsibility without knowledge (teachers taking responsibility for the 'subjectivity' of the student)"[48]. In this sense then, an 'evental education' can be understood as an intervention into the 'subjectivity' of the student to enable a shift to a new ontological ground, one which is equal parts: subject / world / economy.

To support this aim, a *World Centered* theoretical framework could be based on Gert Biesta's ecology of educational practice, through three key educational dimensions: *qualification, socialisation, and subjectivisation*[49]. Through *qualification*, students would gain the skills and knowledge needed to develop an economically sustainable life. Through socially engaged practices students would contribute to the social life of the community, develop new relational intersections between the arts, their institutions, and their localities. Finally, through critical art practices students would realise their imaginative capacity to develop a critical agency, to speak back to the community and the world. Bypassing the often-reductive binary discourses in education between economy and society this framework encourages 'complexity' and 'balance' as guiding tools for educational purpose.

An appropriate model of educational subjectivity for the Anthropocene, a World Centered education re-centers the world and the environment as active

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*

[47] A. Pitt, D. Britzman, "Speculation on qualities of difficult knowledge in teaching and learning: An experiment in psychoanalytic research". *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 2003, p. 16.

[48] G. Biesta, *Trust, Violence, and Responsibility...*, p. 32.

[49] G. Biesta, *Beyond learning. Democratic education for a human future.* New York: Routledge, 2006.

agents in the formation of educational subjects. Whilst it is important to support the emergence of subjectivity and agency in these educational contexts, it is equally important that a world-centred response to the Anthropocene recognises the agency of non-human actors. Educator Karen Murris has sought to do this by rethinking educational subjectivity through an agential, inter-species framework based on the work of Karen Barad who argues that "agency is an enactment and that matter is a relational and active participant in the world's becoming"[50]. Challenging the 'human exceptionalism' at the heart of Biesta's ethics of subjectivity, Murris points towards a crisis within modernist epistemologies of nature and environment, which 'assumes that the knowing subject has so-called 'objective' access to this world 'out there', at a distance'[51]. Emphasising how critical posthumanists like Barad have expanded our language capacity to include interspecies being she writes, "we can now describe much more intricately and robustly how human beings – not just their minds but their bodies, their microbiomes, their modes of communication and so on – are enmeshed in and interact with the nonhuman world"[52].

Managing the tension between these educational epistemologies (Modernist/Anthropocene) and their attendant educational subjectivities (rational/ adaptive) is an important educational challenge in the Anthropocene. The next section will map out a curricular framework that attempts to navigate these tensions in a productive manner through a world-centred education.

MA ART AND ENVIRONMENT (MAAE)

Developed out of an already established BA in Visual Art on Sherkin Island (West Cork), the MA Art and Environment aimed to explore Archipelagic Thinking as a philosophy of relation/becoming that can support socially engaged arts methodologies for navigating local environments. These aims are developed through three key dimensions: (1) *Programme Philosophy.* Developing an innovative intellectual framework for navigating environmental change. (2) *Conceptual Grammar.* Developing socially engaged, artistic research practices within archipelagic contexts (3) *Object of Study.* Establishing sustainable educational provision for the study of environmental arts across diverse island communities. The following curricular overview outlines how these elements have been instrumentalised in the development of an archipelagic art education for the Anthropocene.

[50] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway.* Durham: Duke University Press, 2007, p. 136.

[51] K. Murris, "Reconfiguring educational relationality in education: the educator as pregnant stingray". *Journal of Education*, n.69, 2017, pp. 117-138.

[52] N. Lennard, C. Wolfe, "Is Humanism really humane?", Interview with Cary Wolfe. *The New York Times*, Jan. 9, 2017, https://www.nytimes.com/2017/01/09/opinion/is-humanism-really-humane.html.

Programme Philosophy: Archipelagic Thinking: The concept of the archipelago will be used as both a specific and a generalizable geo-historical framework for mapping local communities and environmental habitats on Islands. Pedagogically it is understood as a heuristic or methodological framework for expanding relational and socially engaged practices within the Anthropocene. Through these practices the programme will engage with islands as models of coexistent environmental praxis rather than temporary sites of aesthetic excavation.

In his macro-use of the concept of archipelagic thinking, Glissant argued for a perception of the world beyond dialectical thinking, beyond continental/island separation, for a 'world in relation'[53]. In his micro-aesthetic deployment of the concept, Glissant explored disciplinary transgression between academic disciplines and art forms, composing poem/philosophy/story in a process of 'creolisation'[54]. The curriculum architecture of the MAAE will develop a similar 'creolisation' of disciplinary border transgressions, between island communities, art forms and academic research. This composition of theory and practice is explored through multidisciplinary methods that will equip students to engage with island communities and develop new forms of spatial aesthetic research. Within this context the MAAE programme will develop models of contributory research across multiple regions, opening up new spaces for dialogical exchange, and providing a mechanism for:

- Knowledge sharing across disciplines, with Isolated Islands.
- Support Island governance in order to connect local and international communities.
- Create new forms of artistic research and education that illuminate the value of archipelagic thinking for the Anthropocene.

Taking a transdisciplinary approach this project will produce new research capacities in environmental art, digital pedagogy and philosophy through the *Conceptual Grammar* of Socially Engaged Arts Practice, Artistic Research and Contributory Research.

Conceptual Grammar. Artistic research is a fluid form of embedded research that enables interdisciplinary engagements between artistic practices and academic discourse. A significant methodology for broadening perspectives of traditional approaches to globalism, Artistic research incorporates unpredictable entry points and emphasises unforeseen consequences that are continually (re)creating, (re)articulating and (re)imagining new forms of engagement in the public realm. Within this shift there has been a deepening engagement within the visual arts within the social

[53] É. Glissant, *Treatise On the Whole World*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.
[54] *Ibid.*

sciences, environmental sciences and education, contributing critical perspectives to these subjects. Specifically, in the 'pedagogical turn'[55] artists have reconfigured the structures, frameworks and methodologies of educational practice through the aesthetic ideals of social sculpture and public pedagogy[56]. Due also to globalisation, these artistic practices have expanded beyond traditional boundaries and borders[57]. Understood as the 'relational' or 'social turn', these expanded practices have brought artists into contact with non-traditional art communities where social engagement and relational forms have become central to the artist's operational toolbox.

Expanding on these shifts, the framework of archipelagic thinking as a 'relational form' enables a move from the concrete local to the metaphorical and the macro. It is this multi-scalar concept of network that makes the archipelagic an appropriate contemporary imaginary for thinking relational practice and education in the Anthropocene. Contributory research is premised on collaboration, creativity, and intervention to systematically re-value the acquisition of knowledge through research activities that occur outside of centre/periphery binary definitions of research. The incorporation of artistic methods into research is not meant to merely illustrate island culture but participates in the co-production of knowledge with multiple island communities through creative methodologies. In this sense, the MA Art and Environment will function as a practice of what Kamau Brathwaite called, *tidalectics;* that is, as "technologies for un-islanding"[58].

Object of Study: Environment: As E. De Loughrey has suggested, to understand the future of island culture in the Anthropocene we need to first develop an archipelagic history of the structure of world history, which she calls *Archipelagraphy*[59]. *Archipelagraphy* can be understood as a theoretical framework for thinking the historical relation between continents and islands, 'a shifting history between colonial power, economic expansion and environmental change'[60]. Engaging with the concept of *Archipelagraphy* across multiple geographical sites, MAAE will foster knowledge exchange between different island cultures with established artistic structures and practices, through a unique set of pedagogical approaches. Through a world-centered pedagogical framework, the MAAE will support collaboration and

[55] M. Wilson, P. O'Neill, *Curating and the Educational Turn*. London: Open Editions, 2010.

[56] http://theoria.art-zoo.com/i-am-searching-for-field-character-joseph-beuys/.

[57] M. Kwon, *One Place after Another. Site-Specific Art and Locational Identity.* Cambridge: The MIT Press, 2002.

[58] J. Pugh, J. "Island Movements...", p. 148.

[59] *Routes and Roots. Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.

[60] *Ibid*

communication between archipelagic regions, enhancing connectivity and creativity within island communities, through 'nissological knowledge'.

Originally coined by A. A. Moles[61] and later popularised in the 1990's by Christian Depreatere, the concept of Nissology can be understood as "t*he study of islands in their own terms*"[62]. It is a concept that developed in response to the often reductive and phobic perspective of islands as 'insular' and 'backward'[63]. As suggested by Edmond & Smith, the archipelagic approach sees the island as "a model, rather than simply a site" of investigation, it reinforces 'the theoretical, metaphorical, real and empirical power and potential of the archipelago: of seas studded with islands; island chains; relations that may embrace equivalence, mutual relation and difference in signification[64]. Contrary to the 'continental' view of island culture, *nissologica*l approaches to island knowledge focus on the complexity of islanders relation to environment, migration and flow.

Combining historical discourses on Archipelagic thinking with current environmental, social and humanistic research on the Anthropocene can challenge key problematics in the western perception of the Anthropocene and provide an alternative image of heterogeneity and plurality to the mainstream image of homogeneity and generality (since the very term "Anthropos" indicates a general humanity responsible of climate change and the damage of biosphere). Taking a transdisciplinary approach this study will develop novel forms of problem-driven research involving various social, scientific, epistemic, and political re- configurations[65]. Through the curriculum structure of *Mapping, Sensing and Hacking* the theoretical dimension of archipelagic thinking will be transposed to the methodological ground of the programme

CURRICULUM STRUCTURE: MAPPING, SENSING, HACKING

Similar to William Pinar's disciplinary conception of curriculum, the processes of *Mapping, Sensing, Hacking* form both vertical and horizontal engagements with curriculum and knowledge production. In Pinar's model the vertical conception of knowledge concerns the intellectual histories and contexts of a particular enquiry (Mapping), whereas horizontal explorations are informed by circumstantial and experiential learning (Sensing & Hacking). At the centre of all of these processes is an

[61] A.A. Moles, "Nissonologie ou science des iles". *L'espace Geographique*, 1982, 11, No. 4, pp. 281-289.

[62] G. Mc Call, "Nissology: A proposal for consideration". *Journal of the Pacific Society*, 1994, no. 63-64 (vol. 17, 2-3).

[63] *Ibid.*

[64] R. Edmond, V. Smith (eds.), *Islands in History and Representation*. London-New York: Routledge, 2007, p. 3.

[65] *Ibid.*

ethos of problem-posing and problem-solving, which seeks to engage students critically through the following modules.

Module 1. Mapping: The first module introduces students to the key historical themes, debates, and conceptual frameworks that have emerged in the environmental arts over the past fifty years. It maps the historical relationship between art and environment up to the present, focusing on key events, discourses, and practices These histories will explore aesthetic, social, and political intersections between multiple disciplines and practices focused on the Anthropocene: biological and earth sciences, anthropology, visual art, design, and political activism. In addition, students will be introduced to empirical studies of the current environmental crisis from the biological and earth sciences. Using mapping as 'diagrammatic methodologies' students will develop fieldwork on human and natural ecologies throughout the archipelago. These fieldwork methodologies will introduce students to the interdisciplinary character of the environmental arts and provides a theoretical framework for critical refection on the key themes, concepts, and practices introduced throughout the module. Following this interdisciplinary mixture of historical narrative and empirical study, students will be required to 'cognitively map' areas of contemporary environmental art practice and discourse and thereby build a theoretical framework for fieldwork in the second semester.

Module 2. Sensing: There are two key aims in the first module the first it to map the discourse of Environmental Arts, the second is to introduce students to techniques of deep mapping and other diagrammatic methodologies for understanding local environments. The second module *Sensing* focusses on sensing and recording the environment, linking the mapping of the first semester to student-led fieldwork. Such fieldwork is essential to an eco-social art practice that engages with human and non-human actors in the environment. Sherkin Island and the West Cork Archipelago will provide the domain for this fieldwork. Students will be taught the skills necessary to gather and process data in their chosen area of concern. Modules 1 and 2 provide students with a rigorous introduction to the environmental arts and a space to engage with experimental methodologies in specific contexts. Together, these modules form the basis of a praxis-oriented engagement with the environmental humanities, which is further synthesised in the third module, Hacking.

Module 3. Hacking: In the *Hacking* module the students will begin to develop a material response to the environment which conjoins their sensing of the environment with the theoretical frameworks developed in the *Mapping* module. Bringing together the theoretical explorations in Module 1 and the experimental investigations in Module 2, the final module supports students in realising a large-scale, eco-socially engaged arts project in an archipelagic context, to evaluate the efficacy of

that project using theoretical frameworks developed throughout the first two modules, and to develop a substantive engagement with key stakeholders in the research context.

CONCLUSION

To think the world as an archipelago, is to think difference beyond political and geophysical borders, as a fluid historical relation between land and sea and sky. This paper has explored how archipelagos have an allegorical potential to model, communicate and represent the scalar complexity of the Anthropocene and how study in those contexts can be conceived as a means to overcome the standardising image of the network, which tends to reduce the strategic resonance of local realities, by favouring the general structure. Such a general structure often undermines a real and genuine expression of differences. Alternatively, the archipelagic dimension highlights the role of localities (local institutions, local form of knowledges, local practices, local educations, etc.) as agents of the constant transformation of the relations between the partners, where the promotion of a multiversal (and no more simply universal) framework within differences can proliferate. Within this context the MA Art and brings together the ecological educational subject of a world centred education and the patchy, entangled environment of the Anthropocene. Within this context, the MA Art and Environment will develop pedagogical platforms for connecting island communities, environmental action and artistic research. These archipelagic research platforms will act as multi-scalar counter-mapping frameworks that can simultaneously enable a (re)territorialisation of empirical, historical, political narratives while allowing for concrete spatial and relational interventions into local communities, on islands, with islanders.

ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30984

ARCHIPIÉLAGO Y ARCHI-PLIEGUE
REPENSAR LAS RELACIONES HUMANAS DESDE LA MULTIPLICIDAD INSULAR

PAOLO VIGNOLA
Universidad de las Artes del Ecuador
Escuela de Literatura
paolo.vignola@uartes.edu.ec

ABSTRACT
The paper aims to draw a kind of geophilosophical dialogue between Caribbean literature (Glissant, Benítez Rojo, Brathwaite), French contemporary philosophy (Deleuze, Guattari, Stiegler), political ecology (Moore) Amerindian cosmologies (Viveiros de Castro) and decolonial thinking in order to face some key ecological and political issues of our time. The image of the archipelago is thus mobilized as a conceptual tool to rethink both the relation humanity-environment (and so Culture and Nature) and social relations within contemporary digital capitalism.

KEYWORDS
Archipelagic thinking, Caribbean literature, Anthropocene, Viveiros de Castro, posthumanism

EL PLIEGUE DEL PRESENTE

Una de las características que hacen de la imagen del archipiélago un resorte muy poderoso para el pensamiento teórico reside en el hecho de que, en la literatura caribeña, es decir donde su tematización se revela más contundente, es tomada como una metáfora espacial para revelar una singular dimensión temporal, en la que las historias del pasado conviven con el presente, pero al mismo tiempo van cambiando, se trasforman porque de hecho viven en la actualidad[1]. En este sentido, parece posible atreverse a decir algo perentorio y aparentemente ilógico: el archipiélago es el presente, y es un presente doblado. No obstante, el archipiélago es el presente, un presente doblado, o difractado[2], por lo menos en tres sentidos.

En primer lugar, aunque pueda sonar como algo banal, en los archipiélagos más conocidos, como el del Caribe, de Galápagos, o de la Polinesia, reside el máximo

[1] Véase J. Pugh, "Relationality and island studies in the Anthropocene". *Island Studies Journal*, 13(2), 2018, pp. 93-110; Okihiro, G.Y. (2010). "Unsettling the imperial sciences". *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(5), pp. 745-758.

[2] «El archipiélago está difractado», E. Glissant, "Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente". *Aleph,* n. 146, julio/septiembre 2008, p. 6.

grado de biodiversidad que, hoy día, en nuestro presente, por la contaminación, el cambio climático y el Antropoceno, se ve cada día más amenazada. Entonces, la propia vida en y de los archipiélagos es sin duda un problema de nuestro presente, un problema de ecología política ante todo del medio ambiente, y también de economía política, al menos si se considera la colonización, con todos sus resultados en términos de recursos –naturales y laborales- como factor determinante en las condiciones necesarias para el éxito de la primera revolución industrial y la afirmación del capitalismo a escala global, es decir con mucha probabilidad el factor desencadenante del Antropoceno[3].

En segundo lugar, la fragmentación cultural, genealógica, relacional de las poblaciones del archipiélago, en los literatos y pensadores del Caribe, sugiere la importancia estratégica de repensar y reescribir el pasado de las múltiples raíces culturales, de la colonización, la esclavitud, las luchas de liberación y los procesos de emancipación desde el presente, en el medio de la globalización y la homogeneización cultural en acto. El archipiélago se entendería entonces como la tierra que transformó todas estas raíces heterogéneas en una marañas de rizomas, que establecen conexiones inesperadas, aleatorias, como en la perspectiva de Édouard Glissant y de varios otros autores. Es así que, por medio de repeticiones, ritmos y polirritmos (Benítez Rojo), criollizaciones (Glissant), pasajes (Brathwaite)[4], la literatura caribeña, así como toda su arte en general, transforma por consiguiente la temporalidad de la tradición, que ya no se ve anclada a las raíces de su pasado, sino que nace, renace, se transforma en el presente, en un presente cargado de pasado, doblado, replegado, difractado.

Finalmente, el archipiélago, o mejor dicho el pensamiento archipiélagico, es una figura de la relación desde la complejidad de la localidad en tanto lugar de enunciación. Como es sabido, Glissant desarrolla su concepto de un pensamiento archipielágico como alternativa al pensamiento continental, que habría flaqueado al no considerar el no sistema generalizado de las culturas del mundo. A contrario, el pensamiento del archipiélago es «un pensamiento asistemático, inductivo, en la exploración de la impredecibilidad de la totalidad-mundo y conciliando escritura con oralidad y oralidad con escritura»[5]. La perspectiva ofrecida por Glissant es pues una lectura desarticuladora ante los discursos hegemónicos que por siglos instalaron una relación disimétrica entre el sujeto de poder y saber del colonizador y los territorios colonizados, es decir entre un amo y un esclavo bajo la luz totalitaria de la razón

[3] Véase J. W. Moore, "The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis". *The Journal of Peasant Studies,* 44 (3), 2017, pp. 594-630; Id., "The Capitalocene Part II: accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy". *The Journal of Peasant Studies*, 45(2), 2018, pp. 237-279; Id. (ed)., *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland (CA): Kairos, 2016.

[4] Véase F. Bonfiglio, "El ensayo que se repite, o el Caribe como *lugar-común* (Antonio Benítez Rojo, Édouard Glissant, Kamau Brathwaite)". *Anclajes*, XVIII.2 (diciembre 2014), pp. 19-31.

[5] E. Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ed. del Bronce, 2002, p. 45.

occidental. Esa desarticulación promueve la opacidad – del idioma, de las raíces de la tradición, de las relaciones sociales - como metáfora de la resistencia a esa luz totalitaria, todopoderosa de la ilustración, que en su dialéctica se ha vuelto deslumbrante respecto a todo saber no occidental.

En este sentido, el pensamiento archipiélagico puede ofrecer una alternativa a la imagen tecno-dogmática de Internet, entendiendo ésta como una red donde la dimensión pulsante, idiomática, de la localidad se reduce a su doble digital en los nudos algorítmicos de la geolocalización. El archipiélago sería entonces el pre-texto para repensar nuestro presente digital y para resistir a la pulsión de control, transparencia y homogeneización que parecen caracterizar las nuevas formas de gubernamentalidad que aprovechan de los avances algorítmicos y digitales. Se trata entonces de un problema de ecología relacional, y otra vez de economía política. Al mismo tiempo, es desde este problema que se nos ofrece la oportunidad de interpretar la primera figura del presente, es decir el archipiélago en el Antropoceno, como el reflejo de una aniquilación tendencial y generalizada de la diversidad a todo nivel: biológico, social, cultural y político[6].

Intentemos ahora dibujar un recorrido, aunque esquemático, de la segunda figura del presente doblado o difractado del archipiélago, tratando de entender los movimientos de pliegue y repliegue que las poéticas caribeñas expresan emblemáticamente, para luego tratar de esbozar una postura alternativa a la algoritmización de las existencias, que pase por la ecología relacional propuesta por Glissant. Ahora bien, es preciso subrayar que este recorrido no tiene ninguna ambición de recopilación exhaustiva, tampoco pretende ofrecer un discurso general sobre los estudios caribeños, los Islands studies o bien las varias vertientes del pensamiento decolonial y postcolonial. La operación ha de entenderse como el trazo de un pliegue que se desarrolla apoyandose sobre la una o la otra isla conceptual, atravesando espacios, tiempos y cosmovisiones distintos, para intentar difractar nuestra mirada sobre el presente.

REPETICIONES (CON DIFERENCIAS)

Siguiendo a Antonio Benítez Rojo podemos afirmar que, desde el punto de vista material y geográfico, el Caribe es un hecho, el «hecho indiscutible de que las Antillas constituyen un puente de islas que conecta». Sin embargo, desde el punto de vista formal, según Benítez Rojo, el archipiélago caribeño, al igual que otros, puede verse como «una isla que se "repite" a sí misma, desplegándose y bifurcándose hasta

[6] Véase B. Stiegler, *La société automatique I. L'avenir du travail*. Paris: Fayard, 2015, p. 31.

alcanzar todos los mares y tierras del globo», una repetición que «entraña necesariamente una diferencia»[7]. La repetición sería entonces el motor de esta transformación, que coincide con la cultura del archipiélago:

> la cultura del Caribe, [...] una cultura sinuosa donde el tiempo se despliega irregularmente y se resiste a ser capturado por el ciclo del reloj o el del calendario. El Caribe es el reino natural e impredecible de las corrientes marinas, de las ondas, de los pliegues y repliegues, de la fluidez y las sinuosidades. Es, a fin de cuentas, una cultura de meta-archipiélago: un caos que retorna, un detour sin propósito, un continuo fluir de paradojas; es una máquina feed-back de procesos asimétricos, como es el mar, el viento y las nubes, la Vía Láctea, la novela uncanny, la cadena biológica, la música malaya, el teorema de Gódel y la matemática fractal.[8]

El del archipiélago caribeño sería pues un origen que siempre vuelve, es decir que siempre vuelve en el presente, y siempre vuelve diferente. Este retorno con diferencia es también lo que el poeta de Barbados, Kamau Brathwaite llama marealéctica (tidalectic)[9], palabra que junta dos términos heterogéneos, la marea y la dialéctica: algo físico, material, con algo teórico, conceptual. Es más, ya que la marea, con sus olas repetidas una y otra vez, como en un eterno retorno, pero un eterno retorno de lo diferente[10], parece no tener un fin, un telos. El fin, como la historia – y como el fin de la historia concebido por la dialéctica hegeliana - es algo humano, demasiado humano para esta entidad inabarcable y en movimiento continuo. A propósito, comentando la tidalectic, Beatríz Llenín-Figueroa afirma que aunque «el océano parece comprometido en una repetición infinita del mismo movimiento una y otra vez, la marea no es, de hecho, nunca exactamente la misma, ni se retrae o retorna al mismo lugar de 'origen'»[11]. Podríamos atrevernos a pensar en la marealectica como algo más que un mero juego de palabras[12], ya que parece un

[7] A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea, 1998, p. 17.

[8] *Ibid.*, p. 26.

[9] E. K. Brathwaite, *Rights of Passage*. New York: Oxford University Press, 1967. A. Reckin, "Tidalectic Lectures: Kamau Brathwaite's Prose/Poetry as Sound-Space". *Anthurium: A Caribbean Studies Journal*, vol. 1, Iss. 1, 2003, Art. 5.

[10] En este apartado nos apoyamos sobre la famosa interpretación que Deleuze dio del eterno retorno nietzscheano. Véase G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002.

[11] B. Llenín-Figueroa, *Imagined Islands: A Caribbean Tidalectics*, Tesis doctoral – Graduate Program in Literature, Duke University, 2012. p. 7. Disponible en línea: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/5420/LlennFigueroa_duke_0066D_11264.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

[12] «La marealéctica puede ser expresada –o como lo diría Brathwaite, xpresada– como la forma en que las ideas fluyen juntas y se separan como las crestas de las olas en una playa de coral. Se entrelazan, se transforman, se separan, retroceden y avanzan otra vez. Esta imagen es más adecuada para las tradiciones intelectuales del Caribe que aquellos modelos oposicionales euro-americanos, como la dialéctica, sobre la cual la marealéctica es un obvio juego de palabras». E. Savory, "Wordsongs & Wordwounds / Homecoming: Kamau Brathwaite's Barabajan Poems". *World*

autentico e irreverente trabajo del concepto que termina por poner en tela de juicio la propia dialéctica, es decir el movimiento de contradicciones y síntesis dirigido hacia el fin de la historia, que en Hegel coincide con la revelación del espíritu absoluto, en que el concepto – es decir el saber – se da en su total trasparencia, se vuelve transparente per se, se ve en su transparencia. A contrario, el océano y sus movimientos filtran y difractan la luz, impidiendo la síntesis dialéctica, la transparencia. En tanto pensamiento de la opacidad y de la no transparencia, la marealéctica es el trabajo del concepto que deconstruye la dialéctica y sugiere otra forma de orientarse en el pensamiento.

Análogamente a la perspectiva de Benítez Rojo con su isla que se repite, la marealectica reenvía a un pensamiento del pliegue, cuya unidad mínima, o pliegue mínimo, es la ola. En este sentido, y siguiendo con la vertiente alternativa a la dialéctica hegeliana, se hace imposible no traer a colación aquel paso de ¿Qué es la filosofía? de Deleuze y Guattari que parece reflejarse en este concepto y que además convoca a la figura del archipiélago:

> Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla. [...] Los conceptos son el archipiélago o el esqueleto, más columna vertebral que cráneo, mientras que el plano es la respiración que envuelve estos isolats.[13]

Queriendo insistir por este sendero deleuziano, podemos decir que en el archipiélago del Caribe, en su literatura, la dialéctica deviene en marealéctica, así como las olas se vuelven conceptos y las raíces devienen en rizomas, es decir que se multiplican, se entrelazan y se vuelven movedizas, nómadas, viajeras. En particular, es Edouard Glissant quien pone el rizoma de Deleuze y Guattari en relación con el pensamiento archipiélagico[14]. Ahora bien, según el poeta antillano, el rizoma no definiría solamente, y en términos generales, el archipiélago del Caribe con su

Literature Today, n. 68(4), 1994, p. 754. Traducido y citado en C. B. Davies, "Los mares esquizofrenicos y la transnación caribeña". *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, N.º 138, agosto-noviembre 2018, pp. 17-31.

[13] G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993, pp. 38-39. Como es sabido, en *Crítica y clínica*, Deleuze ha sentado la semilla para una comprensión del archipiélago como figura de la multiplicidad y de nuevos procesos de subjetivación colectiva. Sin embargo, el enfoque – o el pliegue – del presente ensayo resulta distinto de la temática desarrollada por Deleuze. Se ha desarrollado este tema en P. Vignola, "Geofilosofía sin sombras. El grado cero de un pueblo por venir", en Id. (ed.), *Las artes de Gilles Deleuze. Procesos artísticos, creaciones y experimentaciones*. Guayaquil: UArtes ediciones, 2018, pp. 151-164.

[14] Sobre las huellas de un pensamiento archipiélagico en Deleuze y la relación con Glissant, desde el punto de vista de los *Island Studies*, véase, E. DeLoughrey, R*outes and roots: navigating Caribbean and Pacific island literatures*. Honolulu: University of Hawaii Press 2007; J. Pugh, "Island movements: thinking with the archipelago". *Island Studies Journal*, 8(1), 2013, pp. 9-24.

morfología, sino directamente el melting-pot de las plantaciones, con su ambivalencia simbólica. Las plantaciones son sin duda los lugares heterotópicos de la explotación, de la esclavitud, del mestizaje, pero también de la criollización como resistencia al propio mestizaje e invención idiomática y política. En la poética de Glissant, la plantación y su dimensión rizomática serían la metonimia de la situación caribeña: «El micro-rizoma de la plantación aparece como ejemplo típico de las relaciones insulares caribeñas y de aquellas de todo el mundo»[15].

El rizoma en las plantaciones es pues otra forma, esta vez un tanto literal, del trabajo del concepto. Lo que el concepto de rizoma trabaja, o mejor dicho pone en tela de duda, es toda forma de hipostatización de la identidad, es decir del ídem y de lo mismo. Ahora bien, si el rizoma, como encuentro imprevisible entre diferencias, desterritorializa las raíces identitarias, y descentraliza los tropos territoriales del Caribe, puede contribuir también a la deconstrucción del insulacentrismo que expresa la perspectiva de Benitez Rojo. Siguiendo a Juan Duchesne Winter, el concepto de archipiélago así como la realidad del Caribe, tomados en su potencia deconstructiva del marco colonizador occidental, no pueden tener como matriz la imagen de una isla, menos aún de una isla que se repite: «el tropo de la isla sirve para reproducir cierta tropología colonial dentro del campo de los estudios caribeñistas. [...] Apuntala así una epistemología basada en la reducción de las diferencias a un modelo abstracto único»[16]. Sería precisamente el concepto de rizoma el que pone en tela de duda la existencia de una unidad mínima del archipiélago que residiera en la isla, en la medida en que este concepto «sugiere una topología donde las nociones de interior y exterior se volatilizan, pues no instala un área segmentada por bordes o fronteras, sino cruzada por vasos comunicantes donde cada nexo es frontera y es relación abierta de interioridad/exterioridad, sin posibilidad de contener un centro»[17].

Ahora bien, más allá de la isla que se repite a sí misma, Benítez Rojo ofrece también la noción de meta-archipiélago, que aunque mantenga una relación con la repetición, apunta hacia una cuestión alternativa a la del isla-centrismo. Según el poeta cubano, el Caribe es un "meta-archipiélago" que como tal «tiene la virtud de carecer de límites y de centro» - sería entonces rizomático. Además, al acuñar el termino de meta-archipiélago, Benitez Rojo quiere destacar una genealogía cosmológica que abarque a la vez la historia y la economía, la estética y la epistemología:

> el Atlántico es hoy el Atlántico (con todas sus ciudades portuarias) porque alguna vez fue producto de la cópula de Europa —ese insaciable toro solar— con las costas del Caribe; el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Eu-

[15] M. Ott, "Double réflexion: Deleuze et la littérature américaine (poétique de la relation chez Édouard Glissant)". En B. Gelas, H. Micolet (eds.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes: Editions Cécile Defaut, 2007, pp. 382-383.

[16] J. Duchesne Winter, *Caribe Caribana, cosmografías literarias*. San Juan: Callejon, 2015, p. 18.

[17] Ibid. p. 22.

> ropa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África; el Atlántico es hoy el Atlántico —NATO, World Bank, New York Stock Exchange, Mercado Común Europeo, etc.— porque fue el parto doloroso del Caribe, su vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de los indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del coolie y la discriminación del criollo, entre el monopolio comercial y la piratería, entre el palenque y el palacio del gobernador.[18]

De un campo al otro del saber, así como desde un extremo al otro del océano, habría un va y ven de repeticiones. Repeticiones de la violencia y del nacimiento a lo largo de una historia que a su vez no deja de repetir y que sin embargo se diferencia. Esta consideración además de dialogar con la imagen proporcionada por Brathwaite de la mirada colonial europea como un misil fálico dirigido hacia América[19], visibiliza también aquella línea abismal de la colonialidad del saber destacada por Santiago Castro-Gómez y Boaventura de Sousa Santos[20], que analizaremos a continuación.

LÍNEAS Y PLIEGUES

El concepto de línea abismal se refiere a la tendencia, propia de la razón y el episteme occidental, a presentar su saber y conocimiento como absolutamente objetivos, desnudados de cualquier corporeidad y afectividad, por ende científicos, con el fin de legitimarlos jerárquicamente frente a los otros saberes no occidentales. Por consiguiente, todos los conocimientos procedentes de otros territorios quedarán en el abismo. Tesis general de los estudios sobre la colonialidad del saber y el poder, es que a lo largo de la modernidad ha estado dibujándose entonces una especie de línea geoepistemica que ha convertido las «experiencias no occidentales» en «desperdicios culturales», negándoles la posibilidad de existir. Los estudios coloniales, post-coloniales y decoloniales muestran con extrema claridad como el conocimiento que está por encima de esta línea abismal, supuestamente objetivo, neutral, universal y válido para todos, siempre ha ido de la mano con un conjunto de dispositivos de poder que han sistemáticamente reducido lo saberes «no científicos» extra-europeos a «saberes étnicos», y por ende objetos pasivos del propio saber occidental, de su absolutismo epistémico.

[18] A. Benitez-Rojo, *La isla que se repite*, p. 19.

[19] E. K. Brathwaite, «Caribbean Culture: Two Paradigms». In J. Martini (ed.), *Missile and Capsule*. Bremen: Jürgen Martini, 1983.

[20] S. Castro-Gómez, "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007; B. de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO y Prometeo Libros, 2010.

Esta línea abismal proviene, esencialmente, de la perspectiva renacentista del sujeto cognoscente, conquistador, que actúa siguiendo la fórmula baconiana «saber es poder». Es en este sentido que Jason Moore acuñó el término Capitaloceno para describir la «ecología-mundo dominante», durante el largo siglo XVI, en la cual el mapeo de los territorios estaba directamente orientado a la conquista del globo, no a su representación o conocimiento abstracto: «Para el materialismo de la primera modernidad, el punto no era solamente interpretar el mundo, sino controlarlo»[21]. En otras palabras, esta mirada expresa la voluntad de poder implícita en el sujeto del conocimiento, ubicado en una línea trans-hemisférica y unívoca, geo-epistémica y geopolítica, que cruza el globo de norte a sur, es decir, de Europa y América del Norte hasta todos los demás lugares del mundo para conquistarlos y dominar la Naturaleza, considerada como un recurso infinitamente explotable.

Dibujada con la sangre de los esclavos, con el sudor de los trabajadores, esta linea abismal procede también del telos del humanismo, donde empieza a definirse el antropocentrismo. Es también el telos lineal de la razón occidental, trazado por el conjunto de tecnologías que la han estado concretizando a lo largo de la historia, primero en la piedra, la madera y el barro, luego en papel y luego en plomo, acero y carbón, hasta el cobalto y el silicio de nuestra época[22]. Esa línea es por ende la que promueve un concepto de anthropos y un conocimiento sobre él, para volverlos universales. La propia idea de anthropos, así como procede del conjunto epistemico, moral y político del cual brotaba el humanismo, tendría que ser entendida como la metonimia de la colonisación y de la colonialidad del saber que la acompaña[23].

Al tocar la costa caribeña, el telos lineal de los conquistadores europeos encuentra entonces, materialmente, un pliegue, aquel pliegue formado por un conjunto de islas que se miran recíprocamente mirando al mar y al continente. El pliegue, sin embargo, no es solamente geográfico, sino epistémico, como la antropología, de El pensamiento salvaje de Lévi-Strauss a Metafísicas caníbales de Viveiros de Castro, lo muestra. En efecto, las cosmologías ancestrales amerindias representan una verdadera desorientación, una curva extrema o un pliegue vertiginoso para los fundamentos del pensamiento humanista y moderno. Y esto porque es justamente el concepto de humanidad lo que está en juego. Si Foucault en Las palabras y las cosas, había anunciado la pronta desaparición del hombre del conocimiento moderno, como una raya en la arena, la famosa parábola reportada en el segundo

[21] J. W. Moore, "The Capitalocene, Part II", p. 244.

[22] Sobre este tema véase B. Stiegler, *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press, 2017.

[23] Sobre este tema, véase P. Vignola, "Notes for a Minor Anthropocene". *Azimuth*, n. 8 (2/2017), pp. 81-95.

volumen de la Antropología estructural de Lévi-Strauss, representa en algún sentido su realización ante litteram.

> En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.[24]

Viveiros de Castro trae a colación este fragmento para destacar que los indígenas amerindios, al averiguar la ontología de los europeos a través de los cadáveres de aquellos, exhibían una epistemología radicalmente otra respecto a la de los colonizadores, y fundamentada en relaciones variables con los mundos no humanos, por la cual el propio concepto de "humano" no designa una sustancia sino un punto de vista dentro de una relación, ocupable performativamente por cualquier ser de la Tierra. El antropólogo brasileño describe esta postura epistemológica mediante los conceptos de multinaturalismo ontológico y perspectivismo interespecífico, que hoy día pueden ser asociados con algunas de las tendencias más interesantes de post-humanismo epistemológico. Veamos en qué sentido.

El multinaturalismo ontológico amerindio, contrariamente al multiculturalismo occidental, plantea una continuidad metafísica, o unidad del espíritu, que atraviesa todo lo existente y una discontinuidad física, basada en las diferencias entre las especies vivientes, que hace que no haya una naturaleza, sino muchas, y que por ende a los diferentes cuerpos correspondan mundos diferentes.[25] Esta sería la razón de aquel raro examen fisiológico relatado por Levi-Strauss: si los europeos se preguntaban por si los amerindios fuesen humanos o no, y buscaban el alma para averiguarlo, los indigenas se preguntaban qué especie de humanos fueran aquellos, y buscaban analogías y diferencias en los cuerpos. La diferencia en el cuerpo determina el punto de vista y, por consiguiente, denota un mundo distinto[26]. En este sentido, si todos los seres pueden ser calificados de humanos, el propio concepto de humanidad resulta radicalmente diferente de lo nuestro. Ahora bien, no cabe duda de que se trate de una forma radical de perspectivismo, donde lo que se pone en perspectiva es ante todo y esencialmente lo humano. En este sentido, el estatuto del sujeto, "reducido" a un punto de vista generador de mundo, puede concretizarse en cuerpos humanos, animales, vegetales y minerales[27].

[24] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II.* Paris: Plon, p. 384. Citado en E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural.* Buenos Aires: Kaiz, 2010, p. 27.

[25] Cfr. E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, pp. 52-56.

[26] Véase ibid., p. 55.

[27] *Ibid.*, p. 56.

A propósito, resulta por lo menos interesante que tal "humanidad", expresión y punto de vista virtualmente posible de todas las entidades, humanas y no humanas, que atraviesa todos los seres, pueda ser comparada con la interpretación del superhombre nietzscheano propuesta por Deleuze en Lógica del sentido: «esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad; superhombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de todo lo que existe»[28]. La singularidad trascendental de la que hablaba Deleuze, trasladada en la cosmología amerindia, deviene en el punto de vista que cada cuerpo lleva consigo, o mejor dicho que alcanza, entendiendo la perspectiva como un umbral. Esta es también una de las tesis más radicales de *El pliegue*, donde Deleuze retoma Whitehead con Leibniz para otorgar al punto de vista y la perspectiva un estatuto ontológico poderoso:

> Ése es el fundamento del perspectivismo. Este no significa una dependencia con respecto a un sujeto definido previamente: al contrario, será sujeto lo que viene al punto de vista....[29]

Si en el marco del relativismo y el multiculturalismo occidentales el punto de vista crea el objeto, el perspectivismo interespecífico, así como el perspectivismo radical de Whitehead, plantea más bien lo contrario, por lo que es el punto de vista quien crea el sujeto. En lugar de ser expresión o propiedad de un sujeto constituyente sobre un objeto, la perspectiva anticipa, prepara y condiciona la constitución de este mismo sujeto: el sujeto y el objeto se encuentran colgados a la perspectiva.

Cabe decir que la analogía con la perspectiva deleuziana no termina aquí: por un lado, en su curso sobre el poder en Foucault, Deleuze proponía pensar en ese superhombre como el ser que, en un sentido post-humanista, se vuelve responsable de los animales, las plantas, las rocas y todos los elementos de la Tierra[30]. En este caso, Viveiros de Castro nos ayuda a ver esta responsabilidad en la cosmopolítica chamánica:

> El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. Al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces de volver para

[28] G. Deleuze, *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 141.

[29] G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroc*. Paris: Minuit, 1988, p. 27. Citado en nota por E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, p. 54.

[30] Véase G. Deleuze, *El Poder. Curso sobre Foucault – Tomo II*. Buenos Aires: Cactus, 2014.

> contar el cuento, cosa que los profanos dificilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte politico, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica.[31]

Ser responsable significaría en este caso comprender - respetar y compartir - los puntos de vistas de los otros seres, desarrollando nuevas ecologías inclusivas y antropodecentradas; por otro lado, en este mismo curso, Deleuze describe al superhombre posthumanista como si se tratara de un nuevo pliegue epistemológico en la historia de Occidente[32], posterior a aquel pliegue con el cual Foucault había definido lo que solemos llamar el hombre: «el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma»[33]. El hombre es una invención reciente, la invención del humanismo que le otorga una nueva forma al saber, la forma-hombre justamente.

Ahora bien, siguiendo y extendiendo, pero también replegando el análisis de Viveiros de Castro, cabe decir que mientras esta «invención» empezaba a colonizar sistemáticamente al mundo, este mismo hombre se empataba con algo que, sin alejarnos mucho de Nietzsche[34], podríamos llamar el super-hombre tropical, es decir precisamente aquel conjunto de elementos epistémicos, éticos y estéticos que componen las cosmologías amerindias[35]. Dicho de otra manera, en el mismo momento en que el humanismo empezaba a humanizar al globo, el mundo recién "descubierto" y que se quería humanizar ya presentaba rasgos posthumanistas, como por ejemplo el decentramiento del hombre respecto a las otras entidades y la decostrucción de la pareja Natura/Cultura, análogos a las perspectivas de final del

[31] E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, p. 40.

[32] *Ibid.*

[33] M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 9.

[34] Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §197, y el comentario de Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, p. 156.

[35] Con respecto al tema de una epistemología amerindia, es interesante el planteamiento descrito por Viveiros de Castro sobre la radical oposición entre el conocimiento como objetivación y desubjetivación típicamente occidental, y el conocimiento como subjetivación de las cosmologías amerindias. En este caso también es posible ver rasgos nietzscheanos en el planteamiento general, que parecería prometedor investigar. Para «la epistemología objetivista que la modernidad occidental estimula [...] conocer es "objetivar", es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto conocedor y que, como tal, ha sido indebida o inevitablemente proyectado sobre el objeto. Conocer, así, es desubjetivar [...] la forma del Otro es la cosa. [...] El chamanismo amerindio se guía por el ideal inverso: conocer es "personificar – tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O más bien de *quien* es preciso conocer, porque todo consiste en saber "el *quién* de las cosas" [...]. La forma del Otro es la persona», E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, pp. 40-41.

siglo XX, como la de Rosi Braidotti, Donna Haraway, Bruno Latour, Roberto Marchesini entre otros, basadas en la naturaleza esencialmente relacional, provisoria y procesual de la vida humana.

Si entonces, las cosmologías amerindias reflejarían un pliegue epistemológico comparable a los epistémes históricos trazados por Foucault, parece licito afirmar que tal vez una nueva forma del hombre, post-humano ante litteram, ya existía y fue precisamente aquello contra el cual se topó la pauta geoepistémica del humanismo llegando al Caribe. Es en este sentido pues que el pliegue geográfico del archipiélago caribeño, al encontrarse con la civilización europea, se vuelve un pliegue temporal, por ende un archi-pliegue, que implica una difracción de la historia –y de la historia del pensamiento–, una curvatura geopolítica y cosmopolítica del espacio-tiempo, como el Caribe espacio-temporal de Derek Walcott o como el territorio caribeño descrito por Juan Duchesne Winter: «El territorio es trama cósmica de espacios pero también trama de tiempos constituidos por los seres humanos y no humanos que los articulan, los sienten, los piensan, los sueñan en su relacionarse»[36].

LA POÉTICA DEL PLIEGUE Y LA INTELIGENCIA ARCHIPIÉLAGICA

En el segundo apartado se destacó el rizoma deleuziano como figura clave en la concepción descentrada, multiple y anti-jerarquica del archipiélago que nos proporciona Glissant. Si el archipiélago de Glissant es ante todo relación poética entre las islas, lo que el rizoma define es pues nada menos que la poética de la relación, entendida esencialmente como hibridación, es decir constitución de la identidad desde el encuentro y el intercambio con el otro[37].

No obstante, el sentido de tal poética no se agota en la esfera de lo ético. La poética de la relación de Glissant, donde se re-piensan y difractan los conceptos de identidad, lengua y nación, es también una epistemología poética, basada en la relación entre la geografía (paisaje), la física (teoría del caos), el arte (pintura), la lingüística, la política, la botánica (rizoma), las matemáticas (fractal), la literatura[38]. Es esta "epistemología poética" la que resiste a la colonialidad del poder, del saber, del pensar, y del ser en el mundo; es una resistencia que, lejos de una simple oposición con Europa, articula la comprensión de un Mundo plural, pluriversal y procesual. La función-archipiélago de esta poética de la relación reside entonces en

[36] J. Duchesne Winter, *Caribe Caribana. Cosmografías literarias*, p. 7.

[37] É. Glissant, *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990, p. 23, y también 235: «Raíz múltiple, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ningún tronco intervenga como predador irremediable».

[38] Véase N. Acero, R. Marilef, "La integración como epistemología. Esbozos de la teoría y la poética de Edouard Glissant". *Acta literaria*, Dic 2015, no.51, pp.47-66.

el orientar la epistemología ya no hacia la exclusión y el reparto jerárquico de los saberes, sino en pos de una activación contagiosa de vínculos y complicidades del caos-mundo para imaginar una criollización mundial o una transculturación: «En la Relación, lo que enlaza es – en primer lugar – la serie de contactos entre las diferencias, que vienen al encuentro unas con otras. Las raíces viajeras (los rizomas) de las ideas, identidades, intuiciones, toman el relevo. Es allí donde se revelan los lugares-comunes que compartimos»[39].

La función-archipiélago representa también una especie de contra-efectuación – por ende una respuesta crítica y afirmativa - de la historia del Caribe, una historia balcanizada, donde las islas a pesar de su proximidad han estado separadas por los colonizadores y sus lenguas. La balcanización y fragmentación del Caribe entonces no es solo geopolítica, también es idiomática. La poética de la relación consiste pues en el reconstruir archipielagicamente el todo-mundo de este caos-mundo, sin perder su pluralidad o pluriversalidad:

> Entiendo por caos-mundo [...] la colisión, la intersección, las refracciones, las atracciones, las connivencias, las oposiciones, los conflictos entre las culturas de los distintos pueblos de la totalidad-mundo contemporánea. Consecuentemente, la definición o mejor el enfoque que propongo de esta noción de caos-mundo es muy precisa: se trata de la mezcla cultural, que no consiste en un mero "melting-pot", en virtud de la cual la totalidad-mundo se ve hoy materializado.[40]

En lugar de un «mero melting pot», como resultado de un mestizaje impuesto por los colonizadores, Glissant muestra la potencia pluriversal de la criollización, concepto antropopoietico, es decir de creación, construcción del humano que no solamente dice de un proceso de mestizaje consciente de sí mismo, sino que apunta hacia nuestros presentes y futuros:

> La criollización, como lo inextricable de la relación entre las culturas, con tantas e inesperadas prolongaciones. Sabemos que la criollización no es la simple hibridación, el melting-pot, la mecánica de los multiculturalismos. Hay una alquimia viva de la criollización que supera los mestizajes, aunque a menudo los recorre. En la criollización ninguno de sus componentes se diluye en otros que hubieran podido erigirse como más poderosos y agresivos. La criollización no es una mezcla informe en la que cada cual podría perderse, sino una consecuencia de asombrosos – y sobre todo imprevisibles – resultados.[41]

Desde esta perspectiva la criollización sería un proceso que propone pensar las relaciones respetando las diferencias frente a los riesgos de la estandarización que promueve la globalización, como «una manera permanente de luchar contra esa

[39] E. Glissant, "Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente", p. 10.
[40] E. Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ed. Del Bronce, 2002, p. 82.
[41] E. Glissant, "Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente", p. 5.

suerte de depredador invisible que es la mundialización»[42]. Estamos otra vez ante un pliegue, o mejor dicho, el pensamiento del archipiélago que nos ofrece Glissant permite apreciar el efecto gráfico y ocular del pliegue, es decir la oscuridad u opacidad que resulta del plegamiento o del doblar:

> Exigir para todos el derecho a la opacidad, es renunciar a circunscribir las verdades del mundo a la única medida de una sola transparencia, de una sola iluminación, que serían las mías y que yo impondría. La parte de opacidad negociada entre el otro y yo mismo, mutuamente consentida, garantiza su libertad y confirma mi libre albedrío, en una relación de puro compartir.[43]

Si el pensamiento del archipiélago ofrecido por Glissant es pues una lectura desarticuladora ante dominantes discursos que por siglos instalaron una relación disimétrica entre un esclavo y un amo bajo la luz totalitaria de la razón occidental, la opacidad es metáfora de la resistencia a esa luz totalitaria, todopoderosa de la ilustración, que en su dialéctica y en su concretización tecno-lógica se ha vuelto deslumbrante respecto a todo saber no occidental. En este sentido, parece posible utilizar el tema de la opacidad y la criollización en tanto «consecuencia de asombrosos e imprevisibles resultados», como analogía crítica ante el devenir tecnológico en acto, y por ende la imagen de la red digital como ultima expresión de aquella luz totalitaria de la razón que hemos encontrado durante nuestro pequeño recorrido archipiélagico. Aplicando las palabras de Glissant, si la época digital, con sus inéditas formas de colonización, pone nuevos retos para la criollización, amenaza también con nuevos mestizajes homogeneizadores que nos impiden pasar del vivir pasivamente el «caos-mundo» a la construcción de un «Todo-Mundo»[44], es decir una visión del mundo afirmativa, capaz de otorgarle un nuevo sentido al presente, salvaguardando las diferencias.

Para poder apreciar esta analogía resulta útil presentar, aunque de forma esquemática, el planteamiento crítico que caracteriza la perspectiva teórica adoptada por el proyecto Real Smart Cities[45], la cual mantiene una relación de cercanía conceptual con el pensamiento farmacológico de Bernard Stiegler[46]. La smartness de la smart city, en la farmacología stiegleriana no reflejaría el resultado de la inteligencia colectiva, sino precisamente su cortocircuito, en la medida en que se trata de

[42] Entrevista a Édouard Glissant, "Nous sommes tous des créoles", por T. Clermont y O. Casamayor, *Régards*, enero de 1998, p. 40.

[43] E. Glissant, "Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente", p. 11.

[44] E. Glissant, *Tratado del Todo-Mundo,* 2006.

[45] Proyecto Horizon 2020, en el marco de las acciones Marie Curie, 2017-2020. Véase http://realsms.eu/.

[46] Véase en particular B. Stiegler, *La société automatique I.*, y Id., *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*. Paris: Les liens qui libèrent, 2018.

una inteligencia artificial que ya no tiene a la humanidad como sujeto, vector o representante[47]. La inteligencia artificial que nos rodea, posibilitada por la reticulación masiva de la población mundial, sería más bien propiedad de las maquinas y plataformas digitales, el nuevo capital fijo de la economía política[48], mientras que los humanos quedarían tendencialmente reducidos a objetos o recursos de esta inédita forma de extractivismo – la minería de datos – gobernada por los algoritmos[49]. Acorde Antoinette Rouvroy y Thomas Berns, quienes acuñaron el termino de "gubernamentalidad algorítmica"[50] estamos ante una nueva forma de colonización, tanto del espacio publico como de la conciencia individual[51]:

> las operaciones de datamining [...] no generan espacio público. [...] en la era de la gubernamentalidad algorítmica en verdad estamos frente a una colonización del espacio público por parte de una esfera privada hipertrofiada. Llegamos a temer que los nuevos modos de filtrar información desemboquen en formas de inmunización informática que podrían alentar una radicalización de las opiniones y una desaparición de la experiencia común. [...] El datamining y la elaboración algorítmica de perfiles, en su relación aparentemente no selectiva con el mundo, parecen considerar la integridad de cada ser real hasta en sus aspectos más triviales e insignificantes, poniendo a todo el mundo en igualdad. [...] Ya no se trata de excluir lo que se sale del promedio, sino de evitar lo imprevisible.[52]

La gubernamentalidad algorítmica, gracias a la reticulación global que vuelve la biosfera una tecnosfera[53], apunta a poder controlar y hasta anticipar toda forma de relación social a varias escalas: desde la escala del usuario-consumidor y su perfil

[47] En la perspectiva de Stiegler, antes de ser habitada o atravesada por los humanos, la ciudad inteligente es reticulada tecno-geográficamente, y esta es la condición de posibilidad del control sistemático y continuo que ejerce sobre sus ciudadanos, reducidos a simples usuarios. Esta forma de controlar y anticipar a los sujetos representa para Stiegler la imposibilidad de desarrollar inteligencia social y pensamiento crítico. Véase B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ?*.

[48] *Ibid.*

[49] «La *nouvelle intelligence artificielle* rendue possible par la réticulation massive de la population mondiale, créant le nouveau type de milieu associé technogéographique où l'humanité est devenue au même titre que le charbon une ressource (*Bestand*) non renouvelable [...] – au service d'une extraction massive de plus-value par le calcul sur les moyennes», *Ibid.*, p. 197.

[50] La gubernamentalidad algorítmica consistiría en una nueva forma de gobernanza y control de los individuos y los grupos, basada en anticipar, modular y seleccionar las acciones y los deseos individuales y colectivos a través de la perfilación sistemática de los usuarios de las redes digitales, para asegurar comportamientos específicos o minimizar expresiones inapropiadas en relación con las esferas del mercado, de la finanza y la política.

[51] Véase N. Fitzpatrick, J. Kelleher, "On the Exactitude of Big Data: la Bêtise and Artificial Intelligence". *La Deleuziana*, vol. 7, 2018, pp. 142-155.

[52] A. Rouvroy, T. Berns, "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?". *Adenda filosófica*, n. 1, 2016, p. 96.

[53] Véase B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ?*.

digital a la escala económica de diseño, producción, logística y comercialización, pasando por la escala de los grupos a los que este propio usuario se encuentra reticulado y por ende atrapado algorítmicamente. Nos encontramos pues ante un nuevo pliegue de la razón occidental, caracterizado por la extensión generalizada y a todos los niveles de la explotación material, libidinal, estética, simbólica de la vida humana. Esta es la condición que Achille Mbembe define como un devenir negro del mundo y que resultaría ser el resultado final de la dialéctica de la razón occidental concretizada en el capitalismo computacional:

> la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo — depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo.[54]

Podemos comprender la relación que mantiene esta afirmación con la necesidad de una nueva criollización si entendemos este devenir-negro como una especie de nuevo mestizaje, es decir de nivelación homogeneizadora orientada ya no por los reinos europeos colonizadores, sino por el neoliberalismo y las tecnologías digitales. Se trataría claramente de una reducción dramática de las libertades, del poder crítico y del horizonte de espera. Es en este sentido que podríamos afirmar que el capitalismo de las plataformas, junto con todas las estrategias de la financiarización neoliberal, hizo de la red digital la ultima expresión del mestizaje. Así como hubo un mestizaje colonial, donde los individuos quedaban reducidos a poco más que animales, y luego el mestizaje del capitalismo de mercado y su mercadotecnia que convirtió los ciudadanos en consumidores, hoy estamos viviendo la época del mestizaje algorítmico, en que todos, en mayor o menor medida, nos estamos volviendo esclavos de un proceso de colonización algorítmica incesante, que se produce 24 horas al día, siete días por semana[55]. Y como lo vimos en la gubernamentalidad algorítmica, lo que desaparece, en este proceso de mestizaje, es exactamente aquella imprevisibilidad de las diferencias que caracterizaría la criollización de Glissant.

A propósito, el proyecto Real Smart Cities afirma precisamente que la única forma para no caer víctimas de este devenir-negro del mundo en salsa algorítmica, consiste en el imaginar nuevas criollizaciones mundiales por medio de las cuales dejar de adaptarse a las normas del capitalismo digital y empezar a adoptar la

[54] A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016, p. 28. Véase también: «Lo negro, pensado de este modo, es un modo de nombrar nuevamente los elementos del mercado mundial, ahora compuestos a mayor velocidad y escala y según la necesidad de nuevas relaciones serviles (más afines a las lógicas del neoliberalismo, basadas en la industria del silicio, las tecnologías digitales y las finanzas)», *ibid.*, p. 12.

[55] Véase J. Crary, *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*. Madrid: Paidós, 2016.

tecnología para fortalecer y seguir desarrollando todo lo que forma parte de lo incalculable de nuestras existencias, a partir del lugar y su singularidad como punto de vista irreductible al calculo. Este significa desarrollar practicas de socialización y diseminación de los saberes basadas en enlaces con las alteridades, para no caer en la homogeneización y en la auto-representación identitaria, y siempre tomando en cuenta la especificidad local del saber, de la enunciación y de estos propios enlaces.

Para concluir, si la imagen de Internet y Smart Cities que le otorga el sentido común es la de la red, del network, donde los lugares son reemplazados por puntos, nudos, centros, y donde las relaciones entre estos nudos se controlan algorítmicamente, el proyecto intenta apostar teóricamente por el archipiélago como alternativa crítica y afirmativa: lo que hace en el presente la red digital como network es eliminar la especificidad de un lugar para que sea calculable, y de una singularidad para que sea controlable; contrariamente a eso, la imagen del archipiélago sugiere una inteligencia donde las relaciones se dan desde un lugar y sus propias diversidades. Una inteligencia archipielágica.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido impulsada por el projecto Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE RealSmartCities (http://realsms.eu), financiado por el programa Horizonte2020 de la Unión Europea, grant agreement No. 777707.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 157-170
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30985

L'ARCHIPEL DES VIVANTS
DES TERRITOIRES LABORATOIRES EN ARCHIPEL POUR UNE POLITIQUE ET UNE ECONOMIE DES FORMES DE VIE

BERNARD STIEGLER
IRI/Centre Pompidou
stiegler@centrepompidou.fr

ABSTRACT
The paper aims to be conceived as a kind of programmatic afterword for the present issue. It first describes the key concepts that orient the Real Smart Cities project, with a special focus on intelligence as a noetic process, and on the relation between territory, urban and non-urban territorialisation and knowledge. Then, after an economic and socio-political analysis of the Anthropocene in the light of what the author defines as *anthropy* and *neganthropy*, the paper describes the blueprints of a new interdisciplinary and international project based on the concepts enucleated above (de-proletarianisation, exosomatisation, noodiversity, among others).

KEYWORDS
Noodiversity, exosomatisation, urbanity, territory, neganthropy.

1. SIX PREALABLES PAR DE LA L'UNIVERSEL ABSTRAIT

La thèse centrale de notre programme repose sur six préalables :

1.1. L'intelligence humaine est le fruit d'une noodiversité (procédant de ce que Hannah Arendt appelait la natalité[1], Henri Bergson le nouveau, Rainer Maria Rilke et Gilles Deleuze l'ouvert, c'est à dire aussi le risque, comme le souligne Heidegger, etc.).

1.2. Cette noodiversification de l'intelligence (qui *est* l'intelligence même, et comme *processus* – et non comme « faculté » au sens classique – , y compris au sens de Kevin Kelly[2], c'est à dire : y compris comme intelligence animale), cette diversification, dans le cas des êtres humains, et en tant qu'ils

[1] Cf. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*. Paris: Agora, 2002.
[2] Cf. K. Kelly, "The myth of superhuman", https://www.wired.com/2017/04/the-myth-of-a-superhuman-ai/.

se différencient par leurs organes artificiels et leurs organisations sociales afférentes, s'opère en relation fondamentale à leur condition exosomatique – au sens établi en 1945 par Alfred Lotka[3].

1.3. Cette diversification exosomatique (et productrice de ce que l'on appelle des œuvres et des ouvrages au sens d'Ignace Meyerson[4], par lesquels s'élaborent et tout à la fois se transmettent des savoirs de toute nature – cueillir, tout d'abord, c'est à dire choisir et sélectionner, par exemple une plante médicinale qui est aussi un poison, prescrire, par exemple un mode d'absorption, un dosage, une préparation, etc., tout aussi bien que chasser, pêcher, cultiver, cuisiner, sacrifier, ériger, montrer, consigner, narrer, édifier, démontrer, enseigner, etc.), cette diversification est toujours liée à une localité (celle, par exemple, de la langue natale, dite maternelle pour une raison fondamentale et *fœtale*) elle-même toujours liée à une territorialité (lieu d'une *venue* au monde – la natalité d'Arendt) elle-même toujours traversante et traversée (relative, « scalable », vectorisable, plus ou moins exotique – par rapport aux territorialités *relativement* différenciées et proximes, depuis le voisin d'en face (dont l'intimité est déjà et foncièrement exotique) jusqu'à *E.T. l'extraterrestre*, vraisemblablement issu, dans le conte hollywoodien (c'est à dire dans le rêve *réalisé* de Stephen Spielberg), du système solaire, relativement très local dans les myriades de myriades de soleils dont Emmanuel Kant fait déjà l'hypothèse au XVIIIè siècle[5]).

1.4. Cette natalité territorialisée est cependant *toujours capable* et finalement *toujours contrainte* (par mille causes, accidents ou tendances : sécheresse, invasion d'insectes, chômage, guerre, tout aussi bien qu'esprit d'aventure, appel du grand large, ou de la forêt, ou de la montagne, c'est à dire de l'étrange, du danger, de l'inouï, de *l'étranger sous ses formes innombrables*) de *partir* de cette localité territorialisée, de s'en détacher, et pour *entrer* dans *d'autres localités* (par exemple : de Lama à Olmi Capella[6]) plus ou moins territorialisées et déterritorialisées elles-mêmes, auxquelles l'élément *détaché*[7] de sa localité natale pourra *s'attacher* par d'autres voies que la pure et

[3] Cf. A. Lotka, "The law of evolution as a maximal principle". *Human Biology* n° 17, 1945.

[4] Cf. I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*. Paris: Albin Michel, 1994.

[5] Cf. E. Kant, *Histoire naturelle générale et théorie du ciel*. Paris: FB éditions, 2015.

[6] Voyage d'une quinzaine de kilomètres que fit un jour un berger corse, Matteo Massiani, en compagnie de l'auteur de la note présente, et en lui expliquant le souvenir qu'il avait de la première fois qu'il avait quitté *le village* (Lama) pour se rendre à Olmi Capella où il avait de la famille, puis en demandant de stopper la voiture sur le bord de la route, de se retourner, et d'admirer, là bas, de l'autre côté de la vallée, *le village* – Lama, qui est comme un Mont Saint Michel à flanc de montagne.

[7] Qui repose sur et part de ce que Simondon considère du détachement des organes exosomatiques dans *Sur la technique* – mais sans jamais poser la question de l'exosomatisation *comme telle*.

simple natalité – mais généralement, en passant par les ouvrages et les œuvres des *natalités exotiques*, ce qui est un cas spécifique de l'adoption dont Victor Segalen *fait*, *forme* (poétiquement) et *performe* l'expérience[8].

1.5. Cette territorialité peut être urbaine, péri-urbaine, rurbaine, rurale, insulaire, désertique (et en cela nomade – mais il y a toutes sortes de nomadismes, qui ne sont pas simplement des comportements voyageurs : ni les touristes, ni les migrants ne sont des nomades ; les nomadismes sont des rapports non sédentaires au territoire *du* nomade qui n'*est* que *parcouru*, le nomade ayant donc *son* territoire, et, son parcours dessinant une localité toujours *en route*, ce nomadisme[9] est un parcours au départ lié à une proie, elle-même nomade : renne, en Europe et en Asie, bison, en Amérique du Nord). Quant aux « chasseurs cueilleurs », ils prenaient soin des plantes intéressantes pour les retrouver à la saison suivante. Une hypothèse sur l'émergence de l'agriculture est que ces plantes seraient devenues de plus en plus dépendante de ces soins.

Cette territorialité est avant tout une façon qu'à un groupe humain d'y *perdurer* plus ou moins – en pouvant en partir pour y revenir, tel Ulysse, Ithaque se trouvant ainsi *située* dans la Méditerranée, celle-ci constituant elle-même, et de ce fait même, un *œcoumène*, et le théâtre d'un *périple* – pour autant qu'il en puisse *sortir*; et, ce faisant, *ouvrir* cette localité à son altérité hétéronomique aussi indispensable au groupe que le Soleil l'est à la Terre en tant que biosphère (recevant les rayons de l'astre pour transformer carbone et eau en matière organique).

Lorsque le groupe semble n'avoir pas d'altérité, il s'en *donne* une, en se *divisant* (telle l'ethnie divisée en tribus divisées en clans), c'est à dire en se donnant *des esprits ou des dieux* exotranscendantaux[10], que le groupe partage, et qui le constituent comme exorganisme complexe supérieur[11].

1.6. Une localité territorialisée valorise à partir de ses organes exosomatiques – et des savoirs dont ils permettent et tout à la fois requièrent les développements – des ressources terrestres variées, minérales (à commencer sans

[8] Cf. V. Segalen, *Essai sur l'exotisme*. Paris: Fata Morgana, 1978.

[9] Qui aura fait écrire en mouvement et en se mouvant le rêve très hallucinatoire la *Beat generation* (cf. *On the road* de Jack Kerouac), elle-même née au moment où Norbert Wiener conceptualise la cybernétique.

[10] Cf. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser 2. La leçon de Greta Thunberg*. Paris : éditions LLL.

[11] Cette notion est thématisée dans le chapitre deux de B. Stiegler & Collectif Internation, *Bifurquer. « Il n'y a pas d'alternative »*. Paris : LLL, 2020. Une version en anglais sera bientôt disponible sur internation.world.

doute par le silex), végétales et animales, à partir desquelles elle génère une organisation locale que nous appelons donc un exorganisme complexe.

Un tel processus suppose que les pratiques exosomatiques soient *prescrites* par des savoirs de divers ordres (savoir vivre ensemble, savoir faire et coopérer, savoir admirer, considérer et conceptualiser) et diversement partagés. C'est ce partage qui fait la supériorité d'un exorganisme complexe supérieur.

Nous soutiendrons ici que les modalités de ces partages doivent être entièrement reconsidérées[12], et cela, à partir des situations caractéristiques de trois territoires : les îles Galapagos, la Croatie et la Corse, et en relation avec d'autres territoires : l'Irlande, Guayaquil, l'Île Saint-Denis et Saint-Denis (dans la banlieue nord de Paris).

2. UNE RUPTURE QUANT AUX URBANITES ET TERRITORIALITES

Au XIXème siècle, l'industrialisation intensive tout d'abord de l'Europe, puis de l'Amérique, et, du XXème siècle au XXIème siècle, de la presque totalité de l'œcoumène[13], modifie en profondeur à la fois la structure des territoires habités (de leurs diverses formes d'habitations), la nature de leur évolution exosomatique, et les rapports entre activités économiques et savoirs.

En outre, au XXIème siècle, et sur la base du *world wide web* apparu en Europe à la fin du XXème siècle, un processus extrêmement rapide et puissant de duplication et de défonctionnalisation et refonctionnalisation numérique (constituant ce que nous appelons un processus de grammatisation[14]) modifie fondamentalement les rapports des êtres humains à leurs organes artificiels individuels et collectifs.

C'est ce qui conduit, notamment dans le champ urbain, au modèle de la *smart city* – un modèle issu du marketing bien plus que de l'urbanisme, de l'architecture ou de la construction – cependant que dans les domaines de la conception et de la construction se généralise la pratique du BIM (*building information modeling and management*), s'imposant de fait comme *nouvelle norme industrielle* à partir de laquelle des *stratégies disruptives* s'élaborent en diverses régions du monde (et en particulier, évidemment, en Californie – mais aussi en Chine).

[12] Ce qui est aussi développé dans les chapitres quatre et cinq de *Bifurquer* en références à Marcel Mauss et son concept d'internation d'une part, à Albert Einstein et à son concept d'internationale scientifique d'autre part.

[13] le Japon, la Corée et la Chine déplaçant fondamentalement, à la fin du XXème siècle et au début du XXIème siècle, non seulement le « centre gravité », mais la nature de ce qui devient *grave autrement* – et, si l'on peut dire, autrement grave.

[14] Cf. http://arsindustrialis.org/vocabulaire-grammatisation-techniques-de-reproduction.

Dans la première phase de ce programme MSCA, nous avons travaillé à établir que la résilience urbaine dans le contexte de l'ère Anthropocène n'est véritablement concevable qu'à la condition de développer en priorité l'intelligence urbaine *des habitants*, où l'intelligence constitue avant tout un *savoir relationnel* (une *urbanité*) configurant une *capacité de coopération* (ruinée par la prolétarisation)[15].

Nous avons posé qu'un tel programme peut être mené en *cultivant* des territoires et des réseaux de *lutte contre l'entropie thermodynamique, l'entropie biologique et l'entropie informationnelle* (tels que se développent par exemple de telles cultures et de tels réseaux sur le territoire apprenant contributif de Plaine Commune[16]), constituant ainsi ce que nous avons appelé une *real smart city*.

Dans cette seconde phase, nous proposons d'*élargir les notions de localité et de territorialité au-delà des seuls espaces urbanisés au sens courant de ce mot*. Car de fait, une part essentielle de la réponse aux innombrables défis que constitue l'ère Anthropocène réside dans la nature des *agencements intelligents* qu'il convient de faire, d'une part, entre les territoires urbains et leurs « arrière-pays », et, d'autre part, entre les savoirs académiques (eux-mêmes urbains, issus de l'urbanisation) et les savoirs du vivant que sont par exemple la pêche, la chasse et l'agriculture.

Ces savoirs, qui sont parfois dits *ancestraux* pour certains d'entre eux (surtout quand ils sont forestiers) – l'IPBES parle d'« indigenous and local knowledge » – forment des *communs* au sens établi par Elinor Osrtrom avant tout comme *partage* de tels savoirs, qui deviennent en cela des dispositifs collectifs de soin.

En outre, les notions d'insularité et d'archipel ont été explorées au cours de la première phase, à la fois depuis l'Équateur et depuis l'Irlande, et pour une part, comme *métaphore signifiante en milieu urbain ou péri-urbain* (où l'on parle d'ailleurs d'îlots et d'îlotiers – ce qui peut avoir aussi une dimension policière et répressive), et dans des contextes d'habitats dits « informels ».

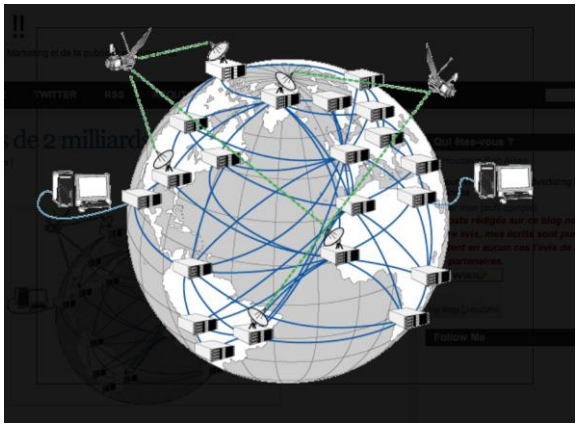
Nous proposons dans cette deuxième phase d'en élargir les ancrages à la côte dalmate de la Croatie, à la Corse et à l'Île-Saint-Denis (notamment avec l'association Halage et le programme *L'il'Ô*[17]*. Un laboratoire du futur*), et, plus généralement, sur le territoire apprenant contributif de Plaine commune (en particulier à travers le programme *Zone Sensible* du Parti Poétique[18]) – cet archipel d'ampleur biosphérique passant par l'anneau à la fois exosphérique et sous-marin de la réticulation digitale.

[15] Cf. R. Sennett, *Bâtir et habiter. Pour une éthique de la ville*. Paris: Albin Michel, 2019.

[16] Cf. https://recherchecontributive.org/le-projet/.

[17] https://lemag.seinesaintdenis.fr/L-IL-O-un-laboratoire-du-futur.

[18] Ouvrage conduit par l'artiste Olivier Darné, cf. https://alimentation-generale.fr/reportage/le-parti-poetique-agri-cultures-urbaines-a-saint-denis/.



3. LES SAVOIRS DES VIVANTS ET DE LEURS ARTICULATIONS

Au terme du développement anthropocénique, anthropique en ce sens[19], et à l'aube de ce qui devrait devenir une ère néguanthropocène (et néguentropocène), l'une des très grandes difficultés que rencontre l'humanité est *l'articulation entre le vivant humain et le vivant non-humain*, c'est à dire aussi bien la question de la nourriture.

Cette question est intimement et fonctionnellement combinée avec celles du réchauffement climatique, de la croissance démographique, de l'épuisement des ressources énergétiques et matérielles, de l'insovabilité de l'actuel modèle de développement, de l'inurbanité, de l'addiction de masse et des déséquilibres sociaux et géopolitiques protéiformes qui en résultent. Ainsi s'installe en quelque sorte une *archi-crise-systémique*, ou une *hyper-crise-systémique* – où la pandémie virale en cours, telle une radiographie, semble soudain faire apparaître la vulnérabilité fondamentale des soubassements de la globalisation.

Cette articulation s'opère en diverses manières :

1. Depuis l'origine de l'humanité (il y a plus ou moins trois millions d'années), et chez *tous* les humains, l'articulation des vivants humains et non-humains se produit – parmi bien d'autres articulations – à chaque fois qu'ils mangent du « vivant » devenu mort – pour ce qui concerne les animaux, et à quelques exceptions près[20] (on ne peut pas dire d'un végétal qu'il est mort en ce sens là : la laitue, consommée en salade, n'est pas morte à proprement parler, et elle est crue). En tant qu'hétérotrophes, nous nous nourrissons de nos cousins (très éloignés) et/ou de leurs sécrétions (lait, sirop d'érable, miel, ...).

[19] C'est à dire au sens où le GIEC parle de forçages anthropiques (*anthropogenic forcings*) – rapport 2014.

[20] Cf. par exemple les huîtres – on ne parle pas ici des repas rituels ou des sacrifices, ainsi ceux des Haoukas dans *Les maîtres fous* de Jean Rouch.

Le mort, dans le cas du végétal, se présente tout autrement que dans le cas de l'animal – les plantes étant des organismes beaucoup moins intégrés que les animaux. Quant au lait, il travaille et se transforme diversement en vue de sa conservation, qui peut cependant être toxique dans les cas de déterritorialisation du produit issu du savoir fromager dans une localité épigénétique non-préparée à sa consommation. Il en va de même de certaines salaisons, ainsi que de certaines boissons ou substances végétales toxiques, dont les toxicités peuvent aussi être investies de pouvoirs sublimes et suprêmes – tel le vin dans la liturgie chrétienne, au contraire condamnée formellement dans la piété musulmane.

Se nourrissant ainsi, et par diverses formes de conservations (cuisson, marinage, salaison, fermentation, ...) qui régresseront massivement avec la pasteurisation, la stérilisation et la réfrigération, les humains connaissent au cours de leur évolution diverses *manières de table* et *conditions de manducation*, où le *feu* joue évidemment un rôle considérable[21] : la cuisine et le feu constituent une bifurcation ancienne, qui advient il y a plus ou moins un million d'années à 400000 ans avant le présent, selon diverses hypothèses[22]. Et le plus vieux pain retrouvé est daté de 14400 ans.

C'est une bifurcation majeure : la *domestication* du feu, qui *précède* la domestication du sauvage (végétal ou animal), et qui réduit la mastication de la nourriture, contribue à une *transformation de la qualité alimentaire* qui provoque elle-même une *accélération majeure de l'évolution physiologique* de l'humain (l'accélération étant à la fois la grande question que pose Lotka et le premier critère de définition de l'ère Anthropocène).

2. Chez les chasseurs et les pêcheurs, la rencontre du vivant s'accomplit dans une recherche de nourriture qui s'apparente à la prédation animale, mais qui en est cependant très différente, puisque elle s'opère à travers des organes artificiels : silex taillés, arcs et flèches, harpons, lignes et hameçons, puis fusils, etc., jusqu'à la pêche au chalut équipé de sonar, véritable massacre des ressources halieutiques, voire pêche électrique, cependant que la faune africaine est massacrée depuis deux siècles par des touristes pratiquant la « chasse aux trophées », équipés de nos jours de fusils à lunettes, et parfois à caméra infrarouge.

3. Avec le chien d'abord, puis chez les agriculteurs (et depuis peu dans les fermes aquacoles), cette articulation avec le vivant non-humain devient une *sélection* dans le vivant, et, en ce sens, un élevage d'espèces végétales et animales domestiquées qui en est aussi un soin à travers lequel se forment de nouveaux types d'écosystèmes : les écosystèmes anthropisés. À travers ses diverses évolutions (par l'adop-

[21] Sur ce point, cf. en particulier Dan Ross, en B. Stiegler, Collectif Internation, *Bifurquer...*, cap. X.

[22] On distingue alors le feu apprivoisé du feu maîtrisé, également appelé feu anthropique.

tion de nouveaux types d'organes exosomatiques, y compris comme canaux d'irrigation, et, corrélativement, par l'adoption de nouvelles pratiques et la formation de nouveaux savoirs agricoles), ce soin jouera un rôle primordial dans les évolutions sociales. C'est un soin qui engendre une *biodiversité domestique*, menacée actuellement[23].

Cela conduira au XXè siècle, d'abord en Occident européen et américain, et sous la pression des industries chimiques et mécaniques, à la « révolution verte », c'est à dire à l'agriculture intensive et productiviste qui engendrera toutes sortes de dérives, si l'on peut dire en « prolétarisant » et en détruisant des espèces végétales et animales sauvages : ce qui était opéré dans les écosystèmes sauvages par les équilibres divers métastabilisés au cours de l'évolution entre les diverses espèces coévolutives et symbiotiques sera court-circuité et éliminé – conduisant à cette forme biologique de l'entropie qu'est la réduction de la biodiversité – y compris comme perte de biodiversité domestique (avec l'articulation aux localités dans leurs dimensions physique, biologique, et culturelle).

4. LA PROLETARISATION COMME INCULTURE DU VIVANT, LES TERRITOIRES LABORATOIRES ET LE TOURISME COMME *OTIUM* DU PEUPLE ET REGENERATION

Au cours de ces évolutions, après le Néolithique, d'une part les exorganismes complexes supérieurs se reconfigurent autour de l'urbanisation, et d'autre part, beaucoup plus tardivement, avec la révolution urbaine industrielle, la proportion d'agriculteurs par rapport au reste de la société s'inverse.

Constituant tout d'abord l'immense masse des populations dont se distinguent les guerriers et les prêtres, puis les artisans – en très petit nombre par rapport aux masses de « laboureurs »[24] – , dans les grands pays industriels historiques, les agriculteurs ne sont plus qu'une infime minorité, cependant que les pêcheurs professionnels sont appelés à disparaître faute de politiques tout à fait nouvelles, la pêche en eaux douces et la chasse étant devenues des loisirs ou des sports[25], et l'immense

[23] Cf IPBES : "Globally, local varieties and breeds of domesticated plants and animals are disappearing. This loss of diversity, including genetic diversity, poses a serious risk to global food security by undermining the resilience of many agricultural systems to threats such as pests, pathogens and climate change. Fewer and fewer varieties and breeds of plants and animals are being cultivated, raised, traded and maintained around the world, despite many local efforts, which include those by indigenous peoples and local communities".

[24] Cf. M. Arnoux, *Le temps des laboureurs. Travail, ordre social et croissance en Europe (XIe-XIVe siècle)*. Paris : Albin Michel, 2012.

[25] Il y a évidemment des exceptions et ce n'est donc pas tout à fait vrai partout (ex: le fleuve Amazone, la pêche à l'anguille professionnelle en France, mais c'est devenu marginal). Quant à la chasse,

majorité des humains ne sachant presque plus ce qu'est le vivant tel qu'on peut le rencontrer en jardinant, en élevant et en gardant des plantes (à travers le *gardening*) et des animaux.

Il en résulte une inculture du vivant qui est très directement corrélée à ce que l'on a décrit ailleurs comme un processus de prolétarisation massive (en tant que perte de savoirs), ce qui affecte aussi bien certaines mères allaitantes dans leurs rapports au nourrisson que les pères, eux-mêmes discrédités par ailleurs en mille façons[26].

Si la constitution d'une nouvelle intelligence des diverses formes du vivant (humain, domestiqué et sauvage, animal aussi bien que végétal) constitue l'un des points déterminants de l'avenir de la biosphère devenue technosphère, une nouvelle intelligence s'impose entre savoirs académiques (comme biologie, agronomie, médecine, écologie) et savoirs pratiques du vivant (comme pêche, culture, élevage, cuisine) aussi bien qu'entre générations – et dont il faut attendre une *régénération*.

Cela requiert la constitution de territoires laboratoires de recherche contributive instruisant ces enjeux et partageant leurs expériences également avec les nouvelles formes de culture et d'alimentation en cours de développement dans les territoires urbains (par exemple à Saint-Denis et sur l'Ile-saint-Denis, où sont investis à la fois le recyclage, l'agriculture urbaine et la cuisine), ainsi qu'à travers des politiques de tourisme vivant et vers le vivant – le tourisme étant tout d'abord une forme aristocratique puis bourgeoise de l'*otium*[27] à travers le voyage, qui est un art de voir, désormais devenu tourisme de masse, et à l'origine de 8% des émissions de gaz à effet de serre.

Les questions spécifiques liées au tourisme dans les territoires constituant un patrimoine vivant de qualité – et en cela un arrière pays de villégiature, où les urbains trouvent repos et ressourcement – doivent donc être considérées ici non pas en partant du tourisme consumériste et dit « de masse », qui est une dénaturation de ce qui constitua dans ses formes plus anciennes une pratique savante participant de l'*otium*, mais comme le tourisme d'un « *otium* du peuple » conçu avant tout comme processus d'acculturations entre territoires et localités mutuellement exotiques.

Les diverses formes de discours d'émancipation auront toujours mis l'acquisition et la pratique de savoirs au cœur de leurs projets, postulant ainsi elles-mêmes

il y a un travail de régulation des populations en l'abscence de grands predateurs supervisé en France par les préfectures. Si la plupart des chasseurs considère cette activité comme un loisir, pour certains qui sont aussi agriculteurs ou pour les propriétaires forrestiers, ainsi que pour les prefectures, il s'agit aussi de protéger les cultures et les arbres.

[26] Cf. B. Stiegler, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*. Paris : Flammarion, 2008.

[27] Sur l'*otium*, cf. B. Stiegler, *Mécréance et discrédit 1*. Paris : Galilée, 2005, et J.-M. Pire, *Otium*. Paris : Actes Sud, 2020.

la possibilité de ce que l'on vient d'appeler un otium du peuple[28], mais en ignorant les réalités nouvelles de la prolétarisation telle que les industries culturelles tout d'abord puis la digitalisation les auront profondément reconfigurées.

Aussi utopique que cela puisse paraître, le fait touristique doit désormais être nouvellement pris en compte, non pas pour éliminer la perspective d'un *otium* du peuple, mais pour fonctionnaliser la visite et le voyage en équilibrant les coûts engendrés par la mobilité par des gains constituant des moments de savoirs contributifs au sein de territoires laboratoires – et fournissant des critères en matière d'évaluation des valeurs et des coûts des flux. Cette utopie n'en est pas une parce qu'elle s'impose comme combat contre le climat dystopique qui s'est emparé du globe.

Nous faisons l'hypothèse (et nous tenterons d'en faire la démonstration) que les territoires d'un véritable *otium* du peuple pourraient émerger à partir de la constitution de territoires laboratoires ruraux ou insulaires, tels que s'y inventeraient de nouvelles temporalités moins du repos – par ailleurs évidemment nécessaire – que du *ré-apprendre à vivre* et de la *déprolétarisation du vivant humain et non humain* dans cet exotisme primordial que constitue l'exosomatisation.

Il est devenu évident pour tous ceux qui considèrent sérieusement les enjeux de ce qui est désormais couramment appelé « la transition » que celle-ci constituera nécessairement l'invention d'un nouvel art de vivre, articulé avec une nouvelle intelligence collective, requérant de nouveaux apprentissages, et articulant elle-même les diverses formes de territoires, de localités et de réseaux.

Nous posons que, comme c'est le cas sur le territoire apprenant contributif de Plaine Commune, ces apprentissages doivent se faire à travers un processus de recherche contributive associant recherche académique et habitants, et permettant de constituer ainsi des territoires de *villégiatures savantes* – c'est à dire réinventant la *sapidité* des territoires, pour ceux qui les habitent comme pour ceux qui ne font qu'y séjourner, ces savoirs, procédant des saveurs, n'étant donc pas nécessairement abstraits, même s'ils doivent pouvoir l'être aussi (comme savoirs théoriques des formes de vie). Il serait intéressant ici de revisiter et de redéfinir la notion de jumelage.

5. GENESE DE CE PROGRAMME

C'est d'une combinaison entre diverses initiatives antérieures et convergentes qu'est née l'initiative d'organiser du 7 au 11 juillet 2020 une rencontre à l'université de Rijeka, puis dans le Palais Moïse aménagé par l'Union Européenne sur l'île de Crès, en lien avec la Corse, l'Irlande, les îles Galapagos, la Seine Saint-Denis et la Silésie, et en vue d'explorer la possibilité de constituer un *territoire laboratoire en archipel* qui fournirait dans la durée un vaste dispositif de recherche contributive,

[28] Cf. aussi B. Stiegler, *Mécréance et discrédit 1.*

tout en y associant des représentants de la « génération Thunberg », elle-même à la recherche de façons de faire mieux en coopération avec ses ascendants.

Dans le cadre du précédent programme MSCA porté concurremment par l'Institut de recherche et d'innovation (Paris) et par les universités de Dublin, du Durham et des Arts (Guayaquil), des échanges entre Noel Fitzpatrick, de l'université de technologie de Dublin, et Norman Wray, président de la région équatorienne des îles Galapagos, puis avec le maire de San Cristobal, ont fait apparaître sous le jour spécifique à ce lieu la question qui se pose plus généralement, autrement, et sur d'autres territoires, concernant, d'une part, les rapports entre le vivant humain et les autres formes de vie, et d'autre part, le rôle des savoirs, dont les savoirs académiques (scientifiques ou artistiques) et les savoirs empiriques et professionnels.

Dans le courant de l'automne 2019, Jon McKenzie, de l'université Cornell (État de New York), me proposait, en tant président de l'IRI, l'organisation d'une performance à Rijeka, le 7 juillet 2020, et dans une perspective de *design thinking* fournissant à des territoires et à leurs habitants la possibilité de réaliser leurs propres *civic story tellings*[29].

Ces initiatives rencontraient celle du collectif Internation qui s'était constitué à Londres le 22 septembre 2018, à l'initiative de Hans Ulrich Obrist et du soussignant, et qui, après avoir travaillé par petits groupes, présentait à Genève, le 10 janvier 2020, et en réponse aux discours du Secrétaire général de l'ONU tenus à New-York le 10 septembre 2018 et à Davos le 24 janvier 2019, un programme de recherches fondées sur la constitution de territoires laboratoires[30].

Au cours de la rencontre entre Noel Fitzpatrick et Norman Wray, celui-ci avait souligné le problème que constitue pour les habitants de l'archipel le fait que la protection des faunes et des flores marines et terrestres en ce lieu, qui joue un rôle majeur dans la genèse de la théorie darwinienne de l'évolution, constitue pour les habitants un obstacle à leurs activités économiques, en particulier dans le domaine de la pêche – la pression touristique y étant en outre un problème apparemment encore plus insoluble que partout ailleurs.

La sensibilisation et la formation des habitants y seraient à l'ordre du jour, selon un article du site *Géographie du monde*, qui fait l'hypothèse que

[29] Sur cette notion, cf. J. McKenzie, *Transmedia Knowledge for Liberal Arts and Community Engagement*. New York : Palgrave, 2019.

[30] Ce travail donnera lieu dans les mois qui viennent à la publication (en français, en anglais et en italien) d'un ouvrage intitulé *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative*. Certains éléments sont déjà en ligne sur le site internation.world. Dans cet ouvrage, le collectif propose de créer dans les diverses régions de la biosphère devenue une technosphère et entièrement dominée par les êtres humains des territoires laboratoires qui ont pour but de lutter localement contre les diverses formes de l'anthropie (nous utilisons ce mot dans le sens du GIEC, c'est à dire comme augmentation de taux d'entropie provoquée par l'activité de l'*anthropos*) – ces diverses formes étant thermodynamiques, biologiques et informationnelles.

> quelqu'un [habitant de l'archipel] voyant une opportunité de travail dans le tourisme doit avoir un bagage professionnel qui favorise l'environnement, et qui pourra donc mieux surveiller les activités des touristes et agir convenablement en conséquence. ... Ceux qui insistent pour vivre sur l'île devraient avoir, au minimum, une formation environnementale, et devraient également être soumis à des régulations très strictes de leurs activités économiques.

Le géographe Josselin Guyot-Téfany, dans « La patrimonialisation de la nature dans l'archipel des Galapagos : les limites de la conservation comme ressource de développement territorial », parle d'une crise des communs dans l'archipel, et conclut son article en ces termes :

> Aujourd'hui, les Galapagos sont enfermées dans une impasse : la gravité de la crise sociale, écologique et des biens communs que connaissent les îles est à la mesure de la rentabilité économique des usages de la nature. Les habitants de l'archipel et leurs représentants sauront-ils s'ouvrir vers un autre modèle, plus durable ?[31]

Nous avions parlé *supra* de questions de conservation par la salaison, la fermentation, la pasteurisation, etc. C'est ici la conservation de la biodiversité comme telle tout aussi bien que de la vie des habitants qui s'impose – apparemment sans solution, à moins que le dystopie ne permette d'inventer ce qui ne serait pas une utopie, mais une nouvelle conception du *topos* et d'une topologie noétique fondée sur une nouvelle ambition des savoirs y contribuant. On peut par exemple faire l'hypothèse que la pêche ciblant des espèces invasives pourrait être vertueuse[32].

Bien loin de cet archipel presque mythique d'îles dites Enchanteresses et des Tortues, durant l'été 2019, deux réunions avaient eu lieu en Croatie, à Rijeka, et à l'initiative de son université, puis sur l'île de Crès, où avaient été présentées les

[31] J. Guyot-Téfany, « La patrimonialisation de la nature dans l'archipel des Galapagos : les limites de la conservation comme ressource de développement territorial ». En M.-C. Bal, E. Rouvellac, *Réflexions et projets autour du patrimoine*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges, 2017, https://www.researchgate.net/publication/298792995.

[32] « Pas moins de 48 espèces non-indigènes ont été recensées dans les eaux côtières des îles équatoriennes, en plus des cinq espèces déjà documentées par le passé. Plus inquiétant encore, le fait que ces observations se soient uniquement concentrées autour des deux plus grandes îles de l'archipel, laissant supposer que le nombre de spécimens non-indigènes pourrait être bien plus important que celui sur lequel se sont arrêtés les biologistes ». M. Benoit, « Aux Galapagos, la faune marine est menacée par des espèces invasives ». https://www.sciencesetavenir.fr/animaux/biodiversite/des-especes-invasives-menacent-la-faune-marine-des-galapagos_132508. *« Cette augmentation des espèces exotiques est une découverte stupéfiante, d'autant plus que seule une petite fraction des îles Galápagos a été examinée dans cette première étude »*, a déclaré Greg Ruiz, biologiste marin au Smithsonian Environmental Research Center et coauteur de l'étude. *« Il s'agit là de la plus forte augmentation d'espèces exotiques jamais constatée dans une région marine tropicale »*, a ajouté James Carlton, professeur au Williams College-Mystic Seaport et auteur principal de l'étude. *Ibid.*

hypothèses fondamentale du *Digital Studies Network* fondé par l'IRI (dont le programme *Real Smart Cities* coordonné par Noel Fitzpatrick est un développement), puis, dans le cadre de l'inauguration du Palais Moïse[33], sur l'île de Crès (face à Rijeka), le programme qui allait être rendu public le 10 janvier 2020 à Genève.

Cela avait conduit à une discussion avec l'anthropologue Sarah Czerny à propos de la production laitière en Croatie, quant à la pasteurisation, quant aux rapports entre éleveurs et autorités de l'Union Européenne dans les champs alimentaires et agricoles, et quant aux rapports divers que l'anthropologie du lait installe entre les animaux et les humains. Cette discussion pourra s'enrichir de la distinction de plus en plus forte, issue notamment de progrès en biologie, entre hygiène – ici, la capacité à *limiter* la présence de pathogènes – et stérilisation, comme *destruction complète* de tous microorganismes. Cette distinction est déjà opérante pour les productions fromagères au lait cru dans d'autres pays.

En outre, l'Île de Crès, où l'Union Européenne a investi dans le palais Moïse pour en faire une résidence de recherche, est un lieu hautement touristique, qui, pour n'être pas confronté aux mêmes difficultés extrêmes que les îles Galapagos, doit également élaborer une politique touristique originale si elle ne veut pas se trouver confrontée au paradoxe autodestructeur de cette forme de consumérisme dénégateur de ses effets ruineux qu'est aussi le tourisme – cependant que Crès, comme Santa Cruz, a *besoin* de tels flux pour nourrir ses habitants.

Ces questions sont bien connues en Corse, et pour en élaborer une pensée approfondie et exigeante, l'université de Corte aura organisé une chaire de mésologie de 2012 ou 2014 avec le soutien de la Fondation de l'université de Corse, confiée à Augustin Berque, lui-même fondateur de la mésologie, et inspiré par les divers aspects de la pensée japonaise du XXème siècle.

En 2019-2020, l'IRI a consacré des travaux[34] à la philosophie japonaise du lieu au XXème siècle (et a accueilli dans ce but en résidence à la Maison Suger le professeur Ishida Hidetaka), et à la mésologie d'Augustin Berque, inspirée en grande partie par cette philosophie – et plus particulièrement par la notion de *fudo* de Watsuji Tetsuro. L'école territorialiste italienne, inspirée par Alberto Magnaghi, a également fait l'objet de deux séances de séminaire, ce qui donnera lieu en mai 2020 à une rencontre (en ligne, pour cause de pandémie, puis, à l'automne 2020,

[33] Sur la reconstruction du Palais Moïse, cf. https://www.ing-grad.hr/fr/projets/batiments-historiques-et-architecture-sacrale/forteresses-chateaux-palais/1212-travaux-sur-la-construction-du-palais-moise-a-cres.

[34] A travers un séminaire appelé *Exorganologies*, qui se réfère simultanément aux questions ouvertes par la théorie de l'exosomatisation d'Alfred Lotka et aux questions géopolitiques posées par la notion d'internation esquissée en 1920 par Marcel Mauss, et qui est mené dans le cadre de l'école *pharmakon.fr* à la Maison Suger de Paris dans le cadre du programme d'études mondiales de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme.

à la Sorbonne) avec Alberto Magnaghi lui-même, ainsi qu'à un projet de recherche urbaine dans la région de Milan, en Italie.

La démarche proposée ici enchaîne sur l'œuvre de l'artiste Glenn Loughran engagée dans l'île irlandaise de Sherkin en 2018, et avec ses habitants (dans le cadre de l'école doctorale dirigée par Noel Fitzpatrick) : ce travail constitue un arrière plan à la fois pour la collaboration envisagée avec les îles Galapagos après ceux de l'université des Arts de Guayaquil, à Guayaquil même, conduits par Sara Baranzoni et Paolo Vignola, et pour les initiatives en Croatie et en Corse. En reliant ces territoires, c'est à dire en faisant réseau entre eux, il est ici proposé de constituer un laboratoire de recherche contributive en archipel reprenant les concepts et méthodes du Territoire Apprenant Contributif de Plaine Commune dans le but de configurer des relations plus savantes – et en cela plus saines – entre les milieux marins et/ou terrestres des faunes et des flores locales, d'une part, et, d'autre part, leurs habitants humains permanents ou en villégiature.

Une politique de la vie est requise, qui ne saurait être plaquée sur un prêt-à-panser « biopolitique » de « biopouvoirs » qui apparaissent de plus en plus constituer aussi et surtout, notamment pour les jeunes générations qui s'en trouvent terriblement concernées, des nécropouvoirs – ce qui invite à effectuer quelques pas au-delà des grandes pensées du XXème siècle, et vers ce qui « reste à panser », si l'on peut dire, c'est à dire, finalement, à peu près tout (ce qui donne à ce que Jacques Derrida appelait la « restance » une saveur toute particulière).

Notons enfin d'une part que l'université de Silésie, associée à la phase II de MSCA, sera représentée par Michal Krzykawski, qui est aussi le co-auteur avec Susanna Lindberg d'un chapitre sur l'éthique dans l'ère Anthropocène, où les questions de l'animal et des rapports entre formes de vie sont centrales, et que d'autre part, seront mobilisés sur ce programme Ana Soto et Carlos Sonnenschein, médecins et biologistes à la Tufts University de Boston, ainsi que des chercheurs de l'INRA et du Museum d'histoire naturelle de Paris, sous la responsabilité de Maël Montévil, biologiste à l'IRI.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research is funded by the Marie Sklodowska-Curie Action (MSCA) RISE project RealSmartCities (http://realsms.eu), funded through the European Union's Horizon 2020 program, grant agreement No. 777707.

Monographica II

TRASFORMAZIONI CONTEMPORANEE DELLA RESPONSABILITA': TRA DIRITTO, MORALE E POLITICA

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 173-188
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30991

RESPONSIBILITY: CONCEPT, SOCIAL FACT OR POLITICAL TECHNOLOGY?
GUEST EDITOR'S PREFACE

GIANVITO BRINDISI
Dipartimento di Giurisprudenza, Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
gianvito.brindisi@unicampania.it

ABSTRACT
This preface shows the possibility of analyzing responsibility in three different ways: as a concept (legal or moral), as a social fact, as a political stake and technology. It thus highlights the complexity behind the essays contained in this special issue, which aim to cast a historical and theoretical light on how we are redefining – in keeping with the transformations in the legal, political and moral rationality of our societies – our responsibility towards ourselves (responsibility for our acting and being) and others (someone or something), therefore our being subjects.

KEYWORDS
Responsibility, Accountability, Law, Government, Subject.

What does it mean to be responsible? What does responsibility mean? It is difficult to identify a concept which, following the social, legal, political, economic and scientific transformations of our societies from the 18th century onwards, has been long debated, being the subject of endless controversies involving individual subjects, collective bodies, impersonal processes. It seems that what Nietzsche said about the concept of punishment can be said about responsibility, namely that it has no meaning but a whole synthesis of contradictory meanings due to the history of its use, which is why only by depriving it of its history could it be defined[1]. For example, we have not yet solved the contradictions generated by the redefinitions of responsibility produced by the impact of the human and social sciences on the legal field. And again recently, echoing the title of Ronald Dworkin's famous work[2], Mireille Delmas Marty and Alain Supiot felt it necessary «Prendre la responsabilité

[1] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift* (1887), in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, München-Berlin-New York, 1980, Bd. *5*, § 13.
[2] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, 1978.

au sérieux»[3], questioning the need to reconnect the places where power is currently exercised with responsibility for paying the costs of its exercise.

Given the complexity of the issue, in this preface I will try to sketch three ways to think of responsibility: as a concept (legal or moral); as a social fact; as a political stake and (or) technology.

In defining the concept of responsibility, an often noticed first difficulty is the semantic breadth of the notion, which does not help to bring order into the matter. From the Greek *σπένδω*, responsibility has the essential function of a guarantee, in Latin *respondeo*, it is a legal capacity to answer for one's actions to another or to a third party. However, over time the concept has acquired meanings irreducible to its etymology, as in the case of political responsibility, responsibility for the deep will of the individual, no-fault liability or environmental responsibility or towards future generations[4].

As Carla Bagnoli recently pointed out, understanding the concept of responsibility presupposes an analysis of the functions it performs within communities governed by norms[5]. It is therefore necessary to understand how norms work in a society. If one thinks that norms are reasons for action, for example in the wake of Joseph Raz[6], one can go beyond the model of norms based on sanctions, show how the subject uses norms as the premises of his practical reasoning, but nothing can be said about the role that norms exercise on subjectivity, as if forms of subjectivity existed before norms. That is to say, one cannot account for the ways in which the norms structure subjectivity, constituting matrices of judgement, principles of perception, cognitive schemes, as Pierre Bourdieu would say[7]. After all, a rule of responsibility exists socially because there are individuals who subjectivize themselves with respect to it, who bind themselves to it and invest themselves in it psychically, reproducing and transforming it through their conduct.

[3] M. Delmas Marty, A. Supiot (sous la dir. de), *Prendre la responsabilité au sérieux*, Paris, 2015.

[4] See M.G. Foddai, "Responsabilità: origine e significati", *Diritto@Storia, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 10, 2010-2011: http://www.dirittoestoria.it/10/contributi/Foddai-Responsabilita-origine-significati.htm

[5] C. Bagnoli, "Natura e funzioni della responsabilità. Intervista a Carla Bagnoli", *Diritto penale e Uomo/Criminal Law and Human Condition*, 11, 2019: https://dirittopenaleuomo.org/interviste/natura-e-funzioni-della-responsabilita-intervista-a-carla-bagnoli/. See also C. Bagnoli, *Teoria della responsabilità*, Bologna, 2019.

[6] J. Raz, *Practical Reasons and Norms*, Oxford, 1975. Raz develops the approach of H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961. On the concept of responsibility see in particular H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford, 1968. See F. Santoni de Sio, "Responsabilità", in M. Ricciardi, A. Rossetti, V. Velluzzi (a cura di), *Filosofia del diritto. Norme, concetti, argomenti*, Roma, 2015: 117-130.

[7] See P. Bourdieu, "Le force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 64, 1986: 3-19.

One should therefore start not from the concept of responsibility, but rather from the concrete practices of attribution of responsibility – how they have historically been implemented. At a first level, the question may be related to how responsibility is socially established.

A great classic, *La responsabilité. Étude de sociologie* by Paul Fauconnet[8], has made responsibility the institution that accounts for human existence as a symbolic existence, distinct from a natural existence. In order to seize it as a living institution, thereby avoiding its disintegration into more or less vague concepts, Fauconnet deems necessary to observe «la vie juridique et morale en plein mouvement», that is, its specific sanctioning system. In extreme synthesis, responsible is the predicate of an entity attributed by a social judgment aimed at fixing the point of application for a sanction. Responsibility is only the consequence of punishment.

Starting from Dukheim's reflections[9], Fauconnet distinguishes between a restitutive responsibility, proper to restitutive sanctions, and a retributory responsibility, proper to repressive and remuneratory sanctions. While the former applies to the act and its consequences through annulment procedure, in the criminal field annulment procedure is impossible. The point of application for the sanction should be the crime and its consequences; yet since it is not possible to go back in time through the annulment procedure, the different societies have raised from time to time – in order to give themselves satisfaction – symbols or signs, i.e. entities able to replace the past crime[10]: «La destruction d'un symbole remplacera la destruction du crime qui, en lui-même, ne peut pas être détruit. Ce sont les êtres jugés aptes à servir de substituts d'un crime et à supporter comme tels la peine de ce crime qui deviennent responsables»[11].

Fauconnet therefore argues that the main function of responsibility is to make the punishment possible by providing a point of application. Punishment plays in this way its fundamental role, which is to confirm society's confidence in itself by dint of reaffirming the intangibility of the rule violated by the transgressing act.

It should be noted that nothing strictly circumscribes the framework within which societies choose the entities who will play the role of substitutes of crime and become the points of application of punishment: «tous les êtres sont aptes à jouer éventuellement le rôle de patients. L'aptitude de l'homme adulte et normal est prééminente, mais il s'en faut qu'elle soit exclusive. Individus, collectivités, enfants, fous, cadavres, animaux, choses, les sanctions peuvent tout atteindre»[12]. It follows

[8] P. Fauconnet, *La responsabilité. Étude de sociologie*, Paris, 1928. This work derives from an in-depth study of the *Cours sur la Théorie des sanctions*, held by Durkheim in Bordeaux in 1894 and whose manuscript had been entrusted to Fauconnet by Durkheim himself.

[9] É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893.

[10] P. Fauconnet, *La responsabilité*, op. cit.: 234.

[11] *Ibid.*: 317.

[12] *Ibid.*: 224-225.

that responsibility does not have a necessary relationship to the specific qualities of patients; there are many ways of being responsible. What is necessary is simply to be in relation to the crime[13].

This thesis leads one to question the ways in which the choice of substitutes for crime takes place. Fauconnet argues, however, that formulating such a question would imply to perceive the possibility of choosing. It is only necessary that «un corps de règles, explicites ou non, et proprement morales, commande le choix du patient légitime, c'est-à-dire de l'être qui symbolise vraiment le crime au regard de la conscience morale ou juridique»[14]. The relationship between symbol and symbolized thing solely depends on «conscience qui le pose le perçoit et le tient pour valable»[15].

For example, indeterminism and determinism, which assume as responsible respectively the author of the past crime and the author of the future crime, are based on two different kinds of causality that are contradictorily superimposed: «La causalité qui légitime moralement l'application de la sanction n'est pas celle qui, du point de vue utilitaire, légitime la prévention»[16]. Both these forms lead to extreme inapplicable consequences and fail to account for how responsibility is normally judged, nor how it has been established historically. The only causality related to responsibility is a social causality, such that there is, historically, no natural subject who bears responsibility; the responsible subject is the effect of a symbolic framework and a specific social consciousness.

The rules and judgements of responsibility are therefore social facts, falling within the scope of collective representations which, as such, impose themselves on individuals. In this sense, an objective responsibility is given in a way that it transcends the responsible individual. The latter is only an effect of a process of responsibilizing, which takes place out of him; whose only real cause is a specifically social causality. Subjectivity is the metaphorical effect of the way in which a society shifts the points of application of punishment, and punishment symbolizes the morality of society and achieves an imaginary gratification of its unity (expiatory meaning).

Similarly, from a psychoanalytical point of view, Jacques Lacan states that: «La responsabilité, c'est-à-dire le châtiment, sont une caractéristique essentielle de l'idée de l'homme qui prévaut dans une société donnée»[17]. And that «l'ethnographie

[13] *Ibid.*: 225.

[14] *Ibid.*: 246.

[15] *Ibid.*: 234.

[16] *Ibid.*: 185.

[17] J. Lacan, M. Cénac, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", *Revue Française de Psychanalyse*, t. IV, n. 1, 1951: 18, now in J. Lacan, *Écrits*, Paris, 1966: 137. Before Fauconnet, John Stuart Mill claimed that «responsibility means punishment» (J. Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, 1867: 464). See also L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, Paris, 1884: 36.

comme l'histoire nous témoignent que les catégories du crime ne sont que relatives aux coutumes et aux lois existantes. De même que la psychanalyse vous affirme que la détermination majeure du crime, c'est la conception même de la responsabilité que le sujet reçoit de la culture où il vit»[18]. Re-reading Freud and relying precisely on the sociological research of Durkheim, Fauconnet, Levi-Strauss, Mauss and Tarde, Lacan will radically oppose the criminal anthropology that intends to objectify the subject in an instinct, a conception that «ne s'en inscrit pas moins que les précédentes dans une structure de la société»[19]. The psychiatric objectification of a criminal instinct, which is pendant of a police humanism and goes hand in hand with the utilitarianism of the group, is reflected in an imaginary tendency of our societies. This tendency is such that, in order to «obtenir le redressement de Caïn», puts «dans le parc concentrationnaire exactement le quart de l'humanité»[20]. This objectification produces a real dehumanisation for the condemned person, because it deresponsabilizes the subject, denying his relationship with the symbolic and not considering the autonomous symbolism[21] of pathological criminals (criminals from a sense of guilt identified by Freud). It follows from this the need to *subjectify* the criminal by responsibilizing him in relation to the unconscious logic of the crime, that is, allowing the subject to integrate his effective responsibility through punishment, according to the famous Lacanian aphorism: *unrealize the crime* (inscribing it in its symbolic and imaginary coordinates) *without dehumanizing the criminal* (therefore, making him responsible)[22]. This does not mean that the punishment would have a therapeutic function in itself, but that the criminal passage to the act can be based on an unconscious need for punishment[23], such that the subject can take responsibility not for what he has done, but for what he is and does not know[24].

[18] J. Lacan, "Intervention du 29 mai 1950 lors de la discussion des rapports théorique et clinique à la 13ème conférence des psychanalystes de langue française", *Revue Française de Psychanalyse*, t. XV, n° 1, 1951: 87, later reprinted with the title "Prémisses à tout développement possible de la criminologie", in Id., *Autres écrits*, Paris, 2001: 124.

[19] *Ibid.*: 124.

[20] *Ibid.*: 124.

[21] Lacan's reference is C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" (1950), in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1999: XVI: «Il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions; au contraire, les conduites individuelles normales *ne sont jamais symboliques par elles-mêmes*: elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique, qui ne peut être que collectif, se construit. Ce sont seulement les conduites anormales qui, parce que désocialisées et en quelque sorte abandonnées à elles-mêmes, réalisent, sur le plan individuel, l'illusion d'un symbolisme autonome».

[22] J. Lacan, M. Cénac, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", op. cit.: 135.

[23] S. Freud, "Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit", *Imago*, 4, 1916: 317-336, now in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 10, Frankfurt am Main, 1967: 364-391.

[24] See J. Lacan, "Prémisses à tout développement possible de la criminologie", op. cit.: 122-123: «Encore est-il que, si la reconnaissance de la morbidité de ces cas permet de leur éviter heureusement

This sanitary concept of punishment stigmatized by Gabriel Tarde[25] is coeval with a fundamental change in the concept of responsibility that took place in the transition from civil law to social law between the end of the 19th century and the beginning of the 20th. It is the process of objectification of risk that occurs with the birth of the notion of no-fault liability and that determines the crisis of the civil code, or rather, the articulation of the civil code and social science: the law is no longer in the codes, but in the effective life of the institutions and in the jurisprudence that has the task of detecting it[26]. As the problem of liability for work-related accidents shows, the code was in fact only a network of abstractions that had no relation to effective life. Starting from the famous ruling of the Cour de Cassation of 16 June 1896, Raymond Saleilles thus developed an objective theory of liability which made the subjective fault theory of the civil code (which considered the individual as an isolated individual and not as a member of a whole) obsolete and scandalous, and according to which the accident must not be related to the subjective fault of the owner, but must be understood as a risk inherent in the complex activity of modern work.[27] The consequence has been that any activity risky for others is a source of liability even in the absence of subjective fault.

Now, reflecting on the contemporary redefinitions of the concept of responsibility, Paul Ricoeur stressed that these two conceptualizations of responsibility, i.e. imputation (restitutive or retributive) and no-fault liability, could not account, except in a contradictory and aporetic way, for the new forms of moral responsibility by which we are challenged, i.e. responsibility for the vulnerable other (responsibility for the environment or for future generations), which becomes a true principle in

avec la dégradation pénitentiaire le stigmate qui s'y attache dans notre société, il reste que la guérison ne saurait y être autre chose qu'une intégration par le sujet de sa responsabilité véritable, et qu'aussi bien est-ce là ce à quoi il tendait par des voies confuses dans la recherche d'une punition qu'il peut être parfois plus humain de lui laisser trouver. [...] Seule la psychanalyse, pour ce qu'elle sait comment tourner les résistances du moi, est capable dans ces cas de dégager la vérité de l'acte, en y engageant la responsabilité du criminel par une assomption logique, qui doit le conduire à l'acceptation d'un juste châtiment ». See also J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, 1975: 303.

[25] See G. Tarde, *La philosophie pénale*, Paris, 1890: 478.

[26] See in this regard E. Lévy, *Les fondements du droit*, Paris, 1933, which argues the revolutionary scope of jurisprudence in so far as it plays the role of bringing the principles of the functioning of the institutions to consciousness. See B. Karsenti, "La vision d'Emmanuel Lévy: responsabilité, confiance et croyances collectives", *Droit et société*, 1, 2004: 167-195. Levy's reflections on the revolutionary quality of the thinking of institution and jurisprudence should be related to those of Gilles Deleuze on jurisprudence. For a problematic view of Deleuze's theses, see G. Brindisi, "Il tenore etico o morale del giudizio. Note su diritto e filosofia nella riflessione di Deleuze sulla giurisprudenza", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 3, 2016: 163-182.

[27] See R. Saleilles, *Les accidents du travail et la responsabilité civile. Essai d'une théorie objective de la responsabilité délictuelle*, Paris, 1897. See also F. Ewald, *L'État Providence*, Paris, 1986. Saleilles will also play a decisive role in the elaboration of the concept of the individualisation of punishment: see R. Saleilles, *L'individualisation de la peine. Étude de criminalité sociale*, Paris, 1898.

Hans Jonas's[28] and Emmanuel Lévinas's stances. Ricoeur went so far in his view that, in the early 1990s, he described the contemporary history of the concept of responsibility as apparently anarchic[29].

In order to account for the moral inflation of the notion of responsibility for the other, it was necessary, according to Ricoeur, to try to put order through an extension of the semantic analysis from *respondere* to *imputare*, i.e. the judgment of imputation. In this judgment, in fact, resides an original relationship with the obligation which has nothing to do with praise or blame, and which makes the obligation to repair a damage or to suffer the penalty secondary.

The origin of moral responsibility for the fragile and vulnerable other (*autrui*), the shifting of the object of responsibility from action to the other, derives from the promotion of intersubjectivity as a philosophical problem[30]. It is this responsibility for the vulnerable other that extends unlimitedly in the direction of the future vulnerability of the human being and its environment, linked to the space-time effects of our actions.

In the gap between retributive and individualizing imputation and socialized and anonymizing responsibility[31], Ricoeur believed that the original sense of imputation, i.e. the simple attribution of a prospective task, was the only way to understand the new forms of responsibility for the environment or for future generations. The legal conception of the demand of the other – in the sense of retribution or risk – would lead to a contradiction: the subject made responsible by the claim of the other would carry on its head the uncontrollable consequences of its action (with the effect of blaming itself for everything), while the spatio-temporal extension of the scope of responsibility would lead to socialize the risks at the expense of the imputation of the action. Ricoeur resolved this contradiction in a mutual reinforcement, insofar as in a preventive conception of responsibility, the uncovered risks would be (morally) attributable to us. It follows from this his call to the *phronesis*, to the practical moral judgment, to maintain an idea of imputability that was not supplanted by that of risk or retribution[32].

[28] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1979.

[29] P. Ricoeur, "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique", *Esprit*, 206 (11), 1994, now in P. Ricoeur, *Le juste*, Paris, 1995: 42-43.

[30] Ricoeur refers to E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, 1961.

[31] Ricoeur argues that the inflation of the moral concept of responsibility must not be put in relation to the shift that has occurred in the legal field with the invention of no-fault liability, which has taken liability beyond action and its harmful effects, in the direction of precautionary policies able to prevent risk and insure against it. At the very least, no-fault liability, in addition to removing responsibility for the action, could have a perverse effect of a vindictive nature, so that the more the sphere of risk is extended, the more cases in which it is possible to consider oneself a victim increase, the more urgent is the search for a liable party capable of compensating. In short, the ethical nobility of solidarity is transformed into the paranoid need for security.

[32] *Ibid.*: 69-70.

We can certainly say that the concept of responsibility proposed by Ricoeur intends to represent a form of ethical nobility linked to the becoming of concrete morality. If it is true that a concept of responsibility is itself, with Fauconnet, a social fact belonging to the system of collective representations, that of Ricoeur is an attempt to interpret in an adequate way the moral tendencies expressed in existing institutions. But Fauconnet himself recalled that concepts do not necessarily adequately represent the exact image of positive institutions.

Should one therefore return to Fauconnet, for whom the attribution of responsibility is an imaginary and real satisfaction of the collective consciousness? Responsibility understood as a social fact, that is, as a living institution, is functional to guarantee the representative trust of a society in itself: the role of the procedure is to give back to the representation of the transgressed rule its foundation of belief, which exercises a function generating behaviour appropriate to the order[33]. The individual feels responsible, in short, because society is present in him. But what Fauconnet maintained in relation to concepts can be turned against this representative thesis of responsibility. Fauconnet believed, in fact, that one of the functions of punishment was the deresponsibilization of individuals towards the sociogenesis of crime. That is, the punishment would be a real sacrifice of the criminal through which society frees itself from guilt. As Frédéric Gros has shown, Fauconnet makes a passage that Durkheim, on the other hand, had precluded himself: just as responsibility, crime is an ideal construction that societies create in order to free themselves from their painful irritation. Well, if this is the case, then one may ask whether the symbolization of crime is functional not so much to the affirmation of the fundamental values of a society, but to the ideal image that a society gives of itself, in order to disregard what it really is: «La punition a moins pous sens alors d'exprimer les valeurs fondamentales d'une société que de les afficher au mépris de la réalité et de se tailler une bonne conscience sur le dos des criminels. Le problème essentiel n'est pas d'exprimer des valeurs, mais d'y faire croire»[34].

If this the case, then, in the separation between ideal consciousness and effective practices, legal and moral concepts and representations should be radically questioned starting from concrete practices of attribution of responsibility. Concepts and representations, in fact, do not correspond to actual practices of attribution of responsibility in the overall political game.

Furthermore, the emphasis on order, interiorization, representation and social conscience does not explain how the substitutes for the criminal act historically follow one another, i.e. how the points of application of the punishment are shifted. It

[33] P. Fauconnet, *La responsabilité*, op. cit.: 231.

[34] F. Gros, "Les quatres foyers de sens de la peine", in A. Garapon, F. Gros, T. Pech, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, 2001: 72.

does not account for the practical and effective field in which good and bad judgements are made, as Nietzsche would put it; or, to use Pierre Bourdieu's terminology, we could speak of the field in which the social struggle is played out to impose schemes of perception. Nor does it account for the material practices that make responsibility a real political stake and a political technology to conduct the conduct of others in a social conflict.

How then can we understand, beyond the notion of social consciousness as the cause of responsibility, beyond the model of interiorization, the way in which, historically, the selection of the elements that constitute a responsible subject is made?

It would be necessary to carry out a political problematization of the institutions, an analysis of the power relations that preside over the institution, to understand responsibility not as a social fact, but as a process of a political nature. In order to achieve this aim, we need to insert the social conflictuality into the historical production of responsibility and to go beyond the sphere of collective representation to enter into that of the materiality of the procedure. Responsibility thus appears more as a stake in a political and material relationship than as a moral and representative institution.

In this synthetically described problematization we can seize one of the stakes of the Foucauldian reflection of the 1970s, in which punitive technologies, forms of judgment of responsibility[35] are not representative of a social consciousness, but have a productive sense in relation to forms of subjectivity, games of truth and social conflictuality. In extremely synthetic terms: being responsible is the correlate of a political technology.

We can look at *La société punitive.* Here Foucault carries out a dialogue not only with Marxism, but also with the current that from Durkheim to Fauconnet and Lévy-Strauss analyzes the ways of punishment in order to find the norms to which punitive technologies obey and in relation to which one is subjectified. If the notion of exclusion could represent a critical instance with respect to a sociology such as the Dukhemian one, here Foucault maintains that this notion is configured as «l'effet représentatif général d'un certain nombre de stratégies et de tactiques de pouvoir», and does not allow to «analyser les [luttes], les rapports, les opérations spécifiées du pouvoir à partir de quoi précisément se fait l'exclusion»[36]. In fact, it leads to shifting the responsibility for exclusion onto society as a whole and also risks – with its implicit reference to a sort of social consensus that excludes – not grasping the historical mechanisms of power and misleading about the instance that excludes. Punishment understood from its representative level masks the difference

[35] See M. Foucault, "La vérité et les formes juridiques" (1974), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, 2001: 1408-1409.

[36] M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, éd. B. Harcourt, Paris, 2012: 5.

in the roles that a certain punishment can play in one system or another[37]. Foucault therefore speaks of penal tactics, so defined because they are characterized not by their representative content, but by the way they are used as tools of a war within society.

Subsequently, while in Fauconnet subjectification occurs in relation to a representative framework to which punitive techniques are functional, in Foucault it occurs in relation to a material system (*dispositif*) of power-knowledge. Judicial procedures and punitive technologies are not at the service of a collective consciousness or representation, but are a factor of historical transformation of forms of subjectivity in the framework of the struggles of social groups. They are functional to the analysis of the relationship between power, knowledge and subjectivity.

Was not a division of labour organised in the 19th century for the exercise of judgment of responsibility between judges and psychiatrists, between the legal field and the medical field? Is not this movement at the origin of the historical redefinition of the object of judgment and punishment, which ceases to be the crime and becomes the being of the accused, his passions, his anomalies?

As punishment is transformed into a practice of correction of the individual, the substitute of the criminal act, in the terms of Fauconnet, is no longer the legal subject, but the individuality in its criminal nature, represented by a specific subjective matter: the profound will of the individual. The substitute of the crime is the way of being, the nature of the individual, which must be sanctioned and corrected: a psychological-moral double of crime no longer metaphorical but physical and psychic. Psychiatry shifts the point of application of punishment from the criminal act provided for by the law to the psychological and moral nature of the individual. This involves a redefinition of the judicial process of responsibilization and punishment, because one judges a nature and not an act, corrects a pathological nature and does not punish a crime.

But this scientific concept of deep will and natural dangerousness is nothing but the psychiatric recodification of what Foucault defined as the practical, administrative and police jurisprudence of the extra-judicial power of internment typical of *lettres de cachet*. The practice of *lettres de cachet* established a kind of knowledge, discourse and individualization irreducible to that of a judicial inquiry, which required not to know what an individual had done or to legally qualify him/her, but to know what an individual was and to qualify him/her morally. This mechanism of material power constituted a space of observation and knowledge from which derived the set of those categories (including danger, repetition, will as a profound substance of the individual) that would have determined the meeting point of psychiatry and criminal justice during the 19th century.

[37] *Ibid.*: 13.

The logical and theoretical antinomy between determinism and indeterminism and their practical compromise in judgments of responsibility, which Fauconnet referred to as the «incertitudes de la conscience collective»[38], which Lévy-Bruhl recognised as an «embarras dans l'ordre judiciaire» (recalling the «troubles dans l'ordre moral»)[39], which Lacan described as an ideological antinomy in which the bad conscience of the dominants was reflected[40], thus finds a different solution in Foucault. Foucault often speaks of an embarrassment of justice, of an epistemological contradiction at the level of the statements (*énoncés*), as well as of a practical articulation between legal norm and psychiatric norm whose evidence is due to the medical-legal system (*dispositif*)[41] of power-knowledge. This has led to transformations not only in the functioning of medical and legal institutions, but in the whole institutional network of society. Normative registers fundamentally incompatible (legal norm, psychiatric norm, moral norm, biological norm, etc.) are functionally fungible in practice, because their articulation has allowed a reciprocal translation of roles, discourses, institutions and practices by a plurality of instances of power (not only psychiatry and justice, but also doctors, families, prison guards, police, etc.), constituting a technology of government based not on law, but on norm, and again because our effective morality is an effect of this new kind of government of conduct, which Foucault defines as the power of normalization[42]. In short, Foucault has shown that the relations between power and knowledge continually shift the point of application of norms from one subjective matter to another[43].

What Lacan says in the wake of Fauconnet, that is, «La responsabilité, c'est-à-dire le châtiment», is then certainly right, on condition, however, that we move away from the representative frameworks, the symbolic and the Law, and turn to the technologies of power. With Foucault one can say 'responsibility, that is, punitive technologies, that is, power relations'[44].

[38] P. Fauçonnet, *La responsabilité*, op. cit.: 319-320.

[39] L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, op. cit.: 13-14.

[40] J. Lacan, M. Cénac, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", op. cit.: 18.

[41] On the differences between Foucault's analyses, centred on power systems, and those of Durkheim and Fauconnet, centred on the empirical variety of forms of solidarity, see B. Karsenti, "«Nul n'est censé ignorer la loi». Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet", *Archives de Philosophie*, 67, 4, 2004: 557-581. On the concept of norm in Durkheim and Foucault, see S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, 2004: 3-7.

[42] M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, éd. V. Marchetti, A. Salomoni, Paris, 1999: 37-150. See the analysis of S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit.: 236-269.

[43] For a more in-depth examination of this perspective, see P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, 2014.

[44] Another discourse on Foucault and Lacan should be made starting from what Lacan affirms in the wake of Tarde, that is, the relationship between transformations of punishment, modes of proof

In this way the process of subjectification is not resolved in representation, but in a material framework of power relations that has a relative autonomy with respect to the representative frameworks. This has important reflections in relation to the critique of psychiatric discourse. In *Les anormaux*, Foucault says that psychiatric discourse in criminal law does not establish an «autre scène», i.e. the scene of the unconscious, but splits «les éléments sur la même scène. Il ne s'agit donc pas de la césure qui marque l'accès au symbolique, mais de la synthèse coercitive qui assure la transmission du pouvoir et le déplacement indéfini de ses effets»[45]. Although there are some points of contact between the Lacanian text of 1950 and Foucault's reflection – for example in the critique of humanism which results in utilitarianism of the group, in the medicalisation of punishment, in the relationship between psychiatric objectification and internment, etc. –, here Foucault is criticizing Lacan. For the psychoanalyst the role of psychoanalysis, unlike psychiatric objectification, is to unrealize the crime by inscribing it in the symbolic and imaginary coordinates of the subject, in his autonomous symbolism, which is exactly the other scene in which desire is placed. Here we do not discuss the respect of psychoanalysis for human suffering (the passage to the criminal act is an individual's solution to his or her own suffering), nor the fact that psychoanalysis «rend possible une cure où le sujet n'est point à lui-même aliéné, et la responsabilité qu'elle restaure en lui répond à l'espoir, qui palpite en tout être honni, de s'intégrer dans un sens vécu»[46]. Nevertheless, psychoanalysis does not show what is happening on the judicial scene, since it does not question the politics of justice, the power system in which it functions, the division between what must be punished and what must not be punished. Moreover, although it does not objectify the subject in an instinct, it falls within the modern system aimed at producing «une subjectivité qui entretient à son crime une relation signifiante»[47].

If what we have said is reasonable, then the question to be addressed to responsibility is not so much what it is, but how it is exercised historically in relation to the production of subjectivity: the object of the analysis will therefore be the historical redefinitions of the objects of judgement and of the subjects of knowledge, and therefore the becoming of the forms of responsibility in the field of power relations.

Just think of the processes of responsibilization within the framework of neoliberal governmentality. Here we can recognize at least three strategies of government that aim at giving responsibility to the subjects and taking responsibility away from the instances of power (market, capitalist production process and dominant actors):

and forms of subjectivity (J. Lacan, M. Cénac, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", op. cit.: 126-128), but it is not possible to do so in these pages.

[45] M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit.: 15.

[46] J. Lacan, "Prémisses à tout développement possible de la criminologie", op. cit.: 125.

[47] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, éd. F. Brion, B.E. Harcourt, Louvain, 2012, p. 211.

1) the economic responsibilization of the subject as human capital; 2) the genetic responsibilization of the criminal; 3) the ethical responsibilization of the subject towards the vulnerable other.

From the first point of view, analyzing the Foucauldian description of neoliberal rationality, Stéphane Legrand spoke of a social extension of the market that succeeds the social extension of the norm. In fact, neoliberalism intends to multiply the enterprise form within the social body, making the market and competition the power that informs society of itself. The market-enterprise structure becomes the principle of intelligibility of reality and an actor of government and normalization. Thus, criminal policies abandon the anthropological framework and are based on an objectification of delinquency as a phenomenon no longer individual and psychological, but global biopolitical, in order to identify an optimum criminal activity for a given society, identifying profiles of people at risk of crime. This, however, cannot shift away our attention from the fact that the grid of economic intelligibility of behaviour entails an excess of responsibilization for the individuals, who, thought of as entrepreneurs of themselves, are referred to a sort of infinite debt towards the capital that they are[48].

From the second point of view, what we have just said does not mean that there has been an obsolescence of criminal anthropology, nor that it does not aspire to an infinitesimal control of the individual. In fact, through the concept of genetic vulnerability, neuroscience and behavioural genetics are renaturalising and depoliticizing a questionable concept such as dangerousness, legitimizing themselves as a new criminal humanism. Beyond the transformation of the division between normal and pathological, neurocriminology, in particular, medicalizes violence and doubles the criminal with his genetic makeup, making genetic vulnerability not something to be cured and protected, but something to be protected from. At the same time, by medicalizing dysfunctional behaviors with respect to optimal performance parameters, behavioural norms are naturalized and society is made deresponsible with its instances of power in relation to the subject's dysfunctioning[49].

From the third point of view, Grégoire Chamayou has shown that a fundamental tactic of neoliberalism is precisely the moral responsibilization of citizens[50]. This tactic reverses Ricoeur's thesis that we have mentioned above: the removal of responsibility from the legal and political sphere, the responsibilization for the vulner-

[48] S. Legrand, "L'extension sociale du marché dans le néolibéralisme", *Raisons politiques*, 4, 2007: 43-47.

[49] See G. Brindisi, "La ricodificazione neuro-genetica degli individui pericolosi. Problematizzazione epistemologica e analisi storico-politica del primo caso giudiziario europeo di perizia neuropsicologica e di genetica molecolare", *Democrazia e diritto*, 1, 2019: 97-127.

[50] G. Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, 2018: 191-201.

able other, are functional to depoliticizing the actions of individuals and their psychic investments. The contemporary process of moralization of responsibility, the interpellation of the vulnerable other to which we have referred, are stripped of their ethical nobility, materializing in a technology of government of conduct that takes hold of subjective autonomy.

The moral agency (and the resulting culpabilization) towards the vulnerable environment is in fact the linchpin of a sleek strategy of large global corporations, which have discharged their political responsibilities through a colossal enterprise of «moral re-education», so that we all adopt good environmental behaviour individually.

As large industries started to produce disposable containers – one of the main sources of pollution – divesting the previous delivery system and saving recycling costs, they also started to appeal to the ecological responsibilization of consumers: «Un cas typique de double morale, où l'on proclame une norme valant pour tous sauf pour soi. Responsabiliser les autres pour mieux se déresponsabiliser soi-même»[51]. This strategy, in fact, has relieved companies of their responsibilities in relation to the production process, because the issue of waste has been constructed as a matter of individual responsibility and the costs of recycling have been passed on to public institutions. Through their support for recycling campaigns, polluting companies have not only deactivated attempts to regulate the production process[52], but, taking on board the rhetoric of ecological movements, have redirected the desire to act ecologically in a non-antagonistic direction compatible with their interests, producing a responsible subject called upon to combat systemic macro-faults through his/her micro-virtue[53]. In the face of all this, the moral dilemma through which neoliberalism governs individuals, that are torn between the imperative to behave as economic agents and to conduct themselves ethically, should be reconverted into political conflictuality[54].

Finally, it should be noted that the excess of economic and ethical responsibilization has gone hand in hand with democratic deresponsibilization. Wendy Brown was talking a few years ago about a situation where «nondemocrats are housed in shells of democracies, clutched with anxiety and fear», because they are «ignorant of the working of the powers that buffet them» and unable to successfully contest the powers by which they are dominated[55]. This is a similar picture to the one we experienced in the 1930s, and which can still be valid today. The real danger, then, is that the present anxiety will become neurotic and paranoid and that people will

[51] *Ibid.*: 198.

[52] *Ibid.*: 197.

[53] *Ibid.*: 200.

[54] *Ibid.*: 201.

[55] W. Brown, "We Are All Democrats Now...", in G. Agamben et al., *Democracy in what State?*, New York, 2011: 55-56.

react to their insecurities by identifying themselves with the saving authority, wishing to be governed.

We could take this discussion further. In our present day, for example, in the midst of the Covid-19 emergency, the emphasis placed on responsibility for the other that each of us has constitutes the level of ethical nobility that founds the possibility of legal imputation of individual responsibility for the spread of the virus, but on the other hand shamefully covers the responsibilities of political decision making in dismantling the social right to health, the responsibilities of governance processes without government (which think of themselves as a-subjective and irresponsible), the public and private responsibilities of economic processes in the exploitation of nature.

Perhaps today – to get back to where we started – taking responsibility seriously, making power responsible again means making it punishable and precarious. But it also means understanding that historical redefinitions of responsibility imply the recoding of our subjective and social ways of being, and that the transformations of responsibility depend on the world-historical becoming, on the symbolic configurations it assumes and on the power relationships that structure it.

* * *

This special issue[56] of *Etica & Politica / Ethics & Politics* aims to cast a historical and theoretical conscious glance at the contemporary transformations of the concept of responsibility in the legal, political and moral field, addressing: the specificity and difficulty of responsibility in neoliberal political rationality (Bazzicalupo); the possibility of a responsible subjectivity in the contemporary political space (Tucci); the responsive action in relation to a psychoanalytic interpretation of the democratic electoral field (Colangelo); the perspective of a responsibility focused on the collective conceived in relation to Gramsci (Prinzi); the process of objectification of responsibility and the subjectivity of damage in Western legal systems (D'Urso); the normative tools (particularly, fraternal correction) whereby the catholic church has coped with the pedophilia (Napoli); the re-framing of the concept of responsibility taking into account the economic and social realities of post-modernity (Golia); the relationship between responsability, abuse of law theory and constitutional law (Bifulco); the relationship between economic primacy, political irresponsibility and the absence of democracy in the EU (De Fiores); the necessity of an ethico- and legal-

[56] Most of the essays collected in this special issue were presented at the 12th edition of the seminar "Le parole del Novecento", organized by the journal *Kaiak. A Philosophical Journey* and held at the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Naples on November, 28th-29th 2018. The editor would like to thank Prof. Fiorinda Li Vigni and Prof. Geminello Preterossi for hosting the seminar, all speakers for the richness of the exchanges during the days of the conference, as well as all authors who have contributed to the issue.

anthropological revolution in the face of traditional theories tacking with intergenerational responsibility (Menga); the relationship between Jonas, Comte and the sociological thinking in connection with the ethics for technological civilization (De Sanctis); the problem of human responsibility towards the animal in Derrida (Pelgreffi); the opacity of the concept of responsibility between modern philosophical discourse, philosophical reflection and post-Holocaust narratives (Bonito Oliva).

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 189-202
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30992

PARADOSSI DELLA RESPONSABILITÀ DI GOVERNARE, TRA AUTORITÀ E LEGITTIMAZIONE TECNICA

LAURA BAZZICALUPO
Direttore di Soft Power. Revista euro-americana de teorìa e historia de la politica y del derecho
l.bazzicalupo@unisa.it

ABSTRACT
The focus of the essay is on political accountability in a broad sense, as a claim by citizens that the state and governance powers are accountable for their choices and meet expectations. This point of view shifts the question from the legal ascription of responsibility, to the exercise of government where the governed are faced with a more complex authority that is based on presumed neutral expertise that neutralizes the possibility of controlling choices. In the current neoliberal context, which emphasizes individual responsibility and devalues delegation, there is the paradox that this growth in self-responsibility is matched by a lack of responsibility on the part of decision-makers working with the support of highly formalized social and economic sciences, which are difficult to challenge.

KEYWORDS
Political Responsibility, Management, Expertise, Economy of organization, Deresponsibility.

1. LA RESPONSABILITÀ POLITICA NEL "SENSO COMUNE": AMBIVALENZE DEL TERMINE

Nell'amplissimo orizzonte che il termine responsabilità delinea, questo saggio si ritaglia una prospettiva critica e uno spazio di indagine tanto ridotto quanto invece è ampio e indistinto il suo oggetto: la responsabilità politica che i cittadini attribuiscono (o cercano di attribuire) all'attività di governo. In che senso possiamo usare i termini governo e responsabilità se, come qui si intende fare, ci collochiamo al di fuori della questione tecnica e giuridicamente regolata della responsabilità politica in capo al governo, inteso come l'esecutivo (Rescigno 1988; Pitruzzella 1997)?

Parliamo dunque di responsabilità politica nel senso più ampio e inevitabilmente meno preciso, che può essere rilevante per un filosofo politico: quella re-

sponsabilità che l'uso banale del termine nei discorsi pubblici attribuisce ai governanti, intendendo certo il governo politico in carica, ma anche, nell'attuale galassia di poteri della *governance multilevel*, le agenzie di potere nazionali e transnazionali che assumono decisioni che hanno pesante influenza sulle vite dei cittadini.

È evidente che si tratta di un uso triviale e incerto del termine responsabilità. Ma, assodato che per la politica il rapporto con il lessico banale, quello che Gramsci chiamava "il senso comune", è strettissimo e realisticamente ineludibile, in questa accezione larga e nebulosa la possibilità di individuare e attribuire responsabilità è addirittura la chiave di volta della delega di potere nelle liberaldemocrazie. La crisi di questa possibilità è spia allarmante del declino della democrazia e della impotenza dei cittadini. Il compito del pensiero critico sulla politica è disarticolare e, per quanto possibile, concettualizzare, la nebulosa di senso comune senza presupporre che la mancanza di chiarezza sia prova della sua incapacità di cogliere la questione né presumere la sua inefficacia politica.

Questa premessa è necessaria, proprio perché il termine trasferisce nella sfera politica un denso incrocio di livelli semantici – dalla morale al diritto, dal sentire psicologico e relazionale al credere nei valori, alla logica della ascrizione di soggettività – che evidenziano come la separazione moderna di questi linguaggi sia stata una operazione di astrazione teorica. Le definizioni moderne certamente incisive e efficaci – obiettivo questo, come ci ricorda Koselleck, di tutta la semantica politica moderna – isolando le diverse sfere dell'intreccio al fine di renderle gestibili e prevedibili, oscurano la complessità della realtà cui si riferiscono. Non a caso sono gli studi di storia del diritto e storia delle istituzioni ad avanzare dubbi sul dispositivo chiaro e coerente dell'astrazione, per illuminare pratiche e mediazioni concrete assai meno trasparenti (Mannori, Sordi 2002). L'esperienza attuale che è sollecitata dal termine responsabilità è poi particolarmente paradossale e contraddittoria.

Lo spettro semantico del termine responsabilità è relazionale: la sua etimologia rinvia al latino, "*respondere*", dare risposta ad una aspettativa, laddove quello anglosassone che oggi è più in uso – *accountability* – piega la relazionalità verso un più giuridico "rendere conto" che sottende la possibilità di sanzionare e punire. I due poli di questo segmento semantico vanno invece tenuti insieme perché le esperienze concrete ci mostrano una coesistenza incoerente della funzione di autorità e affidamento tra diseguali, con la pretesa liberale e moderna del rendimento di conto tra chi ha potere per delega e chi glielo conferisce: linguaggio e logica quest'ultimi assolutamente moderni e giuridici. Questo slittamento che non è mai però definitivo, soprattutto nel senso comune così rilevante per la politica, rende necessari alcuni chiarimenti.

Quando si parla correntemente di responsabilità politica si parla di *accountability* di soggetti che hanno avuto tramite delega un potere del quale il diritto obbliga a rendere conto (Schedler 1999; Sinclair 1995). Sotto questo segno sta il rapporto

fiducia/sfiducia tra esecutivo e parlamento e anche quello assai lasco tra eletto e elettori che trova la sua unica sanzione nel voto. Il presupposto – tutto moderno – è l'uguaglianza e la libertà dei soggetti che, nel momento stesso in cui autorizzano una dissimmetria di potere tra loro, ne pretendono la rendicontazione, la giustificazione delle decisioni prese e il farsi carico delle conseguenze. Va sottolineato il presupposto moderno-liberale di un soggetto libero, autonomo: la capacità di scegliere e di sbagliare pertiene all'uomo, unico essere vivente ad averla, in modo originario e inalienabile e lo rende capace di legittimare e delegittimare relazioni di governo. Il pensiero moderno concettualizza contemporaneamente, come un dato non negoziabile e non contingente, la libertà e la responsabilità come limite (e compensazione) di questa libertà. Si noti per inciso che il rendere conto, proprio per la logica giuridica anglosassone nella quale è sin dall'inizio istallato, pende sempre verso l'eventuale errore, la colpa, che sono il contesto mitico del diritto stesso. Lo stesso termine inglese *responsibility* è indissolubile dal *punishment* (Hart 1968). L'ascrizione di responsabilità ha senso se è praticabile una sanzione giuridica o politica.

Questa logica giuridica mostra la sua problematicità quando si assume il compito di "mettere ordine e prevedibilità" in relazioni delicate e complesse, come quelle di cura, di tutela, dove è evidente la diseguaglianza dei soggetti – per età, per condizioni di salute, per discriminazione, per vulnerabilità, per mancanza concreta di possibilità di scelta...; sono i campi delicatissimi dove l'affidamento e la diseguaglianza oblativa sono indispensabili e non a caso il legislatore liberale ha più riluttanza e difficoltà a prendere decisioni, perché evidenziano il formalismo sotteso alla definizione di soggetto libero, autonomo, capace di conoscere, scegliere e essere responsabile. Ci avviciniamo così al concetto di governo inteso come "condotta delle condotte", per usare un'espressione foucaultiana "strutturare il campo di azione possibile degli altri" (Foucault 2001a, 1056; 2004, 111-112) destinato ad accostarsi e poi a prevalere sul paradigma giuridico: regolato da una logica diversa, questo modus di esercizio del potere modifica profondamente la cristallina costruzione della libertà del soggetto e della sua responsabilità. Logica tanto diversa che – nonostante il costrutto giuridico persista e si accresca e l'*accountability* oggi diventi un tema ossessivo della governance a livello pubblico e privato (Mulgan 2000) – evidenzia un paradossale rovesciamento nell'eteronomia e nella deresponsabilizzazione. E dunque? Il senso comune ci rimanda lo svuotamento del peso sia soggettivo che oggettivo del termine; un senso diffuso di impotenza e mancanza di controllo, che il trionfalistico annuncio thatcheriano: TINA, non ci sono alternative, non può che accentuare.

Perché non è sufficiente parlare della responsabilità politica nei termini fissati dalla costituzione democratica, dove il potere dissimmetrico, derivando dalle elezioni, non può essere arbitrario ma è legato a meccanismi di controllo di validità permanenti? Il fatto è che è in gioco una forma di autorità che riabilita, con sfu-

mature diverse, quella galassia concettuale più vaga implicita nel termine latino: *respondere*, dare risposta ad una aspettativa, piuttosto che rendere conto della decisione. La relazione di governo sembra il perno concettuale che dà un senso più complesso e sfuggente alla responsabilità, e la rende irriducibile alle forme giuridiche.

2. GOVERNO

Cosa si intende dunque qui per governo? E in che modo la definizione di governo opera, ha effetti, sulla nozione di autorità da una parte e di responsabilità dall'altra?

Ribadisco la premessa che l'analisi della relazione governamentale nell'attuale realtà neoliberale *non* significa che il lessico dell'*accountability* giuridica del rendere conto venga meno: tutt'altro. La realtà ci dice che le due prospettive e le due logiche coesistono situandosi sul segmento semantico della responsabilità tra poli in tensione, al punto che è pensabile che l'iper-sviluppo dell'*accountability* sia connesso con l'evanescenza della possibilità di individuare la responsabilità nella relazione di governo.

Cosa succede se si impongono – accanto allo schema teologico politico centrato sulla rappresentazione del soggetto politico 'autonomo' – le pratiche e le tecniche di governo delle vite nella loro concretezza che hanno reso e rendono efficace l'autorità?

La linea di demarcazione della sovranità che definiva l'autonomia autoreferenziale del soggetto politico rappresenta in realtà un metodo geniale di rendere possibile l'attribuzione di responsabilità alla fonte delle decisioni. Solo presumendo una autorità che si riferisce a sé stessa è possibile immaginare la attribuzione chiara delle responsabilità e lo conferma il secolo lungo delle rivoluzioni.

La relazione governante/governato è invece una costellazione complessa (rispetto al modello teorico sovrano/cittadino) che attrae nella sua orbita molte sfumature: abbiamo ancora e sempre a che fare con la asimmetria delle posizioni, ma l'autorità del governante è mediata da un terzo polo, la verità, che non è quella delle dichiarazioni costituzionali dei diritti fonte di legittimazione democratica, ma è un sapere che autorizza le scelte opportune e garantisce la loro efficacia. Ci troviamo di fronte, dunque, non a una relazione giuridica di autorizzazione, ma a una relazione *pragmatica*, nella quale il fine (un fine che riguarda la vita dei governati) è esterno al dualismo dei poli governante-governato. E il suo raggiungimento, dunque l'efficacia del governo, trova fondamento in un sapere tecnico-scientifico relativo al *giusto* funzionamento del governato: la competenza, il sapere esperto. È quest'ultimo a conferire autorità, meglio autorevolezza, e dunque responsabilità.

Questo tipo di autorità ha ascendenti premoderni romani e poi cristiani, e definisce una differenza tra *pares* fondata sulla fiducia (pensate oggi, nella rinnovata

governamentalità, al peso del credito, della fiducia per il mercato). È una diseguaglianza gerarchica tra uomini liberi dei quali chi detiene l'autorità è in grado di accrescere, *augere*, le potenzialità del governato sollecitandone (non è comando) e guidandone le condotte: rapporto pedagogico, soggettivizzante (e non solo assoggettamento), che guida il governato all'obiettivo implicito nella sua natura (nel pastorato cristiano, la salvezza; nella sua secolarizzazione, il benessere) (Bazzicalupo 2013). E soprattutto mostra, a partire dal sapere sul suo fisiologico funzionamento, il modus, le tecniche che rendono raggiungibile l'*entelechia*.

La responsabilità del pastore prima, dell'amministratore poi, non si declina in riferimento ad un potere arbitrario e neanche ad una qualche sfera ideale di giustizia, ma al fine e ai mezzi – soprattutto i mezzi – che rendono efficace il governo (Napoli 2003).

Sottolineo che persiste un rapporto di affidamento e di delega, ma ha contorni assai più complessi e sfumati delle procedure di rappresentanza esposte all'*accountability* democratica. Se osserviamo l'assetto dei poteri e dell'organizzazione della società, l'autorità cui chiedere conto e che deve rispondere alle aspettative si stende tra il polo della logica giuridica che permette di individuare di volta in volta la fonte ultima della decisione, i *decision-makers*, cui riferire l'attribuzione di responsabilità, e quello dell'*autorevolezza*, della competenza intesa come sapere tecnico: una disparità gerarchica quest'ultima, legittimata da una verità che si presume neutrale, che si sottrae all'imperativo egualitario democratico e non 'risponde' se non della correttezza epistemica.

Il governo si configura come una costellazione tripolare nella quale al governato si contrappongono chi decide (e la decisione è sempre politica) e chi sa, il tecnico, entrambi dotati di una autorità che attrae nella propria orbita – di natura simbolica e culturale ma, è bene sottolinearlo, orientata all'*efficacia* – il sacro e il tecnico, il comando e la libertà, l'ideologia e il benessere, il dominio e il conformismo sociale, il funzionalismo e l'eccedenza di senso e di valore del potere: tutto quanto cioè sostiene l'assetto normativo sociale. Questa realtà pratico-discorsiva rapporta la responsabilità ad una norma ben diversa da quella giuridica, immanente alla pratica da regolare, e si riferisce ad un potere non solo né tanto repressivo (rispetto al quale si è giuridicamente responsabili di abuso o arbitrio) ma *positivamente* produttivo, per il quale si è responsabili del risultato, dell'efficacia. Pratica di potere che è efficace non se è giusta, obbediente a criteri di giustizia prefissati (rispetto ai quali la chiamata a risponderne è definita), ma solo se è incardinata in verità/saperi circa l'adeguato sviluppo delle potenzialità dei governati e i rischi che li minacciano. Verità e saperi che eccedono il politico: saperi economici, statistici, medici che identificano e classificano il proprio oggetto nell'ottica della sua governabilità.

La genealogia ci conferma che già con il moderno l'autorità sovrana (che nello schema teorico hobbesiano prevarica la *veritas*) nei fatti si coordina con una auto-

revolezza tecnica fondata sulla competenza (che sarà soprattutto biomedica ed economica: queste le grandi aree di sapere che governano la produzione e riproduzione della vita) e che si dichiara di "servizio". Salvo levare la propria voce di verità contro il sovrano, mutandosi da supporto alla sua legittimazione a strumento della critica (Foucault 2001b). La verità è al di là e contro l'arbitrio politico e su di essa fa leva la chiamata a rendere conto: il liberalismo è esattamente quel modus di governo che usa il sapere circa la natura delle cose e degli uomini per limitare e sindacare scelte e responsabilità del potere.

Nell'analisi del governo ha dunque massimo rilievo il tema del rapporto tra politica e tecnica: la collocazione delle competenze tecniche, il ruolo che assumono le expertise scientifiche nel loro rapporto con le decisioni politiche è il vero nodo problematico della responsabilità. A partire dalla modernità, peraltro, la tecnica e la competenza non sono state – in nessun momento, ma tanto meno oggi – soltanto uno strumento di delimitazione del potere politico, uno spazio sottratto alla politica, quanto piuttosto e contemporaneamente uno strumento di rafforzamento e di implementazione delle stesse scelte politiche: quella leva veridico-naturalistica del liberalismo funge infatti da fondamento dell'economia politica classica, dell'organizzazione capitalista della produzione, dello scambio "libero" tra forza-lavoro e salario. La verità evidenzia il suo nesso con il potere e attraverso di essa si veicolano scelte politiche che eludono le sedi della democrazia rappresentativa e della responsabilità politica, ma che, passando necessariamente attraverso l'organo di governo, operano anche come criterio e principio dei poteri al suo interno.

Mi preme sottolineare la logica *eteronoma* del governo. L'autorità sembra piegarsi ad una *verità* e ad un *fine* esterno a sé stessa. *Output legitimacy*, si direbbe oggi. Entrambi, la verità (il sapere circa la norma immanente ai viventi, seguire la quale ne permette il potenziamento) e il fine, la funzionalità all'incremento di produttività e di vita dei governati stessi, presumono di essere in qualche modo *esterni* alla relazione di governo, "immuni" dalla sua dinamica di responsabilità/sindacabilità: ma di fatto sono immanenti ad essa e, come vedremo, riverberano la loro irresponsabilità su di essa.

La legittimazione fondata sulla competenza piega l'autorità sovrana ad un piano funzionale all'*empowerment* della vita che si misura sull'efficacia piuttosto che sulla giustizia. Il termine chiave che, attraverso il tempo, sostiene questo immenso dispositivo gestionale affiancando e *piegando* il paradigma sovrano è proprio l'economia intesa come *management* (Bazzicalupo 2016).

Ma come sollevare il reclamo di responsabilità una volta che questo si incardina in una logica giuridico politico moderno mirata alla chiara individuazione della fonte decisionale? In realtà un vero e proprio salto epistemico marca lo statuto della responsabilità nel passaggio dal paradigma moderno della sovranità a quello di governo la cui logica è economica. La semantica della responsabilità delle scelte politiche diviene problematica. E, come sappiamo, ripiega sul livello minimale di

chiedere conto della corretta applicazione delle regole e delle condotte dettate da una scienza che non può essere sindacata.

La problematicità si accentua quanto più lo statuto dei saperi (anche delle scienze sociali come l'economia) si fa specialistico e astratto, sotttraendosi all'accessibilità e al controllo dei governati. I quali, non a caso, sviluppano un misto di credulità e cinismo, sostanziale sfiducia, impotenza conoscitiva insieme a credenza acritica nelle *fake news* mediali, affidamento a figure che rispecchiano questa mistura emotiva. Un mix letale di arcaico mondo del pressappoco, dell'incerto, a portata di mano o di *touch* e ipermoderno mondo della precisione: eccesso di sapere astratto, generato in dipartimenti o in tink-tank elitari. Infatti tra conoscenza e potere, stato e economia, expertise e governo si determinano piani di immanenza reciproca, in quanto sono tutti parte delle pratiche di gestione, assolutamente politiche, e le razionalizzano. Il che significa che rendono pensabile e dicibile in un determinato contesto una certa scelta piuttosto che un'altra che apparirà innaturale, de-legittimata e non praticabile. In questa prospettiva la razionalità non implica un *giudizio* normativo ma piuttosto una normatività immanente al dispositivo e solo rispetto ad essa si può chiedere conto. Le verità scientifiche, etiche, giuridiche e soprattutto economiche creano un campo discorsivo tale che un certo *modus* di esercizio del potere diventi "razionale". Funzionano dunque come "politiche di verità".

Quando si accampa il discorso scientifico, la scelta (e la responsabilità) politica arretra: si parla di *rational choice* magari nella forma ammorbidita della *embedded rationality* (Townley 2011), di calcolo di efficienza, di misurazioni statistiche 'oggettive' e naturalmente di leggi economiche che ottimizzano la produzione. La responsabilità si sposta dal soggetto che decide ai regimi di saperi – difficilmente contestabili per la gente comune – e *secondariamente* a chi governa in loro nome.

3. RESPONSABILITÀ ASSOLUTA DEGLI INDIVIDUI ...

Eppure la nostra è una società che si struttura attorno ad un immaginario antropologico libertario, quanto mai prima, nel quale la responsabilità del proprio destino è centrale. Una società dove l'autogoverno, l'autogestione dei piani di vita e dunque l'auto-responsabilizzazione delle proprie scelte sono un punto di forza dell'ideologia e dell'immaginario corrente. Per quanto esso si vada incrinando per le troppo numerose smentite dando luogo a riflussi paranoici che rovesciano genericamente sul sistema la responsabilità dello stato di angoscia, la società si autoproclama liberale ad oltranza, o meglio, neoliberale.

La razionalità politica neoliberale enfatizza i diffusi poteri sociali soprattutto economici e svaluta le deleghe e le rappresentanze politiche. E questo significa che svaluta i meccanismi di affidamento e di fiducia che innestano la dinamica della responsabilità politica, mentre valorizza la responsabilizzazione individuale

dei poteri attivi nello spazio sociale, in tutta la loro asimmetria e polverizzazione, che diventa il centro del sistema ideologico. Il presupposto liberale di autonomia e di autogoverno dei singoli soggetti si radicalizza, senza che venga potenziato il trascendimento di un patto sociale, vincolo o debito di solidarietà e di responsabilità (qui nel senso di presa in carico delle aspettative) verso i più deboli, che nella liberal-democrazia welfarista compensava l'anarchia del sociale.

Ciascuno ha responsabilità verso sé stesso: responsabilità per gli investimenti sulle proprie capacità, per l'empowerment dei propri talenti, perché è a sé stesso che ciascuno dovrà riferire i propri successi o fallimenti. La solidarietà insieme alle pratiche di cura rifluisce anch'essa nella sfera del privato e ricade sul volontario, investimento personale o piuttosto sui sistemi assicurativi privati. E questo evidenzia un nuovo accresciuto legame di responsabilità e rischio (piuttosto che l'impegno e il suo mantenimento) che oggettivizza il rischio, scaricando l'eccessivo peso della responsabilità soggettiva su dispositivi sicuritari, che infatti crescono enormemente (Ewald 1991).

La responsabilizzazione dell'individuo è l'effetto di una vera e propria rivoluzione culturale del senso comune, che è il vero obiettivo dell'azione governamentale, in modo tale che le scelte socio-economiche fondate sul nuovo discorso veridico economico siano assunte soggettivamente, fatte proprie dai governati. Diviene così la norma sociale un ethos di ottimizzazione delle prestazioni personali in vista del benessere, che si inserisce in un mutato immaginario collettivo – naturalizzato e apparentemente anti-ideologico, come è tipico di tutte le ideologie – che rifiuta il concetto di delega e di rappresentanza, di autoregolazione al fine di essere adeguati al confronto competitivo. Salvo poi affidarsi, anche in questo caso, all'autorità della *expertise* che conosce l'organizzazione 'scientifica' da applicare per relazionarsi e gestire al meglio le proprie vite. È infatti la teoria dell'organizzazione, assai più che l'economia propriamente detta, che detta l'ethos della vita sociale e diventa dunque la chiave di volta della auto-responsabilizzazione ad oltranza di individui, imprese, stati. I nuovi soggetti, orientati dalla rivoluzione culturale neoliberale, ne assumono volontariamente le regole e difficilmente contesterebbero le sue responsabilità.

Per cogliere però l'ambivalenza che assume il nostro termine – che non possiamo ridurre al solo carico di auto-disciplinamento e auto-responsabilizzazione – dobbiamo penetrare nell'assetto fortemente *normativo* di questa stessa verità/razionalità intorno a cui si struttura l'attuale governo, che assume perciò il profilo decisionale 'esterno' al soggetto che dovrebbe rimettere in gioco una responsabilità politica.

Concetto 'normativo' e radicalmente anti-naturalistico è infatti quello della concorrenza e del mercato. La concorrenza non è semplicemente una pratica: diventa un "principio di formalizzazione", una idea regolativa matematicamente strutturata. Tale che solo l'intervento politico e giuridico 'autoritativo' ne può salvaguarda-

re il corretto funzionamento. Si rovescia così il *laissez faire* classico: siamo di fronte a vere *politiche* economiche e sociali di *governo*. In uno scenario dunque che sembra esaltare l'autogoverno e che legittima le scelte in nome della autonomia e responsabilità di sé stessi, si producono effetti di gigantesca eteronomia: l'autorità torna prepotentemente, in forma rafforzata (Bazzicalupo 2017).

Il mercato non è "naturale": è una pratica sociale destinata a distorsioni e dunque da regolare giuridicamente, un "locus artificialis che la legge costruisce e governa" (Irti 1997,186). Il capitalismo stesso non si "autoregola", ma è un'articolazione storico istituzionale dei processi economici e politici, sulla quale è razionale intervenire per costruire un ordine economico (per l'ordoliberalismo tedesco: *Wirtschaftsordnung)* che eviti la deriva monopolistica o statalismi fuorvianti (Ptak 2004; Hien, Joerges 2017). La scienza economica supporta una politica sociale, *Gesellschaftspolitik*, che non mira alla redistribuzione compensativa ma a creare le condizioni ambientali e sociali di 'vero' mercato, bloccandone le tendenze anti-competitive, non le disfunzioni sociali. E questo significa che il tessuto sociale deve favorire l'impresa, mentre l'eguale ineguaglianza di tutti attiverà la competizione. Il conseguente paradosso, che si riverbera sulla attribuzione di responsabilità, al cuore del progetto neoliberale è – nell'ottica di una totale coincidenza tra politica sociale e crescita economica – l'assoluta necessità della pratica di governo, del quale però la razionalità *competente* ha già segnato l'indirizzo politico. Sono legittimi gli interventi di una autorità gestionale che solleciti, incentivi e infine imponga una forma di soggettivazione potenziata di capitalisti attivi, di individui imprenditori di sé stessi. Il neoliberalismo americano della scuola di Chicago fornisce ulteriori strumenti radicalizzando queste tesi ordoliberali. Non c'è più distanza o tensione tra economico, sociale e politico, poiché la teoria economica fornisce la logica dell'intero sistema (Becker 1976) Non si governa la società in nome della verità dell'economia, ma si ridefinisce l'intera società nella forma dell'economia come logica di governo, la cui verità/autorità è rappresentata dagli esperti che ortopedizzano le decisioni, esperti di *management* a tutti i livelli, che educano le anime.

4. .... E IRRESPONSABILITÀ POLITICA IN UN SISTEMA ACEFALO

Assumere dunque il modus economico come principio di autorità di tutte le relazioni umane implica una scelta di governo tutta politica, ma è una politica che si fa opaca, sfuggente, mascherata.

Da questa doppia ottica, il lamento sulla spoliticizzazione è tutt'altro che fondato: piuttosto si genera una impotenza politica dei governati a ottenere un rendiconto delle decisioni, dunque una deresponsabilizzazione del politico in senso stretto, l'unico ad essere sottoposto a controllo democratico, una in-sindacabilità dei pote-

ri amministrativi non eletti, e una più radicale sottrazione di contestabilità dell'insieme delle scelte – l'indirizzo politico – poste sotto lo schermo scientifico.

D'altronde, se analizziamo più concretamente il modus di governo e le procedure per la formazione dei criteri per procedere alle decisioni, entrambi manifestano – accanto e intrecciata alla irresponsabilità politica dei saperi esperti – una tendenza politicamente molto significativa a sottrarsi alla responsabilità. Rendono infatti l'intero processo acefalo, non imputabile al decisore.

Come si intreccia la competenza con i processi veri e propri di governo?

Le autorità governamentali – non nel senso dell'expertise, ma dei *decision-makers* – orientano le politiche pubbliche predisponendo le coordinate – rigorosamente *ex post* perché ricavate statisticamente – per valutare sulla base di queste le criticità e le potenzialità dello scenario sociale (Arndt 2008).

Questo significa che l'esercizio di governo è basato su criteri indecidibili *ex ante* (come invece sono obbligatoriamente quelli giuridici). Alle spalle, come si è detto, l'autorità politica, statale, comunitaria o transnazionale, con una decisione sovrana *tutta politica*, ha deciso di decidere in base alle verità suggerite dall'autorità esperta scaricando su di essa il peso di scelte indigeste a livello politico. L'indirizzo politico, lo si è detto, è indiscusso, TINA, non ci sono alternative. Essendo la logica di governo una logica *problem solving*, il fine esterno, la promessa di benessere, si fa evanescente e incontrollabile perché coincide sempre più con il puro (irraggiungibile) equilibrio dell'intero sistema in tutta la sua imperscrutabile necessità.

L'autorità esperta – esperta ma priva di legittimazione politica – coopera fornendo strumenti e linguaggio per predisporre una scena dove i parametri di volta in volta definiscono *strettamente* il percorso della deliberazione adeguata, 'necessariamente' condivisa (Bhuta 2012).

La valutazione – di efficacia, opportunità, adeguamento ai parametri prefissati, economicità dei mezzi – soppianta il giudizio, con le sue dicotomie: legittimità/illegittimità, responsabilità/colpa, che era il cuore del paradigma giuridico.

Forniti alcuni standard genericamente riconosciuti come obiettivi del processo di ottimizzazione ma piegato all'equilibrio, l'autorità procede formulando, direttamente o tramite agenzie terze, gli indicatori numerici che permettano di determinare il posizionamento differenziale dei soggetti (cittadini, istituzioni e stati formalmente uguali, di pari dignità). La classificazione gerarchica è il fondamento sulla cui base l'autorità governamentale procede alla erogazione di vantaggi: l'accesso privilegiato a fonti di finanziamento o agevolazioni fiscali o incentivi premiali; o svantaggi: sanzioni, restrizioni, obblighi di condotte compensative o restitutive che vengono sottratte alla scelta politica-democratica.

Questo è il modus economico di esercizio di governo, sia in relazione a istituzioni di natura pubblicistica, sia a popolazioni o gruppi di soggetti privati. E include *al proprio interno* sia i criteri sia gli agenti di legittimazione, di controllo/validazione delle energie liberate dal sistema. Il modello del mercato, cui si

ispira e che estende al governo del sociale tutto, è autoreferenziale (come lo era la sovranità politica): non rinvia ad un sovrano decisore responsabile, ma a processi acefali di valutazione basati su indicatori (nel mercato propriamente detto, i prezzi; nelle politiche sociali, standard e raccolte di *rank-ordered data* che rappresentano la performance passata o proiettiva di differenti unità) i quali a loro volta emergono, *ex post*, dall'interdipendenza instabile e dalla comparazione di una pluralità di attori. È il "sistema" modellato sul mercato che, nel suo complesso, si sottrae al rapporto di responsabilità politica, pur essendo paradossalmente 'sovrano'.

Nelle decisioni politico-sociali, il ruolo che nel triangolo governamentale era occupato dalla verità esperta – oggi senza alternative – è attribuito alla valutazione comparativa, indispensabile per la ottimizzazione che rende competitive le aziende-istituzioni e gli individui anche quando non si riferiscono al mercato in quanto tale, ma, in uno scenario di interdipendenze pensato sul modello mercato, si aziendalizzano e misurano sempre e comunque le prestazioni di cui, abbiamo visto, sono esclusivi responsabili.

Gli indicatori, inoltre, generati attraverso l'astrazione di dati grezzi relativi a fenomeni sociali complessi, che attraverso una riduzione quantitativa diventano utilizzabili per comparare paesi, istituzioni, aziende o individui, valutano la performance in riferimento ad uno o più standard che a loro volta conferiscono una nominazione: per esempio *trasparenza* o *sviluppo umano*, che è performativa del fenomeno stesso, di cui si asserisce la individuabilità e la rappresentabilità numerica: ecco come si è trasformata la legittimità ed è rispetto ad essa che ciascun ente è responsabile.

La trasformazione di saperi sociologici, economici, medici in rappresentazioni numeriche comparabili fa slittare la comprensione del fenomeno fuori dal contesto concreto e storico. La forma numerica è in sé portatrice di una autorità specifica che altera i processi di *decision-making*, sottraendoli al dibattito delle argomentazioni. Gli standard che emergono finiscono con l'essere dei *placeholders*, che segnalano cosa sia una buona società. Diventano essi l'asse normativo per segnalare le patologie in relazione a una *norma*, che, senza essere discussa in processi deliberativi aperti politicamente e giuridicamente responsabili, assume l'autorità dell'indirizzo politico cui occorre conformarsi, pena sanzioni concrete. L'expertise scientifica, che dà forma numerico-statistica alla norma, sacrificando le specificità e la complessità dei contesti, sembra conferire alla decisione efficienza, trasparenza, inequivocità, scientificità e imparzialità. Ma, oscurando le istanze socio-politiche ed economiche implicite nei processi che hanno portato alla costruzione di quei criteri, supporta decisioni delle quali è difficile la de-legittimazione, la contestazione, la denuncia della incompletezza o della settorialità dei dati e il ricorso all'*actio* giuridica.

Come si è detto, l'eccesso di astrazione del linguaggio algoritmico rende impossibile per i più accedere al linguaggio e tanto meno ai dati e magari contestare

l'impianto stesso della nominazione performativa che si trasforma in uno stigma di minorità rispetto ad una presunta società *adeguata*.

Come in ogni autorità esercitata in nome di una verità scientifica, l'individuazione di responsabilità viene di fatto aggirata e neutralizzata. Si capisce dunque l'*appeal* che questo modus organizzativo che si presenta come puramente amministrativo (si pensi all'Unione europea) esercita sui governi politici che da una parte sollecitano condotte di rischio e di assunzione di responsabilità, dall'altro non vogliono rinunciare al controllo delle energie liberate senza assumersene la responsabilità.

Vorrei concludere richiamando l'attenzione – al di là della irresponsabilità emergente dalla commistione di decisioni politiche ed expertise tecniche presunte neutrali – sulla più radicale irresponsabilità sistemica, cui già ho fatto cenno.

L'effetto di eteronomia e irresponsabilità globalmente diffuso emerge radicalmente dentro e attraverso la trasformazione profonda del sistema di governo che – modellandosi sul mercato – padroneggia e governa le libere scelte e le decisioni individuali senza intestarsene la responsabilità, senza una testa, una volontà, un cervello o più semplicemente un soggetto cui imputare le promesse deluse, le crisi, il disagio.

Torniamo all'ambiguo processo di formazione della norma (che orienta le condotte e le scelte *responsabili* degli agenti), che tiene insieme l'autonomia delle scelte (e dunque la responsabilità personale, sollecitata ed enfatizzata dall'ideologia neoliberale) con l'eteronomia preterintenzionale dell'effetto complessivo. Processo diametralmente opposto a quello della legge giuridica, la cui fonte è individuabile ed è 'esterna' al cittadino che deve seguirla.

Il fatto che il mercato sia il test per misurare le democrazie e che sul modello del mercato si organizzi il sociale implica che i diversi poteri sociali in competizione – ciascuno responsabile di sé e delle scelte che opera – producano in modo endogeno, di volta in volta, il valore che orienta le condotte (il prezzo, lo standard, la norma) come effetto preterintenzionale attraverso l'incrocio delle loro scelte, comunicazioni, condotte e aspettative. Come nel mercato l'equilibrio instabile delle offerte dei competitors genera il prezzo/valore.

Foucault rimarca – ma ovviamente non è il solo – il fatto che la rivoluzione del mercato smithiano sta non nel presunto esito armonico, ma nella *invisibilità* – invisibile a tutti ma soprattutto al sovrano – della *mano* che regola il mercato, che rende incerto, instabile il risultato (Foucault 2004). Sappiamo che storicamente non è così: non c'è mercato senza politica.

Ma da un punto di vista concettuale e politico porre il mercato come archetipo di emersione delle norme e dei valori che orientano la condotta (e che verranno assunti dai manager nella gestione, non solo degli affari, ma, a causa dell'estensione bioeconomica della legge di competizione, delle intere vite), porre dunque il mercato come responsabile del valore, significa dare la responsabilità a

tutti e a nessuno: il valore, lo standard di comportamento emerge *ex post* in modo non controllabile dalle condotte di tutti i competitors.

Impossibile attribuire la responsabilità. La responsabilità di ciascuno genera – non direttamente, ma con effetto preterintenzionale – l'ordine collettivo. E questo è, come abbiamo detto all'inizio, acefalo, privo di soggettività responsabile.

A meno di contestare la responsabilità non soggettiva dell'intera razionalità di governo.

BIBLIOGRAFIA

Arndt Ch. 2008, The Politics of Governance Ratings, in International Public Management Journal 11, 3, pp. 275-297.

Bazzicalupo L. 2013, Autorità: la piega di un concetto tra teologia politica e governamentalità, in Filosofia e teologia 3.

Bazzicalupo L. 2016, Economy as logic of government, in Paragraph 39, 1, pp. 36-48.

Bazzicalupo L. 2017, La tecnica governamentale e la ri-definizione dell'autorità, in Perongini S. (a cura di), Al di là del nesso autorità/libertà: tra legge e amministrazione, Giappichelli, Torino, pp. 89-104.

Becker G.S. 1976, The economic Approach to human Behavior, Chicago UP, Chicago.

Bhuta N. 2012, Governmentalizing Sovereignty: Indexes of state fragility and the calculability of political order, in Davis K.E., Fisher A., Kingsbury B., Merry S.E. (eds.), Governance by Indicators, Oxford University Press, Oxford, pp. 132-164.

Ewald F. 1991, Insurance and Risk, in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds.), The Foucault Effect: Studies in Governmentality, Chicago UP, Chicago, pp. 197- 210.

Foucault M. 2001a, Le sujet et le pouvoir (1982), in Dits et écrits, Gallimard, Paris, pp. 1041-1062.

Foucault M. 2001b, *Qu'est*-ce que *les Lumières?* (1984), in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, pp. 1498-1507.

Foucault M. 2004, Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, Gallimard-Seuil, Paris.

Foucault M. 2005, Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, Gallimard-Seuil, Paris.

Hart H.L.A. 1968, Punishment and Responsibility, Claredon Press, London.

Hien J., Joerges C. 2017 (eds.), Ordoliberalism, law and rule of economics, Bloomsbury, Portland.

Irti N. 1997, Concetto giuridico di mercato e dovere di solidarietà, in Rivista di diritto civile I, pp. 185-191.

Mannori L., Sordi B. 2002, Giustizia e amministrazione, in Fioravanti M. (a cura di), Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto, Laterza, Roma-Bari, pp. 59-101.

Mulgan R. 2000, Accountability: An Ever-Expanding Concept?, in Public Administration 78, 3, pp. 555-573.

Napoli P. 2003, Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société, La Découverte, Paris.

Pitruzzella G. 1997, voce Responsabilità politica, in Digesto delle Discipline Pubblicistiche, XIII, Utet, Torino, p. 290 ss.

Ptak R. 2004, Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft: Stationen des Neoliberalismus in Deutschland, VS Verlag, Wiesbaden.

Rescigno G.U. 1988, voce Responsabilità politica, in Enciclopedia del Diritto, vol. XXXIX, Giuffrè, Milano, p. 1344.

Schedler A. 1999, Conceptualizing Accountability, in Schedler A., Diamond L., Plattner M.F. (eds), The Self-Restraining State: Power and Accountability in New Democracies, Lynne Rienner, London.

Sinclair A. 1995, The Chameleon of Accountability: Forms and Discourses, in Accounting Organizations and Society 20, 2, pp. 219-237.

Townley B. 2011, Reason's Neglect: rationality and organizing, Oxford University Press, Oxford.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 203-214
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30993

ABITARE LO SPAZIO POLITICO
SOGGETTIVAZIONI RESPONSABILI E CONSAPEVOLI

ANTONIO TUCCI
Dipartimento di Scienze giuridiche, Università di Salerno
a.tucci@unisa.it

ABSTRACT
The article explores the political space from the perspective of contemporary cities and political subjectification within them. Today the *Right to the City* is mainly configured as a right to transform urban spaces, adapting them to plural and different life forms. A plurality of *conscious* and *responsible* political subjects occupies and crosses the urban space, often changing sign and direction of sedimented normative representations. We can say that these forms of political subjectification exceed the inclusion/exclusion dialectics, establishing themselves into a selective and differential logic of inclusion. A logic that works both through strategies of adaptation and resistance, of mediation and counter-conduct. containing elements of conflict.

KEYWORDS
Urban Spaces, Political Subjectivation, Agency, Conflict, Disagreement.

«Il diritto alla città è molto più che un diritto di accesso, individuale o di gruppo, alle risorse che la città incarna: è il diritto di cambiare e reinventare la città in modo più conforme ai nostri intimi desideri. È inoltre un diritto più collettivo che individuale, perché reinventare la città dipende inevitabilmente dall'esercizio di un potere collettivo più conforme ai nostri intimi desideri. È inoltre un diritto più collettivo che individuale, perché reinventare la città dipende inevitabilmente dall'esercizio di un potere collettivo sui processi di urbanizzazione. Quello che intendo sostenere è che la libertà di *creare* e *ricreare* noi stessi e le nostre città è un diritto umano dei più preziosi, anche se il più trascurato. Come possiamo, dunque, esercitare al meglio questo diritto?»[1].

Il brano tratto dal fondamentale testo di David Harvey sulla relazione tra la produzione dell'eccedenza capitalistica e lo spazio urbano rappresenta senza dubbio

[1] D. Harvey, *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberismo, urbanizzazione, resistenze*, ombre corte, Verona, 2012, p. 8.

un passaggio cruciale per una definizione dello spazio politico nella prospettiva delle città contemporanee e delle soggettivazioni politiche che in essa si affermano.

Il diritto alla città si configura principalmente come diritto a *trasformare* gli spazi urbani, a piegarli ed adattarli alle forme di vita, plurali e irriducibili alla norma, e dunque conseguentemente a *pratiche* di occupazione e *attraversamenti* dello spazio urbano, ancor più evidente in una fase storica in cui si affermano, dopo che è stato da più parti proclamata la fine degli spazi politici pubblici a favore di altre forme della partecipazione politica (*e-democracy)*, movimenti politici urbani che a livello globale ripropongono, in forme più o meno conflittuali, modi della partecipazione politica che rimettono lo spazio al centro della politica.

Questo processo però si inserisce in dinamiche di superamento delle *vecchie* connotazioni della politica, che si basavano su precise definizioni identitarie (la cittadinanza in primo luogo) dove le appartenenze e le identità si fanno più labili, transitorie, provvisorie, seppur non si rinunci ogni volta a rivendicazioni piene, sostanziali, strategiche: essenza in qualche modo irrinunciabile della politica.

Il tema dello spazio, così declinato nella prospettiva della città, si articola nelle coppie concettuali città e periferia, centralità e marginalità, occupazione e attraversamenti. Si tratta di convergenze, che non vengono lette in senso dicotomico, ma in una relazione di interazione reciproca e sovrapposizione.

Che si tratti di convergenze eterotopiche verso il centro o di dislocazioni della centralità nei luoghi eterotopici del potere e della politica[2], benché di segno opposto, entrambe le impostazioni hanno in comune un tratto di distinzione rispetto all'unità e omologazione della Norma, in primo luogo del progetto architettonico, che delimita gli spazi della politica.

Come è noto, infatti, tutto il lavoro di Lefebvre insiste su un punto di grande rilevanza: la tensione, la convergenza della pluralità e della complessità urbana verso il centro. Il sociologo francese sottolinea con forza un "progetto" di recupero della centralità perduta della città, che sarebbe fallito, a suo dire, con l'affermazione delle

[2] Harvey, nel libro citato, riprendendo la lettura di Lefebvre, definisce il concetto di eterotopia, in termini di distanza dalla lettura foucaultiana: «Il concetto lefebvriano di eterotopia (radicalmente diverso da quello di Foucault) delinea spazi sociali liminali ricchi di possibilità, nei quali "qualcosa di differente" è non solo possibile ma anche fondamentale per definire delle traiettorie rivoluzionarie. Quel "qualcosa di differente" non nasce necessariamente da un progetto consapevole, ma più semplicemente da ciò che la gente fa, sente, percepisce e riesce a esprimere nel tentativo di dare un senso alla vita quotidiana. Tali pratiche generano spazi eterotopici ovunque. Per creare simili spazi, non dobbiamo attendere la grande rivoluzione. La teoria del movimento rivoluzionario di Lefebvre è proprio il contrario: è una convergenza spontanea in un momento di "irruzione" in cui diversi gruppi eterotopici vedono all'improvviso, anche solo per un attimo, delle possibilità di una azione collettiva per creare qualcosa di radicalmente diverso. Questa convergenza è rappresentata, per Lefebvre, dalla ricerca di centralità. La centralità tradizionale della città è stata distrutta. Ma c'è una spinta verso di essa, e un desiderio di vederla restaurata, che emerge continuamente, producendo effetti politici di vasta portata» (p. 51).

megalopoli contemporanee: in modo nostalgico e anacronistico Lefebvre legge la megalopoli come il luogo della perdita di centralità e della crisi dunque del programma verso il *diritto alla città*[3].

D'altro canto si affermano, invece, teorie politiche e urbanistiche che proprio dalla critica alla centralità aprono a un momento decisivo per la ricerca di modalità altre dell'azione politica e dell'*agency*: l'attenzione si sposta al ruolo svolto dal concetto di *eterotopia*, dove è evidente l'impronta foucaultiana[4] , oppure dall'immagine suggestiva dei luoghi dell'*attraversamento*, sviluppatasi all'interno della teoria urbanistica degli ultimi decenni[5].

Dunque in che cosa convergono questi differenti approcci al tema della città? A nostro avviso convergono su un punto cruciale: l'idea che sia nella città *centralizzata*, che nella città per così dire diffusa si configurano soggetti politici *consapevoli* e *responsabili* che occupano e attraversano lo spazio urbano, spesso cambiando di segno e direzione le rappresentazioni sedimentate di quello stesso spazio.

Lo stesso Lefebvre, infatti, fa riferimento ad una convergenza della responsabilità[6] di governanti e governati, di soggetti che abitano la città e che la *usano*, al di fuori di ogni dettato normativo, dove prevalgono le *pratiche sociali* che per definizione sono sempre provvisorie, dagli esiti incerti e non istituzionalizzate[7].

Interessante a questo proposito è quanto affermano Illuminati e Rispoli nel libro sui tumulti urbani: riprendendo Rancière, sul quale torneremo più avanti, gli autori affermano che «la legge interpella i cittadini costituendoli in individui, responsabilizzandoli (colpevolizzandoli) in soggetti giuridici, dunque interpella anche i manifestanti, chiedendo di esibire documenti di identità che essa stessa ha fornito, in veste di *police* disperde le manifestazioni invitando i passanti a "circolare", perché

[3] H. Lefebvre, "Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria" (1989), in *Scienza & Politica*, 56, 2017, preceduta da un'introduzione di N. Cuppini, *Una città pianeta?*, pp. 223 -239.

[4] M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano, 2002 e *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 22-31, dove in pagine magistrali, attraverso la metafora spaziale della città e della relazione che in essa si stabilisce tra centralità e luoghi eterotopici, Foucault determina la distinzione tra società sovraniste, disciplinari e di controllo.

[5] P. Desideri, M. Ilardi (a cura di), *Attraversamenti. I nuovi territori dello spazio pubblico*, Costa e Nolan, Genova-Milano, 1997.

[6] H. Lefebvre, *Il diritto alla città* (1968), Marsilio, Padova, 1970, p. 160.

[7] «"L'urbano" non può definirsi né come legato ad una morfologia materiale (sul territorio, nel pratico-sensibile) né come capace di staccarsene. Non è un'essenza atemporale, né un sistema tra i sistemi o al di sopra degli altri sistemi. È una forma mentale e sociale, quella della simultaneità, della riunione, della convergenza, dell'incontro (o piuttosto degli incontri). È una qualità che nasce da quantità (spazi, oggetti, prodotti). È una differenza o piuttosto un insieme di differenze», H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 101.

"non c'è niente da vedere"!»[8]. Il tumulto (lo scoppio improvviso dell'*agency*) è proprio il modo per trasformare uno spazio di "circolazione" in uno spazio pubblico.

1. TRASFORMARE GLI SPAZI POLITICI

Dunque spazio di circolazione (spazio svuotato di senso politico) e spazio appunto politico: la politica nella sua dimensione urbana si definisce a partire dalla occupazione, collocazione e posizionamento di soggettività concrete, plurali e differenti negli spazi politici contingenti della città, che creano scarti e divari, crepe, rispetto alla rappresentazione normativa e sempre uguale della politica. Lo spazio, riprendendo ancora Lefebvre, è sottoposto all'*uso* incessante che di esso fanno i soggetti e questo restituisce forme di soggettivazioni *della* e *per* la politica: «Si tratta dunque, in effetti, di un *esame critico* dell'attività detta *urbanistica* e non di credere sulla parola gli urbanisti, accettando senza contestarli gli effetti delle loro proposte e decisioni. In particolare le divergenze e contraddizioni tra pratica e teoria (ideologia), tra conoscenze parziali e risultati, passano in primo piano anziché attenuarsi. Nello stesso tempo passa in primo piano la questione dell'uso e degli utenti»[9].

Da questo punto di vista appaiono di grande interesse quei processi di appropriazione degli spazi urbani da parte dei gruppi minoritari. Con una premessa, però, dal nostro punto di vista indispensabile: non ci troviamo di fronte a culture rigide e anacronistiche o addirittura *guaste* che intendono restare tali, ma di fronte ad individui, ma anche gruppi che in modo governamentale si relazionano allo sfondo normativo preesistente, lo piegano, si adattano e lo adattano alle proprie esigenze e aspettative, risoggettivandosi in modo anche polemico e antagonistico. Come è il caso, ad esempio, degli immigrati *latinos* negli USA, che occupano e riportano a nuova vita i sobborghi delle metropoli americane, attraverso interventi che riadattano alla propria sensibilità estetica l'architettura locale, essi lottano per «riconfigurare le fredde, surgelate, geometrie del vecchio ordine spaziale cittadino e ridefinire un più caldo ed esuberante urbanesimo [...] con una capacità tutta particolare nel trasformare spazi urbani assolutamente morti in luoghi attivi di socialità»[10].

Questo implica che il soggetto politico, piuttosto che *essere* e definirsi in modo precostituito rispetto alla politica, si dà, e si *identifica* – si connota – mediante forme

[8] A. Illuminati, T. Rispoli, *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, DeriveApprodi, Roma, 2011, p. 120.

[9] H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 59. Da un'altra prospettiva è quanto afferma Foucault sulla differenza tra aspirazioni libertarie dell'architettura – e dei tecnici dello spazio – e le effettive pratiche di libertà: «l'architettura [...] produce degli effettivi positivi allorquando le sue intenzioni coincidono con la pratica reale delle persone nell'esercizio della loro libertà», M. Foucault, *Spazio, sapere e potere* (1982), in *Spazi altri*, cit., p. 61.

[10] M. Davis, *I latinos alla conquista degli Usa*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 62.

di *agency* concrete, particolari, contingenti. Non si tratta del soggetto titolare di diritti universali, ma di un soggetto che, a partire da sé e *coinvolto* nelle *pratiche* politiche e sociali, questi *diritti* in qualche modo li rivendica e li *usa*. Le pratiche, l'*agency* politica, in altri termini, sostituisce gli *universali* giuridici e politici e li trasforma in forme di vita.

In questo senso andrebbe letta la *politica dei governati*, secondo la ormai nota definizione di Chatterjee: forme concrete – subpolitiche e infragovernamentali – di resistenza e mediazione di quanti segnano percorsi alternativi, ma complementari, rispetto ai discorsi di verità dominanti. Un'operazione che è bene evidenziata ad esempio all'interno di un processo di "riformulazione della questione coloniale"[11], da parte di quanti proprio alla luce delle tecnologie governamentali sottolineano «l'*eterogeneità* costitutiva dell'attuale spazio globale [...] un'eterogeneità che viene a configurarsi come l'esito sempre instabile di un processo complesso»[12], con l'evidente conseguenza dell'emergenza di storie e soggettività *altre* rispetto alla narrazione omogenea e omologante dello Stato nazione: «La governamentalità – afferma Chatterjee – opera sempre su un campo eterogeneo, su gruppi di popolazione molteplici e con strategie composite. Non è certo l'ambito dell'esercizio uguale e uniforme della cittadinanza»[13]. Anche in questo caso l'influenza di Foucault non è riducibile ad una semplice eco, ma è evidente l'iscrizione di queste teorie all'interno della lettura che il filosofo francese fa delle società contemporanee.

Da una differente prospettiva rispetto al contesto in cui colloca la propria narrazione Mike Davis, si potrebbe dire che lo stesso accade per quelli che Aihwa Ong chiama "processi socioculturali di *soggetti*vazione". L'antropologa, che per sua esplicita ammissione si muove dentro il quadro della governamentalità[14], attingendo alle storie dei rifugiati cambogiani in fuga negli Stati Uniti dal regime di Pol Pot, afferma che «i rifugiati e gli immigrati poveri sono soggetti a una serie di codificazioni e regolamentazioni amministrative determinanti che governano le modalità con cui essi dovrebbero venire valutati e trattati, e il modo in cui dovrebbero pensare se stessi e le loro azioni [...]. Gli effetti delle tecnologie di governo – nei modi in cui vengono messi in circolo attraverso i programmi e gli esperti sociali che cercano di plasmare le soggettività individuali – possono però essere rifiutati, modificati o trasformati dagli individui, che non sempre finiscono per pensare, agire o cambiare esattamente nei modi previsti dai piani e dai progetti dell'autorità. Così, per quanto le tecnologie di governo abbiano una parte importante nella produzione dei

[11] Cfr. D. Scott, *Colonial Governmentality*, in J.X. Inda (ed.), *Anthropology of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, pp. 23-44.

[12] M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2012, p. 55.

[13] P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati* (2004), Meltemi, Roma, 2006, p. 76.

[14] A. Ong, "La cittadinanza flessibile dei cinesi in diaspora", in *Aut Aut*, 312, 2002, pp. 117 e ss.

cittadini – assoggettandoli a determinate razionalità, norme e pratiche –, anche gli individui giocano un ruolo nella propria soggettivazione e autoproduzione»[15]. Si tratta di processi di soggettivazione che producono una trascrizione della cittadinanza in termini di *flessibilità*, una trascrizione che inevitabilmente *intralcia* con i modelli di soggettivazione, espressi tradizionalmente secondo classificazioni e identificazioni rigide e durature. La *cittadinanza flessibile* evidenzia, pertanto, tutta l'ambivalenza degli effetti dei dispositivi governamentali: questi oscillano tra l'assunto della presunta e presupposta libertà ed autonomia dei governati e la concreta fragilità delle pratiche, che esplicitano questa libertà e potere, sulle quali si sovrappongono istanze di dipendenza e di eteronomia.

In altri termini i rifugiati, nel momento in cui vengono inseriti in un percorso di acquisizione verso una "buona cittadinanza", rielaborano e reinventano attivamente la propria identità rispetto al codice simbolico e all'immaginario di origine, assoggettandosi allo stesso tempo ad «una rete di uffici di welfare, scuole di formazione professionale, ospedali e luoghi di lavoro»[16]: mettono in atto in definitiva strategie di adattamento, controcondotta e resistenza, all'assetto normativo di destinazione, pur in qualche modo introiettandolo, secondo il meccanismo governamentale dell'assoggettamento e della soggettivazione.

In questo senso il dispositivo medico *welfaristico* ha un notevole peso nella identificazione e classificazione. Così, per quanto medici e operatori sanitari operino in funzione della normalizzazione, secondo criteri aderenti alle classificazioni etnorazziali degli immigrati, sul piano delle pratiche concrete gli effetti risultano distorti, rispetto alla *norma.* Questi operatori, che svolgono la funzione di "agenti di socializzazione", non riescono a *normalizzare* i rifugiati nel modo previsto, che consiste nell'obiettivo di costruire soggetti che si sottopongono ad autovalutazione e ad automonitoraggio e di formare cittadini in grado di pianificare la propria esistenza come individui responsabili. Ben consapevoli di quali siano in America i limiti dei loro diritti e della loro sicurezza, i pazienti cambogiani *negoziano* con gli operatori una molteplicità di risorse. Il vocabolario dei diritti viene dunque utilizzato al di fuori di una logica giuridica come uno strumento per ottenere beni, vantaggi, spazi di manovra. La negoziazione inserisce i nuovi arrivati poveri in un insieme di rituali, di pratiche istituzionali, di obblighi routinari che diventano imprescindibili per *imparare a ricollocare i termini dell'appartenenza.*

Queste dinamiche di rielaborazione della Norma e di collocazioni (politiche) eterogenee, che si vengono a instaurare tra governati (asiatici) e governanti (americani), si affermano per Ong a differenti livelli e in diversi contesti. Sarebbe interessante seguire l'autrice nella narrazione che fa, tra le altre, della reinvenzione della

[15] A. Ong, *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America* (2003), Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, p. 41.

[16] A. Ong, *Da rifugiati a cittadini*, cit., p. 29.

fede mediante la sovrapposizione del buddismo alla religione mormonica, oppure degli aderenti alle gang che si pongono da un lato in un ambito di illegalità e contemporaneamente aderiscono alle policy istituzionali, al punto di *sospendere* la collocazione identitaria di questi soggetti tra quella di immigrati asiatici e di nuovi occidentali[17].

In queste letture è evidente la distanza, il capovolgimento di prospettiva, rispetto a quelle posizioni inscritte all'interno delle teorie discorsive della democrazia deliberativa, orientate all'inclusione dell'altro. Queste, pur affermando la valorizzazione dei contesti culturali specifici, mantengono un approccio ai diritti formale e astratto, con la conseguenza che l'*agency* politica viene essa stessa relegata dentro gli ambiti prevedibili e formalizzati della procedura[18]. Appare più plausibile, invece, in uno scenario eterogeneo, immaginare soggetti che assumono su di sé le rappresentazioni che vengono loro offerte, ma allo stesso tempo le rielaborano, le negoziano nelle forme della resistenza e della soggettivazione autonoma, magari attraverso comportamenti oppositivi: il luogo della rivendicazione, come avverte Chatterjee, è l'ambito della politica dove è possibile *curvare* o *distendere* le regole, che si presentano in base ai contesti più o meno flessibili, intervenendo e facendo pressione «nel punto più opportuno della macchina governamentale»[19].

2. *AGENCY* E PRATICHE DI AUTOGOVERNO

Questo, in una fase in cui è ormai rubricata la crisi della democrazia, apre appunto a pratiche di *agency* nuove, a pratiche di autogoverno inedite, che rielaborano i modi della mediazione, della negoziazione e del conflitto.

La politica segnata da discorsi normativi e affermazioni di soggettività che – piuttosto che *occupare*, *stabilmente* e in aderenza alla Norma – *attraversano* gli spazi politici e sperimentano *collocazioni eterogenee*, segnano scarti rispetto alle formalizzazioni eteronome spesso definite come strumenti di disciplinamento e controllo delle singolarità eccedenti.

Il soggetto di cui stiamo parlando, dunque, come accennavamo sopra, delimita uno scarto rispetto all'operazione della modernità che si era basata sulla *finzione del soggetto*[20], una finzione che assegna il Soggetto alla neutralità, all'astrattezza delle categorie giuridico-politiche e gli impedisce di pensare un'esperienza che si genera nella concretezza delle relazioni, nei rapporti degli uomini con il mondo.

[17] A. Ong, *Da rifugiati a cittadini*, cit., pp. 303 e ss.

[18] Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), il Mulino, Bologna, 2005 e *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia* (2006), il Mulino, Bologna, 2008.

[19] P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza*, cit., p. 82.

[20] C. Lefort, *La questione della democrazia* (1983), in *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2007, p. 21.

Un artificio insomma, che in modo dirompente è stato denunciato da Hannah Arendt che, come è noto, ha sottratto la politica agli spazi istituzionali chiusi del potere e l'ha restituita alla dimensione *spaziale* pubblica orizzontale, stabilendo, così, una riproblematizzazione del tema della democrazia e, conseguentemente, della partecipazione e dell'*agency*.

Arendt ci permette di dirigere un preliminare fascio di luce sulle forme del dissenso e del disaccordo, sui differenti posizionamenti e sulle plurali collocazioni politiche: gli individui, costitutivamente uguali, appaiono e si mostrano nella loro irriducibile diversità in uno spazio concreto, in un luogo che li pone in una relazione di distanza e insieme li unisce. «Vivere insieme nel mondo – afferma Arendt – significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni in-fra [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini allo stesso tempo»[21]. Un orizzonte artificiale, su cui con-veniamo e in cui ci occupiamo del medesimo oggetto, pertanto la politica è il prodotto della relazione tra gli uomini: dal momento che non esiste una sostanza (l'Uomo) propriamente politica[22], essa consiste nell'esercizio imprevedibile – in uno spazio comune – di un potere/libertà, che si dà nel momento stesso in cui accade. Il soggetto arendtiano, dunque, non è precostituito rispetto allo spazio politico, si costituisce come tale nel momento stesso in cui lo *occupa*, è singolarità in relazione all'altro, al quale però non cede e nei confronti del quale afferma la propria irripetibilità: la sua azione è orientata all'altro, ma non è passività nei confronti dell'altro. Lo spazio pubblico è, perciò, quello spazio concreto che garantisce e assicura la «comunicazione-distanza» tra uguali[23], esso consiste in storie plurali e in prospettive poco familiari le une alle altre[24]. Un'impostazione che rompe con la rappresentazione della razionalità strategica moderna fondata sull'obbedienza all'ordine sovrano e sulla separazione governanti/governati: politica, dunque, è tutto quanto viene agito in questo mondo in cui pluralmente facciamo ingresso da *nessun luogo* e agiamo su quella scena interattiva in cui ognuno è spettatore e attore allo stesso tempo. Il contributo arendtiano va fatto però a nostro avviso interagire con il quadro sociale e politico odierno, un quadro che con difficoltà tiene la distinzione tra pubblico e privato che aveva connotato la riflessione della filosofa tedesca[25], soprattutto dopo che Foucault ha esplicitato come

[21] H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano, 1997, p. 39.

[22] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, p. 7.

[23] L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, E.S.I., Napoli, 1996, p. 129.

[24] I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 111.

[25] Se tutta la costruzione arendtiana può essere un riferimento utile per ripensare oggi collocazioni eterogenee e posizionamenti sociali, allo stesso tempo bisogna però fare chiarezza su un presupposto cardine del suo pensiero, in qualche modo conseguenza dell'esperienza totalitaria. Stiamo parlando della separazione tra sfera privata e spazio pubblico: se l'una riguarda l'ambito biologico, l'ambito della riproduzione e mantenimento della vita (oikos), lo spazio pubblico invece riguarda la polis: si contrappongono senza mai entrare in comunicazione il regno della politica e della libertà e il regno

la vita prepotentemente entri nell'ambito della politica che la reprime, la cura, la incrementa: la *governa*. «Il lungo processo mediante il quale l'intreccio vita/politica ha *scardinato* la razionalità sovranista moderna, oggi si fa più chiaro e in qualche modo si compie, con grandi conseguenze per la definizione del soggetto politico. Esso da tempo non coincide più con il trascendente che si è dislocato nell'anonimato, nelle pratiche e nei dispositivi del discorso, nella pluralizzazione degli Eventi e nella *différance*. Il soggetto, sempre più passivo, debitore è attraversato da altri, coincide con il processo di soggettivazione, nel quale si disloca la nozione di potere-assoggettamento, resistenza, spostamento, dislocazione»[26].

Si tratta di forme della soggettivazione politica che, come testimoniano gli esempi concreti riportati nel paragrafo precedente, *eccedono* in qualche modo la dialettica dell'inclusione e dell'esclusione, per affermarsi dentro una logica inclusiva e selettiva che implica strategie di adattamento e mediazione e allo stesso tempo di resistenza e controcondotta alla norma e al discorso omologante e uniformante del potere. Queste, come accennavamo sopra, impediscono o rendono infruttuose soluzioni di tipo *istituzionale*: il «diritto alla città» si risolve, spesso e volentieri, nell'organizzazione tassonomica di differenti contesti di vita, finalizzata all'ordine, alla ricomposizione dei conflitti, mediante un ripensamento dell'architettura e dell'urbanistica, *calato dall'alto*, e in una visione appiattita sui modelli politici, che pone in ombra le trasformazioni e le nuove dinamiche della democrazia, della partecipazione, dell'*agency*.

Nel quadro delle società di sicurezza, improntate alla mediazione e all'accordo, alla risoluzione sul piano pratico di elementi di *scostamento* dalla norma, questi approcci recuperano elementi di conflittualità, agonismo e *critica politica*, che appaiono indispensabili per recuperare una *teoria politica* coerente.

Una teoria politica che può essere declinata nei termini della «relazione tra estranei nello spazio pubblico urbano». Sviluppando, infatti, la riflessione arendtiana in una direzione che tenga conto del momento conflittuale, polemico della politica, Iris Young afferma che la politica si caratterizza come incontro/scontro tra estranei nella città, luogo in cui le differenze si aprono al confronto reciproco: la vita urbana, perciò, viene intesa come «stare insieme tra estranei»[27], contro ogni teoria che si risolve nell'ideale di un pubblico omogeneo, ogni volta declinato in termini diversi a seconda dei casi.

della necessità. La politica si dà, infatti, nel momento in cui gli uomini abbandonano l'oscurità, l'opacità dell'intimo, della privacy, dove tutti sono uguali e indistinti; una realtà chiusa, in cui dominano rapporti di necessità e violenza. La spoliticizzazione del moderno è appunto, per Arendt, la vita che si confonde con la politica, la sfera privata che supera il proprio confine e invade gli ambiti dello spazio pubblico.

[26] Cfr. L. Bazzicalupo, "Editoriale. Il resto di niente", in *Filosofia politica*, 1, 2012, pp. 6-7.

[27] I.M. Young, *Le politiche della differenza* (1990), Feltrinelli, Milano, 1996, p. 298.

Un pensiero della politica finalizzato a «fondare una teoria della politica resistente»[28], che rinvenga nella città un orizzonte segnato da intricate mediazioni temporali e spaziali tra estranei visibili e non visibili: la vita urbana è attrazione *erotica* per la differenza[29], sostiene Young, e l'erotismo è insieme *resistenza* e *cedimento*, *opposizione* e *resa*, all'altro.

I movimenti, i conflitti urbani *rilanciano* un'idea della politica tesa a cercare varchi, possibilità per l'affermazione e realizzazione di singolarità differenti per le molteplici modalità del linguaggio, per esistenze plurali e non omologate. Perciò, in definitiva, la città come lo spazio della politica, della vita democratica intesa come interazione tra diversi, organizzazione dello spazio in funzione della politica, intesa pertanto come relazione tra un pubblico eterogeneo di cittadini[30]: le persone esercitano collettivamente un potere positivo attraverso la società civile in vari modi, sviluppano nuove idee, diffondono pratiche alternative o organizzano critiche pubbliche sullo stato e sul potere economico[31]. Tutte queste attività si riferiscono al valore dell'autodeterminazione, più o meno consapevole e più o meno responsabile. In definitiva l'agire politico è apertura all'alterità non assimilata, ma soprattutto refrattaria e resistente ad ogni progetto di assimilazione.

È evidente, dunque, che *prendere sul serio* la politica significa che l'*agency* sia connotata dall'attraversamento di differenti spazi e differenti collocazioni sociali e questo risulta di grande rilevanza per il discorso che qui stiamo cercando di argomentare.

Segnare su questo crinale il tema della soggettivazione politica potrebbe significare rimettere in *circolo* nella prassi politica e sociale soggetti né universalmente definiti né tanto meno chiusi e *intrappolati* nelle loro differenze sostanziali, ma individui, gruppi, *popolazioni*, che a partire dalla propria peculiarità, dalla propria singolarità, dal proprio corpo, chiedono a diversi livelli e con differenti modalità di collocarsi, occupare e attraversare lo spazio della politica.

Un esempio evidente di questo modo di *relazionarsi* politicamente è rappresentato, senza dubbio, dai movimenti politici che si affermano a livello globale, in modo più o meno estemporaneo e che collocano la propria azione su differenti gradi della conflittualità politica. Essi in ogni caso rompono con il pensiero oggettivante delle teorie deliberative, tracciano crepe, attraversano gli interstizi dei luoghi del potere, del discorso normativo, per assimilarlo e soprattutto rielaborarlo attraverso modalità non contemplate dal discorso e dal progetto istituzionale: l'attivista, sia esso il militante *engagé*, ma anche il rivoltoso o il tumultuoso, sfida questi discorsi anche attraverso modalità non discorsive, con l'obiettivo di stimolare delle domande a

[28] J.M. Drexler, "Politics Improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt, and the Power of Performativity", in *Hypatia*, 4, 2007, p. 4.

[29] I.M. Young, *Le politiche della differenza*, cit., p. 300.

[30] I.M. Young, *Le politiche della differenza*, cit., p. 302.

[31] I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, cit., pp. 179-180.

prescindere dalla creazione di nuovi modelli, di nuove *norme*[32]. In definitiva, significa dar peso e senso a quel gesto, a quell'evento, che Arendt aveva posto a fondamento della politica[33]: l'apparizione sulla scena pubblica di individui, singoli e irripetibili in grado di dar vita ogni volta ad un nuovo inizio.

L'attivista – il soggetto *dell'agency* – segna in altri termini il discrimine tra la *politique* e la *police*, secondo l'ormai nota ed efficacissima distinzione di Jacques Rancière. Il filosofo francese, infatti, sostiene che la politica si è autorappresentata nella modernità, secondo una logica «che conta le parti dei soli aventi parte. Che distribuisce i corpi nello spazio della loro visibilità e invisibilità, e accorda i modi del dire che convengono a ciascuno»[34] .

La *vera* connotazione della politica, al contrario, è quella che rompe con questo meccanismo di localizzazione disciplinare dei corpi e si configura «come quell'attività che sposta un corpo da un luogo che gli era assegnato, o che cambia la destinazione di un luogo; fa vedere ciò che non aveva modo di essere visto, fa sentire un discorso laddove risuonava solo l'eco, fa sentire come discorso ciò che era sentito come rumore»[35], oppure, aggiungeremmo noi, come silenzio assordante.

Il *disaccordo* come possibilità di soggettivazioni eterogenee fonda la concezione radicale della democrazia di Rancière, a partire da soggetti arendtianamente uguali sulla scena pubblica, ma ontologicamente diseguali, *la parte dei senza parte*, in grado di produrre mobilità, scarto, fuga dalle forme rigide poliziesche e affermare forme *impure* della politica[36].

Un pensiero dinamico della politica e della democrazia che si concentra sul problema della *produzione*, piuttosto che sulla gestione di forme prefissate della politica, con l'esito di scongiurare appiattimenti della logica della soggettivazione politica su concezioni identitarie ed essenzialistiche e allo stesso tempo di evitare la loro soluzione in più ampie e depersonalizzanti soggettività, come il popolo o la moltitudine.

Solo per inciso va detto che un approccio di questo tipo si pone, per così dire, ad una evidente distanza di sicurezza da ogni soluzione populista, esito non poco prevedibile delle critiche, sempre più diffuse, sia a destra che a sinistra, alle rappresentazioni rigide e sedimentate del potere e delle istituzioni politiche. Il populismo, infatti, nelle sue plurali forme, per quanto si dichiari "non essenzialista"[37], ricerca in ogni caso possibili definizioni del popolo o di qualsiasi forma di omogeneità nella

[32] I.M. Young, "Activist Challenges to Deliberative Democracy", in *Political Theory*, 5, 2001, p. 287.

[33] M. Abensour, *Per una filosofia politica critica* (2009), Jaca Book, Milano, 2011.

[34] J. Rancière, *Il disaccordo* (1995), Meltemi, Roma, 2007, p. 47.

[35] J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., pp. 48-49.

[36] J. Rancière, *L'odio per la democrazia* (1995), Cronopio, Napoli, 2007, p. 76.

[37] L.L. Villacanas Berlanga, *Populismo*, Mimesis, Milano, 2018, p. 34.

sintesi di un processo che a partire dall'eterogeneità sociale produce unità e omologazione, pur pretendendo, d'altro canto, di tenere ferme le differenze. In altri termini il populismo si accaparra i criteri dell'omogeneizzazione che erano stati appannaggio del nazionalismo[38], del quale vengono accentuati i tasti che premevano su sentimenti irrazionali e istintivi della sicurezza e della paura dell'altro[39], facendo interagire, con modalità e intenti differenti, i temi della sovranità, della patria, dei diritti, della democrazia, della costituzione, della sicurezza. In più, il populismo che si afferma quando la domanda sociale non è più assorbita dalle istituzioni sovente fa ben presto ad incorporarsi nelle dinamiche del potere che esso stesso contesta, ad essere cioè riassorbito all'interno delle istituzioni dalla cui critica i movimenti solitamente prendono vita.

Tornando al nostro tema, e per concludere, pare che si giochi oggi una partita cruciale sul piano delle soggettivazioni politiche eterogenee e plurali e sulle declinazioni della democrazia radicale. Una partita che prevede e presuppone soggetti non definiti aprioristicamente rispetto alla scena politica, ma soggetti responsabili e consapevoli, dove responsabilità non rinvia, evidentemente, in base a quanto abbiamo provato a sostenere, ad alcuna connotazione etica né tanto meno giuridico-formale, ma rinvia semmai al piano dell'estetica, dei modi in cui gli individui, presentandosi sulla scena pubblica, si soggettivizzano e si collocano politicamente, se pur in modo precario.

[38] P.P. Portinaro, "'Ethnos' e 'Demos'. Per una genealogia del populismo", in *Meridiana*, 77, 2013, pp. 47-75.

[39] J. Rancière, "Non, le peuple n'est pas une masse brutale et ignorante", in *Libération*, 3 gennaio 2011.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 215-228
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30994

RESPONSABILITÀ E DEMOCRAZIA
WINNICOTT INTERPRETE DEL DISPOSITIVO ELETTORALE

CARMELO COLANGELO
Università di Salerno, Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione
ccolangelo@unisa.it

ABSTRACT
Winnicott's "Some Thoughts on the Meaning of the Word Democracy" is a problematic, layered work, which analyzes the importance of unconscious emotional factors in the election and removal of leaders. According to Winnicott, a true democracy exists only if a certain number of individuals, thanks to the secrecy of the vote, are capable of producing a psychic field in which the public sphere is brought back to interiority, so as to produce a specific individual responsibility. Voting is considered an intermediate zone of experience, to which both internal and external life contribute. The author shows the relationship that this interpretation of the democratic electoral system has with the concept of "transitional area".

KEYWORDS
Psychoanalysis, Political Theory, Authority, Transitional Area.

Molti sono i motivi a cui è possibile far risalire il cospicuo ritorno d'attenzione che negli ultimi venti anni circa la riflessione morale e politica intorno al tema della responsabilità ha mostrato nei confronti del corpus psicoanalitico e delle sue proposte teoriche. Con beneficio d'inventario, si potrebbe dire che, con la percezione sempre più intensa dell'effetto d'impersonalità indotto dai processi legati all'estensione globale dell'economia di mercato e delle politiche liberiste o da quelli tributari della informatizzazione diffusa e dei suoi effetti su condotte e relazioni sociali[1], si è avvertita ancor più nitidamente la problematicità delle vigenti definizioni – legate alle istanze della progettualità primo-moderna – del personale *ri-*

[1] Cfr. L. Heidbrink – C. Langbehn – J. Loh (hrsg), *Handbuch Verantwortung*, Springer, Wiesbaden, 2017, p. 22: «nel mondo globalizzato il principio di responsabillità si è sviluppato in direzione di un principio strutturale e direttivo di processi sistemici».

spondere a qualcuno di qualcosa[2]. È dunque apparsa opportuna, se non necessaria, una franca riconsiderazione delle dinamiche attraverso cui gli uomini per un verso articolano la responsabilità verso se stessi e gli altri declinandola come «modo d'essere specificamente umano» – di volta in volta agito al singolare – per l'altro assumono la responsabilità come «istanza normativa» suscettibile di tradursi in configurazioni istituzionali, ordinamenti giuridici, prassi politiche e sociali che regolano i legami intersoggettivi e le forme della vita comune[3]. Si tratta di dinamiche verso cui in più occasioni la psicoanalisi – a cominciare dal Freud di *Psicologia delle folle e analisi dell'Io* (1921) o di *Il disagio nella civiltà* (1929-1930) fino e oltre il Lacan di *L'etica della psicoanalisi* (1959-60) o di *Il discorso psicoanalitico* (1972)[4] – ha rivolto un suo peculiare sguardo, caratterizzato tanto da un'attenzione all'individuazione di quelle che si potrebbero chiamare le "costanti antropologiche" quanto da una tensione a una comprensione pertinente dell'attuale.

Certo, spesso l'interesse del pensiero morale e politico nei confronti del discorso psicoanalitico si è potuto rivelare troppo facilmente dipendente da una visione preventiva e ipotetica delle prassi di cui di volta in volta esso ha auspicato l'avvento – circostanza che sovente ha prodotto equivoci e fraintendimenti, indotti dall'attitudine a esaminare i materiali offerti dalla psicoanalisi secondo tendenze conformi alle particolari sensibilità degli studiosi[5]. È però comunque possibile indicare almeno tre cospicue ragioni di fondo che hanno animato l'incontro della riflessione etica e politica sulla responsabilità con il pensiero psicoanalitico.

Anzitutto si può menzionare la questione generale legata al fatto che già per la psicologia novecentesca, e poi a maggior ragione per la psicoanalisi, responsabilità è termine che, oltre e più che rinviare a un «essere rimessi a se stessi», nel senso di trovarsi ineludibilmente impegnati a una «formazione/costruzione del sé»[6], indica

[2] Cfr. M.A. Foddai, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, Giappichelli, Torino, 2005; K. McKeon, *Development and significance of the concept of responsability*, "Revue internationale de philosophie", XI, 1957, pp. 3-31; V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli Editore, Roma, 2016.

[3] Cfr. F. Miano, *Etica e responsabilità. Spunti per una riflessione*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Orthotes, Salerno, 2018, p. 7; Id., *Responsabilità*, Guida, Napoli, 2009.

[4] Edito solo un quarto di secolo dopo il suo svolgimento, per certi aspetti il *Seminario VII* di Jacques Lacan, con la sua nota e citatissima formula "non cedere sul proprio desiderio", ha di fatto avuto l'effetto di aprire una possibilità inedita di riflessione sul rapporto tra colpa e responsabilità: J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1986; tr. it., Einaudi, Torino, 1994. *Du discours psychanalytique* è invece la conferenza milanese – ultimamente assai citata – in cui lo psicoanalista francese propone una sorta d'integrazione della sua teoria dei "quattro discorsi" introducendo a una sorta di descrivibilità, anche logico-formale, del "discorso del capitalista".

[5] Per una discussione di questo punto cfr. B. Moroncini, *Lacan politico*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2014, dove è offerta, tra l'altro, una prima valutazione complessiva dell'apporto – e dei limiti – delle proposte elaborate dai più noti pensatori (Alain Badiou, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek) che, a diverso titolo, hanno contribuito a delineare le modalità di confronto tra psicoanalisi, teoria morale e pensiero politico.

[6] Cfr. F. Miano, *Etica e responsabilità. Spunti per una riflessione*, cit., p. 7.

il paradossale movimento secondo cui ciascuno "sceglie" le proprie vicissitudini pulsionali, i propri sintomi. Dove evidentemente con tale termine di "scelta" non si intende che l'adozione di una nevrosi, di una psicosi, di una perversione sia l'esito di una risoluzione cosciente, bensì che le peripezie della pulsione – e con esse opzioni sessuali e posizioni soggettive che vi sono collegate – appartengono a tutti gli effetti al territorio della morale, e con essa al campo della responsabilità. Edipo è responsabile del suo destino, benché in nessun momento egli lo abbia determinato, se non nell'inconscio, cioè senza saperne nulla: è ciò che Freud suggerisce in riferimento non solo all'eroe tragico e alla logica generale che sottende il teatro greco, bensì alla silhouette stessa dell'«Edipo in germe e in fantasia» che tutti gli uomini porterebbero con sé dalla prima infanzia[7]. È una delle ragioni che spinsero Freud a rinvenire nella tragedia sofoclea – in ciò a cui, nella sua interpretazione, essa rinviava – gli elementi di base per scolpire una delle pietre angolari della teoria psicoanalitica ai suoi inizi.

Il secondo dei motivi che presiedono all'incontro tra riflessione etico-politica sulla responsabilità e campo psicoanalitico è la registrazione del fatto che, sin nell'acutezza delle sue crisi, e anzi in modo ancor più vincolante proprio nel pieno della loro virulenza, l'attuale organizzazione della vita e del lavoro sembra capace di dare all'individuo l'impressione che ogni suo bisogno possa essere soddisfatto da oggetti prodotti, e che ogni oggetto prodotto possa soddisfare un qualche suo bisogno reale. La constatazione, insomma, che il sistema economico vigente è suscettibile di velare la problematicità stessa del desiderio, e con essa ciò che il sapere filosofico e in altri modi la pratica psicoanalitica sanno essere la "divisione" costitutiva del soggetto – il suo impossibile appartenersi, potremmo dire – coprendola attraverso la perpetua riattivazione di una circolarità anodina di produzione e consumo.

Le forme odierne di strutturazione dell'esistenza individuale e collettiva perseguirebbero il plusvalore favorendo un desiderio per così dire impersonale, promuovendo una sorta di godimento indifferente, privo di significazione e di qualsiasi anche larvale elemento di responsabilità[8]. Psicoanalisi e riflessione pratico-morale sembrano qui incontrarsi intorno a un temibile fuoco problematico, al

[7] «La saga greca si rifà a una costrizione che ognuno conosce per averne avvertita in sé l'esistenza. Ogni membro dell'uditorio è stato, una volta, un tale Edipo in germe e in fantasia e, di fronte alla realizzazione del suo sogno trasposto nella realtà, ognuno si ritrae con orrore, in proporzione alla rimozione che separa il suo stato infantile dal suo stato attuale» (S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904. Ungekürzte Ausgabe, hrsg. von J. M. Masson*, Fischer, Frankfurt am Main, 1985, p. 293; tr. it. *Epistolari. Lettere a Wilhelm Fliess [1887-1904]*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 306-307.

[8] In proposito si veda la sezione «Disagio della civiltà e precarietà» in "Appunti", *Numero speciale Forum 2011*, a cura della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo freudiano, particolarmente pp. 26-27. Cfr. anche "Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi. L'inconscio politico", 2, dicembre 2016.

diapason con le *impasses* dell'attuale assetto del sociale e del politico. Un assetto che da un lato sembra far leva sull'intrico di nuovi e vecchi *media* per sostituire alla consapevolezza della storicità dei rapporti vigenti – e dunque della loro contingenza, e della responsabilità umana verso di essi – la percezione di una loro pretesa "naturalità", se non di una loro necessità, dall'altro tende a rendere uniformi i panorami sociali e i destini soggettivi, inscrivendoli in modo sempre più stringente nelle esigenze ubique del "libero scambio" e della "libera impresa".

La filosofia morale e la teoria politica sembrano poi aver rinvenuto nella psicoanalisi un aiuto per la reimpostazione del tema della responsabilità anche in rapporto alla rinuncia che con crescente consapevolezza esse hanno compiuto ai presupposti generali della sussistenza di una *essenza stabile* della società e di una sua *leggibilità integrale* in base a griglie concettuali determinate (magari di carattere economico).

L'acquisizione che ha sollecitato la riflessione sulla responsabilità al confronto con la psicoanalisi – ben consapevole, per parte sua, del carattere strutturalmente interminabile, non delimitabile, della realtà soggettiva nella sua tensione al ritrovamento di un oggetto del desiderio che è tale proprio in quanto è e resta perduto – è insomma che, all'altezza della nostra modernità, nulla più consente di considerare la società come una totalità, come un insieme conchiuso, composto da sfere – o classi – anch'esse delimitate o comunque all'occorrenza circoscrivibili. La società è piuttosto il luogo della fattualità del molteplice, dell'eterogeneità all'unità, lo spazio del manifestarsi di particolarità, differenze e conflittualità incomponibili, la cui rappresentabilità è sempre strutturalmente problematica. Nell'attuale teorizzazione filosofica la realtà sociale si è trovata così vicina a quanto nel campo psicoanalitico viene esperito come costitutivamente illimitato, eterogeneo a qualsiasi possibilità di totalizzazione. Ed è potuto accadere che ad essa siano stati attribuiti tratti che ne avvicinano la consistenza a quanto Lacan ha designato con il termine 'Reale', ovvero ciò che, in quanto non immediatamente simbolizzabile, segnato dal tratto della contraddittorietà, anzi dell'ossimoricità e dell'impossibilità, pur non essendo oggetto di alcun sapere, vale però per l'animale parlante e i suoi destini come luogo affatto vincolante[9].

Una simile tematica dell'eterogeneità e della non-totalizzabilità del sociale è presente in molte delle analisi morali e politiche contemporanee sul ruolo che la responsabilità può rivestire nell'ambito di quella specifica forma della politica moderna che è la *democrazia*. Una forma che assai per tempo Tocqueville aveva individuato precisamente come luogo del venir meno del limite delle realizzazioni soggettive, spazio di un'illimitazione tanto più marcata in quanto determinata dalle dinamiche dell'«uguaglianza immaginaria», ovvero dalle declinazioni di una passione egualitaria che per ciascun soggetto non si concreta altrimenti che nella ri-

[9] Sul punto cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Bari, 2008.

cerca incessante di una corresponsione tra sé e la propria immagine speculare, in quanto è incarnata dal simile[10]. È significativo che in molte delle più acute disamine odierne del dispositivo democratico e del suo rapporto con la responsabilità individuale e collettiva si trovi di fatto delegittimata ogni immagine sostanziale, unitaria, per così dire essenzialista del "popolo"[11].

Basata sul presupposto che non esiste alcuna autorità politica naturale pienamente legittima – ovvero, per dirla con Claude Lefort, sul principio che il moderno luogo del potere è di per sé "vuoto" e solo temporaneamente può essere occupato da rappresentanti che non sono suoi pretendenti già pre-qualificati a situarvisi[12] –, la democrazia fa della non-unitarietà una sua premessa decisiva. Fondandosi sull'assunto implicito che l'insieme dai soggetti sociali non sia in quanto tale unificabile, bensì sempre inconsistente e discorde, essa deve se stessa a quel fondamentale elemento di contingenza che è costituito dall'*elezione dei governanti*. Tale elemento, in quanto sottratto al piano del prevedibile e del necessario – ma, almeno in linea di principio, non a quello della responsabilità – disgrega l'impianto delle concatenazioni sociali vigenti, sciogliendolo in una pluralità di meri individui reciprocamente indifferenti, i cui voti, una volta contati, consentono l'identificazione di una maggioranza tramite cui tale molteplicità può dare a se stessa un principio di regolazione altrimenti irreperibile.

Il principio della preponderanza numerica consente un computo che non rinnega divisione ed eterogeneità, bensì le conserva, le riconosce, senza che ciò produca per principio un impedimento a una effettiva possibilità di autogoverno, aprendo anzi la strada a una sempre rinnovabile *performance* auto-normativa.

[10] Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres complètes*, sotto la direzione di J.-P. Mayer, Gallimard, Paris, 1951 sg.; tr. it. *La democrazia in America*, in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 1968-1969. Sul tema della «uguaglianza immaginaria» restano importanti le osservazioni di M. Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques*, "Libre", 7, 1980; tr. it. *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma, 1996, pp. 49 sgg. Cfr. anche F. Furet, *Le système conceptuel de la "Démocratie en Amerique"*, in Aa. Vv., *Alexis de Tocqueville – Zur politik in der Demokratie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1981, pp. 19-51.

[11] Si pensi, a titolo di esempio, alle ricerche di J. Rancière, specialmente Id., *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995; tr. it. *Il disaccordo. Politica e Filosofia*, Meltemi, Roma, 2007 e Id., *Aux bords du politique*, la Fabrique, Paris, 1998; tr. it. a cura di A. Inzerillo, *Ai bordi del politico,* Cronopio, Napoli, 2011. Nella stessa direzione sono interpretabili anche i lavori di J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1986 e 1990; tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992 e 1995 e Id. *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris, 2008; tr. it. *Verità della democrazia,* Cronopio, Napoli, 2009.

[12] Cfr. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, pp. 172-173, dove appunto si legge che, sganciando il potere dal corpo del sovrano, la moderna "invenzione democratica" fa sì che il luogo del potere appaia come «come un luogo vuoto» e coloro che lo manipolano come dei «semplici mortali che lo occupano solo temporaneamente» e limitatamente.

È noto che la psicoanalisi è praticata solo in alcune aree del globo, che di fatto sono quelle in cui vige una forma di governo democratica. Solo le democrazie, si potrebbe dire, hanno prima ammesso, poi accettato la psicoanalisi in quanto discorso critico, a suo modo potenzialmente "sovversivo", almeno in tutte le occasioni in cui, contestando le forme, implicite o esplicite, dell'assolutizzazione dell'Io, finisce col porre in questione anche ogni religione delle sue "libere imprese"[13].

Può così sorprendere il fatto che siano tutto sommato pochi i luoghi della tradizione psicoanalitica in cui sono state discusse le problematiche basilari del governo democratico, e ancora meno quelli che lo hanno fatto in rapporto alle questioni che – come il problema della responsabilità per ciò che, pur non costituendo oggetto di un sapere, determina in modo essenziale le condotte soggettive, o quello della possibile "impersonalità" o "indifferenza" a cui il desiderio può trovarsi ridotto, o ancora quello della costitutiva non-totalizzabilità del sociale e della specificità del modo democratico di scelta dei governanti – si può ritenere abbiano diretto la recente attenzione del pensiero morale e politico nei confronti della psicoanalisi.

Uno di questi luoghi, piuttosto noto e frequentemente citato, ma solo sporadicamente davvero discusso, è un articolo redatto da Donald W. Winnicott alla fine degli anni Quaranta, intitolato *Some Thoughts on the Meaning of the Word Democracy*[14]. Gli elementi d'interesse di questo testo problematico, stratificato, scritto all'ombra degli eventi del totalitarismo e della Seconda Guerra Mondiale, sono numerosi e tutt'altro che esigui, a cominciare dal tentativo che vi si declina di ridurre la caratteristica polisemia del termine "democrazia" attraverso la posizione delle esigenze di «presentare le idee latenti» associate all'uso del concetto e soprattutto di «dare ai fattori emozionali inconsci tutta la loro importanza»[15]. Importanti restano poi le considerazioni sulla «immensa crudeltà usata alle donne» fin nei regimi egualitari – con il corollario delle ipotesi circa le ragioni remote per cui «i ca-

[13] Cfr. E. Laurent, *Il nome del padre: psicoanalisi e democrazia*, in R.E. Manzetti (a cura di), *Ma che vuole l'Italia? I paradossi della colpa*, Borla, Roma, 2011, pp. 109-116.

[14] Pubblicato nel giugno del 1950 sul periodico "Human relations", l'articolo si può leggere in: D.W. Winnicott, *Home is where we start from,* Penguin Books, London, 1986; tr. it. *Alcune considerazioni sul significato della parola democrazia*, in Id., *Dal luogo delle origini*, a cura di R. De Benedetti Gaddini, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1990, pp. 257-279 (d'ora in poi: ACSPD, seguito dal numero di pagina). Dove ritenuto necessario, la traduzione italiana citata è stata modificata. Tra gli anni quaranta e la fine dei sessanta lo psicoanalista britannico è stato autore di una dozzina d'interventi su questioni di ordine sociale e politico, tra articoli, conferenze, lettere aperte. Si tratta di materiali in cui, si è osservato, egli «apre i rapporti tra la psicoanalisi, l'attualità e il politico rendendoli nuovamente conflittuali, con una libertà spensierata – o che sembra tale – di cui ancora oggi nel campo analitico si trovano esempi rari»: cfr. *Argument*, in "Penser/rever. Un petit détail comme l'avidité", 16, automne 2009, p. 7.

[15] ACSPD, p. 258.

pi politici di quasi tutti i paesi sono uomini»[16] –, così come certamente notevoli sono gli spunti sul rapporto tra democrazia e guerra.

Qui però vale discutere soprattutto il primo tratto di *Alcune considerazioni sul significato della parola democrazia*, quello che si sofferma precisamente sulla questione del *voto*, del *dispositivo elettorale* – tratto che convoca la figura della responsabilità individuale, sociale e politica, nella fattispecie della menzione di un gruppo di individui politicamente «maturi», la cui presenza (non così rilevante percentualmente, secondo Winnicott) è definita come essenziale – determinante e qualificante – nelle società regolate da forme di governo democratiche.

Winnicott propone d'individuare l'elemento specifico del dispositivo democratico nel suo modo di riproduzione: l'elezione dei governanti, appunto – elezione che a suo avviso deve gran parte della sua importanza all'elemento della sua *segretezza*. Quasi al principio dell'articolo, infatti, nel momento in cui l'argomentazione entra nel vivo, si legge: «Dobbiamo tentare di specificare i caratteri unanimemente riconosciuti del meccanismo della democrazia. Tale meccanismo esiste per l'elezione dei capi per mezzo del libero voto *a scrutinio strettamente segreto*. Il meccanismo deve esistere perché il popolo si possa liberare dei capi per mezzo dello scrutinio segreto. Il meccanismo deve esistere per la *illogica* elezione e destituzione dei capi.

L'essenza del congegno democratico è il *voto libero* (scrutinio segreto), il cui aspetto essenziale è quello di garantire al popolo la libertà di *esprimere i sentimenti profondi, prescindendo dai pensieri consci*. [...] Il voto manifesta l'esito di un *conflitto interiore*, poiché la scena esterna è stata interiorizzata e portata così ad associarsi al gioco reciproco delle forze presenti nel mondo interiore dell'individuo. Ciò significa che la decisione circa il modo di votare è l'espressione della soluzione del suo conflitto interiore. Il processo sembra svolgersi pressappoco così: la scena esteriore, con le sue molteplici implicazioni sociali, è personalizzata dall'individuo, nel senso che egli gradualmente si identifica con tutte le parti in competizione. Ciò significa che egli percepisce la scena esterna in termini di conflitto interiore e lascia che, temporaneamente, il suo conflitto interiore venga animato nei termini di una scena politica esterna»[17].

Per Winnicott, lo si vede, la segretezza del voto è decisiva, imprescindibile: è questo l'elemento che favorisce la possibilità di un distacco dai pensieri e dai mo-

[16] Cfr. ACSPD, pp. 270-271.

[17] ACSPD, p. 260, miei corsivi. In un testo del 1940 Winnicott aveva già osservato: «L'aspetto certamente essenziale della democrazia è che non solo il popolo elegge, ma anche si libera dei capi, *e se ne assume la responsabilità*. I sentimenti giustificano il cambiamento, malgrado il fatto che la logica e il ragionamento siano soggetti a privare questi sentimenti della loro genuinità. [...] Il motivo primario che è sotteso alla destituzione di un uomo politico è soggettivo, e deve essere cercato nei sentimenti inconsci»: cfr. D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. pp. 231-233, mio corsivo.

tivi consci, un'effettiva emersione di ciò che qui egli chiama l'«illogico» e l'assunzione di una conflittualità esterna, che, per questa via, può divenire conflitto interno, da accettare e sciogliere in tutta responsabilità. Più precisamente, si può dire che per Winnicott il voto, nella precisa misura in cui è possibile esprimerlo in segreto e può con ciò essere determinato da «fattori emozionali inconsci», insiste in una zona in certo senso *terza* rispetto all'interiorità e all'esteriorità. In uno spazio cioè in cui, da un lato, la divisione e il conflitto esterni vengono ricreati dal soggetto al proprio interno, e, dall'altro, ciò che è interno e singolare soggiace a un gioco d'identificazioni con il molteplice conflittuale esteriore. È la ragione per cui lo psicoanalista inglese può scrivere che in una società governata secondo il dispositivo democratico, al momento della contingenza elettorale «il mondo interiore di ciascun votante deve diventare per un certo periodo di tempo un'*arena politica*»[18]. Una vera democrazia esiste solo se – e fintanto che – *un certo numero di individui*, grazie al medio del voto e della sua segretezza, è capace di assumere la situazione che si produce con l'apparizione di questa singolare zona interna/esterna, nella quale accade che *si risponda* tanto di ciò che è intimo, in modo che tale ambito d'intimità si assimili progressivamente a un'«arena», quanto – e reciprocamente – di ciò che è pubblico, in modo che tale sfera pubblica possa ritrovarsi ricondotto alla scala del profondo e dell'interiore.

Un certo *numero* di individui, si diceva. Con un'attitudine che non può che essere apprezzata, e che risponde a un tratto francamente anti-teoretico, *latu sensu* empirista, realista, caratteristico della generale attitudine intellettuale di Winnicott, egli non esita a chiedersi: *quante* persone di questo tipo? «Sarebbe importante sapere quale percentuale di individui maturi è necessaria perché ci sia un'innata tendenza democratica»: quante persone suscettibili di interiorizzare responsabilmente l'esterno siano cioè necessarie perché si dia una possibilità effettiva che l'impianto democratico sia non solo assunto, ma anche trasmesso, formandosi nuovamente, conservandosi così per la generazione successiva[19]. Nei termini della formula prima citata: quante soggettività capaci di rispondere responsabilmente alla necessità di "trasformare se stessi in un'arena" sono richiesti in una società determinata perché questa riesca a conservare e perpetuare la forma di governo democratica? Segnaliamo *en passant* che una simile domanda sul numero dei soggetti "fautori di democrazia" è molto meno peregrina di quanto di primo acchito possa sembrare: su di essa, sulla sua permanente attualità nella tradizione filosofica – morale e politica – che muove da Aristotele e giunge a Nietzsche passando per Montaigne e Kant, Jacques Derrida a suo tempo ha attirato l'attenzione nel suo *Politiche dell'amicizia*, dove il problema *quantitativo* in contesto democratico è indicato in tutta la sua problematica centralità, anche e soprattutto in riferimento

[18] ACSPD, pp. 260-261, mio corsivo.
[19] Cfr. ACSPD, p. 261.

alla scena contemporanea e alla sua accidentata problematizzazione della responsabilità[20].

La risposta di Winnicott è significativamente prudente e si può ipotizzare che sia tale perché troppo vicine e – brucianti – sono le scene delle manifestazioni di massa offerte dai fascismi. Il ricordo della immensa partecipazione alle cerimonie pubbliche di abdicazione alla libertà soggettiva è troppo vivido per permettere la deposizione di una certa cautela diagnostica, fosse pure in riferimento a una società e un contesto come quelli britannici[21]. Ecco come Winnicott propone di ragionare. La percentuale di individui davvero in grado di eseguire l'operazione di interiorizzazione-esteriorizzazione è verosimilmente «molto bassa, diciamo il 30 per cento» e in certe circostanze può anzi ridursi fino a un quinto del totale degli aventi diritto al voto. Il resto dell'elettorato potenziale è suddivisibile in due categorie: da un lato gli «antisociali» – da differenziare ulteriormente in «antisociali manifesti» e «antisociali latenti» –, dall'altro un ampio gruppo di «indeterminati».

Benché Winnicott non delinei un profilo puntuale di quest'ultimo tipo d'individui, la logica complessiva del discorso suggerisce che essi sono coloro che in nessun caso costituiscono in sé il «conflitto interiore» necessario all'espressione responsabile del voto, oppure che stentano a farlo (magari non essendo soggetti alla «depressione» che è richiesta per il suo allestimento e mantenimento)[22], oppure, ancora, che non ritengono di dover o poter erogare l'«impegno e il tempo»[23] necessari a sostenere l'identificazione alternata con i *leaders* o i partiti in competizione. Non si tratta insomma semplicemente e soltanto di "indecisi", ma di chiunque per una ragione o l'altra si trovi a non avvertire alcuna urgenza di "rispondere", a non sentire alcuna responsività responsabile in rapporto alla situazione in causa nella contingenza elettorale, e che dunque occupa una sostanziale posizione d'indifferenza rispetto alle forze in campo, determinata da una mancata o flebile costituzione dell'«arena» interna, e con ciò da una fondamentale distanza psichica dall'agone pubblico come tale – distanza che resta intatta persino nel momento in cui un simile individuo "indeterminato" pure giunge a esprimere un suo voto,

[20] Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994; tr. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995.

[21] Un contesto sulle cui pretese di diversità rispetto a quello tedesco lo psicoanalista si era peraltro espresso sin dal 1940 senza esitazioni di sorta: «vorrei che si accettasse come assioma il fatto che, se siamo migliori dei nostri nemici, siamo solo leggermente migliori. Qualche anno dopo la guerra anche questa affermazione sembrerà presuntuosa. Credo che sia vano pensare che la natura umana sia fondamentalmente diversa in Germania e in Inghilterra»: cfr. D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. p. 224.

[22] Cfr. ACSPD, p. 262. Sul «valore positivo» dello stato depressivo, considerato «legato alla capacità di *sentirsi responsabili*», e con ciò all'istanza dell'integrazione individuale, Winnicott si è espresso in molteplici occasioni: per un esempio pregnante cfr. D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. pp. 25-26 e 67 sgg., dove si legge che «nella "purezza" della depressione si manifesta la maturità personale».

[23] ACSPD, p. 260.

condottovi da una generica influenza ambientale. Quest'ultimo punto è per Winnicott molto importante: per illustrarlo egli diviene decisamente meticoloso, anche se continua a mantenersi su un piano ipotetico, raddoppiando anzi le congetture. Il fatto è che in causa c'è né più e né meno che la possibilità drammatica di un vero e proprio dissolversi del "democratico" come tale. Da un lato, egli scrive, «se c'è un 30 per cento di persone mature, forse anche il 20 per cento di indeterminate saranno sufficientemente influenzate da poter essere conteggiate come mature, portando così il totale al 50 per cento»[24]. Si apre in tal caso una possibilità relativamente forte di conservazione del dispositivo democratico e della sua trasmissibilità. Dall'altro, però, Winnicott non pare farsi illusioni di sorta e aggiunge: «Se tuttavia la percentuale delle persone mature dovesse scendere al 20, ci si deve aspettare un'ampia discesa della percentuale degli individui indeterminati suscettibili di agire nel modo in cui agiscono i maturi. Se il 30 per cento di maturità in una comunità si porta appresso il 20 per cento di individui indeterminati, per un totale del 50 per cento, forse il 20 per cento di maturità in una comunità raccoglie solo il 10 per cento d'indeterminati, per un totale del 30 per cento»[25]. Una diminuzione delle persone responsabilmente "capaci di voto" da un terzo circa dell'elettorato a un quinto di esso produrrebbe l'effetto di un vistoso decremento del numero di quegli indifferenti che, pur restando tali, potrebbero però giungere, per influenza di quelle persone, a esprimere comunque una loro scelta, per quanto non responsabile o "matura" in senso stretto. E un così significativo allontanamento dalla maggioranza percentuale è problematico, se non sinistro: «il 30 per cento totale non può essere considerato sufficiente per evitare di essere sommerso dall'insieme degli antisociali (latenti e manifesti) e dagli indeterminati (...) Ne seguirebbe una *tendenza antidemocratica*, una tendenza verso una forma dittatoriale, caratterizzata in un primo tempo da un appoggio febbrile alla facciata democratica (funzione d'inganno a termine)»[26]. Un minor numero di persone "capaci" di voto democratico si traduce facilmente in una loro influenza assai più ridotta sul numero degli indeterminati, così aprendo la strada alla prevalenza dell'altro gruppo, quello degli antisociali, e con essa – Winnicott ne è persuaso – a una dispersione *de facto* del dispositivo democratico come tale.

È interessante notare come in queste pagine Winnicott, a proposito di una simile preponderanza degli "antisociali" in ragione del diminuire dell'ascendente dei "maturi/responsabili" sulla schiera degli indeterminati, pensi più agli "antisociali latenti", che non a quelli "manifesti" (cioè gli individui che tendono a dar corso a comportamenti apertamente delinquenziali e aggressivi, recepibili come cri-

[24] ACSPD, p. 264.
[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem.*

minali)[27]. Per più di un verso, sono in effetti questi "antisociali latenti" a costituire il vero *pendant* negativo non solo degli individui in grado di giungere responsabilmente al voto democratico, ma in certo senso persino degli stessi "indifferenti".

Si può supporre che, a partire dall'idea del voto come "interiorizzazione del conflitto", Winnicott implicitamente operi una rilettura di quei passaggi di *Psicologia delle folle e analisi dell'Io* in cui Freud aveva autorizzato a distinguere tra masse più stabili e organizzate – quelle che giungono a identificarsi con un Ideale che rinvia a un'idea, e che poi si assimilano a un *leader* solo nella misura in cui questi se ne fa portatore e rappresentante – e folle più instabili – pronte, invece, a identificarsi con il capo-padre solo in quanto è percepito come tale, ovvero come un *leader* che, superiore a ogni altro individuo, nella regressione di tale tipo di massa a una condizione pre-edipica, pre-totemica (paragonata a quella dell'orda primitiva di *Totem e tabù*) viene amato in quanto incarnazione stessa dell'Ideale[28].

Similmente Winnicott, di fronte agli "emozionalmente maturi" che attraverso il voto sono «in grado di scoprire l'intero conflitto all'interno di Sé non meno di quanto vedano l'intero conflitto al di fuori di Sé nella realtà esterna (condivisa)»[29], pone, piuttosto che gli indifferenti non-responsabili, un gruppo di antisociali latenti costituito da persone che «reagiscono alla propria insicurezza interiore con la tendenza [all']*identificazione con l'autorità*». Individui di cui, scrive, si può dire che sono «come una cornice senza quadro», una «pura forma senza spontaneità»[30]. Si tratta di antisociali paradossali, tali perché nel loro conformarsi all'autorità intaccano la caratteristica delle società democratiche di non esser tali se non vivendo dell'eterogeneo apporto di disposizioni individuali incomponibili – disposizioni che questo tipo di persone, pronte a «manifestare una *tendenza filosociale che è antindividuale*»[31], mira a contrastare in ogni modo.

In una comunicazione di alcuni anni prima, Winnicott aveva alluso a questo genere di soggetti notando che l'affermazione che «tutti amiamo la libertà» è in realtà falsa e pericolosa. È vero piuttosto, scriveva, che «noi amiamo l'idea di libertà e ammiriamo quelli che si sentono liberi, ma allo stesso tempo ne abbiamo paura e tendiamo a essere preda del desiderio di essere controllati. [...] La libertà

[27] Sul tema della manifesta "devianza" antisociale Winnicott interverrà a più riprese e da diverse angolazioni prospettiche, ma sempre leggendolo in riferimento alla categoria di "deprivazione": cfr. ad esempio D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. pp. 89-99.

[28] Cfr. S. Freud (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1975, specialmente pp. 305-315. Per un primo orientamento su alcuni aspetti della ricezione della distinzione freudiana tra masse stabili e instabili, e più in generale sui rapporti della tradizione psicoanalitica con le elaborazioni di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, si veda la buona sintesi ricostruttiva proposta da L. Brusa, *Introduzione*, in P. Federn, *La società senza padre*, Paparo Edizioni, Napoli, 2013, pp. 7-44.

[29] ACSPD, p. 262.

[30] *Ibidem,* mio corsivo.

[31] *Ibidem*, mio corsivo.

è fonte di tensione sulla personalità globale dell'individuo; l'uomo libero non si sente sollevato dalle idee persecutorie che può aver avuto (*from any ideas he may have of being persecuted*). Non ha nessuna scusante logica per i suoi sentimenti collerici o aggressivi, salvo l'insaziabilità della sua stessa avidità. E non ha nessuno che gli dia o gli neghi il permesso di fare ciò che vuole fare – in altre parole, che lo salvi dalla tirannia di una coscienza severa»[32]. Coloro che non appartengono né al campo dei maturi, capaci di giocare in sé il conflitto, né a quello degli indeterminati, impediti a costituirsi un'«arena» interiore, né a quello dei "delinquenti" manifesti e deprivati, sono insomma soggetti che trovano sollievo al proprio conflitto interno dislocandolo, per così dire, nel mondo esterno e traendo conforto da una persecuzione immaginata, allucinatoria o reale. Si potrebbe dire che per Winnicott questi antisociali latenti, piuttosto che non pervenire, come gli indifferenti, alla costituzione di quell'area terza d'indistinzione tra esterno e interno creata dalla segretezza del voto – l'area che consente una esteriorizzazione di ciò che strutturalmente divide il soggetto e una interiorizzazione degli antagonismi che fanno l'eterogeneo del sociale – per così dire la svuotano o la fanno collassare, nella misura in cui ne producono una sorta di estroflessione, che di fatto la prosciuga, giungendo a produrre un ambito disastrosamente ulteriore rispetto alla stessa partizione tra responsabili e non-responsabili.

È possibile a questo punto inquadrare alcuni aspetti del senso generale di queste notazioni di Winnicott. Per farlo due sono i dati che è utile evocare, l'uno relativo alle radici e alle modalità generali a partire dalle quali il suffragio ha potuto affermarsi come pratica politica fino a divenire il dispositivo privilegiato per le forme di governo democratico, l'altro invece del tutto interno all'opera dello psicoanalista inglese.

Anzitutto è opportuno chiamare in causa una circostanza su cui hanno insistito giustamente sia Michel Poizat, nel suo bel lavoro sull'adagio *Vox populi, vox Dei*[33], sia, più recentemente, Mladen Dolar, nelle sue riflessioni ricapitolative sulla «politica della voce»[34]. Nella misura in cui l'origine dell'istituto del voto va colta nell'antica pratica dell'*acclamazione* durante l'elezione dei vescovi cattolici o al momento dell'investitura rituale del monarca, non è affatto fuori luogo intendere il moderno voto segreto appunto ancora come una voce – una voce muta, una sorta di elemento sonoro silente, ma capace, proprio in quanto silente, di sospendere il fantasma della società unitaria, del popolo omogeneo, di una *Gemeinschaft* i cui membri non avrebbero alcuna necessità di rinvenire e agire una loro specifica e individuale responsività perché in certo senso almeno tendenzialmente

[32] D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. p. 229.

[33] M. Poizat, *Vox populi, vox Dei. Voix et pouvoir*, Editions Métaillé, Paris, 2001.

[34] M. Dolar, *A voice and nothing more*, Massachussets Institute of Technology, 2006; tr. it. *La voce del Padrone. Una teoria della voce tra arte, politica e psicoanalisi*, a cura di L.F. Clemente, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014.

disciolti in un tutto omogeneo che li sovrasta. Nel meccanismo democratico, osserva opportunamente Dolar, tutti continuano a emettere la propria voce, ma *ciò che è decisivo è che sia una «voce silenziosa».* Essa «deve essere data per iscritto (barrando o cerchiando), in una piccola cabina, una scatola che somiglia a una cella, in completo isolamento, in un perfetto silenzio. E lo si deve fare uno per uno, *in modo che il fragore collettivo della voce che acclama sia soppresso* (...) È la voce misurata e contata, la voce sottoposta all'aritmetica, la voce affidata a un segno scritto, una voce muta, priva di ogni sonorità»[35].

In secondo luogo è bene tenere presente la circostanza che l'anno di pubblicazione di *Alcune considerazioni sul significato della parola democrazia* è lo stesso anno in cui Winnicott redige il celebre, capitale saggio su *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali* – letto alla British Psychoanalisis Society nel maggio del 1951 e pubblicato in volume qualche anno dopo –, studio in cui, lo si ricorderà, è teorizzata l'esistenza di un particolare tipo di "oggettualità", posta a metà strada tra esterno e interno, e ad entrambi intrinsecamente legata[36]. Una simile coincidenza temporale non può autorizzare a pensare che la dinamica legata al voto segreto e al campo della sua speciale "possibilità di responsabilità" sia stata in realtà letta da Winnicott precisamente nei termini di un fenomeno transizionale? Di certo, lo si è visto, il voto è inteso come una pratica tributaria di una zona intermedia dell'esperienza, a cui a pari titolo «contribuiscono sia la realtà interna che la vita esterna»[37]. Un'esperienza che, nei suoi tratti originali, si costituisce precocemente, anzitutto con il fenomeno sonoro del mugolio monologante del bambino (il «balbettio del neonato» o il «repertorio di motivi del bimbo più grande che si accinge al sonno»)[38], in seguito con quello del brandello di stoffa: fenomeni che si producono nel momento in cui il piccolo d'uomo tenta di separarsi dal corpo materno, sforzandosi di sciogliere il più complesso dei vincoli che legano l'essere umano. Si tratta di una zona d'esperienza, questa transizionale, che per Winnicott rappresenta un campo vitale decisivo e permanente, nella misura in cui grazie ad essa si costituisce uno spazio singolare di sovrapposizione tra *creazione soggettiva* e *preesistenza dell'oggetto creato* e si dà, insomma, presenza del soggetto in qualcosa che, pur essendo trovato ed esterno, è a tutti gli effetti una parte di lui – una parte la cui sorte potrà essere di venire produttivamente articolata e rivelarsi precondizione della possibilità di un agire "responsivo".

[35] Cfr. ivi, particolarmente cap. V, *Politica della voce*, pp. 139-140, mio corsivo.

[36] Cfr. D.W. Winnicott, *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Tavistock Publications, London, 1958; tr. it. *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze, 1975, 1991, pp. 275-290.

[37] Ivi, p. 276. Vale notare che più di un aspetto della riflessione di Martha C. Nussbaum appare legato a un'interrogazione sul possibile rapporto tra esperienza democratica e oggettualità transizionale. Cfr. ad esempio: Ead., *Not for profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton, 2010; tr. it. *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 113-117.

[38] *Ibidem.*

Il dispositivo a cui Winnicott lega il fatto democratico ha a che vedere con un caratteristico "oggetto soggettivo", con una esperienza oggettuale paradossale, al cui cuore è situata una conflittualità essenziale, che si declina in un punto inassegnabile rispetto alla partizione interno/esterno – un punto pensato come originariamente in rapporto con la stessa possibilità del darsi o svilupparsi di una "matura" prassi responsabile.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 229-252
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30995

BESTEMMIARE, PIAGNUCOLARE O AGIRE?
CRISI E RESPONSABILITÀ OGGI E NEL PENSIERO DI ANTONIO GRAMSCI

SALVATORE PRINZI
Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli "Federico II"
salvatore.prinzi@unina.it

ABSTRACT
In the contemporary debate, no topic is more prominent than that of responsibility. If only because global changes, technological development, wars, pandemics or ecological catastrophe show us the consequences of humanity acting irresponsibly. Indeed, it is the same limitless power that humanity has evoked that drives it to raise questions about that power. Responsibility relates to humanity's ability to *respond* to its actions. But to whom, to what, does one respond? Contemporary politics does not seem to be able to offer a convincing vision: on the one hand we are witnessing an individualization of responsibility, a blaming of the individual, citizen or political actor. On the other hand, there is a growing irresponsibility resulting from a freedom that wants to be ever more absolute. Is it possible, then, to imagine a responsibility focused on the collective, that maintains a relationship with history, that shifts the attention from the individual to rulers and organizational processes? Antonio Gramsci, in an era in many ways similar to ours, seems to have been able to conceive of a concept of responsibility that proves itself very relevant to our current condition. In this essay I read Gramsci's reflections from the novel perspective of responsibility and bring his conclusions up to date.

KEYWORDS
Responsibility, Freedom, Organization, Socialism, Representation.

Ci si accalora, si litiga, dall'ultimo bar all'Assemblea dell'ONU, si cercano notizie, complotti, una ragione che spieghi tutto, magari un colpevole: di chi è la responsabilità, chi si assumerà la responsabilità? Altri dubitano: ma c'è poi *un* responsabile? Lo siamo tutti, anzi no: non lo è nessuno, la forza delle cose sovrasta l'umana professione. E via disputando... C'è forse un tema più ricorrente, appassionante, trasversale alle classi sociali, ai paesi, alle discipline, di quello della responsabilità, che ogni giorno, a misura di quanto acceleri il tempo e si ramifichi la crisi, ci viene gettato addosso come nostro proprio ufficio?

D'altronde la globalizzazione, la sempre maggiore socializzazione delle forze produttive, di linguaggi e corpi e merci in movimento, lo sviluppo biotecnologico, informatico e cibernetico, la competizione per le risorse, le guerre, migrazioni, pandemie o catastrofi ecologiche, ci pongono ogni giorno il tema della responsabilità – se non altro perché ci fanno vedere quali possano essere le conseguenze di un'umanità che agisce in modo irresponsabile. È lo stesso potere che l'umanità ha evocato, la sua illimitatezza e l'ignoranza che lo circonda, a spingerla a porsi domande intorno a tale potere. La questione della responsabilità ci appare dunque, già a un primo sguardo, un effetto di rimbalzo di fronte all'azione e alle sue conseguenze.

Non è qualcosa di nuovo: com'è noto, lo stesso sostantivo deriva dall'aggettivo *responsabile*, cioè da una qualifica che in ambito politico e di diritto pubblico veniva attribuita a soggetti investiti di un potere. *Responsabile* proviene da *respondēre* ("assicurare a propria volta", "rispondere a voce o per iscritto", "dar consigli", "corrispondere", "esser contrapposto"...) e *responsāre,* "*responsum dare*". Sia *respondēre* sia *responsum* sono composti della particella *re-* ("indietro", "di nuovo") e del verbo *spondēre* ("promettere", "obbligarsi"). Si parla dunque, nella storia della nostra cultura, di *responsabilità* a partire dal *fatto* di un agente che ha un potere e che agendo assume, rivendica o viene imputato di questo potere e delle sue conseguenze. Più questo potere aumenta, più aumenta – sintomaticamente anche dal punto di vista della storia lessicale, nel passaggio da aggettivo a sostantivo, da qualifica a concetto – la responsabilità.

Tuttavia negli ultimi trent'anni è apparso effettivamente qualcosa di nuovo, e sta innanzitutto nella circostanza, già accennata, che il potere non si esercita più nei tempi e nei modi di un mondo chiuso e bilanciato. E, in secondo luogo, che da questo potere illimitato il singolo ne viene attraversato in modo ambiguo: da un lato sentendosene in balia, da un altro lato provando su di sé tutta la forza sociale e le possibilità che esso dischiude. Ciò produce, semplificando al massimo, un'oscillazione continua fra due polarità opposte: a un estremo l'impressione di non avere alcuna responsabilità perché non si può incidere, padroneggiare processi tanto più grandi di noi, all'altro l'eccitazione d'avere una responsabilità totale, perché ognuno di noi è un tassello del puzzle, e se ognuno di noi cambia a cambiare è tutto il quadro, anche perché abbiamo già in mano gli strumenti per farlo...

Quest'oscillazione è interpretata e rilanciata dalla politica contemporanea[1]. Che da un lato evoca il tema della responsabilità in maniera moralista, per richiamare *post festum* un'umanità distratta a quelli che astrattamente sarebbero i suoi doveri, usando la responsabilità a mo' di limitatore di un'azione che deve però mantener-

[1] Al punto che un politologo come Yasha Mounk è arrivato a parlare del nostro tempo come «era della responsabilità»: cfr. Y. Mounk, *The Age of Responsibility. Luck, Choice, and the Welfare State*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017.

si – altrettanto astrattamente – libera e infinita. Questo ruolo viene in genere giocato dai gruppi dominanti, quando devono chiedere sacrifici ai loro cittadini o produrre una mobilitazione, anche emotiva, di fronte a una crisi. Il che spiega anche perché questi gruppi risultino invisi a pezzi consistenti della popolazione. Si avverte infatti un'ipocrisia: da un lato tali forze non ostacolano o incentivano un modo di produzione da molti punti di vista irresponsabile, da un altro lato lanciano sermoni alle classi subalterne, le quali, volta per volta, sarebbero ree di lavorare poco, risparmiare troppo o – allo stesso tempo! – di vivere al di sopra delle loro possibilità, di non impegnarsi abbastanza, di non rispettare le misure delle autorità etc[2]. "Farcela o non farcela dipende da te": questo il messaggio che a partire dagli anni '80 ha trasformato quella responsabilità che in Europa era l'obbligo morale – di matrice cristiana o socialista – di aiutare gli altri, nell'obbligo di essere autosufficienti, con i conseguenti effetti di depressione e colpevolizzazione. Un concetto punitivo di responsabilità, la violenza del "comportati bene".

Anche altre componenti della "società civile", apparentemente diverse dai gruppi dominanti se non altro perché professano attenzione alla società, all'ambiente, alla salute, non sfuggono a questa logica di matrice liberale, scaricando le responsabilità di eventi planetari, ad esempio una pandemia o il cambiamento climatico, sui comportamenti individuali. Ecco allora che il messaggio che passa è che bisogna consumare meno, anzi rinunciare a certi prodotti per comprarne altri più costosi, sentirsi in colpa, distanziarsi, contribuire con una donazione... Finendo così per agire di concerto con i gruppi dominanti che mirano per lo più all'individualizzazione della responsabilità e all'ostensione del responsabile, utile a far scivolare sullo sfondo il funzionamento complessivo del sistema e a obliare il perimetro ristretto in cui si muovono le scelte e le azioni.

Ma, appunto, c'è un'oscillazione. E così, al lato opposto del moralismo e della predica istituzionale, sono andate affermandosi correnti culturali e politiche che hanno accumulato consenso su una sorta di de-responsabilizzazione degli individui. L'altro lato di quella mutazione antropologica che è avvenuta a partire dagli anni '80 sta infatti nell'aver messo al centro il consumo come unico fine dell'umanità. Una sorta di «rivoluzione passiva»[3] che ha strappato alla sinistra co-

[2] D'altronde questo è un *topos* del rapporto fra classi dominanti e dominate: già Marx nel *Capitale*, in particolare nel settimo capitolo su *Il saggio del plusvalore* e nell'ottavo capitolo su *La giornata lavorativa*, citava con ironia i tentativi dei capitalisti e delle istituzioni di moralizzare questo proletariato *bestiale*: cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1994.

[3] Com'è noto, questa è un'espressione che Gramsci riprende da Vincenzo Cuoco, caricandola però fino a farla diventare «criterio di interpretazione [...] forma storica del presente e asse portante di una "scienza della politica"», cfr. P. Voza, *Rivoluzione passiva*, in *Dizionario Gramsciano (1926-1937)*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma 2009, p. 724. Il termine indica una trasformazione più o meno rapida delle strutture politiche, culturali e istituzionali compiuta dalle classi dominanti o che si preparano ad esserlo, al fine di evitare una vera rottura sociale e rivoluzionaria – la

munista e socialista il tema della felicità attraverso la solidarietà e l'emancipazione, che richiedono un travagliato lavoro storico, e lo ha apparentemente "democratizzato" nella felicità subito possibile a ogni individuo grazie all'acquisto di una merce. Di fronte all'imperativo di questa felicità, non c'è limitatore che tenga, non c'è troppo da rispondere, ragioni da fornire. Forze reazionarie sono così passate dal parlare di cose per lo più tristi – ordine, disciplina, religione, tradizione – all'esaltazione dei piaceri e del consumo, intesi nella loro forma più immediata, ostentata, quantificabile. Davanti a *liberal* e burocrati che fanno richieste difficili da accettare, che pongono continuamente problemi, queste forze presentano un'immagine di chi chiede alla vita non di meno ma di più, di chi si interessa al benessere delle persone perché *è come loro*, senza moralismi: vuole consumare, avere tante merci e quanto più costose possibile. Soprattutto, senza l'ipocrisia di criticare il sistema per poi "fare quel che tutti fanno", queste forze rivendicano apertamente il proprio irresponsabile potere. Così facendo, agiscono come uno specchio deformante che, pur restituendo qualcosa che c'è, che è reale, dilata alcuni tratti e stravolge proporzioni.

È possibile sottrarsi a quest'oscillazione? È possibile pensare la responsabilità, al di là delle irresponsabilità variamente declinate – dall'arbitrio individuale al complottismo – e pensarla però anche fuori del moralismo, come qualcosa che investe il collettivo? Pensarla cioè non in tutta la sua limitazione ma in tutta la sua *potenza*, provando a capire come si possa definire un comportamento responsabile e come si possa essere responsabili oggi, a quali condizioni e come produrle, insomma: quale rapporto con il mondo e con il tempo bisogna istaurare perché si dia responsabilità?

Nelle prossime pagine proverò a dare un contributo in questo senso, attenendomi al tema della responsabilità in politica, sia perché questa dimensione, come abbiamo visto, è originaria, sia perché mi sembra decisiva anche per le altre. Inizierò quindi mostrando il rapporto fra crisi e responsabilità, stringendo poi l'analisi sulla relazione della responsabilità con le forme della rappresentanza. Infine, per cercare una soluzione ai problemi individuati, mi rivolgerò a Gramsci, che – anche se non ha mai trattato direttamente della responsabilità – ha continuamente incontrato questo problema, che è sotteso a tutti gli snodi della sua opera non solo di teorico ma anche di attore politico. Vedremo quindi come, in anni per molti aspetti simili ai nostri, attraverso la coppia responsabilità/irresponsabilità, Gramsci individui un rapporto di comunicazione fra individuo e società, fra dirigenti e diretti, fra classe e organizzazione, che è ancora oggi attuale, soprattutto rispetto ad alcune tendenze di lungo corso della società italiana, e ci permette di ca-

nozione è infatti strettamente connessa a quella di «guerra di posizione» e al problema dell'«egemonia».

pire che tipo di responsabilità dobbiamo identificare e coltivare per potenziare il nostro essere sociale.

1. A CHI SI RISPONDE, A COSA SI RISPONDE?

Che cosa vuol dire essere responsabili in politica? Secondo quali criteri possiamo definire un soggetto politico "responsabile"? Se la responsabilità è, per dirla sinteticamente, *la capacità di rispondere*, a chi o a cosa si deve rispondere?

È banale dire che il tema della responsabilità si sia sempre posto con forza, perché la politica è sin dall'inizio un modo di stare al mondo basato sull'esposizione, sulla presa in carico di altri, sul *potere* e sul rendere conto degli effetti di questo potere. Anche nelle forme politiche più rozze, ogni capo ha incontrato la questione di avere la responsabilità di un gruppo umano, e di dover rispondere a qualcuno, che fosse in basso – la sua comunità, il suo esercito –, o in alto – un Dio, ad esempio. Ma questa banalità serve a sottolineare come le forme democratiche portino il problema della responsabilità su un livello di maggiore complessità, come vedremo fra poco. Inoltre, se l'essere responsabili è difficile ma padroneggiabile nei momenti in cui il sistema istituzionale o il modo di produzione economico è stabilizzato e l'amministrazione delle cose si svolge secondo procedure consolidate, i momenti di crisi rendono le difficoltà molto più acute.

Da questo punto di vista, le crisi economiche, sociali, politiche a cui abbiamo assistito negli ultimi anni non hanno fatto eccezione: hanno ingenerato trasformazioni di cui non abbiamo ancora colto tutte le conseguenze, introdotto elementi di novità e di accelerazione della vita sociale rispetto a cui bisogna posizionarsi, muoversi, spesso senza nemmeno avere il tempo di valutare le conseguenze. Così, nel dibattito pubblico delle società democratiche o che aspirano a un rinnovamento democratico abbiamo visto affermarsi il tema della responsabilità: da un lato come *richiamo all'ordine* – "bisogna essere responsabili!" –, dunque come modalità di gestione della crisi, addirittura come programma e collante di eterogenee coalizioni di governo – "le forze della responsabilità" –, da un altro lato come *accusa* – "chi ha la responsabilità di quello che è successo"? –, come individuazione di un nemico, come strumento di soggettivazione politica antagonista all'establishment. Attraverso la lente della responsabilità potremmo addirittura leggere la frattura che oggi divide, secondo una certa vulgata, il campo politico occidentale, fra forze democratiche (responsabili, perché competenti e capaci di rispondere del loro operato davanti alla legge, ai media, ai cittadini), e forze populiste (irresponsabili, perché incapaci di rispondere, tese solo a eccitare il pubblico e deviare l'attenzione dal proprio operato e dai problemi che non sono in grado di risolvere)[4].

[4] Cfr. su questi temi Y. Mounk, *Popolo vs Democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano 2018.

In realtà le cose sono più complesse di così, e non solo perché i cosiddetti "populisti" – categoria al cui interno è finito di tutto, dalle correnti socialiste del XXI secolo ai movimenti che si oppongono alle "riforme" governative, dal classico centrismo conservatore a partiti schiettamente fascisti – proclamano semplicemente, non senza ragioni, di rispondere ad altri interessi rispetto a quelli del "sistema". Non sarebbero dunque irresponsabili, ma *diversamente responsabili*, invece che verso i "mercati" e alcuni gruppi di potere transnazionali, verso i gruppi nazionali rimasti ai margini della globalizzazione, o verso le promesse che hanno contratto con il proprio popolo. Ma c'è di più: in realtà le antinomie della responsabilità travagliano le forze populiste alla stessa stregua delle forze cosiddette di sistema, perché non sfuggono alle regole della politica democratica e ai dilemmi della rappresentanza, soprattutto quando queste forze si trovano al governo, e si dividono fra chi tende al massimo rispetto dell'istanza originaria e chi è disposto al compromesso con gli interessi dominanti, l'apparato istituzionale etc. Così, negli ultimi anni abbiamo potuto assistere sia a casi di "tradimento" del mandato elettorale da parte delle forze populiste, giustificato proprio in nome della responsabilità, sia alla diserzione di membri di una forza populista, diserzione giustificata in nome della responsabilità davanti agli impegni precedentemente contratti con gli elettori...

Chi ha ragione, chi ha torto? Chi è il *vero responsabile*? Come far essere responsabili gli attori politici, che siano partiti o singoli? Esistono strumenti tecnici o mediatici, come ad esempio il "vincolo di mandato" o il "contratto di governo", che possano garantire che il soggetto politico sarà responsabile? O la libertà del soggetto ha sempre ragione contro la responsabilità disciplinante del gruppo? Non possiamo trovare risposta a queste domande se prima non analizziamo il concetto di responsabilità alla luce delle aporie della rappresentanza.

Sin dalla Rivoluzione Francese, la rappresentanza democratica è oggetto di un grosso dibattito: una volta accettato il principio della sovranità popolare, ma scartata la via della democrazia diretta a causa della consistenza numerica e dell'estensione della nazione moderna, estensione che pone appunto la necessità di un medio che la riduca, appare il problema di quali strumenti scegliere per garantire la migliore rappresentanza degli interessi sociali[5]. Ad esempio, nonostante la scelta in favore della democrazia rappresentativa e il rifiuto del sorteggio – che ancora ai primi rivoluzionari americani o francesi appariva il metodo più egualitario –, si cerca di temperare le difficoltà della rappresentanza attraverso il ricorso al *mandato imperativo*: chi viene incaricato dall'assemblea di svolgere un compito, non può in alcun modo discostarsi dall'ordine che ha ricevuto, di modo che la sua attività si configura come semplicemente "tecnica", di trasmissione della volontà

[5] Per una ricostruzione di questi problemi cfr. P. Rosanvallon, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Il Mulino, Bologna 2005.

popolare, mentre la funzione di indirizzo politico, di rappresentazione in senso ampio, è svolta dall'assemblea. Il mandato imperativo, in altri termini, esprime un bisogno di somiglianza, al limite di coincidenza, fra elettore ed eletto. In questo modello l'unica responsabilità dell'attore politico sta nell'essere fedele al mandato, che deve interpretare il meno possibile.

Tuttavia il mandato non-imperativo alla fine verrà preferito per la sua maggiore flessibilità: in primo luogo perché consente di accelerare le decisioni e misurarsi con l'imprevisto; in secondo luogo perché permette di non perpetuare le divisioni presenti all'interno della società, autorizzando i rappresentanti di ogni gruppo a una discussione più libera, alla persuasione reciproca, consentendo dunque un accordo intorno all'interesse generale. In quest'orizzonte il voto con cui si conferisce il mandato non è più espressione di una volontà già prestabilita in ogni singolo punto, ma un'autorizzazione a decidere *al posto di*. Qui le responsabilità dell'attore politico aumentano, visto che si tratta di interpretare il mandato. Certo, entro un campo di possibilità dato, che viene perlopiù identificato dall'appartenenza a un partito, a un gruppo dirigente che contiene le oscillazioni dei singoli delegati.

Non a caso è con la Rivoluzione Francese che si iniziano a strutturare i partiti come luoghi di assoggettamento reciproco fra votanti e delegati: se i primi vengono educati, convinti – da un personale che va sempre più specializzandosi – della bontà di certi programmi o azioni, i rappresentanti vengono vincolati da un patto con i propri sostenitori. I partiti iniziano così a esercitare una *funzione pedagogica*, perché aggregano, trasmettono, inquadrano in un programma, disciplinano le aspirazioni, i desideri, i comportamenti, operano come ulteriori elementi di mediazione fra la società e lo Stato, pre-selezionando e conformando le domande sociali che andranno poi a relazionarsi all'interno dello spazio istituzionale. Ovviamente tutto questo meccanismo apre altri ordini di problemi, connessi all'intrecciarsi dei legami di fedeltà del rappresentante. Il quale è responsabile di fronte a diversi soggetti: di fronte al partito che lo ha formato e gli ha consentito di essere nominato, ai propri sponsor economici, ai propri votanti, che non è detto che coincidano con il partito o con gli sponsor, ma anche di fronte al popolo in generale, visto che è nominato rappresentante di tutto il popolo, e infine anche di fronte agli altri rappresentanti con cui viene a patti nell'attività legislativa o amministrativa. L'attività di rappresentanza diventa così sempre più una complessa attività di gestione di plurime istanze, non ultime quelle di conservazione dello stesso apparato istituzionale che consente lo svolgersi del gioco rappresentativo...

Insomma, la responsabilità si viene precisando come qualcosa di *stratificato e relazionale*: si può essere allo stesso tempo responsabili per certi aspetti e irresponsabili per altri, responsabili verso qualcuno e irresponsabili verso altri. Il problema della responsabilità dell'attore politico in democrazia cresce, perché aumentano e si diversificano i soggetti a cui deve rispondere. Come risolvere questa

difficoltà? Quando diremo che un soggetto politico è responsabile? Quando risponde ai suoi elettori o quando risponde alle logiche di partito, alla sua coscienza o alla stabilità del sistema istituzionale? È possibile fare una gerarchia fra le istanze che gli si presentano? E diremo responsabile il soggetto che è in grado di fare una gerarchia?

Fra la fine dell'Ottocento e la fine del Novecento il problema viene via via affrontato in due modi complementari: da un lato si sviluppa l'organizzazione dei partiti, che si danno una matrice teorica, iniziano a selezionare e disciplinare il personale, a omogeneizzare la propria base, a integrarsi nel sistema istituzionale, di modo che le contraddizioni fra le diverse istanze siano le meno stridenti possibili. Da un altro lato la crescita di corpi intermedi – corporazioni, associazioni, sindacati – fa sì che l'impresa di figurazione del sociale venga completata e le responsabilità della situazione siano condivise da un ampio spettro di attori, vincolati da un patto sociale. Tuttavia questa *democrazia d'equilibrio* che corregge e bilancia l'universalismo astratto del *citoyen* con il riconoscimento – per mezzo di pratiche di consultazione e concertazione – anche del suo essere sociale, inizia a entrare in crisi alla fine del secolo scorso. Una serie di fenomeni, legati alla concentrazione dei capitali, alla creazione di catene del valore globali, alle differenze salariali, alla costruzione di nuovi ambiti di governo sovranazionali, iniziano a erodere quell'equilibrio così faticosamente raggiunto, tanto che si comincia a parlare di una crisi della rappresentanza, i cui sintomi sarebbero riscontrabili in tutto l'Occidente. La divaricazione fra élite e popolo, il disinteresse per la politica, l'aumento dell'astensione, il calo di credibilità dei partiti tradizionali (con le conseguenti scissioni, sfaldamenti e creazioni di soggetti politici de-ideologizzati e leggeri), la presenza sempre più invasiva dei leader rispetto ai gruppi, il rafforzamento degli esecutivi rispetto ai Parlamenti, la rimozione dei corpi intermedi: quando arriva, la crisi del 2008 non fa che estremizzare tendenze che erano in atto da almeno due decenni. Da un lato essa accentua la polarizzazione economica e semplifica gli schieramenti sociali e le argomentazioni, da un altro lato opera disgregando i vecchi corpi collettivi e de-socializzando gli individui.

Che conseguenze comporta questo in termini di responsabilità dei cittadini e degli attori politici? Le diverse istanze cominciano ad autonomizzarsi. A bassi e medi livelli, ciò produce una generale *parcellizzazione della responsabilità*. Per un verso, siccome si privilegia il risultato immediato, ogni attore politico e amministrativo inizia a rispondere solo al suo pezzo, è responsabile solo verso chi lo paga o chi lo vota, non davanti a tutto il popolo o davanti a tutto l'elettorato, tantomeno davanti a cose come "il futuro". Per un altro verso è responsabile solo del suo tratto di attività, del protocollo che è incaricato di far rispettare: tutto il complesso della situazione non lo riguarda, non è di sua competenza, la responsabilità viene scaricata via via sempre più in alto. Ma che succede "in alto"? Pochi leader politici operano come riduttori di complessità, modelli di vita, offerta di elementi identita-

ri in grado di compensare il senso di spaesamento, apparentemente risucchiando il carico di responsabilità che nessuno vuole assumere. In realtà anche loro confessano di non essere responsabili della situazione, sia perché non l'hanno determinata sia perché non possono cambiarla, per via di rigidità tecniche, vincoli, dinamiche impersonali come parametri, mercati (cose che, va da sé, non parlano e dunque non possono, a loro volta, rispondere). A meno che – ed è questa la richiesta che ormai viene platealmente avanzata – per spezzare tali meccanismi non si dia al leader politico un potere ancora più grande...

Ecco quindi apparire, alla fine di un percorso secolare, le due figure della (ir)responsabilità politica contemporanea: o un'impotenza che si affanna ma non può rispondere, o lo spettacolo di una libertà che non deve più rispondere. Due figure di un movimento che si manifesta anche nel resto della società, per cui a una responsabilità parcellare minuziosa e colpevolizzante si accompagna un'irresponsabilità complessiva. Sembra così che il carattere di responsabilità sia destinato a sfuggire all'attore politico del nostro tempo, che non può che barcamenarsi volta per volta fra le diverse istanze, gerarchizzandole secondo l'immediato, o finire per reclamare una libertà che, esercitandosi contro tutto e tutti, sarebbe opposta alla responsabilità. Ma è davvero così? Non esistono alternative? È impossibile oggi diventare responsabili? Vediamo se il pensiero di Gramsci, e la sua stessa esistenza, ci permettono di abbozzare qualche risposta.

2. QUELLE RESPONSABILITÀ PIÙ FORTI DELLA VITA...

In effetti i problemi a cui abbiamo accennato non sono nuovi, sebbene oggi appaiano sotto forme nuove. Nella storia, soprattutto in quella italiana, ci sono molti esempi di crisi economica e dei gruppi dominanti che hanno fatto emergere in termini analoghi la questione della responsabilità dei soggetti politici. Alcune di queste crisi hanno anche prodotto teoria duratura. È il caso di Gramsci, che fu portato, dal collasso della Prima Guerra Mondiale e della Seconda Internazionale, così come dall'affermarsi del fascismo, a riflettere continuamente intorno al nodo della responsabilità. Nodo che peraltro viveva in prima persona, in quanto alto dirigente politico, da cui dipendevano scelte che potevano costare la vita: quella degli altri e la sua, come poi fu.

Tutta l'esistenza di Gramsci testimonia di una straordinaria attenzione alla questione della responsabilità: soffermarsi su qualche elemento biografico non è superfluo. Il piccolo Antonio, a causa della malattia, della detenzione del padre, della miseria, conobbe presto la durezza della vita. Nel 1902, a soli undici anni, lavorava «dieci ore al giorno compresa la mattina della domenica» come garzone al Catasto di Ghilarza[6], ed era a quell'epoca «persuaso di essere un sopportato, un

[6] A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1965, lettera del 3 ottobre 1932, pp. 681-683.

intruso nella mia stessa famiglia»[7]. Sentiva così la responsabilità di studiare, perché «gli studi sono la mia unica speranza di vivere onoratamente quando sarò adulto»[8]. Ma altrettanta responsabilità chiedeva ai genitori, e in particolar modo al padre, nelle sue lettere da Cagliari o Torino, per ricevere soldi per gli studi, per comprare libri, vestiti e cibo. Insomma il giovane Gramsci, sin dai suoi primi rapporti con i familiari, «insegnava innanzitutto un principio, quello della responsabilità personale, che sempre più col tempo divenne una specie di chiodo fisso nella sua mente»[9]. Si pensi a una lettera del 1918 al fratello Carlo in cui, più che congratularsi per una promozione che aveva appena ricevuto, Antonio ammonisce:

> ricordati che essa ti impone dei doveri e delle responsabilità. Ogni cosa che imprendiamo a fare nella vita, dobbiamo cercare di adempierla in modo più perfetto. I tuoi obblighi sono accresciuti, non diminuiti [...] Questi doveri tanto più devi sentirli vivamente in quanto ne va della sicurezza e della vita di altri uomini, affidati alla tua capacità e alla tua competenza[10].

A quell'epoca Gramsci ha ventisette anni, inizia ad essere riconosciuto come giornalista e dirigente locale del Partito Socialista: sa quindi il peso di queste parole, le assume innanzitutto su di sé. Come ci conferma una preziosa testimonianza di quegli anni di Piero Gobetti che individua nella personalità di Gramsci proprio questo punto: «c'è nella sua sincerità aperta il peso di un corruccio inaccessibile [...] *l'accettazione dolorosa di responsabilità più forti della vita*, dure come il destino della storia [...] Sotto il fervore delle indagini e l'esperienza dell'inchiesta diretta [...] sta un rigorismo etico e una tragedia cosmica che non consente indulgenza»[11]. Testimonianza quasi premonitrice, consegnataci peraltro da un altro giovane geniale, di cui Gramsci aveva molta stima, e che avrebbe anche lui pagato con la vita l'opposizione al fascismo. Del resto, quando Gramsci verrà arrestato, il suo ex compagno di studi e compagno di partito Togliatti, nel tentativo di presentarne la figura al pubblico europeo per avviare la campagna di liberazione, identificherà così «alcuni dei lineamenti più interessanti della personalità di Gramsci [...] la esigenza di serietà, il fastidio delle forme superficiali e falsamente popolaresche, la impossibilità di adeguarsi al regime di leggerezza, di irresponsabilità, di insincerità

[7] A. Gramsci, *Lettere. 1908-1926*, Einaudi, Torino 1992, lettera del 13 febbraio 1923, pp. 108-109.

[8] A. Gramsci, componimento finale della quinta elementare, 16 luglio 1903, in B. Maiorca (a cura di), *Gramsci sardo. Antologia e bibliografia 1903-2006*, Tema, Cagliari 2007, p. 33.

[9] Come scrive A. D'Orsi in *Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 119-120.

[10] A. Gramsci, *Lettere*, cit., lettera del 19 marzo 1918, p. 97.

[11] P. Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Einaudi, Torino 1965, corsivo mio.

e di viltà»[12] che dominava nella dirigenza del Partito Socialista ma anche in tutta la vita politica italiana. E ancora, all'indomani della morte di Gramsci nel 1937, Togliatti insisterà con parole analoghe: «educato, alla scuola del marxismo e del leninismo, alla serietà intellettuale, [Gramsci] odiava la leggerezza, la irresponsabilità, la vanità, l'ignoranza e la presunzione»[13].

Se questo è quello che dicevano di lui politici e intellettuali che lo avevano conosciuto bene, presto dovette pensarla così anche l'apparato fascista, che mentre gli imputava l'attività cospirativa, l'istigazione alla guerra civile e altre mille malefatte[14], doveva subire, durante le battute finali del processo del Tribunale Speciale, un'arringa in cui Gramsci rivendicava con orgoglio: «se l'essere comunista importa responsabilità, l'accetto»[15]. Assunzione che certo non lo aiutava a evitare anni di condanna: ecco palesarsi quelle «responsabilità più forti della vita» di cui aveva scritto Gobetti... D'altra parte, per tornare a una dimensione personale e familiare, il tarlo della responsabilità non smetterà di scavarlo nemmeno quando, ormai in carcere, si preoccuperà dell'educazione di Delio e Giuliano, del loro crescere senza un padre a causa delle sue scelte: «le mie responsabilità di genitore serio mi tormentano ancora», scrive alla moglie Giulia[16], con la quale peraltro si assumerà «la maggior parte di responsabilità» per la loro difficoltà a comunicare[17]. E tuttavia, come scrive alla cognata Tania nel 1933, dopo l'ennesimo collasso fisico e psichi-

[12] P. Togliatti, *Antonio Gramsci un capo della classe operaia (in occasione del processo di Roma)*, in "Lo Stato operaio", n. 8, ottobre 1927, ora in P. Togliatti, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto e G. Vacca, Bompiani, Milano 2014.

[13] P. Togliatti, *Antonio Gramsci capo della classe operaia italiana*, in "Lo Stato operaio", n. 5-6, maggio-giugno 1937, ora in P. Togliatti, *La politica nel pensiero e nell'azione*, cit.

[14] Oltre la condanna, Gramsci ricorda in una lettera alla madre che «ci sono quattro funzionari della polizia che affermano essere io responsabile di tutto il male che è successo in Italia nel 1926, anche del cattivo raccolto», A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., lettera del 26 marzo 1928, p. 194.

[15] D. Zucaro (a cura di), *Il processone*, Editori Riuniti, Roma 1961, pp. 182-183.

[16] A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., lettera del 20 novembre 1926, p. 5. In un'altra lettera alla moglie di cinque anni dopo, parla del settimo compleanno di Delio e del fatto che a quell'età un bambino va considerato «capace di un certo senso di responsabilità»: «la Chiesa Cattolica, che indubbiamente è l'organismo mondiale che possiede la maggiore accumulazione di esperienze organizzative e propagandistiche, ha fissato ai 7 anni l'entrata solenne nella comunità religiosa con la prima comunione, e presuppone nel fanciullo la prima responsabilità per la scelta di una ideologia che dovrebbe imprimere un ricordo indelebile per tutta la vita», *ibidem*, lettera del 27 luglio 1931, p. 456.

[17] *Ibidem*, lettera del 9 febbraio 1931, p. 405. E ancora, l'11 aprile del 1932, sempre a Giulia: «credo di essere anch'io, almeno in parte, responsabile di queste tue condizioni...», p. 605. In cui nota anche come il «sentimento» di responsabilità della moglie può diventare un'ossessione che «fa apparire le tue forze inadeguate ai doveri che vuoi compiere, ti disvia la volontà e ti esaurisce fisicamente». Notazione che ovviamente Gramsci trae dalla sua esperienza di militante. Infine, in una lettera a Tania, del 14 novembre 1932, ribadisce ancora: «non devi credermi matto o leggero, o irresponsabile...», p. 699.

co, la responsabilità verso Iulca è anche ciò che lo mantiene in vita[18]. Solo una volta, durante il corso della prigionia, Gramsci declinerà l'assunzione di responsabilità, quando nel 1930, in un momento di forte prostrazione, scriverà a Tania:

> Adesso sono diventato indifferente. Mi pare impossibile anche a me di essermi ridotto così e mi dispiace, ma è successo ed io sono il meno responsabile, dato che si possa parlare di responsabilità in queste cose. Sono stato in crisi più di un anno (molto più) e ho avuto momenti brutti; adesso, come avviene, sono diventato insensibile e non voglio più guastarmi il sangue e avere delle settimane di maldicapo[19].

In queste parole molto amare, appare, per contrasto, tutto il mondo di Gramsci, che solo la riduzione in carcere a «morto o quasi», a «sommerso», come scriveva nelle sue lettere, poteva avvilire. Vivere infatti vuol dire essere sensibile, avvertire e dunque orientarsi, scegliere, come aveva scritto proprio nel suo più celebre brano *Odio gli indifferenti*, su cui torneremo fra poco: vivere è essere partigiani, l'indifferenza non è vita. Dunque essere responsabili vuol dire innanzitutto non essere abulici, ma coinvolti emotivamente. La responsabilità è ciò che anima la vita, che è più importante della vita stessa: può venire meno solo quando questa vita si spegne, anche se quella biologica continua. Il «rigorismo etico» che Gobetti aveva notato in Gramsci non va dunque senza un potente *slancio vitale* – e non a caso Bergson e Sorel sono suoi autori di riferimento: la responsabilità di cui parla non è solo pesantezza o severità, ma è all'intreccio fra razionalità e passionalità.

Chiaramente, non c'è solo un'attitudine morale a far sì che tutta la vita e l'opera di Gramsci siano intrise di questo senso di responsabilità: c'è anche e soprattutto la necessità concreta di spiegare, come politico e intellettuale, le responsabilità della guerra, l'incapacità del Partito Socialista di condurre fino in fondo l'agitazione del Biennio Rosso, le responsabilità nell'affermarsi del fascismo, persino – e questo è paradossale – la necessità di difendersi dall'accusa di irresponsabilità che gli era stata più volte rivolta sia ai tempi dell'occupazione delle fabbriche torinesi, sia per la scissione del 1921... Insomma, ciò che appare a livello dei rapporti familiari e personali come un tratto caratteriale, è in realtà materia di studio e concetto architrave per sostenere giudizi storici e politici, nonché per progettare il futuro.

Ciononostante, il concetto di responsabilità in Gramsci non è stato fatto oggetto di studi specifici, non compare nelle dettagliate analisi del suo lessico: ciò è certamente dovuto al fatto che non esiste nessuno scritto esplicitamente dedicato al tema, che compare piuttosto a rafforzare altri concetti, o magari al fatto che, a un primo sguardo, non sembra particolarmente originale, risentendo di un'ascendenza hegeliana e crociana. In realtà ricostruire tale concetto nell'opera

[18] «Ciò che ancora mi dà un po' di forza è il pensiero che ho delle responsabilità verso Iulca e verso i bambini; altrimenti non lotterei neppure, tanto il vivere mi è diventato gravoso e odioso», *ibidem*, lettera dell'11 febbraio 1993, p. 748.

[19] *Ibidem*, lettera del 24 marzo 1930, p. 333.

di Gramsci ci permette innanzitutto di osservare la profonda continuità del suo pensiero, in secondo luogo di constatare alcune caratteristiche di lungo periodo della società e delle istituzioni italiane, infine di individuare un modello di relazione fra singolo e collettivo che possiamo far criticamente interagire con la situazione attuale, per produrre una maggiore responsabilizzazione degli agenti politici. Più che analizzare e motivare ogni singola apparizione del termine, quindi, cercherò di individuare alcuni nodi concettuali e gli aspetti più originali della sua concezione.

3. IL NESSO CRISI/RESPONSABILITÀ NEL GIOVANE GRAMSCI

Il tema della responsabilità compare sin dai primi scritti di Gramsci[20], in cui il giovane studente attacca impaziente, sferzante, alcuni tratti morali e politici tipici del nostro paese, tratti che lo rendono stagnante e indegno, e che a suo avviso solo una rottura rivoluzionaria potrà cancellare. Per questo, contestualmente alla denuncia, Gramsci illustra quale deve essere la diversità socialista, il suo non riposare sul "dato" ma contestarlo con forza, il suo non cedere alla passività ma anzi scatenare l'attività, con parole che sembrano più vicine al liberalismo che a un certo conservatorismo socialista – si pensi al disprezzo di Gramsci per la piccola borghesia, alla critica dei «ceti parassitari» rappresentati dalla burocrazia, dagli apparati di Stato, dalla pubblica amministrazione che succhia il valore prodotto dagli operai, al richiamo alle energie creative, all'innovazione, alle necessità di una produzione moderna e tecnicamente organizzata[21]... Per il Gramsci ventiseienne, la società italiana trabocca di indifferenti che meritano solo odio. Perché gli indifferenti sono soprattutto degli irresponsabili, che in aggiunta lo rivendicano:

> Ma i fatti che hanno maturato vengono a sfociare, ma la tela tessuta nell'ombra arriva a compimento, e allora sembra che la fatalità travolga tutto e tutti, che la storia non sia che un enorme fenomeno naturale, un'eruzione, un terremoto, del quale rimangono vittima tutti, chi ha voluto e chi non ha voluto, chi sapeva e chi non sapeva, chi era stato attivo, chi indifferente. E quest'ultimo si irrita, vorrebbe sottrarsi alle conseguenze, vorrebbe che apparisse chiaro che *egli non ha voluto, che egli è irresponsabile*. E alcuni piagnucolano pietosamente, altri bestemmiano oscenamente, ma nessuno, o pochi, si domandano: se avessi anch'io fatto il mio dovere di uomo,

[20] Si pensi a quello che a lungo è stato considerato il suo primo scritto, *Oppressi ed oppressori*, un saggio scolastico del novembre 1910, quando Antonio frequentava l'ultima classe del liceo, in cui scrive: «L'uomo, che ad un certo tempo si sente forte, con la coscienza della propria responsabilità e del proprio valore, non vuole che alcun altro gli imponga la sua volontà e pretenda di controllare le sue azioni e il suo pensiero...», A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 3.

[21] Su questo aspetto cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci, dal liberalismo al «Comunismo critico»*, Gamberetti, Roma 1997.

> se avessi cercato di far valere la mia voce, il mio parere, la mia volontà, sarebbe successo ciò che è successo?
>
> I più di costoro, invece, ad avvenimenti compiuti, preferiscono parlare di fallimenti ideali, di programmi definitivamente crollati [...] Ricominciano così la loro *assenza da ogni responsabilità* [...] E non già che non vedano chiaro nelle cose, e che qualche volta non siano capaci di prospettare bellissime soluzioni [...] Ma questo contributo alla vita collettiva non è animato da alcuna luce morale; è prodotto di curiosità intellettuale, non di pungente senso di *una responsabilità storica che vuole tutti attivi nella vita*, che non ammette agnosticismi e indifferenze di nessun genere[22].

In questo brano, fra i più celebri di Gramsci, il concetto di responsabilità compare tre volte in uno stretto giro di righe. La prima volta in connessione con il concetto di *volontà*: l'indifferente si presenta come innocente, si scagiona perché non ha voluto. Responsabile è allora, all'opposto, colui che vuole, anche se poi la fatalità – che tale non è, ma è opera della passività, assenteismo – appare travolgere anche lui. Ma lo travolge appunto o perché non ha voluto abbastanza, ed è questione di *intensione*, o perché non sono stati abbastanza a volere, ed è questione di *estensione*: in ogni caso chi è responsabile non si sottrae alle conseguenze perché in qualche modo gli appartengono. L'irresponsabile, invece, accampa scuse, cerca alibi, spostando l'errore sull'ideale, sul programma, non sulla sua concreta realizzazione. Questo gli permette di ricominciare, anche a crisi avvenuta, quando potrebbe finalmente mettersi in gioco, l'assenza dalla responsabilità: di fatto evita ogni imputabilità sottraendosi al suo tempo, spostandosi in un tempo astratto. Così Gramsci può concludere che l'atto morale, prima di essere un *questo*, è la sincronizzazione del proprio tempo individuale con il tempo collettivo. La responsabilità di cui parla Gramsci non è dunque una prescrizione morale sempre valida, ma un'istanza di attivazione e di posizionamento nella storia.

Bestemmiare, piagnucolare: questo è quello che tende a fare la maggioranza degli italiani davanti a una crisi – da un lato c'è chi impreca e cerca complotti, chiedendo poteri assoluti, e da un altro chi lamenta la sua impotenza. Invece, secondo Gramsci, si tratta di *agire*: tutti in una crisi sono chiamati a rendere conto di cosa hanno o non hanno fatto, la responsabilità non è del solo rappresentante, ma di ognuno di noi in quanto soggetto intimamente politico. La crisi è una *reductio ad unum* delle temporalità, e in questo senso può trasformarsi in un'occasione. Ma nella società italiana abbondano gli «imboscati»: quelli che si nascondono di fronte alle domande che la Storia impone. Questa sottolineatura critica del carattere italiano è un tema di lunga durata in Gramsci: nei *Quaderni*, quasi quindici anni dopo, riassumerà in questi termini alcuni

[22] A. Gramsci, *Indifferenti* (1917), in *ibidem*, pp. 47-49, corsivo mio.

> tratti del carattere italiano: l'improvvisazione, il «talentismo», la pigrizia fatalistica, il dilettantismo scervellato, la mancanza di disciplina intellettuale, l'irresponsabilità e la slealtà morale e intellettuale[23].

Dove è evidente che, per converso, la responsabilità viene associata non solo alla lealtà morale e intellettuale, ma alla capacità di programmazione che è giusto il contrario dell'improvvisazione e del dilettantismo, al rifiuto del fatalismo, alla disciplina consapevole. Questa visione della società italiana e del suo bisogno di responsabilità, che paradossalmente gli può essere offerta solo da una forza che produca un urto, una sveglia – solo da quelli che appaiono irresponsabili agli occhi dell'*ordine vecchio* – si conferma quando Gramsci passa ad analizzare il campo della sovranità politica. «Lo Stato italiano» scrive in un articolo del '19, «è lo Stato di Pulcinella»: le modalità della sua formazione, il suo dipendere da un'economia disgregata, particolaristica, corporativa, fa sì che l'irresponsabilità dilaghi anche fra chi deve dirigere. C'è una corrispondenza fra una società indifferente e particolaristica, e un apparato amministrativo in cui ogni membro si muove secondo il suo interesse, seguendo la sua cordata, in cui ognuno usa la libertà come arbitrio senza avere alcuna visione dell'insieme:

> Lo Stato italiano [...] è il dominio dell'arbitrio, del capriccio, dell'irresponsabilità, del disordine immanente [...] Nel paese di Pulcinella gli autocrati si moltiplicano per generazione spontanea [...] un semenzaio di poteri autocratici, ognuno dei quali opera per conto proprio, fa, disfa, accavalla e distrugge [...] Ognuno di questi "servitori" del potere esecutivo ha trasformato la sfera della sua azione in una satrapia indipendente dalle leggi generali, in uno Stato nello Stato, dove l'abuso e il sopruso sono quotidiana attività [...] Lo Stato italiano è lo Stato di Pulcinella, dove nessuno comanda perché un'infinità di irresponsabili comandano, dove nessuno crea, perché gli incompetenti riddano attorno agli stipendi e alle sinecure, dove il domani è buio perché non esiste un'attività generale organizzata che segua rettilineamente una via conosciuta. È il paese del disordine permanente, della censura permanente, dello stato d'assedio permanente, anche se decreti e disposizioni particolari annunziano, confermano, ripetono, avvertono, assicurano[24].

Difficile trovare un brano di maggiore attualità: la vita politica italiana, la sua strutturazione fra poteri, il suo perenne conflitto fra comuni, regioni, Stato centrale, e infine fra organi dello Stato, ci forniscono quotidianamente – e in particolar modo durante le situazioni di crisi – testimonianze in tal senso. Ma, al di là di questo, ciò che è interessante è che la responsabilità venga opposta da Gramsci a una libertà intesa come capriccio del particolare, e collegata a un'attività di trasforma-

[23] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 749. Da ora in poi le citazioni dei *Quaderni* saranno nel testo, seguite dal numero di pagina. Sul tema dell'irresponsabilità dei politici e degli intellettuali italiani, da una prospettiva diversa ma che si confronta anche con Gramsci, cfr. C. Galli, *I riluttanti. Le élites italiane di fronte alla responsabilità*, Laterza, Roma-Bari 2012.

[24] A. Gramsci, *Il paese di Pulcinella* (1919), in *Scritti Politici*, cit., pp. 181-182.

zione, attività collettiva organizzata e verificata, che si diriga verso dei fini e che quindi sia in grado di mettere ordine, di illuminare il domani. Ancora una volta, la responsabilità politica intrattiene uno stretto rapporto con il tempo, si dà soprattutto nella dimensione dell'avvenire, ma non in un avvenire ipotizzato come replica del presente, ma nella produzione di un avvenire sostanzialmente diverso.

Ora, negli anni in cui sviluppa questi ragionamenti sulla società e sullo stato, Gramsci tenta di costruire, dall'interno del Partito Socialista, la soggettività in grado di compiere la rottura rivoluzionaria. Per cui molti suoi scritti si configurano anche come una sorta di pedagogia responsabilizzante sia degli altri militanti che della classe operaia. Nella *Città futura*, pubblicazione della Federazione giovanile piemontese del PSI, nell'articolo intitolato *Disciplina e libertà*, spiega ad esempio come l'adesione a un movimento politico non sia altro che la condivisione della responsabilità intorno a un avvenire che va prodotto: «Associarsi a un movimento vuol dire assumersi una parte della responsabilità degli avvenimenti che si preparano, diventare di questi avvenimenti stessi gli artefici diretti»[25]. Aderire non vuol dire rinunciare alla propria libertà, ma al contrario compiere

> un atto di indipendenza e di liberazione. Disciplinarsi è rendersi indipendenti e liberi. L'acqua è acqua pura e libera quando scorre fra le due rive di un ruscello o di un fiume, non quando è sparsa caoticamente sul suolo, o rarefatta si libra nell'atmosfera. Chi non segue una disciplina politica è appunto materia allo stato gasoso, o materia bruttata da elementi estranei: pertanto inutile e dannosa. La disciplina politica fa precipitare queste lordure, e dà allo spirito il suo metallo migliore, alla vita uno scopo, senza del quale la vita non varrebbe la pena di essere vissuta[26].

Assumersi la responsabilità, condividere la responsabilità, non sono in statica opposizione: lo scopo tiene aperta la dimensione del non essere, ci rivolge verso il *poter essere altrimenti*. Per questo in un altro scritto il concetto di responsabilità viene collegato a quello di intransigenza intellettuale: solo dopo esserci esercitati a «cogliere tutte le congruenze tra idea e idea, tra pensiero ed azione, possiamo dire [...] di essere veramente responsabili delle nostre opere»[27]. Diventiamo responsabili, quindi, quando la nostra azione è congruente con il nostro pensiero ma soprattutto quando questo è fatto di idee congruenti fra loro. Solo quando facciamo questa preliminare verifica è possibile prevedere «le ripercussioni probabili di ogni nostra opera [...] e di queste ripercussioni possiamo lodare o biasimare noi stessi»[28] senza permettere che siano forze estranee a trarre le somme della nostra attività. Essere responsabili vuol dire dunque riuscire a fare due operazioni: prevedere all'inizio e riscontrare alla fine, all'inizio alla fine di un tempo collettivo. Solo in

[25] A. Gramsci, *Disciplina e libertà* (1917), in *Scritti Politici*, cit., p. 50.

[26] *Ibidem.*

[27] A. Gramsci, *La lingua unica e l'esperanto* (1918), in A. Gramsci, *La Città futura. 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, p. 668.

[28] *Ibidem.*

questo modo il consuntivo può essere prodotto dal soggetto stesso e non da forze che gli si contrappongono. La responsabilità è la manifestazione finalmente possibile dell'autonomia del soggetto politico che rifiuta le volontà imposte dall'esterno.

Queste considerazioni, che si muovono fra filosofia morale, scienza politica, analisi sociologica e antropologica, saranno trasformate in pratica nel momento in cui si tratterà di preparare la scissione dal Partito Socialista. Il motivo fondamentale della scissione è infatti agli occhi di Gramsci la sua incapacità strutturale, e persino rivendicata, di assumere la sua responsabilità storica: ovvero fare *concretamente* il socialismo.

> Il nullismo opportunista e riformista che ha dominato il Partito socialista italiano per decine e decine di anni, e oggi irride con lo scetticismo beffardo della senilità agli sforzi della nuova generazione e al tumulto di passioni suscitato dalla Rivoluzione bolscevica, dovrebbe fare *un piccolo esame di coscienza sulle sue responsabilità* e la sua incapacità a studiare, a comprendere, a svolgere un'azione educativa. Noi giovani dobbiamo rinnegare questi uomini del passato, dobbiamo disprezzare questi uomini del passato[29]...

La dirigenza del Partito è stata irresponsabile perché non s'è preparata per tempo alla rottura, ed è irresponsabile perché la rifiuta ancora – diversamente dai bolscevichi, «aristocrazia di statisti che nessun'altra nazione possiede», che attraverso l'esilio, la repressione, il duro studio scientifico, hanno acquistato «una coscienza di responsabilità esatta e precisa, fredda e tagliente come la spada dei conquistatori d'imperi»[30]. Qui Gramsci ribalta l'accusa di irresponsabilità che la dirigenza del PSI rivolgeva alla sua corrente, tanto da isolarla non solo a livello nazionale, ma nello stesso Piemonte, facendo passare gli ordinovisti per pazzi: «il Partito socialista, per la sua incapacità [...] è il responsabile della mancata rivoluzione, appunto perciò deve esistere un partito [...] che prepari con la discussione e con la disciplina ferrea gli uomini capaci, che sappiano prevedere, che non conoscano esitazioni»[31]. In altre parole, un evento storico come la creazione del partito comunista è giustificato attraverso il concetto di responsabilità. Qui, a chiusura di un ciclo e in apertura di un altro, tornano connessi tutti i temi del giovane Gramsci: responsabilità, previsione, disciplina, serietà nell'azione. Se nel dopoguerra la responsabilità della missione è venuta in contrasto – ricordiamo le aporie della rappresentanza di cui abbiamo parlato più sopra – con una responsabilità istituzionale che il PSI intende assumere come elemento stabilizzatore del sistema, come già era successo alla SPD in Germania, questo non dovrà più accadere. «È giunta l'ora di assumersi tutta la responsabilità delle parole che si lanciano in mezzo al

[29] A. Gramsci, *Lo Stato italiano* (1920), in A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, a cura di V. Gerratana e A. Santucci, Einaudi, Torino 1987, corsivo mio.

[30] A. Gramsci, *La taglia della storia* (1919), in *Scritti Politici*, cit., pp. 199-200.

[31] A. Gramsci, *I più grandi responsabili* (1921), in *ibidem,* cit., pp. 489-491.

popolo», scrive Gramsci nell'ottobre del '21, ormai alla vigilia della presa del potere fascista[32]. Giocando su due tavoli, il Partito Socialista ha finito per perdere su entrambi: la sua irresponsabile inconseguenza ha deluso la parte più avanzata del proletariato, mentre la sua posizione politica appare comunque irresponsabile agli occhi delle classi padronali che gli preferiscono prima i liberali e poi, dopo l'ennesima crisi, i fascisti.

Bisogna essere irresponsabili, sembra dire Gramsci, verso la mera amministrazione del presente per essere responsabili, ovvero coerenti, rispetto al progetto del Partito e all'avvenire che la spinta delle masse promette[33].

4. LA RESPONSABILITÀ DEL NON-ESSERE

È questa esperienza storica, questo tentativo e questa sconfitta che Gramsci pagherà con la vita, a essere al centro dell'elaborazione dei *Quaderni*. Nei quali il tema della responsabilità compare diverse volte, sia confermando le analisi giovanili – si pensi a quando parlando di Sorel e di alcune tendenze del marxismo italiano, connette l'irresponsabilità al dilettantismo e al non impegnarsi mai a fondo [cfr. *Q.*, p. 1499] – sia in connessione con analisi più ampie, dalla storia delle classi dirigenti italiane, giudicate in base al loro «senso di responsabilità», o dei loro in-

[32] A. Gramsci, *Bisogna parlar chiaro* (1921), in *ibidem*, pp. 499-500. Il tema di un maggiore senso di responsabilità dei comunisti tornerà più volte nelle polemiche con i socialisti. Si veda *Contro il pessimismo* (1924), in *ibidem*, p. 544: «che differenza esisterebbe tra noi e il Partito socialista, se anche noi [...] avendo sia pure un maggior senso di responsabilità e dimostrando di averlo con la preoccupazione fattiva di apprestare forze organizzative e materiali idonee per parare ogni evenienza, ci abbandonassimo al fatalismo?». E ancora, in pieno fascismo, a sei anni dell'occupazione delle fabbriche torinesi: «se il movimento è fallito, la responsabilità non può essere addossata alla classe operaia come tale, ma al Partito socialista che venne meno ai suoi doveri, che era incapace e inetto, che era alla coda della classe operaia e non alla sua testa», *Ancora delle capacità organiche della classe operaia* (1926), in *ibidem*, p. 704.

[33] Questo tema non torna solo nella polemica contro le componenti antifasciste liberali o contro i socialisti, ma persino nel dibattito interno al mondo comunista: si pensi alla lettera che Gramsci provò a mandare, da segretario del PCdI, al Comitato Centrale del PCUS nell'ottobre del 1926, per richiamarlo alle responsabilità connesse alla sua funzione dirigente: «noi crediamo nostro dovere di internazionalisti di richiamare l'attenzione dei compagni più responsabili del Partito comunista dell'URSS [...] Voi oggi state distruggendo la opera vostra, voi degradate e correte il rischio di annullare la funzione dirigente che il Partito comunista dell'URSS aveva conquistato per lo impulso di Lenin...», in *ibidem*, p. 716. Non a caso, quando Togliatti rifiutò di recapitare la lettera, Gramsci insistette sul fatto che fosse «dovere assoluto richiamare alla coscienza politica dei compagni russi e richiamare energicamente, i pericoli e le debolezze che i loro atteggiamenti stanno per determinare. *Saremmo dei rivoluzionari ben pietosi e irresponsabili se lasciassimo passivamente compiersi i fatti compiuti*, giustificandone a priori la necessità», in C. Daniele, *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca. Il carteggio del 1926*, Einaudi, Torino 1999, corsivo mio.

tellettuali, accusati per lo più di «irresponsabilità»[34], ai progetti di riforma scolastica che devono avere come fine lo sviluppo della «responsabilità autonoma negli individui»[35], passando per la critica del fatalismo o dell'«ottimismo della ragione» che devono essere espunti da quella che inizia a chiamare «filosofia della prassi». Nei *Quaderni* Gramsci non modifica, su questo punto, nulla delle sue elaborazioni giovanili, ma le inserisce in un quadro più ampio, che muove dall'osservazione dei fatti storici, e mira al tentativo di costruire una nuova scienza politica. I nodi teorici che il concetto di responsabilità ci permette di mettere a fuoco e su cui mi voglio soffermare per rispondere alle domande poste più sopra sono tre: libertà/disciplina, dirigenti/diretti, tempo e istituzione. Partiamo dal primo.

All'inizio degli anni '30 Gramsci ritorna sul falso dilemma fra libertà e disciplina che aveva già incontrato all'inizio della sua militanza. Ora però cerca di superarlo proprio sviluppando un particolare aspetto della responsabilità:

> Al concetto di libertà si dovrebbe accompagnare quello di responsabilità che genera la disciplina e non immediatamente la disciplina, che in questo caso si intende imposta dal di fuori, come limitazione coatta della libertà. Responsabilità contro arbitrio individuale: è sola libertà quella "responsabile" cioè "universale", in quanto si pone come aspetto individuale di una "libertà" collettiva o di gruppo, come espressione individuale di una legge [*Q.*, p. 692].

Che vuol dire qui Gramsci? Che la responsabilità è il *medio* fra libertà e disciplina, è il concetto che li raccorda, che permette un passaggio non meccanico fra l'una e l'altra. Perché della libertà conserva la parte della decisione che proviene e tiene contro degli altri, mentre della disciplina anticipa l'agire insieme. La disciplina è possibile senza coercizione perché si poggia sull'individuazione di sé stessi come espressione concreta di una universalità: la responsabilità è dunque questo processo di individuazione che non si stacca mai dall'universale, anzi che trova l'universale nella propria individuazione, e in questo senso è la condizione di possibilità della libertà. Altro modo per dire che la libertà, ovvero l'autonomia

[34] Si pensi a quando Gramsci parla del lorianismo, etichetta che individua «alcuni aspetti deteriori e bizzarri della mentalità di un gruppo di intellettuali italiani e quindi della cultura nazionale (disorganicità, assenza di spirito critico sistematico, trascuratezza nello svolgimento dell'attività scientifica, assenza di centralizzazione culturale, mollezza e indulgenza etica nel campo dell'attività scientifico-culturale ecc., non adeguatamente combattute e rigidamente colpite: quindi *irresponsabilità verso la formazione della cultura nazionale*)», *Q.*, p. 2321, corsivo mio.

[35] «Nella scuola unitaria la fase ultima deve essere concepita e organizzata come la fase decisiva in cui si tende a creare i valori fondamentali dell'"umanesimo", l'autodisciplina intellettuale e l'autonomia morale [...] Questa fase scolastica deve già contribuire a sviluppare l'elemento della responsabilità autonoma negli individui, essere una scuola creativa [...] La scuola creativa è il coronamento della scuola attiva: nella prima fase si tende a disciplinare, quindi anche a livellare, a ottenere una certa specie di "conformismo" che si può chiamare "dinamico"; nella fase creativa, sul fondamento raggiunto di "collettivizzazione" del tipo sociale, si tende a espandere la personalità, divenuta autonoma e responsabile», *Q.*, pp. 1536-1537.

dell'essere sociale, non consiste nell'arbitrio, tantomeno nel seguire una volontà esterna (anche quando si presenta surrettiziamente come spinta del soggetto), ma è responsabilità, ovvero conoscenza delle proprie capacità, del senso delle proprie azioni e di cosa produrranno in un determinato contesto. La responsabilità è cioè un'originalità razionale e relazionale, che rinvia a una scelta proposta e non imposta, a un'iniziativa dal basso. Come appare chiaro in quest'altro brano:

> Come deve essere intesa la disciplina, se si intende con questa parola un rapporto continuato e permanente tra governanti e governati che realizza una volontà collettiva? Non certo come passivo e supino accoglimento di ordini, come meccanica esecuzione di una consegna [...], ma come una consapevole e lucida assimilazione della direttiva da realizzare. La disciplina pertanto non annulla la personalità in senso organico, ma solo limita l'arbitrio e l'impulsività irresponsabile, per non parlare della fatua vanità di emergere [*Q.*, p. 1706].

Qui vediamo come l'irresponsabilità sia legata ancora una volta all'impulsività, ovvero al campo della paura, della rabbia, del narcisismo. Mentre un atteggiamento responsabile mette al centro il legame, e attraverso la disciplina bilancia le differenti tendenze individuali e le assimila. Non può esistere responsabilità senza collettivo: la disciplina qui non annulla la personalità e la libertà, al contrario le fonda. La libertà può emergere solo dentro un essere sociale regolato, reso omogeneo dal riconoscimento reciproco. E infatti, perché vi sia disciplina, è essenziale che l'adesione al progetto sia spontanea, che non vi sia imposizione estrinseca, che il potere che ordini la disciplina sia democratico, riconosciuto perché costituito da ognuno. Secondo Gramsci quello che le disfatte militari italiane dalle Guerre di Indipendenza alla Prima Guerra Mondiale hanno dimostrato è proprio che la disciplina dei soldati veniva meno di fronte a imposizioni arbitrarie, che la disgregazione derivava da bruschi mutamenti di direzione politica non condivisi e pubblicamente articolati. Mentre gli italiani tendevano ad essere responsabili e a sacrificarsi quando le ragioni – e i limiti della situazione – erano oggettivi, condivisi. «La responsabilità storica», dice Gramsci a proposito di Caporetto, «deve essere cercata nei rapporti generali di classe in cui soldati, ufficiali di complemento e stati maggiori occupano una posizione determinata, quindi nella struttura nazionale, di cui sola responsabile è la classe dirigente appunto perché dirigente» [*Q.*, p. 737]. In questo senso, insiste un anno dopo, «sempre, dopo ogni rovescio, occorre prima di tutto ricercare le responsabilità dei dirigenti», e di tutti loro («è possibile che di una sconfitta siano più responsabili i dirigenti di una sezione che di un'altra, ma si tratta di più e meno, non di esclusione di responsabilità per alcuno, mai» [*Q.*, p. 1753]).

Come si vede in Gramsci il dirigente è sempre responsabile e sempre deve essere responsabile. Prima di parlare di responsabilità dei cittadini, dei soldati, dei lavoratori, va innanzitutto guardato il fondamento: è di carattere democratico? I sacrifici pesano su tutti ugualmente? Le scelte sono conseguenti rispetto a fini di-

chiarati e l'adesione è spontanea? Chi dà l'esempio? Tocchiamo così il secondo nodo teorico della responsabilità, che attiene al rapporto fra dirigenti e diretti e al meccanismo rappresentativo. Gramsci è ovviamente critico del «regime rappresentativo» liberale, ed in particolare della sua degenerazione nel parlamentarismo; e tuttavia questo non lo porta assolutamente a rivalutare il «regime burocratico», quello basato su nominati, ma a cercare un «nuovo tipo di regime rappresentativo» [*Q.*, p. 1708]. Questo tipo, che aveva visto apparire nei Consigli e nei Soviet,

> non ha nel momento del voto una fase terminale, tutt'altro. Il consenso è supposto permanentemente attivo, fino al punto che i consenzienti potrebbero essere considerati come "funzionari" dello Stato e le elezioni un modo di arruolamento volontario di funzionari statali di un certo tipo, che in un certo senso potrebbe ricollegarsi (in piani diversi) al *self-government*. Le elezioni avvenendo non su programmi generici e vaghi, ma di lavoro concreto immediato, chi consente si impegna a fare qualcosa di più del comune cittadino legale, per realizzarli, a essere cioè una avanguardia di lavoro attivo e responsabile [*Q.*, p. 1626].

Si tratta di frasi di un'attualità incredibile, in cui Gramsci arriva a ipotizzare una sorta di autogoverno, dettato da un continuo processo di ricerca e confronto reciproco, che crea consenso non intorno alle persone ma intorno alla forma di relazione, che costruisce la capacità di ognuno di porsi come dirigente. Il cittadino che si candida alle elezioni non è più un rappresentante di una parte o di un interesse, ma è un esaminando che si sottopone a un concorso pubblico presentando un piano di lavoro utile a tutti, e che, nel caso venga "arruolato" dalla collettività, deve portare avanti in prima persona. Qui la responsabilità è ancora una volta legata all'attività, ma anche alla capacità di essere «produttivi» e «qualificati»: il voto non è uno scambio di favori o una delega, ma una modalità per stimolare i volontari, selezionare le avanguardie, trasporre la conoscenza diffusa dei cittadini in azioni concrete, evitando le pastoie ideologiche, facendo leva su quello che Gramsci chiama «spirito statale».

Lo «spirito statale» non è infatti l'adesione allo Stato così com'è, che per Gramsci resta l'apparato delle classi dominanti che va riarticolato da subito, prima ancora della presa del potere: si tratta di qualcosa che «è in tutti», un sentimento di solidarietà verso le generazioni precedenti, verso il passato che vive fra di noi, e verso quelle «nascenti e crescenti, di cui siamo responsabili». Per questo, in ogni «movimento serio, cioè che non sia espressione arbitraria di individualismi», che per Gramsci sono sempre «bestiali», compare una «continuità sia verso il passato, ossia verso la tradizione, sia verso l'avvenire, cioè presuppone che ogni atto sia il momento di un processo complesso, che è già iniziato e che continuerà». Un movimento serio afferma il suo posto della Storia: non si vuole nato dal nulla ma sceglie la sua discendenza, i genitori da vendicare, e ciò che deve venire. Lo «spirito statale» è appunto il nome che diamo alla «responsabilità di questo processo, di essere attori di questo processo, di essere solidali con forze "ignote" materialmen-

te», che sentiamo operanti attive quasi corporalmente anche se lontane o se non ancora manifeste.

Qui tocchiamo il terzo nodo teorico, ovvero quello relativo al rapporto fra il tempo e l'istituzione. La direzione, la fondazione di un ordine nuovo, è infatti qualcosa che non avviene solo *fra* gli individui ma anche nel tempo, e soprattutto in quel precipitare dell'avvenire sul presente che è tipico delle crisi, a cui si può rispondere con l'apertura di un nuovo ciclo, *differente* perché superiore alla somma degli elementi dati. In quest'ultimo brano ritroviamo perfettamente intrecciati i tre nodi della responsabilità:

> Il proverbio latino: «Senatores boni viri, senatus mala bestia» è diventato luogo comune. Cosa significa questo proverbio [...]? Che una folla di persone dominate dagli interessi immediati o in preda alla passione suscitata dalle impressioni del momento [...] si unifica nella decisione collettiva peggiore, che corrisponde ai più bassi istinti bestiali. L'osservazione è giusta e realistica in quanto si riferisce alle folle casuali [...] È però anche osservazione comune che un'assemblea «bene ordinata» di elementi riottosi e indisciplinati si unifica in decisioni collettive superiori alla media individuale: la quantità diviene qualità. Se così non fosse, non sarebbe possibile l'esercito, per esempio non sarebbero possibili i sacrifizi inauditi che gruppi umani ben disciplinati sanno compiere in determinate occasioni, quando il loro senso di responsabilità sociale è svegliato fortemente dal senso immediato del pericolo comune e l'avvenire appare più importante del presente [*Q.*, p. 861].

È insomma quando l'avvenire appare più importante del presente, quando qualcosa rende quest'avvenire tangibile, quando il senso di un pericolo comune interviene a svegliare quell'altro senso che esiste in ogni uomo e in ogni contesto, solo che dorme, che si dà responsabilità sociale. Quando questo accade, anche un materiale umano scadente può, attraverso l'organizzazione, indirizzare il tempo storico. Il soggetto è responsabile quando dirige sé stesso, gli altri e gli eventi, quando dirige la sua azione verso un futuro che ha scelto, non quando subisce il proprio tempo o si concepisce semplicemente come «perfezionamento», «contrappeso», di un'altra concezione del mondo [*Q.*, pp. 1760-1761]. Infatti, per giudicare una concezione del mondo e un atteggiamento pratico, dice Gramsci, dobbiamo guardare al suo concepirsi come «isolato, indipendente, con tutta la responsabilità della vita collettiva su di sé». Ovviamente questa «coscienza della sua totalitarietà» non si conquista «d'un colpo, ma solo per esperienze successive», quando si accorge che «niente di ciò che è, è naturale». È lì che il movimento «per avere certe conseguenze crea le premesse necessarie e anzi sulla creazione di queste premesse impegna tutte le sue forze» [ivi]. La responsabilità è ciò che fa da collante fra i tempi lunghi dell'accumulazione, delle premesse, e i tempi precipitati dell'istituzione.

Proviamo ora a riportare tutta questa riflessione ai problemi sollevati prima: è possibile la responsabilità? È possibile fuori della dinamica di individualizzazione/colpevolizzazione, è possibile come capacità di afferrare uno svolgimento stori-

co e sociale? Riguarda i singoli, i diretti, o i dirigenti, e in tal caso, come definire il singolo politico o la sua organizzazione responsabile? Mi pare che – in anni lontani ma per certi aspetti simili ai nostri, in cui in seguito a una crisi lo scenario politico e il discorso pubblico era stato occupato o da un liberalismo elitario ed inetto o da un autoritarismo burocratico – Gramsci faccia apparire una figura della responsabilità politica che è decisamente in opposizione alle due tendenze oggi dominanti, a quell'*impotenza che si affanna ma non può rispondere*, e a quella della *libertà che non deve più rispondere*. La sua è la figura di un soggetto autonomo, indipendente dalle altre forze, che agisce non per capriccio ma per aprire un avvenire, che non si fa imporre il limite ma si impone il limite, determinando i suoi fini e indicandoli con chiarezza a sé stesso e agli altri per poter verificare ogni passaggio, non nascondendo le contraddizioni di questo percorso. Da questo punto di vista, diremo dunque che sì, è possibile ancora oggi la responsabilità politica, che non è un fatto dell'individuo isolato ma è una produzione sociale e dipende dai suoi livelli di organizzazione e integrazione, che non ha niente di moralistico ma è il vettore di un agire, di una passione di fare, di conquistare nuove forme di piacere, di relazione e onnilateralità dell'umano. E che un soggetto politico è responsabile non se è in grado di rispondere ad alcune delle istanze che pretende di rappresentare (i suoi elettori, i suoi sponsor, il suo partito, l'istituzione stessa...), e nemmeno se è in grado di strutturare una gerarchia fra queste istanze, ma se è in grado di farle comunicare, di assimilarle alla luce di un progetto complessivo che sa già che troverà delle resistenze.

Il punto è, in altri termini, che sia sempre tematizzato e non occultato il conflitto fra le diverse istanze e i diversi gruppi coinvolti, e che questo conflitto sia sottoposto a verifica collettiva, attraverso il metodo di previsione e riscontro, metodo che ragiona intorno a una sequenza di tempo e non sull'immediato o su un momento ipostatizzato. Perché l'unica responsabilità che può mettere d'accordo tutte le istanze è quella che dice la verità sulla loro contraddizione, e gerarchizza in base a ciò che tiene aperte più possibilità di sviluppo.

Così, se l'incapacità della politica oggi sta principalmente nell'incapacità di rispondere alla frammentazione, alla contingenza che si fa assoluta, nel subire il tempo, allora non si può essere responsabili se prima non si coagula il tempo in un'immagine dialettica di avvenire, che per contrasto torni sul presente e dia la forza di fondare le sue premesse. A chi si deve rispondere, insomma? Non a ciò che c'è, ma a ciò che ci sarà o meglio a ciò che noi in quanto individui sociali vorremo far essere.

Il soggetto davvero responsabile non risponde solo all'essere, ma innanzitutto al non-essere che vuole far essere – potremmo dire più precisamente: *al non-ancora-essere*. Non si è responsabili perché si risponde a chi chiede di restare nel presente, ma soprattutto perché si risponde, si forniscono ragioni, si chiariscono i fini, si

adegua la risposta, a chi un giorno chiederà, al soggetto che si vuole produrre e che sarà l'ultimo giudice.

A ben vedere il soggetto politico porta la responsabilità di quello che non c'è ancora. E forse, che non ci sia già, è la sua vera responsabilità.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 253-271
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30996

RESPONSABILITÀ E DANNO. TRA MODELLI TRADIZIONALI E TENDENZE CONTEMPORANEE

FRANCESCO D'URSO
Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Napoli Suor Orsola Benincasa
f.durso@inwind.it

ABSTRACT
The essay deals with the evolution of the relationship between liability and damage in Western legal systems and culture. Therefore, historical reconstruction is accompanied by an analysis of the different national legislations aimed at demonstrating the path of objectification of responsibility and, conversely, the path of subjectivity of damage.

KEYWORDS
Liability, Damage, Common Law/Civil Law, Individual Rights.

INTRODUZIONE

La relazione tra responsabilità e danno è un tema estremamente delicato il cui sviluppo ha contrassegnato alcune delle tappe più importanti nel solco della cultura giuridica occidentale e, ancora oggi, rappresenta una problematica in continua evoluzione in ambito dottrinario, normativo e, soprattutto, giurisprudenziale.

Il binomio responsabilità-danno ha subito, infatti, dal diritto romano ai giorni nostri, una trasformazione a tratti graduale e a tratti repentina, in cui si sono alternate ostinate resistenze e svolte improvvise. Un itinerario a velocità differita, dunque, che ha modificato radicalmente il loro modo di intendersi nella scienza del diritto nonché la loro capacità di incidere nella realtà sociale, sia se si considera la loro definizione e la delimitazione del loro ambito di applicazione, sia se si esamina la loro relazione. In sintesi, mentre nel campo della responsabilità la crescente rilevanza delle fattispecie non-contrattuali è stata accompagnata, caratterizzata e favorita dal definitivo passaggio ad una dimensione civilistica del tutto scissa dalla disciplina penale, nel campo del danno lo spostamento dell'interesse e della sensibilità dei giuristi dalla 'cosa' alla 'persona' ha determinato un accrescimento signifi-

cativo delle tipologie di danno non-patrimoniale e dei presupposti del suo riconoscimento[1].

Analizzare parallelamente la genealogia e la metamorfosi del loro paradigma ci consente di osservare due interessanti fenomeni: da un lato, infatti, è possibile intravedere un sostanziale sradicamento della responsabilità dalla condotta del soggetto e da una sua valutazione sempre più obiettiva, volta principalmente a verificare l'idoneità dell'azione del soggetto a produrre danni meritevoli di risarcimento; dall'altro, invece, si assiste ad un chiaro spostamento dell'attenzione sulla posizione complessiva del danneggiato, mediante la ponderazione di tutti gli elementi inerenti alla vita dell'individuo e mediante l'accertamento delle eventuali menomazioni prodotte dall'agire altrui. In altre parole, la centralità della persona e l'affermazione di una congerie di diritti direttamente riconducibili ad essa, sostenuta e garantita sempre più grazie al rafforzamento degli ordinamenti costituzionali, hanno determinato questa divaricazione concettuale per cui, mentre il profilo della responsabilità tende inesorabilmente ad oggettivarsi, la figura del danno tende, viceversa, a soggettivarsi.

DAL DIRITTO ROMANO AL GIUSNATURALISMO SEICENTESCO

Un momento essenziale di questo percorso è costituito certamente dal processo di patrimonializzazione del danno, ovvero dalla previsione di un risarcimento in danaro accanto o in sostituzione della sanzione penale. Il primo passo si compie, come prevedibile, nel mondo romano, a partire, già in età repubblicana, dalla *lex Aquilia de damno iniuria dato*, che introduce elementi determinanti in una disciplina giuridica prevalentemente ancorata ai dettami delle XII Tavole[2]. La legge, infatti, nel terzo *caput*, aggiunge una forma di responsabilità per colpa alle tre forme di responsabilità per dolo (*furtum*, *rapina* e *iniuria*) nell'ambito dei *delicta*[3]. Fattispecie a cui corrispondeva l'attribuzione di una *poena*, ossia il pagamento di una somma. Tale intervento normativo muta il criterio soggettivo di responsabilità che lega il danneggiante all'evento cagionato consolidando, inoltre, il ruolo dell'elemento risarcitorio: un risarcimento che, secondo Ulpiano, era già da considerarsi come somma del *corpus* (danno emergente) e dell'*id quod interest* (lucro cessante)[4]. Secondo questa impostazione, quindi, si inaugura un progressivo pro-

[1] In verità, come osserva Nils Jansen, distinguere in maniera netta danno patrimoniale e danno non-patrimoniale è un'operazione assai insidiosa, "è tutt'altro che auto-evidente ed anzi è, in certi casi addirittura fuorviante" (cfr. N. Jansen, *Danno patrimoniale e danno non patrimoniale nella tradizione di diritto comune*, in L. Vacca (a cura), *Il danno risarcibile. Congresso internazionale ARISTEC, Baia delle Zagare 14-16 giugno 2007*, Napoli 2011, p. 47).

[2] Sul rapporto tra XII Tavole e *lex Aquilia* cfr. M.F. Cursi, *Danno e responsabilità extracontrattuale nella storia del diritto privato*, Napoli 2010, p. 3 e ss.

[3] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 338.

[4] Ulpianus, *ad ed.* D. 9,2,21,2, p. 18.

cesso di identificazione *de facto* tra l'*iniuria* e la *culpa*, per cui si determina un'ambiguità tra responsabilità dolosa e colposa che si acuisce con l'affermazione, in età imperiale, del principio *cuis commoda eius et incommoda* a cui consegue il riconoscimento dell'*obligatio quasi ex delicto*[5]. La figura gaiana dei 'quasi-delitti'[6] delinea l'esistenza di una responsabilità senza colpa per fatto altrui, innestando così nel sistema una forma di responsabilità oggettiva fino ad allora sconosciuta nella tradizione romana[7]. Tuttavia, un elemento di chiara distinzione con la sensibilità moderna, che sarà oggetto di discussione per diversi secoli, è l'esclusione dalle istanze risarcitorie in caso di uccisione di un uomo. Una scelta che si giustifica con l'impossibilità di *aestimatio* della vita umana che, benché sostanzialmente superata in età classica, continua a condizionare anche le dottrine posteriori in maniera assai rilevante[8].

In generale, dunque, nell'alveo del diritto romano incominciano a trovare luogo concetti determinanti che caratterizzano la visione moderna e contemporanea del danno: l'individuazione della nozione di interesse – e quindi l'intera copertura della perdita economica subita dal danneggiato – e la valutazione sia del *damnum* diretto sia di quello indiretto – e quindi il riconoscimento, seppur in senso assai restrittivo, della fattispecie del lucro cessante – rappresentano dei passaggi decisivi[9]. Nondimeno, il lascito di tale tradizione presenta, nel contempo, un limite e un'ambiguità. Il primo consiste nella mancata previsione di qualsiasi tipologia di danno non-patrimoniale: una lacuna che sarà superata, nel medioevo, attraverso il lavoro dei Glossatori che, soprattutto attraverso l'opera di Rogerio[10], distinguono un interesse *circa rem* – che si riferisce al valore materiale (e dunque patrimoniale) del bene – e un interesse *extra rem* – che viceversa individua un valore affettivo (e dunque non-patrimoniale)[11]. La seconda, invece, si sostanzia nella confusione tra dolo e colpa che soltanto nella lettura dei Commentatori sarà accantonata mediante la scissione tra i due elementi (e di conseguenza tra *iniuria* e *culpa*) e la determinazione di due corrispondenti forme di responsabilità: quella penale sulla base del crimine, quella civile fondata sull'obbligo di risarcimento[12].

[5] Cfr. M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 61-62.

[6] Cfr. V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 339.

[7] Come scrive Sara Galeotti, "l'interesse che la giurisprudenza matura per i profili soggettivi della responsabilità (...) suggerisce un'antigiuridicità che va oltre la semplice connessione della condotta tenuta all'evento lesivo" (cfr. S. Galeotti, *Il danno nel diritto romano tra semantica e interpretazione*, Napoli 2015, p. 286).

[8] M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 80-81.

[9] Cfr. N. Jansen, *op. cit.*, p. 51.

[10] Rogerius, *Summa Codicis*, in *BIMAe*, I, ed. G.B. Palmieri, p. 187 e ss.

[11] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 107. Su questa base, a partire dal XIV secolo, si assiste nella dottrina ad una crescente apertura, in tema di danno, alla considerazione e all'importanza del lucro cessante. A riguardo cfr. N. Jansen, *op. cit.*, pp. 56-57.

[12] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 122.

L'opera dei giuristi medievali, pertanto, mette ordine su un piano concettuale ed elimina alcune asperità ancora presenti nella sedimentata dottrina romanistica. Malgrado ciò, però, su gran parte delle questioni sostanziali, l'evoluzione del diritto comune non ha determinato alcuno scostamento rilevante: per assistere ad un'importante e significativa rimodulazione delle problematiche relative alla responsabilità e al danno bisogna attendere l'ampia ed eterogenea riflessione dei giusnaturalismi dei secoli XVI e XVII[13]. La responsabilità, grazie ad essi, si affranca definitivamente dal diritto penale, motivo per il quale viene meno l'attribuzione di una somma fissa come sanzione: l'intervento giudiziario può così svolgere, effettivamente, una funzione riparatrice mediante il ricorso ad una valutazione concreta del danno e sulla base di un principio generale che elimina la pluralità di ipotesi derivanti dalla tradizione romanistica e medievale identificando nell'illecito la causa dell'obbligo al risarcimento[14]. Ma soprattutto, sulla base di una particolare ricezione dell'idea aristotelica di giustizia commutativa, mutuata dalla filosofia tomistica e dalla giurisprudenza canonistica, la tarda scolastica elabora una dottrina delle 'restituzioni', fondata sul diritto naturale, che apre la strada ad un pieno riconoscimento del diritto del danneggiato[15]. Seguendo questa visione, infatti, il risarcimento privato mediante il pagamento di una somma di denaro, pur costituendo una soluzione suppletiva e alternativa alla restituzione del maltolto che esclude qualsiasi ipotesi di arricchimento del danneggiato, costituisce una fattispecie del tutto separata da qualsiasi tipologia di sanzione penale e, inoltre, un significativo spostamento dell'attenzione sull'interprete-applicatore: il fulcro della sua analisi non è più costituita dalla condotta del danneggiante, e dunque dall'elemento soggettivo della responsabilità, ma piuttosto dall'interesse della parte lesa, e dunque dal suo profilo oggettivo[16].

L'eredità di questa fondamentale svolta teorica viene raccolta da Ugo Grozio che sistematizza e 'secolarizza' i suoi punti-chiave in una prospettiva più organica[17]. Il grande giurista olandese offre, del resto, uno spazio non secondario, nel *De iure belli ac pacis*, al tema del *damnum per iniuria datum*[18]. La sua è una rielaborazione che trasforma l'*iniuria* in un elemento qualificante della *culpa*[19]. Secondo Grozio, infatti, la *culpa* costituisce un comportamento o un'omissione che, direttamente o indirettamente, produce un danno che va risarcito, ossia una diminuzione di ciò che è attribuito a ciascuno per natura, per un fatto umano oppure

[13] N. Jansen, *op. cit.*, p. 53.

[14] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 340.

[15] N. Jansen, *op. cit.*, pp. 58-60.

[16] Ivi, p. 61.

[17] Sempre secondo Jansen, Grozio "ha introdotto il patrimonio concettuale della tarda Scolastica e con esso anche i principi fondamentali della teoria della restituzione nel discorso del diritto naturale dell'età moderna" (cfr. N. Jansen, *op. cit.*, p. 63).

[18] H. Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, I (II.17.1), ed. Utrecht 1773, pp. 512 e ss.

[19] M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 134-135.

per legge[20]. In questo quadro, in cui al *neminem laedere* si aggiunge il *cuique suum tribuere*, l'*iniuria* diventa il parametro necessario onde determinare l'ingiustizia che connota il danno[21]. Inoltre, riprendendo l'impostazione cara ai teologi della tarda scolastica[22], Grozio opera il definitivo affrancamento della responsabilità civile da quella penale: infatti, mentre il *maleficium*, che si fonda su una condotta colposa e ingiusta, obbliga al risarcimento in quanto derivante dalla *lex naturalis*, il *delictum*, che si fonda su una condotta dolosa e contraria alla legge, è soggetto contemporaneamente alla pena – prevista dalla *lex positiva* – e all'obbligo di risarcimento sempre in violazione del diritto naturale[23]. Dalla lettura groziana, tuttavia, affiorano due questioni estremamente rilevanti: da un lato, non si giunge ancora ad una definizione netta della categoria del danno non patrimoniale, malgrado compaiano ormai i presupposti per una sua completa affermazione[24]; dall'altro, però, si realizza la piena 'patrimonializzazione' della persona[25].

Ad affrontare in maniera decisamente differente le due tematiche è Samuel Pufendorf. Riconsiderando, infatti, il *neminem laedere* come unico presupposto del risarcimento, egli distingue il danno materiale dal danno immateriale – realizzando così un'importante apertura verso il riconoscimento del danno non-patrimoniale[26]; tuttavia, pur accettando la tutela assoluta del danno alla persona, Pufendorf esclude da essa la vita umana *tout court*, dal momento che soltanto il defunto può disporre del proprio corpo[27]. La visione pufendorfiana, in altre parole, porta alle estreme conseguenze la logica proprietaria che, nonostante gli permetta di superare le vecchie remore romanistiche legate all'*aestimatio*, non gli

[20] H. Grotius, *op. cit.*, p. 513.

[21] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 139.

[22] In particolare D. Soto, *De iustitia et iure*, Venezia 1573, 101v-102r.

[23] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 135.

[24] Cfr. N. Jansen, *op. cit.*, pp. 66-67.

[25] Il coesistere e compenetrarsi di questi due aspetti determina un esito quasi paradossale. "L'aporia nella quale è venuto a trovarsi il danno patrimoniale" – scrive Carlo Castronovo – deriva dal fatto che "per diventare risarcibile, ha dovuto tradursi in una somma di denaro" (cfr. C. Castronovo, *Sentieri di responsabilità civile europea*, in L. Vacca (a cura), *op. cit.*, p. 363); ovvero ha dovuto incidere esclusivamente sulla sfera patrimoniale del danneggiante e, dunque, in una prospettiva eminentemente civilistica. Questa svolta ha, altresì, posto un'altra problematica, cioè – come ricorda Nils Jansen – la necessità di misurare il "dolore" attraverso il "denaro": la quantificazione del *pretium doloris* ha costituito inizialmente una limitazione alla valutazione del danno non-patrimoniale, ma, successivamente, è diventato – soprattutto nella Francia del XIX secolo – un "argomento-ponte" per aprire la strada a nuovi orizzonti e al riconoscimento di nuove situazioni tutelabili (cfr. N. Jansen, *op. cit.*, pp. 67, 70-71 e 79).

[26] S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium, libri octo*, Frankfurt-Leipzig 1759, p. 297. Non va, inoltre, dimenticato che già un autore come Christian Wolff rivendicava l'inclusione della responsabilità rispetto alla lesione di beni immateriali: "Quamobrem ne culpa quidem proferre licet verba, vel committere actiones, quibus existimatio seu honor, vel fama alterius laedi potest" (C. Wolff, *Ius naturae methodo scientifica pertractatum,* I, Frankfurt-Leipzig 1741, p. 582); sul punto cfr. N. Jansen, *op. cit.*, p. 65.

[27] S. Pufendorf, *op. cit.*, p. 307.

consente di compiere quell'ultimo balzo verso una completa oggettivazione del danno[28].

Un ultimo importante contributo, in questa fase, viene offerto da Christian Thomasius[29]. Come Pufendorf, anch'egli áncora al *neminem laedere* il risarcimento del danno: un risarcimento che, nella sua interpretazione, costituisce l'effetto di una lesione derivante, a sua volta, da un determinato comportamento[30]. La sua attenzione, quindi, si concentra sull'evento dannoso, prediligendo l'elemento oggettivo della condotta sugli aspetti soggettivi della stessa. L'applicazione della medesima logica proprietaria conduce Thomasius, sulla scorta di tale cambio di prospettiva, all'elaborazione di una nuova nozione di *iniuria* e all'esplicito riconoscimento della responsabilità oggettiva[31].

IL DIRITTO CODIFICATO: DUE MODELLI A CONFRONTO

I secoli XVIII e XIX vengono caratterizzati da una duplice assimilazione dei risultati teoretici che la dottrina giusnaturalista aveva raggiunto. Si affermano, come noto, due modelli, quello tedesco e quello francese, che indirizzeranno la cultura giuridica dell'Europa continentale cristallizzandosi rispettivamente nel Code del 1804 e nel BGB del 1900, alfa ed omega di un'era in cui il massiccio sviluppo industriale porterà a problematiche fino ad allora sconosciute e, di conseguenza, all'esigenza di adottare una rinnovata e differente visione che condurrà a nuovi paradigmi, sia per la responsabilità, sia per il danno. In verità, rispetto al primo profilo, in entrambi i codici permane una concezione soggettivistica, formalmente fondata sulla nozione di *culpa*; ma, rispetto al riconoscimento del danno, emergono delle peculiarità che consentiranno, alle rispettive giurisprudenze, di insinuare, seguendo diverse strategie, il seme della responsabilità oggettiva, offrendo in tal modo la possibilità di categorizzare nuove tipologie di risarcimento. Mentre il *Code*, infatti, adotta una sorta di 'clausola generale' del danno che costituisce il grimaldello indispensabile per l'azione novatrice dei giudici, il BGB affronta la medesima questione con una serie di disposizioni particolari che tracciano un confine più o meno definito, fatta eccezione per alcune specifiche e limitate figure 'aperte' che, a loro volta, innescano un analogo processo evolutivo, quanto meno in ambito giurisdizionale.

Il modello francese ha i suoi riferimenti teoretici nell'opera sistematica di Jean Domat e in quella di Robert-Joseph Pothier. Domat, *in primis*, individua tre specifiche problematiche da analizzare: le condotte dannose che producono il danno,

[28] M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 155-157.

[29] C. Thomasius, *Larva legis Aquiliae detracta actioni de damno dato, receptae in foris Germanorum* (LX), in Id., *Dissertationes accademicarum*, II, Halle 1774, p. 849 e ss.

[30] M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 159-161.

[31] Ivi, p. 162.

la natura del danno e le forme di risarcimento[32]. Per quanto concerne le condotte, egli elabora la seguente tripartizione: delitti e crimini, violazione del contratto e altri casi non riconducibili alle prime due categorie[33]. Proprio quest'ultima tipologia 'negativa' apre uno spiraglio decisivo per l'elaborazione di un modello di responsabilità extra-contrattuale fondata sulla condotta colposa del danneggiante. In relazione alla natura del danno, il giurista francese individua, invece, due classi: i danni visibili e i danni invisibili[34]. Questi ultimi sarebbero costituiti dalle perdite per credito non riscosso o per vendite non eseguite; in essi incomincia quasi a prefigurarsi quell'inscindibile binomio – fondamentale per la giurisprudenza successiva – di danno emergente e lucro cessante. In effetti, in merito alle forme di risarcimento, Domat aggiunge alla liquidazione del danno anche gli interessi, sia per i crediti, sia per tutte le altre fattispecie. Inoltre, egli considera la valutazione del danno in maniera assolutamente oggettiva, negando qualsiasi valore alla *affectionis ratio*, e distingue la responsabilità propria dalla responsabilità per fatto altrui, avallando così l'ipotesi di responsabilità oggettiva[35].

Quest'ultima dicotomia viene perfezionata dall'ampia ricostruzione di Pothier. In verità, riprendendo la romanistica separazione tra delitti e quasi-delitti, e dunque tra colpa e dolo, egli giunge a riunificare *iniuria* e *culpa* in un unico concetto[36]. Questa ritrovata identità viene riassorbita dal *Code Napoléon* sebbene nella sua strutturazione la colpa diventi il criterio necessario per la legittimazione del risarcimento del danno[37]. Una colpa che, sostanziandosi nell'inosservanza di un obbligo, nella negligenza e nell'imprudenza, palesa la preferenza del legislatore francese per un modello atipico di responsabilità, decisamente distante da quello romanistico[38].

Dalla lettura combinata degli artt. 1382 e 1383 del *Code* emergono, inoltre, due assenze: da un lato, il presupposto dell'antigiuridicità – dal momento che si parla genericamente di 'danno' ma non lo si definisce 'ingiusto' – dall'altro qualsiasi richiamo alla responsabilità oggettiva[39]. La normativa codificata, insomma, in quanto fortemente legata ad una visione marcatamente individualista, sebbene non preveda alcuna limitazione al risarcimento del danno – considerandolo come

[32] J. Domat, *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, II, in *Œuvres complètes de J. Domat*, I, Paris 1835, p. 94 e ss.

[33] *Ibidem*; sul punto cfr. M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 197.

[34] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 198.

[35] *Ibidem*.

[36] R.J. Pothier, *Traité des obligations*, in M. Bugnet (a cura), *Œuvres de Pothier*, II, Paris 1848, p. 57 e ss.

[37] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, pp. 340-341.

[38] Ivi, p. 341.

[39] L'art. 1382 è stato sostituito, nel 2016, dall'art. 1240 la cui formulazione non modifica, nella sostanza, l'istituto: esso, infatti, individua un criterio soggettivo di imputazione della responsabilità e le forme di rimedio applicabili, ma nulla aggiunge alla qualificazione del danno da risarcire. Sul punto cfr. A. Lasso, *Riparazione e punizione nella responsabilità civile*, Napoli 2018, p. 41.

una fattispecie aperta – tenta di non intralciare o minacciare, in nessun modo, l'attività d'impresa e, perciò, impedisce la possibilità che ad essa possano essere imputati eventuali danni per responsabilità non derivante da condotta volontaria o colposa. Emblematica è, a riguardo, la timida disciplina dell'art. 1384 (*responsabilité du fait des choses*) in caso di incidenti con macchine industriali e veicoli[40]. A ciò, poi, andrebbe sommata un'ulteriore assenza, ovvero la mancata previsione del danno non-patrimoniale. Tuttavia, proprio la genericità con cui il danno viene definito ha consentito alla giurisprudenza, negli anni successivi, di trovare un implicito riferimento e dunque il viatico per un suo possibile e graduale riconoscimento. Un processo favorito anche da un ultimo e non secondario elemento da sottolineare, ovvero l'inversione dell'onere della prova, che ha reso il principio della presunzione di colpevolezza come il cardine dello sviluppo processuale in tema di danno[41]. Su questa base, già nella metà dell'Ottocento, pur preservando in astratto la sussistenza della sola responsabilità per colpa, i giudici incominciarono a riconoscere il risarcimento al lavoratore laddove sussistesse, in via del tutto presuntiva, una connessione tra il danno subito e un difetto dei macchinari utilizzati (o anche una carenza nel sistema organizzativo aziendale)[42].

Il modello tedesco si sviluppa, invece, lungo il crinale della scuola storica e della pandettistica, le quali assumono un approccio diametralmente opposto rispetto alla definizione del danno, mentre convergono nella sostanza rispetto alla nozione di responsabilità[43]. Una dialettica, questa, i cui risultati costituiranno il principale riferimento teorico per la disciplina del BGB del 1900, ma non senza sorprese. In tema di danno e responsabilità, la scuola storica ha una posizione decisamente conservatrice: sia Savigny sia Puchta riconoscono solamente la fattispecie del danno patrimoniale, mentre Gustav Hugo estende, oltre al danneggiato, anche ai parenti e a chi possiede un interesse il risarcimento, malgrado non indichi dei criteri in merito ai quali sia possibile l'attribuzione del diritto[44]. La pandettistica, invece, nel suo tentativo di attualizzazione delle fonti romane, si mostra sorprendentemente più aperta alle innovazioni proposte dal giusnaturalismo. Infatti, se, da un lato, attraverso l'accoglimento della *Differenztheorie*[45] la quantificazione del risar-

[40] Oggi è stato sostituito dall'art. 1242. Cfr. V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 342.

[41] Ivi, p. 341.

[42] Un'importante pronuncia, a riguardo, risale al 13 dicembre 1854, da parte della Corte imperiale di Lyon. Sul punto cfr. F. Di Ciommo, *Evoluzione tecnologica e regole di responsabilità civile*, Napoli 2003, pp. 121-122; F. Degl'Innocenti, *Rischio d'impresa e responsabilità civile. La tutela dell'ambiente tra prevenzione riparazione dei danni*, Firenze 2013, p. 18.

[43] M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 174 e 179.

[44] F.K. v. Savigny, *Le obbligazioni* [1851], I, Torino 1912, trad. it., p. 9; G.F. Puchta, *Pandekten*[12], Leipzig 1877, p. 342; G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts*, in Id., *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, II[4], Berlin 1819, p. 481. Sulla questione cfr. M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 174-175.

[45] La *Differenztheorie* fu elaborata da Fridrich Mommsen a metà del secolo XIX; cfr. F. Mommsen, *Beitrage zum Obligationenrecht*, I, *Zur Lehre vom dem Interesse*, Braunschweig 1855, pp. 3-150 e 213-231. Essa può essere considerata come uno sviluppo e un superamento del princi-

cimento aquiliano viene legata alla diminuzione patrimoniale determinata dall'evento dannoso, molti dei suoi esponenti assumono una posizione estremamente aperta nei confronti della fattispecie non-patrimoniale. In particolare, Bernhard Windscheid, dopo un'iniziale contrarietà, giunge a condividere con Rudolf von Jhering il principio secondo il quale l'interesse del danneggiato costituisca l'unico parametro di riferimento per legittimarne il risarcimento[46].

Per quanto, invece, concerne la responsabilità entrambe le scuole approvano un ritorno alle fonti romane accantonando la distinzione giusnaturalista tra antigiuridicità (leggi: *iniuria*) e colpevolezza (leggi: *culpa*)[47].

Nel BGB, in verità, abbiamo solo tre disposizioni particolari in tema di responsabilità extra-contrattuale, ma tutte molto significative. Il § 823 definisce il danno da lesione colposa e da lesione dolosa, elencando l'insieme dei beni tutelati: vita, corpo, salute, libertà, proprietà o diverso diritto; proprio quest'ultimo richiamo costituisce una formula aperta che consente in teoria, a livello giurisprudenziale, un'estensione progressiva delle fattispecie. Il § 826 riconosce il risarcimento del danno anche nei casi di condotta volontaria contro i 'buoni costumi'. Infine, il § 829 prevede l'ipotesi di responsabilità oggettiva soltanto nei casi di danno procurato da soggetti incapaci. In generale la disciplina del codice tedesco presenta le seguenti caratteristiche: fa sua la separazione tra *iniuria* e *culpa*; tutela i diritti assoluti in maniera ampia e generale; protegge i diritti relativi in maniera particolare e lacunosa; riconosce gli interessi non patrimoniali solo nei casi previsti dalla legge; oscilla tra la preferenza verso le *Generalklauseln* e il rispetto del *numerus clausus*[48]. Pertanto, anche in esso è possibile cogliere quella tendenza, già ravvisata nel *Code*, di preservare nel complesso il binomio responsabilità-colpa.

Tuttavia, soprattutto nella seconda parte del Novecento, la giurisprudenza tedesca, partendo da una lettura estensiva del § 836 che concerne la specifica e residuale materia dei danni in caso di rovina di edificio, ha elaborato il concetto di *Verkehrspflicht*, che introduce un principio generale di responsabilità oggettiva gravante su coloro che, nell'esercizio della propria attività, determinano o lasciano

pio dell'*id quod interest* di tradizione romanistica (cfr. F. Procchi, *Dall'"id quod interest' alla costruzione della cd. Differenzhypothese ad opera di Friedrich Mommsen*, in L. Garofalo (a cura), *Actio in rem e actio in personam. In ricordo di Mario Talamanca*, II, Padova 2011, pp. 481- 550), oppure come "riformulazione pandettistica del passo di Paolo secondo il quale «damnum et damnatio ab ademptione et quasi deminutione patrimonii dicta sunt»" (cfr. C. Castronovo, *Responsabilità civile europea*, in V. Scalisi (a cura), *Il ruolo della civilistica italiana nel processo di costruzione della nuova Europa*, Milano 2007, p. 736).

[46] B. Windscheid, *Diritto delle pandette* [1900[8]], trad. it., Torino 1925, p. 764; R. v. Jhering, *Ein Rechtsgutachten, betreffend die Gäubahn*, in *Jherings Jahrbücher*, XVIII, 1889, p. 1 e ss. In merito ancora cfr. M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 179.

[47] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 179.

[48] Ivi, pp. 185-190; V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 345.

persistere una situazione di pericolo che produce danni nei confronti di terzi[49]. Un ulteriore esempio, dunque, di come la giurisprudenza, in questo settore, muovendo dalle pieghe più remote di un testo normativo, riesca ad elaborare un principio o una *regula iuris* che modifica radicalmente il modo stesso di intendere un istituto consolidato e la sua intera disciplina giuridica.

IL CONTESTO ITALIANO

E in Italia? La ricezione della tematica della responsabilità e del danno si articola lungo i secoli XIX e XX attorno ai due codici civili di cui l'ordinamento italiano si è nel tempo dotato, quello del 1865 e quello 'unificato' del 1942. L'analisi del processo di formazione legislativa mostra come nel contesto giuridico italiano si presenti l'emersione di una 'doppia anima'[50]: se, infatti, gli artt. 1151 e 1152 del codice Pisanelli costituiscono una trascrizione alquanto fedele degli artt. 1382-1383 del codice napoleonico, il codice del '42, pur mantenendo la struttura atipica e la clausola generale di derivazione francese, aggiunge, alla definizione della responsabilità extra-contrattuale, l'elemento dell'antigiuridicità. Ciò determina uno spostamento dell'attenzione dal soggetto agente verso l'evento dannoso, acuita dalla previsione della responsabilità oggettiva, soprattutto per le imprese, che risponde a un principio di solidarietà sociale del tutto assente, come visto, nelle codificazioni ottocentesche radicalmente individualiste e liberali.

Un tema assai dibattuto, inoltre, concerne la funzione, o la congerie di funzioni, attribuibile alla responsabilità aquiliana nel nostro ordinamento. Ancora fino a pochi anni fa, la giurisprudenza ammetteva l'esistenza di finalità esclusivamente riparatorie: un'apertura chiara ad una dimensione multifunzionale della responsabilità extra-contrattuale si è avuta solo nel 2015[51]. Anche nella dottrina odierna appare indiscutibile che attraverso essa possano essere perseguiti ulteriori scopi, come la deterrenza, la prevenzione o sanzione di determinate condotte e pratiche[52]. È meno pacifico, invece, ammettere la previsione di una molteplicità di criteri di imputazione. Criteri che la dottrina favorevole individua, oltre che nella colpa, anche nel rischio e nella condizione economica[53]. Se la colpa, per il vero, non desta particolari obiezioni, rispetto al rischio, esso si incarnerebbe in quelle fattispecie di responsabilità oggettiva espressamente contemplate negli artt. 2049 (responsabilità dei padroni e dei committenti), 2050 (responsabilità per l'esercizio

[49] F. Di Ciommo, *op. cit.*, p. 131. Per una più ampia trattazione del tema dei *Verkehrspflichten* cfr. R. Wilhelmi, *Risikoschutz durch Privatrecht*, Tübingen 2009, p. 192 e ss.

[50] M.F. Cursi, *op. cit.*, pp. 211-214.

[51] Cass. Civ. 15.04.15, n. 7613.

[52] Cfr. P.G. Monateri, *La responsabilità civile,* in *Trattato di diritto civile: le fonti delle obbligazioni,* diretto da Rodolfo Sacco, III, Torino 1998, pp. 19-21.

[53] Su questa posizione si era espresso, tra i primi, Stefano Rodotà, soprattutto in S. Rodotà, *Il problema della responsabilità civile*, Milano 1964, p. 127 e ss.

di attività pericolose), 2051 (danno cagionato da cose in custodia), 2052 (danno cagionato da animali)[54]. Inoltre, in merito alla condizione economica, è nei dispositivi degli artt. 2047 (danno cagionato dall'incapace) e 2048 (responsabilità dei genitori, dei tutori, dei precettori e dei maestri d'arte), ossia nei c.d. casi di responsabilità per fatto altrui, che essa troverebbe specifica applicazione[55].

Più in generale, spostandoci sul versante del danno, anche in Italia la connessione tra responsabilità civile e attività a rischio ha determinato la necessità di risposte adeguate, su tutti i piani: dottrinario, legislativo e giurisprudenziale. Risposte che si sono principalmente indirizzate verso una graduale estensione della risarcibilità del danno a nuove fattispecie grazie all'individuazione (o creazione) di nuove figure e nuovi istituti da parte della giurisprudenza civile. In generale, è andata ad affievolirsi la relazione tra responsabilità e danno e, in maniera simmetrica, è cresciuta la gamma e la tipologia delle pretese avanzabili. Ciò ha determinato una maggiore attenzione verso la posizione del danneggiato e i suoi interessi nonché verso la natura composita del danno. Se, infatti, nel secolo XIX l'orientamento di legislazione e giurisprudenza era quello di non intralciare la crescita del sistema capitalistico e, dunque, limitare il campo del risarcimento civile ad un numero rigidamente chiuso di fattispecie, nel secolo XX si è assistito ad una crescita costante delle tutele della persona[56]. Fenomeno a cui si giustappone una parallela tendenza che rappresenta, forse, uno degli aspetti più interessanti nello sviluppo della relazione tra responsabilità e danno, ovvero la progressiva separazione che, con rimedi contrattuali (es. assicurazione) o non-contrattuali (es. previdenza dagli infortuni), ha prodotto, nel corso degli anni, una vera e propria 'allocazione' del danno ad un altro soggetto[57].

Al cospetto di mutamenti così radicali è, oltretutto, possibile osservare in filigrana i tratti di un'ulteriore svolta paradigmatica, ossia il sorgere di quella dialettica tra Codice e Costituzione che, soprattutto negli ordinamenti dell'Europa continentale, ha caratterizzato un riequilibrio tra principi e regole, e conseguentemente tra *iudex* e *lex*, con fondamentali implicazioni nel campo dei diritti dei privati. Altrove, specialmente nella cultura giuridica nordamericana, il contribuito dell'analisi economica del diritto ha, invece, spostato la prospettiva della responsabilità civile dalla 'colpa' al 'rischio', e dunque dalla dimensione puramente soggettiva della condotta a quella prevalentemente obiettiva delle attività svolte e dei danni generati[58].

[54] M.F. Cursi, *op. cit.*, p. 240.

[55] *Ibidem.*

[56] Cfr. F. Marinelli, *Scienza e storia del diritto civile*, Roma-Bari 2009, p. 214.

[57] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 336.

[58] Il contributo più rilevante, che ha influenzato studi e ricerche successive, è senza dubbio l'ampio saggio di Guido Calabresi sulla responsabilità in caso di incidenti (cfr. G. Calabresi, *Costo degli incidenti e responsabilità civile. Analisi economico-giuridica* [1970], Milano 1975) seguito da un successivo lavoro sul tema altrettanto importante (cfr. Id., *Optimal Deterrence and Accidents*, in

Rimanendo, allora, nello stretto campo della disciplina civilistica, una prima importante innovazione è stata la graduale estensione della responsabilità aquilana a situazioni nuove[59]. Una svolta che la giurisprudenza italiana ha compiuto applicando la disciplina dell'art. 2043 dapprima, a partire da una storica sentenza del 1971, ai diritti soggettivi relativi[60], e poi, nell'ultima decade del secolo scorso, anche alla tutela di interessi legittimi[61]. Una soluzione rivelatasi efficace grazie al richiamo alla clausola generale del 'danno ingiusto', il cui ricorso ha consentito nel tempo questo duplice e fondamentale ampliamento[62]. Se, dunque, in tema di danno patrimoniale si è realizzata una faticosa ma estremamente ampia dilatazione delle posizioni garantite dalla possibilità di risarcimento, un discorso diverso va fatto per ciò che concerne la fattispecie non-patrimoniale.

Il carattere più dichiaratamente tassativo dell'art. 2059, infatti, ha determinato una lettura tendenzialmente più restrittiva che ha condotto, parte della dottrina, al tentativo di introdurre e riconoscere nuove tipologie di danno non previste dalla normativa codicistica. Lo spostamento, infatti, dello sguardo dalla figura del danneggiante a quella del danneggiato ha, in un certo senso, spostato l'attenzione dalla condotta del primo agli effetti obiettivamente prodotti nella sfera del secondo. Detto diversamente, all'accrescimento del profilo della responsabilità oggettiva è corrisposta una crescente espansione della dimensione del danno e, dunque, alla proliferazione delle sue possibili e presunte tipologie, tutte riconducibili al più ampio concetto di danno alla persona[63]. Un fenomeno che è stato certamente alimentato e incoraggiato dall'estensione interpretativa del richiamo alla 'legge', a

Yale Law Journal, 4, 1975, pp. 656-671). Punto di partenza dello studio era l'assunto secondo il quale una delle finalità della responsabilità civile è rappresentata dall'esigenza di minimizzare i costi sociali. Perciò Calabresi, nell'individuare strumenti e strategie più efficaci, superando la semplice logica del *cuius commoda eius et incommoda*, elabora una vera e propria teoria della responsabilità civile che si fonda su due cardini: *in primis*, l'imputazione del danno è concepita in modo da produrre risultati più efficienti da un punto di vista economico; *in secundis*, al fine di ottenere tale obiettivo, è necessario predisporre degli incentivi per indurre a comportamenti ritenuti più corretti (cfr. G. Calabresi, *Costo degli incidenti*, cit., p. 51 e ss.). Nella sostanza, affiora l'idea, attraverso il richiamo alla nozione di *strict liability*, che il soggetto su cui deve ricadere l'obbligo di risarcimento è quello che meglio può dotarsi di un'accurata analisi costi-benefici cfr. Id., *Optimal Deterrence*, cit., p. 669). Per una più esaustiva ricostruzione cfr. F. Di Ciommo, *op. cit.*, pp. 143-145.

[59] F. Marinelli, *op. cit.*, p. 215.

[60] Il c.d. caso Meroni (Cass. Civ. 26 gennaio 1971, n. 174). Cfr. F. Marinelli, *op. cit.*, p. 216. Come ancora osserva Castronovo, l'idea di una tutela aquiliana limitata ai diritti soggettivi rappresenta "il corollario dell'idea stessa di diritto soggettivo, il cui significato è quello di costituire un ambito di tutela fuori dal quale, a contrario, tutela è coerente non vi sia" (cfr. C. Castronovo, *Sentieri*, cit., p. 340).

[61] Cass. Civ. S.U. 22 luglio 1999, n. 500. Cfr. F. Marinelli, *op. cit.*, p. 216.

[62] Cfr. P. Perlingieri, *Manuale di diritto civile*, Napoli 2014[7], p. 901.

[63] Scrive, in merito, Salvatore Patti: "La certificazione delle nuove figure di danno è servita, in primo luogo, a tener conto di ogni aspetto del pregiudizio soggettivo del danneggiato" (cfr. S. Patti, *Il risarcimento del danno e il concetto di prevenzione*, in L. Vacca (a cura), *op. cit.*, cit., p. 2).

cui l'art. 2059 fa espresso e basilare riferimento, intendendosi con essa la Costituzione medesima e, dunque, l'intero coacervo di diritti in essa sanciti.

È, perciò, in questo quadro che va compresa, nel nostro ordinamento, accanto al danno morale – categoria tradizionalmente associata alla fattispecie del danno non-patrimoniale[64] – l'introduzione di altre figure come il danno biologico e il danno esistenziale. Il danno biologico ha dapprima ricevuto un pieno riconoscimento nella giurisprudenza della Cassazione, e ha poi trovato spazio anche in alcune fonti legislative, suscitando, tuttavia, non poche perplessità[65]. Il danno esistenziale, invece, seppur individuato, definito e ammesso nelle sentenze della Suprema Corte, non è stato considerato dalla medesima come un'autonoma fattispecie di danno, né ha ottenuto riscontro in alcuna disciplina normativa[66]. Anzi, nell'ultimo decennio, possiamo constatare il succedersi di una serie di pronunce che hanno tracciato un costante e deciso orientamento giurisprudenziale volto, sostanzialmente, a realizzare una *reductio ad unum* del danno non-patrimoniale, nell'alveo del quale l'eventuale individuazione e sussistenza delle sottocategorie del danno morale, del danno biologico e del danno esistenziale contribuiscono a determinare quantitativamente l'ammontare complessivo della pretesa risarcitoria[67].

[64] Il danno morale, riprendendo le parole della Cassazione medesima, costituisce "l'ingiusto turbamento dello stato d'animo del danneggiato o anche nel patema d'animo o stato d'angoscia transeunte generato dall'illecito" (Cass. Civ. 17 luglio 2002, n. 10393).

[65] Come ricostruisce Busnelli, il dialogo tra giurisprudenza e legislazione ha attraversato due fasi e si è sempre sviluppato in maniera problematica: se, infatti, fino al 2000 il legislatore non ha dato alcun seguito ai successivi interventi dei giudici che riconoscevano e fissavano in modo chiaro i termini del danno biologico, a partire dal d. lgs. 38/2000 sugli infortuni sul lavoro e poi con la l. 57/2001 in merito alla circolazione stradale, la sua formula ha incominciato a comparire anche nei testi normativi. Il problema derivante da questo mutato atteggiamento del legislatore risiede nel fatto che il danno biologico non viene definito e regolamentato da una legge organica (che, nei testi citati, veniva almeno preannunciata, al contrario della legislazione successiva, a partire dal 'Codice delle assicurazioni' del 2005, che non ne farà più menzione) ma attraverso un inserimento incidentale in specifiche discipline di settore: questo impedisce la possibilità che tale figura di danno possa essere correttamente configurata, in termini generali, come una componente del più generale 'danno non patrimoniale alla persona', ovvero come è stato inquadrato sia dalla cassazione (Cass. Civ. 31.05.03, nn. 8827 e 8828) sia dalla Corte Costituzionale (C. Cost. 11.07.03, n. 233); sul punto cfr. F. D. Busnelli, *Il danno alla persona: un dialogo incompiuto tra giudici e legislatori*, in L. Vacca (a cura), *op. cit.*, pp. 285-287.

[66] Cfr. F. Marinelli, *op. cit.*, p. 218. F.D. Busnelli, *op. cit.*, p. 288.

[67] In questo senso cfr. Cass. Civ. S.U. 11.11.08, nn. 26972-5; Cass. 15 gennaio, n. 687/2014. In una recentissima sentenza, inoltre, la Corte ha stabilito che, in merito ai criteri di liquidazione del danno non-patrimoniale, il giudice deve considerare due aspetti, ossia la lesione della sfera morale e quella della sfera dinamico relazionale. Pertanto, mentre nell'ambito della prima rientra la valutazione del danno morale, nell'alveo della seconda confluiscono danno biologico e danno esistenziale, la cui congiunta attribuzione costituirebbe, però, una duplicazione risarcitoria, data l'appartenenza di entrambe le voci all'area protetta dalla stessa norma costituzionale, ovvero l'art. 32 (Cass. Civ. 20 agosto 2018, n. 20795).

In generale, non si può non appurare questa ricorrente spinta ad allargare il campo del danno risarcibile, in particolar modo nella dimensione non-patrimoniale, mediante l'identificazione di nuove e specifiche situazioni tutelabili[68]. Un processo che ha come protagonista l'opera del giudice, dell'interprete-applicatore, di quell'organo istituzionale che, con maggiore sensibilità e immediatezza rispetto al legislatore, può cogliere nel caso concreto l'avanzata di nuovi bisogni, di nuovi interessi e, soprattutto, le trasformazioni della società, tanto nelle dinamiche materiali quanto nelle prospettive valoriali che in essa affiorano e si affermano con maggiore forza e maggiore urgenza. Un processo che, proprio perché muove dall'attività giurisprudenziale e dalla casistica, non può che essere, tuttavia, caratterizzato da resistenze e ripensamenti, da incongruenze e ambiguità, dalla possibilità di precipitosi slanci in avanti e dal rischio di pericolosi corti circuiti[69].

I SISTEMI DI *COMMON LAW*

Se volgiamo, poi, il nostro sguardo agli ordinamenti oltremanica e oltreoceano, possiamo osservare una formazione e un'evoluzione significativamente differente degli istituti. In Inghilterra, la tradizione germanista si lega al principio casistico che caratterizza come noto la struttura stessa del *common law*: se, in una prima fase, vi sono delle restrizioni alle *forms of actions*, in un secondo momento si arriva alla definizione dei *torts* che regoleranno in maniera specifica i casi di responsabilità oggettiva e i termini del risarcimento del danno. In particolare, all'*action of trespass*, di origine più antica, che ha natura penale e concerne le lesioni direttamente inflitte dall'offensore, si aggiunge nel XIV secolo l'*action of trespass on the cases*, che ha natura civile e prevede una forma di risarcimento anche per gli atti non direttamente compiuti dall'offensore[70]. Detto diversamente, mentre la prima forma di rimedio processuale ha come oggetto un illecito intenzionale, laddove viga una presunzione di volontarietà, la seconda tipologia di azione giudiziaria è

[68] In verità, un caso particolare è costituito dalla c.d. 'perdita di chance', ossia il mancato conseguimento di un vantaggio derivante dalla condotta ingiusta e dannosa altrui. Permesso che essa costituisca pacificamente un'autonoma forma di danno patrimoniale, in Francia è stata oggetto di un dibattito, dottrinario e giurisprudenziale, circa la possibilità che essa possa configurare, laddove si riferisse ad una '*perde de chance de guérison ou de suivre*', una nuova fattispecie di danno non-patrimoniale. Sul punto cfr. D. Mazeaud, *La 'perde de chance'*, in L. Vacca (a cura), *op. cit.*, pp. 233-248; C. Castronovo, *Sentieri*, cit., pp. 393-397.

[69] In questo senso è corretto sostenere, seguendo il ragionamento di Antonio Gambaro, che quello della responsabilità civile sia "un settore del diritto eminentemente giurisprudenziale", vuoi per la sua "struttura normativa debole", vuoi per il fatto che le sue regole fondamentali "non si leggono nei codici, o in testi legislativi", ma piuttosto "sono dettate dalla giurisprudenza secondo lo stile proprio di ciascuna tradizione" (cfr. A. Gambaro, *Le funzioni smarrite della responsabilità civile*, in L. Vacca (a cura), *op. cit.*, p. 318).

[70] Ivi, pp. 345-346.

esperibile per gli illeciti derivanti da condotta non intenzionale e da essa si svilupperà, poi, il concetto di *tort of negligence*[71]. Tale forma di responsabilità, nei secoli XVII e XVIII, sarà attribuita esclusivamente alle attività di rilevanza pubblica rispetto alle quali veniva riconosciuto un particolare obbligo di diligenza; tuttavia nell'Ottocento, con l'intensificarsi del processo di industrializzazione, troverà applicazione in aree molto più vaste[72].

In generale, l'imputabilità del *tort of neglicence* si basava su cinque fattori: l'esistenza del *duty of case* (ovvero del dovere di diligenza), la violazione del *duty*, l'esistenza del danno cagionato, il nesso di causalità tra lesione e danno, l'inesistenza di cause di giustificazione o di responsabilità del danneggiato che determinasse un eventuale concorso di colpa[73]. Tra essi, però, è la definizione del *duty of case* l'elemento fondamentale, il perno attorno a cui ruota l'intera disciplina della responsabilità civile: grazie ad esso, infatti, il centro dell'accertamento giudiziario diventa il danneggiante, rispetto al quale la tendenza della giurisprudenza è quella di restringere gli ambiti di responsabilità. Diversamente dagli ordinamenti continentali in cui, sia attraverso forme tipiche sia mediante una struttura atipica, il punto principale è rappresentato dalla configurazione della situazione protetta – e quindi la posizione centrale è quella del danneggiato – nel *common law* britannico il cardine rimane sempre la sussistenza di un obbligo di diligenza[74]. Un obbligo che, assieme alla sua eventuale violazione, non viene individuato grazie al ricorso a principi generali, ma è piuttosto ricavato da un'ampia casistica che consente, al giudice, di delineare, di volta in volta, lo *standard of case*: pur rifiutando, difatti, qualsiasi ipotesi di *statutory negligence*, la ricerca dello standard deve comunque basarsi su elementi oggettivi che si richiamano all'*imago* del *reasonable man*, trasposizione assai fedele del *bonus pater familias* della tradizione romana[75]. Infine, vanno rammentati due ulteriori aspetti: *in primis* che il *law of damages* si applica tanto alla responsabilità contrattuale quanto a quella extracontrattuale, determinando così una minore complessità per ciò che concerne la qualificazione della *liability*, ma anche l'attribuzione di una eccessiva discrezionali-

[71] "L'intera responsabilità civile originaria del common law – spiega attentamente Giovanni Comandè – è caratterizzata dall'intenzionalità della condotta; e la sua azione principale, il trespass, è caratterizzata dalla volontarietà e dalla fisicità (vi et armis) della condotta e della lesione ad essa riconducibile" (cfr. G. Comandè, *Le linee di confine tra danno patrimoniale e non patrimoniale nella evoluzione del modello di common law*, in L. Vacca (a cura), *op. cit.,* p. 271).

[72] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 346.

[73] Ivi, p. 347.

[74] Come ci ricorda ancora Francesco Di Ciommo "nel diritto inglese le resistenze all'affermazione di ipotesi di responsabilità oggettività furono particolarmente forti, e ciò sebbene, proprio in Gran Bretagna, le ricadute della rivoluzione industriale fossero, già intorno alla metà dell'Ottocento, significative" (cfr. F. Di Ciommo, *op. cit.*, p. 125).

[75] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, pp. 348-349.

tà nelle mani del giudice in merito all'individuazione della *foreseeability*, indispensabile per dimostrare l'esistenza e la congruità del danno[76].

Negli Stati Uniti, invece, la normativa sulla responsabilità ricalca per grandi linee la disciplina del *common law* britannico, ma si differenzia da essa in alcuni elementi-chiave. In sostanza, il *tort of negligence* presenta una più vasta articolazione: da un lato, l'onere della prova ricade sul danneggiato ad eccezione dei casi in cui sussiste il principio della *res ipsa loquitur*; dall'altro, l'attività giudiziaria, nella fase di verifica del *duty of care*, è caratterizzata da un più ampio ricorso alle fonti legislative e non si focalizza in prevalenza sulla sola casistica[77].

Nell'insieme, rispetto alla qualificazione del danno, ciò che nel complesso colpisce è il fatto che nel *common law* la distinzione tra *pecuniary loss* e *non pecuniary loss*, ossia tra danno patrimoniale e non-patrimoniale, non costituisce un elemento centrale né nell'elaborazione dottrinaria né nella prassi giurisprudenziale[78]. Molto più rilevanti, invece, sono l'individuazione concreta dei casi di risarcibilità del danno. Perciò appare più significativa un'altra dicotomia concettuale, ossia quella tra *pure economic loss* e *non economic loss*[79]: il primo, infatti, risulta risarcibile solo se sussistono la violazione di un interesse privato e l'intenzionalità della condotta (che deve configurarsi come un atto contro la morale o contro il *public policy*)[80]; il secondo, viceversa, superati i rigidi dettami della *unconsciousness doctrine* che impediva qualsiasi forma di risarcimento, ha trovato sempre più agevole e più frequente riconoscimento[81]. Motivo per cui è corretto osservare che nelle dinamiche del *common law* si è compiuto quell'affrancamento pieno del risarcimento, patrimoniale e non-patrimoniale, dalla materialità del danno[82].

[76] Ivi, pp. 350-351. La problematica, però, più stringente, in tema di *duty of case*, è rappresentata, come osserva Giovanni Comandè, dall'ampia discrezionalità rimessa nelle mani del giudice riguardo a questioni molto delicate, come ad esempio la valutazione della prevedibilità degli effetti prodotti da parte del danneggiante; sul punto cfr. G. Comandè, *op. cit.*, p. 277.

[77] V. Zeno-Zencovich, *op. cit.*, p. 352.

[78] Come ben spiega Castronovo, nel *common law* la questione della qualificazione del danno "è originariamente assente perché la tipicità degli illeciti che caratterizza questi ordinamenti rende priva di senso una questione circa le caratteristiche del danno in generale" (cfr. C. Castronovo, *op. cit.*, p. 337). Pertanto, si può concludere che "in materia di danno si passa dalla perdita patrimoniale pura e semplice che può dirsi caratteristica del common law ma pure del diritto francese, a ordinamenti come quello tedesco e quello italiano, nei quali il danno diventa rilevante attraverso un processo di giuridicizzazione che lo avvicina sempre più ad una concezione normativa nella sua primitiva accezione" (cfr. ivi, p. 338). Sul punto pure cfr. G. Comandè, *op. cit.*, p. 273.

[79] "Tradizionalmente – scrive in sintesi Comandè – il danno non economico è quel danno che non può essere misurato in termini di denaro" (cfr. G. Comandè, *op. cit.*, p. 270).

[80] Ivi, pp. 275-277.

[81] Ivi, p. 277.

[82] Ivi, p. 278.

IL CASO DEI *PUNITIVE DAMAGES*

Un ultimo aspetto da registrare concerne il fatto che, con l'affermazione di una responsabilità civile del tutto autonoma e completamente epurata dagli ultimi residui penalistici, si è fortemente ridotta – se non quasi del tutto svuotata – la funzione del danno nella sua prerogativa sanzionatoria, in particolare nella cultura giuridica continentale. Questa rigida segnatura non trova, infatti, un correlativo riscontro nelle fonti del *common law*, nell'ambito delle quali i *punitive damages* sono assolutamente previsti e scrupolosamente regolamentati. Proprio questo tema, in virtù del recente interesse di giuristi e corti nei sistemi di *civil law* europei, merita un'ultima riflessione.

La figura dei danni punitivi è presente nel *common law* inglese già nel XIII secolo, nello *Statute of Gloucester* del 1278 in cui viene contemplato il *treble damages for waste*[83]. Ma è nel XVIII secolo che, sotto l'etichetta dell'*exemplary damage* coniata nel caso *Wilkes v. Wood*, si riconosce una duplice funzione, satisfattiva e punitiva, al risarcimento del danno per una serie di casi più significativi[84]. Nel secolo successivo, poi, si realizza una più completa sistematizzazione e si inquadrano in maniera tassativa le fattispecie ammesse: le azioni arbitrarie, oppressive e incostituzionali dei funzionari pubblici; il profitto superiore al danno; le ulteriori specifiche previsioni normative[85]. A riguardo il caso-guida è *Rooks v. Barnard* che la giurisprudenza successiva, pur confermando la sua assoluta legittimità, tenderà ad interpretare in modo particolarmente restrittivo[86]. Negli Stati Uniti le prime tracce risalgono al Settecento e, anche qui, una prima sistematizzazione avviene solo nel XIX secolo. Non va, del resto, dimenticato che, proprio in questa fase storica, tanto nel Regno Unito quanto negli Stati Uniti, la rivoluzione industriale fa sorgere interessi economici non automaticamente legati alla tutela della proprietà e, dunque, difficilmente rivendicabili in sede giudiziaria attraverso i tradizionali rimedi previsti dall'ordinamento civile[87]. Nella giurisprudenza americana, però, si afferma un atteggiamento opposto da quello anglosassone, ossia si estende, in maniera talvolta eccessiva, il ricorso ai *punitive damages* per un numero crescente ed eterogeneo di situazioni[88]. Da qui, l'intervento della *Supreme Court* che ha circoscritto drasti-

[83] C. Costantini, *Per una genealogia dei* punitive damages*: Dislocazioni sistemo logiche e funzioni della responsabilità civile,* in D. Barbierato (a cura), *Il risarcimento del danno e le sue "funzioni"*, Napoli 2012, p. 289.

[84] Ivi, p. 289.

[85] Ivi, p. 290.

[86] Ivi, pp. 291-293.

[87] In altre parole, come rileva ancora Comandè, all'attenzione dei giuristi vengono poste situazioni che non sono direttamente riconducibili "*to person*, *to land* o *to things*", ovvero "le tre occasioni in cui era azionabile originariamente il *trepass*" (cfr. G. Comandè, *op. cit.*, p. 273).

[88] "La maggiore fortuna dell'istituto in terra nordamericana – osserva Cristina Costantini – rispetto alle archetipiche declinazioni inglesi, parrebbe risiedere nella particolare considerazione

camente il campo di applicazione, richiamando alcune fondamentali garanzie costituzionali: il V Emendamento in ossequio al principio del *ne bis in idem*, l'VIII e il XIV contro l'*excessive fines clause* e nel rispetto dei cardini del *due process of law*.

La 'costituzionalizzazione' dei *punitive damages* ha, però, incontrato delle fortissime resistenze da vari e opposti versanti. Sorprendentemente, seppur per ragioni assai differenti, si è registrata una pesante critica sia da parte dei giuristi di visione ultra conservatrice, come Antonin Scalia – che rigettava la possibilità di limitazioni, a livello di corte federale, alla definizione del contenzioso civile – sia da parte degli spiriti più progressisti, come Guido Calabresi, il quale, spingendo per una trasformazione della prassi del danno punitivo in una forma di *social compensation*, individua i diversi profili attorno ai quali tale passaggio può concretamente realizzarsi[89].

Nei sistemi europei di *civil law* i danni punitivi stentano ad ottenere ammissibilità e riconoscimento. Concentrandoci sul solo contesto italiano, possiamo osservare che, mentre in dottrina emergono posizioni contrastanti, la Cassazione dapprima ha considerato contraria all'ordine pubblico qualsiasi forma di *punitive damages*, negando anche la possibilità di ricezione di sentenze straniere che li contemplavano e li quantificavano, successivamente ha ammesso, in astratto, la loro compatibilità con l'ordinamento italiano, previa però un'intermediazione legislativa, attribuendo così ad essi un carattere eccezionale rispetto alla fattispecie generale desumibile dall'art. 2043[90]. Anche in questo caso il richiamo alla 'legge' è, secondo alcuni studiosi, comprensivo del dettato costituzionale e, pertanto, ciò condurrebbe alla possibilità di riconoscimento e legittimazione dei danni punitivi nei

dell'elemento soggettivo dell'illecito oltre che nell'importanza attribuita in sede processuale" (cfr. C. Costantini, *op. cit.*, pp. 294-295).

[89]Antonin Scalia fu, nel 1996, *dissenting judge* nel caso *BMW vs Gore*, primo caso in cui la Suprema Corte dichiarò incostituzionali i *punitive damages* in violazione del principio del *due process clause*. Egli così si espresse: "I set forth my view that a state trial procedure that commits the decision whether to impose punitive damages, and the amount, to the discretion of the jury, subject to some judicial review for "reasonableness," furnishes a defendant with all the process that is 'due'" (cfr. *BMW of North America, Inc. v. Gore, 517 U.S.* [1996], p. 598). Di Calabresi cfr. G. Calabresi, *The complexity of torts. The case of punitive damages*, in M. Stuart Madden (a cura), *Exploring Tort Law*, New York 2005, pp. 333-351, ora anche in *Il diritto civile tra diritto e regole, II. Liber amicorum per Francesco D. Busnelli*, Milano 2008, pp. 327-347. In questo scritto, il giurista americano considera i *punitive damages* di primaria importanza perché in grado di assolvere alle seguenti esigenze: utilizzare l'azione dell'attore civile come pubblica accusa per anti-trust, sommare in un determinato caso tutti i danni prodotti della medesima specie ed entità anche ad altri soggetti, risolvere i casi che hanno per oggetto *tragic choices*, costituire uno strumento di risarcimento generale estendibile anche a fattispecie non ancora riconosciute o tipizzate, svolgere una funzione eminentemente punitiva. Per una lettura sintetica delle due visioni cfr. F.D. Busnelli, *op. cit.*, pp. 290-292; per una critica alla posizione di Calabresi cfr. C. Castronovo, *Sentieri*, cit., pp. 374-375.

[90] Cfr. Cass. Civ. S.U. 5 luglio 2017, n. 16601.

casi in cui essi risultino rivolti alla protezione di diritti costituzionalmente garantiti[91].

In generale, sebbene la discussione sui *punitive damages* si intrecci inevitabilmente con il tema della polifunzionalità della responsabilità aquiliana[92], un ostacolo difficilmente valicabile è costituito dal fatto che il loro utilizzo determina, nel contempo, una sproporzione tra il danno ricevuto e quello liquidato rispetto a colui che ricorre in giudizio generando, in concreto, un arricchimento senza causa che soddisfa probabilmente le finalità sanzionatorie nei confronti del danneggiante, ma non fornisce alcun vantaggio o ristoro nei confronti degli altri soggetti danneggiati. In questa ottica, una soluzione ibrida in grado, forse, di equilibrare tutte le posizioni in campo è stata elaborata, in Francia, nel *Projet de réforme de la responsabilité civile* del 2017, all'interno del quale viene introdotta la figura dell'*amende civile*[93]. Questa, proporzionata alla gravità della colpa, alla capacità contributiva del danneggiante e al profitto ricavato, si applicherebbe a chiunque cagioni un danno ad altri attraverso un comportamento intenzionalmente lucrativo; tuttavia, essa non andrebbe conferita ai singoli privati, bensì ad un *fonds d'indemnisation en lieu avec la nature du dommage subi* o, in alternativa, a vantaggio del *trésor public*[94].

[91] Su questa linea cfr. A. Malomo, *Responsabilità civile e funzione punitiva*, Napoli 2017, pp. 121-123; A. Lasso, *op. cit.*, p. 268.

[92] M. Grondona, *La responsabilità civile tra libertà individuale e responsabilità sociale. Contributo al dibattito sui risarcimenti punitivi*, Napoli 2017, p. 111.

[93]Nell'ultima versione l'art. 1266-1 così recita: "en matière extracontractuelle, lorsque l'auteur du dommage a délibérément commis une faute en vue d'obtenir un gain ou une économie [faute lucrative], le juge peut le condamner [...] au paiement d'une amende civile". Sul punto cfr. J. Prorok, *L'amende civile dans la réforme de la responsabilité civile. Regard critique sur la consécration d'une fonction punitive générale*, in *Revue trimestrielle de droit civile*, 2018, p. 327 e ss.

[94] A. Lasso, *op. cit.*, p. 44.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 273-308
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30997

DISCERNERE E CORREGGERE
LA PEDOFILIA E L'IMMAGINARIO NORMATIVO DELLA CHIESA

PAOLO NAPOLI
LIER - Fonds Yan Thomas
École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)
napoli@ehess.fr

ABSTRACT
The paper attempts to grasp the normative tools with which the catholic church, throughout history, has imagined to cope with the issue of pedophilia among its members. The institution's responses to the violation of the sixth commandment made use of penal and corrective measures which, although proven since time immemorial, have been visibly ineffective, or incredibly effective if we consider the ability to stifle the clamor of the phenomenon for so long. The paper focuses on especially the measure of fraternal correction which appears in the Gospel and became a specific issue in Augustine and Thomas Aquinas until the post-tridentine era. The analysis of certain texts of the curia from the beginning of the twentieth century to the present day suggests that fraternal correction was the predominantly practiced expedient to avoid the trial against clerics accused of sexual abuse.

KEYWORDS
Catholic Church, Confession, Fraternal Correction, Pedophilia, Penal Law, Penance, Trial.

Può suonare irriverente, se non mistificatorio, affrontare il tema della pedofilia nella Chiesa cattolica senza misurarsi innanzitutto con ciò che l'attualità non smette di proporci ormai da diversi anni. E tuttavia, anche perché il funzionamento istituzionale di quella realtà s'inscrive in una temporalità di lunghissimo periodo, la nozione stessa di evento attuale rischia di non essere compresa a sufficienza se non si affonda il bisturi negli strati più reconditi del tessuto ecclesiale, irrorato dall'inesauribilità semantica di categorie votate in tanti casi alla perennità. Chiariamo subito però, per evitare fraintendimenti, che gli strati profondi non aprono squarci su una sorta d'inconscio istituzionale e, di conseguenza, sulla rimozione di un trauma cui la Chiesa si dedica da sempre con inesauribile zelo. Tutte le istituzioni, e perciò anche quella ecclesiale, pensano in superficie e non si lasciano agire da qualcosa che sfugge alla loro consapevolezza e volontà. Applicare ad artefatti giuridici quelle che sono le peculiarità dell'essere umano col relativo quadro psico-diagnostico è un'operazione intellettualmente sfuggente, infondata sul piano della spiegazione storica, più incline a soddisfare bisogni estetizzanti dell'interprete che a fornire con-

vincenti griglie di lettura. Ecco perché è buona regola di metodo scrutare l'istituzione dal versante delle operazioni tecniche che mette in campo per giustificare il suo ruolo sociale, sganciandola da qualsiasi accostamento compiacente con le regole della natura, oltre che da facili omologie con l'individuo in carne e ossa. In questo senso anziché considerare la pedofilia come una sorta di universale negativo del modo d'essere della Chiesa, puntando il dito sulle cause più o meno sommerse del problema, si tratta di analizzare gli strumenti normativi con cui l'istituzione ecclesiale, nel corso della storia, ha immaginato di poter far fronte a quella che può considerarsi una vera e propria ossessione endemica. Lo sguardo puntato sul "come" lascia per forza di cose inevasa la domanda sul "perché", domanda che per un verso le cronache contemporanee si peritano ampiamente di soddisfare e, per un altro, teologi e psicologi cercano di problematizzare a partire dai rispettivi strumenti diagnostici (il celibato dei preti figura in questo senso al centro della riflessione per entrambi). Alla luce dei mezzi istituzionali impiegati per catturare il problema e quindi gestirlo, si pone anche il tema della responsabilità degli organi titolati nei riguardi di chi ha patito le conseguenze tragiche di quel modo di affrontarlo.

Considerata la vulnerabilità dei soggetti che hanno subito gli abusi da parte del clero, il baricentro discorsivo si è quasi sempre spostato sul versante delle vittime, sulla storia delle emozioni e delle ferite, finendo anche per alimentare un desiderio morboso di fiutare l'aria che passa dalle fessure, mai troppo ermetiche, delle paratie divisorie dei confessionali. L'appropriazione mediatica del tema ha fatto il resto, cosicché rimane sullo sfondo, se non scompare del tutto, la rilevanza dell'impianto tecnico che ha permesso per secoli alla pratica della pedofilia di trovare strategie funzionali al suo trattamento nell'ambito ecclesiale. Voglio dire che una critica del fenomeno non passa soltanto dalla sua condanna morale, peraltro non immune da ubbie inquisitoriali come sottolineava in tempi non sospetti un libro colpito dalla *damnatio memoriae*[1]. Né tantomeno deve dedicarsi a ricostruire un'improbabile genealogia moderna di "cattivi maestri" che da Freud – "il fondatore della teoria pedofila perché dice che il bambino ha la sessualità" – giunge a Foucault apertamente apologeta – "ha codificato che il bambino ha diritto alla sessualità, cioè vuole essere violentato"[2]. Più che l'indignazione, sul piano sostanziale della critica è utile

[1] Luther Blisset (pseudonimo di un collettivo), *Lasciate che i bimbi. Pedofilia: un pretesto per la caccia alle streghe*, Castelvecchi, Roma 1997.

[2] Così lo psichiatra Massimo Fagioli, intervistato da F. Tulli, *Chiesa e pedofilia*, L'Asino d'oro, Roma 2010, pp. 209-210. I testi più provocatori di Foucault sono una conversazione con J.-P. Faye, D. Cooper e altri, *Enfermement, psychiatrie, prison*, apparsa sulla rivista "Change", 22-23, 1977, in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, III, pp. 332-360, in particolare quella parte in cui il filosofo, commentando la discussione sulla riforma penale in materia di reati sessuali, a proposito delle violenze subite dai minori afferma: "Je serais tenté de dire: du moment que l'enfant ne refuse pas, il n'y a aucune raison de sanctionner quoi que ce soit" (p. 355). L'altro è un articolo apparso sul quotidiano "Libération" (1 giugno 1982), *Des caresses d'homme considérées comme un art*, dove la posizione è in realtà più sfumata perché si limita a sottolineare, in risonanza con un libro che sta recensendo (J. Dover, *Homosexualité greque*), che per i Greci "le plaisir avec les garçons était un

la descrizione dei mezzi operativi, dei rimedi legali e, *lato sensu*, normativi elaborati dalla ragion di stato ecclesiastica. Anche perché la fenomenologia religiosa del problema che, va da sé, ha dimensioni assai più vaste di quell'ambito – basti pensare agli abusi nell'ambiente famigliare – è l'unica che si fa cogliere nel prisma di una razionalità pratica strutturata dalle fonti teologiche e canonistiche più antiche. Le risposte dell'organizzazione alla violazione del sesto comandamento si sono avvalse di misure penali e correzionali che, per quanto collaudate da tempo immemore, si sono dimostrate visibilmente inefficaci, o incredibilmente efficaci se si considera la capacità di soffocare così a lungo il clamore del fenomeno. Da parte degli ordinamenti statali e internazionali – come con la convenzione di Lanzarote adottata dal Consiglio d'Europa il 25 ottobre 2007 e recepita in Italia con la legge 172 del 2012 – si è assistito invece negli ultimi anni a un generale inasprimento nella politica repressiva dell'abuso sessuale sui minori[3]. La chiesa, invece, conosceva e si occupava in segreto del peccato di atto impuro, ma non perché il segreto fosse uno stratagemma della prassi a dispetto delle regole, bensì perché la riservatezza era perfettamente consona alla procedura e ai rimedi volti a contenere gli abusi del clero sui minori. Il segreto è stato fino a pochissimo tempo fa – ci torneremo – il modo legale previsto dal diritto canonico e non lo zelo idiosincratico di questo o quel vescovo, ansioso di spegnere sul nascere lo scandalo suscitato dalle condotte consumate nella sua diocesi. Sottolineare questo aspetto non vuol dire giustificare la segretezza con cui la Chiesa ha ammantato lo svolgimento di tante procedure, al contrario; ma solo ricordare il rango istituzionale che la riservatezza assume per il funzionamento dell'ordine ecclesiale, il suo essere spesso fattore costitutivo della costruzione giuridica dell'evento di volta in volta trattato[4].

Prima di addentrarci nel merito del tema che qui c'interessa, è doverosa una puntualizzazione sul metodo. Non avendo condotto una ricerca storica precisa sui documenti relativi a concreti casi di pedofilia – peraltro, come si può immaginare,

mode d'expérience" e "ni la loi civile, ni la loi religieuse, ni une loi 'naturelle' ne prescrivaient ce qu'il fallait – ou ne fallait pas – faire" (*Dits et écrits*, cit., IV, p. 317).

[3] Si veda per l'Italia la nuova disciplina in materia introdotta dalla legge 38, 2006 "Disposizioni in materia di lotta contro lo sfruttamento sessuale dei bambini e la pedopornografia anche a mezzo internet" che stabilisce tra l'altro la tutela del minore fino al compimento del 18° anno, l'ampliamento della nozione di pornografia infantile, la definizione degli elementi del reato dello sfruttamento sessuale dei minori comuni ai paesi dell'UE, il contrasto alla diffusione del materiale pedopornografico su internet. Anche lo Stato del Vaticano, in cui vige il codice penale italiano, si è dotato di una disciplina a tutela dei minori, prevedendo le fattispecie di violenza sessuale sui minori, atti sessuali sui minori, pedopornografia, detenzione di materiale pornografico. V. legge 8, 11 luglio 2013 "Norme complementari in materia penale".

[4] Cfr. J. Chiffoleau, *Introduction. De la nécessité du secret dans la construction de l'espace (et du sujet) politique*, in *La necessità del segreto. Indagini sullo spazio politico dell'Italia medievale e oltre*, a cura di J. Chiffoleau, E. Hubert, R. Mucciarelli, Viella, Roma 2018, pp. 9-65. Dello stesso autore si veda lo studio fondamentale *Ecclesia de occultis non iudicat?*, *L'Eglise, le Secret, l'Occulte du XIIe au XVe siècle*, "Micrologus", 14, 2006, pp. 359-481, trad. it. *La Chiesa, il segreto, l'obbedienza*, il Mulino, Bologna 2010.

ancora di difficile accesso in assenza di informazioni confidenziali – non possiamo qui sostenere come si sono realmente comportate le autorità competenti dal momento in cui si son trovate a gestire il problema nelle diverse situazioni. Al di là delle ricostruzioni giornalistiche che ormai fioriscono nei vari continenti[5], possiamo seguire una via alternativa che si potrebbe definire una ricostruzione ipotetica o presuntiva della pedofilia in seno alla Chiesa cattolica. Non è infatti illegittimo chiedersi e immaginare, indipendentemente da ogni riscontro empirico, come avrebbe potuto agire il vescovo investito di un affare di pedofilia, visto che le fonti teologiche e canonistiche nel corso dei secoli hanno messo a sua disposizione gli attrezzi mentali più o meno adeguati e gli strumenti d'intervento concreto che formano un cospicuo arsenale giuridico e pastorale dal quale attingere. Quel che segue perciò è una modesta indagine sulle condizioni di possibilità teorico-pratiche alla luce del corpus testuale potenzialmente idoneo a forgiare la risposta degli apparati all'insorgenza del male. Un esercizio di verisimiglianza la cui validità non è inficiata dalla mancata corrispondenza con la verità degli eventi, semplicemente perché anche i testi in questione sono dei fatti, e più precisamente delle fonti capaci di attivare discorsi e condotte quando le istituzioni lo richiedono. Non si può parlare qui di storia controfattuale, semmai, per usare un'espressione insolita, di storia etero-fattuale, cioè di una rappresentazione che presume, in date circostanze, un certo svolgimento dei fatti al di là del loro effettivo verificarsi. Presunzioni che le fonti giuridiche e pastorali autorizzano ad azzardare. È anche un modo, se si vuole, d'interrogare il ruolo di ciò che è latente nella storia e di valutarne in astratto l'adeguatezza a tradursi in attualità. Anche perché il possibile, come diceva il filosofo, contiene pur sempre il reale, a maggior ragione se quel possibile è veicolato dalle forme della normatività, per principio irriducibili a un solo contesto e quindi attivabili sulla lunghissima durata.

LA CHIESA E LA SANZIONE PENALE: BREVI CENNI SUL DIRITTO VIGENTE

Alcune norme del diritto positivo fungono da pietre angolari per cogliere lo spirito dei delitti e delle pene nella Chiesa. Il perimetro d'intelligibilità del nostro problema deve tener presenti determinati punti di riferimento generali che il libro VI del Codice di diritto canonico del 1983 localizza in precisi snodi normativi. Si tratta infatti di considerare i principi guida di una filosofia repressiva e del suo apparato sanzionatorio che sono irrinunciabili anche per un'organizzazione la cui ragione storica è la salvezza delle anime. Non a caso il can. 1311 rivendica alla chiesa un

[5] Per una prima ricognizione si veda il già citato Tulli, *Chiesa e pedofilia*. Lo stesso autore si è anche concentrato sul versante nazionale del problema, v. *Chiesa e pedofilia. Il caso italiano*, L'Asino d'oro, Roma 2014. Si veda, inoltre, l'inchiesta del giornalista de "L'Espresso" E. Fittipaldi, *Lussuria. Peccati, scandali e tradimenti di una chiesa fatta di uomini*, Feltrinelli, Milano 2017.

nativum proprium ius, non derivato cioè dagli ordinamenti giuridici secolari, di costringere con sanzioni penali i fedeli che abbiano commesso delitti. Va da sé che nel passato, per rispettare la sua missione salvifica, la stessa organizzazione non esitava a comminare pene capitali, il che rende più tangibili gli elementi di discontinuità col presente, considerato che la filosofia e la potestà sanzionatoria della Chiesa hanno subito nel corso dei secoli importanti trasformazioni. Questa evidenza però non deve distrarre lo sguardo da alcune costanti sotto traccia, che assomigliano a veri e propri caratteri indelebili e che solo di recente cominciano a essere erosi. Tuttavia, nella storia della Chiesa le novità vengono spesso da lontano, come riemersione di fiumi carsici rimasti silenziosi o poco visibili per lungo tempo, più che come irruzioni del tutto imprevedibili e sovversive. E ciò vale anche per il principio del carattere residuale nell'applicazione di sanzioni penali che si può legittimamente far risalire al Concilio di Trento. Il Decreto di Riforma della Sessione XIII (11 ott. 1551) ricorda ai vescovi che solo restando nella loro diocesi *facilius et commodius sibi subiectos regere et in vitae ac morum honestate continere potuerint*, anche perché il loro ufficio è quello di *pastores* e non di *percussores* del gregge, i cui membri più che obbligati vanno esortati e ammoniti così come si fa con i figli e i fratelli per evitare di ricorrere alle pene quando il peccato si manifesta (*ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi delinquerint, debitis eos poenis coercere cogantur*). Non si può pertanto parlare di propensioni inedite nella filosofia penale ecclesiastica, anche se il concilio Vaticano II ha di sicuro inciso nel forgiare un nuovo atteggiamento istituzionale e nel rimodellare gli istituti e le norme di un diritto di punire così come si presenta nel CIC del 1983. Il caposaldo teorico dell'influenza conciliare, in grado d'informare l'intero impianto del diritto penale della Chiesa, è racchiuso nel can. 1317 dove il congiuntivo esortativo indica chiaramente la linea di condotta dell'organizzazione cattolica quale è uscita riformulata dai lavori conciliari: "Le pene siano costituite nella misura in cui si rendono veramente necessarie a provvedere più convenientemente alla disciplina ecclesiastica". Mentre il can. 1319, 2 co. esprime ulteriori premure quando invita a "soppesare profondamente" l'opportunità di emanare un precetto penale. L'esplicitazione operativa di queste dichiarazioni di principio prudenziali è delineata poi dal can. 1341 che illustra l'opzione strategica di fondo: "L'Ordinario provveda ad avviare la procedura giudiziaria o amministrativa per infliggere o dichiarare le pene solo quando abbia constatato che né con la correzione fraterna né con la riprensione né per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale è possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo".

Va da sé che questa linea ispiratrice del sistema deve sempre essere messa alla prova con l'effettività del funzionamento di apparati e pratiche. In ogni caso il messaggio lanciato dal canone è chiaro: le pene, nel diritto della chiesa, conservano un carattere residuale rispetto all'impiego di rimedi ispirati alla sollecitudine pastorale, cui si attribuisce sempre un'importanza prioritaria. La caratteristica strutturale del

diritto penale canonico consiste in questo doppio binario repressivo in base al quale l'istituzione attribuisce al discernimento del vescovo l'opportunità di seguire l'una o l'altra via, ferma restando la preferenza che l'ordinamento giuridico accorda alla soluzione non giudiziaria. Il can. 1342 esplicita ulteriormente questa modalità anfibia della Chiesa cattolica, che rispetto alla categoria del giudizio, sconsigliata al buon cristiano sia da Paolo (Rm 14, 3-4) sia dal discorso della montagna (Mt, 7, 1; Lc, 6, 37), si riserva precauzionalmente l'alternativa amministrativa alla via processuale: "Ogniqualvolta giuste cause si oppongono a che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale; rimedi penali e penitenze possono essere applicati per decreto in qualunque caso". Che il diritto penale della Chiesa segni il trionfo dell'antico ideale della "convenienza", cioè di quel ragionamento consequenzialista che considera la bontà di una decisione in funzione della sua appropriatezza alle circostanze e pertanto degli effetti sistemici che è in grado di produrre, è espressamente sancito dal can. 1718 che rimette alla discrezione del vescovo valutare se "sia conveniente" (2 co.) procedere e, in caso positivo, se sia preferibile la via giudiziale o, se la legge non lo vieta, stragiudiziale.

Questa elasticità del sistema, che sembrerebbe una stabile concessione alla logica dell'eccezione casistica, indica piuttosto il funzionamento della macchina punitiva su due livelli, così come nel diritto penale degli Stati la sfera della giurisdizione, attenta ai diritti e alle garanzie degli imputati nella fase inquirente e in quella giudicante, è doppiata dalla sfera che ne è il correlato ma anche il rovescio preventivo, quella della pubblica sicurezza affidata alle cure della polizia e alle sue misure[6]. La normatività è un continente poliedrico e la Chiesa cattolica, nel corso della sua storia, non si è privata del gusto di esplorarne le diverse regioni. Inventando anche tipicità istituzionali esclusive, come quella contenuta nel can. 1314 che qui è utile ricordare perché completa bene, con un espediente piuttosto eccentrico in tema di responsabilità personale, la reazione dell'ordinamento canonico alla violazione del precetto penale. Questa norma prevede infatti un singolare quanto antico modo di attivare la pena canonica, che può essere comminata nel corso di un processo dinanzi all'organo giudiziario ordinario, come accade di solito nei sistemi giuridici laici, oppure sulla base della semplice violazione della norma in cui incorre il soggetto, indipendentemente dal suo riconoscimento in tribunale. Nel primo caso si tratta di pena *ferendae sententiae*, che per applicarsi al colpevole deve essere inflitta da un giudice, mentre nel secondo si tratta di una pena *latae sententiae* che, nei casi tassativamente previsti dalla legge, si applica da sola all'individuo nel momento stesso in cui ha commesso il delitto. L'attuazione della pena perciò è la conseguenza istantanea del comportamento contrario alla legge, senza la mediazione necessaria

[6] V. L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 811 ss. Sulla differenza tra leggi e misure mi permetto di rinviare a P. Napoli, *Misura di polizia*, "Quaderni storici", 2, 2009, pp. 523-547.

di una procedura che accerti il fatto, riconosca la responsabilità e sentenzi la condanna. È la coscienza stessa del colpevole a fungere da tribunale che irroga una sanzione, la quale può essere successivamente dichiarata dall'organo giurisdizionale, secondo una valutazione anche qui rimessa alla prudenza e al senso della convenienza di cui il vescovo è depositario. Classico caso di pena *latae sententiae* è la scomunica per il peccato di aborto.

Per il suo carattere peculiare, che si spiega solo nel contesto di un diritto in cui l'occhio del giudice terreno resta pur sempre subalterno a quello divino di cui la coscienza individuale è lo specchio, la pena *latae sententiae* funziona solo in casi tassativi. Viene meno infatti l'essenza stessa della funzione giurisdizionale, cioè l'imputazione di una condotta a un soggetto che perciò è chiamato a renderne conto dinanzi all'autorità. La procedura è ben più che sommaria o economica, secondo il modello processuale concepito da Innocenzo III e perfezionato da Bonifacio VIII per estirpare l'eresia, perché manca in toto il rito: in assenza di una dichiarazione ufficiale successiva da parte del vescovo, il processo addirittura scompare, l'ordine è eseguito prima della sentenza di condanna, come diceva Naudé a proposito della temporalità del "coup d'État". La trasgressione, nell'atto di compiersi, implica *ipso facto* la sanzione, la quale però, nella sua origine storica, non riguardava solo l'anima del reo. Infatti nel 1199, con la decretale *Vergentis* di Innocenzo III l'eretico fu sottoposto anche alla pena della confisca dei beni, secondo quanto aveva già stabilito la legge *Quisquis* degli imperatori Onorio e Arcadio del 397, contenuta nel Codice teodosiano (9.14.3) e ripresa nel *Corpus iuris civilis* (C. 9.8.5) e nel *Decretum*, per coloro che si macchiavano del crimine di lesa maestà. La scomunica *latae sententiae*, in questi casi, colpendo immediatamente l'eretico nascosto o ignaro di esserlo, rendeva invalida ogni vendita di bene volta ad aggirare la confisca che gravava sul suo patrimonio per il fatto stesso di errare nella fede.

Le finalità economiche e non solo spirituali dell'istituto sono pertanto chiare e si capisce che la sua applicazione, soprattutto nel caso di scomunica per eresia, abbia rappresentato un interesse non irrilevante per il potere ecclesiastico, soprattutto nei secoli dell'Inquisizione controriformistica. Ma nella storia del diritto, si sa, le forme possono benissimo sopravvivere ai contenuti per i quali sono state all'origine pensate, ed è per questo che la sanzione *latae sententiae*, per quanto legata a un passato inquietante, continua a essere parte integrante dell'attuale diritto della Chiesa. Tale permanenza, che si spiega sia per ragioni funzionali sia perché le tecniche del diritto sono assiologicamente neutre e quindi adattabili alle circostanze più diverse e su cronologie di lunghissimo periodo, non attenua peraltro il senso di stupore che pervade il giurista laico dinanzi a un espediente giuridico che difficilmente potrebbe essere più invasivo della libertà. Nella sua applicazione contemporanea, tuttavia, il castigo non si abbatte sul reo in modo del tutto imprevedibile, perché le situazioni in cui può ricorrere la pena *latae sententiae* devono essere previste dalla legge (prin-

cipio di legalità). E tuttavia scompare il passaggio istituzionale decisivo della ricostruzione dei fatti e della qualificazione delle condotte in termini di violazione penale. Ecco perché una procedura così mutilata della sua essenza giuridica è raro che non sia accompagnata dal riconoscimento dell'ordinario, una linea restrittiva esplicitata dal can. 1318 che invita il legislatore a non comminare "pene *latae sententiae* se non eventualmente contro qualche singolo delitto doloso, che o risulti arrecare gravissimo scandalo o non possa essere efficacemente punito con pene *ferendae sententiae*; non costituisca poi censure, soprattutto la scomunica, se non con la massima moderazione e soltanto contro i delitti più gravi".

La ragione di una soluzione estrema come l'applicazione automatica della pena va cercata nell'esigenza di tutelare una sorta di ordine pubblico teologico, come se l'infrazione commessa, per la sua entità (si tratta dei *delicta graviora*), non possa sopravvivere oltre il suo evento senza una contromisura adeguata dell'ordinamento. Il fatto non può restare "nudo" in attesa che la forma istituzionale lo catturi e lo trasformi in una qualificazione giuridica. La protezione dei beni dell'anima, in particolare nei casi di delitti occulti, richiede risposte istituzionali efficaci al punto che la *figura iudicii* è ritenuta, in taluni frangenti, un intralcio alla più rapida repressione del misfatto oltre che un indesiderabile veicolo di clamore. Alla pubblicità del processo, infatti, come nella storia è stato per i giudizi dinanzi all'Inquisizione nei casi di eresia, la Chiesa ha preferito il giudizio *sine strepitu*, meno minaccioso per la tranquillità del gregge e più rispettoso della reputazione dell'istituzione. Lo *scandalum* continua in definitiva ad apparire, nella lunghissima tradizione della Chiesa[7], il male supremo da evitare, come conferma senza troppi travisamenti il can. 1352, 2 co.: "L'obbligo di osservare una pena *latae sententiae* che non sia stata dichiarata né sia notoria nel luogo ove vive il delinquente, è sospeso in tutto o in parte nella misura in cui il reo non la possa osservare senza pericolo di grave scandalo o d'infamia".

BENEDETTO CONFESSIONALE

Alla luce di questa rapida ricognizione dei capisaldi penali nel diritto canonico vigente, si può meglio capire la predisposizione giuridica e pastorale che orienta l'istituzione nel trattamento dei delitti, compresi quelli contro il sesto comandamento. Sarebbe tuttavia sterile attenersi alla sola disciplina codicistica perché la materia della pedofilia è stata oggetto di interventi pontifici nel corso dei secoli. Il momento della confessione, in particolare, ha catalizzato le premure della gerarchia ecclesiastica. L'atto del confessare qualcosa a qualcuno non va inteso, nel contesto

[7] Sullo *scandalum* si veda da ultimo A. Fossier, *Le bureau des âmes : écritures et pratiques administratives de la Pénitencerie apostolique (XIIIe-XIVe siècle)*, Ecole Française de Rome, 2018, p. 439 ss.

ecclesiastico, come la trasformazione liturgica di una pratica primordiale che ritroviamo nelle civiltà più antiche[8]. Citando Bossuet, Joseph de Maistre lo dipingeva come un gesto tanto naturale quanto universale della specie umana: "Qu'y-a-t-il de plus naturel à l'homme que ce mouvement d'un coeur qui se penche vers un autre pour lui verser son secret?"[9]. Ebbene la confessione a un sacerdote non testimonia un'invariante psicologica universale di chi, con la parola e il volto revulsivo, si fa spia di sé stesso e compie un gesto catartico, liberatorio del miasma che porta in seno. La confessione sacramentale non è riducibile allo schema antropologico del rituale purificatorio conosciuto da molte altre civiltà anteriori al cristianesimo, perché è costruzione istituzionale e come tale va calata e compresa nella dimensione storica che le appartiene, ferma restando la sua tensione, come per ogni dogma, a considerarsi una forma archetipica valida per tutta l'umanità.

Questo *telos* atemporale della confessione sfiorisce tuttavia anche per le menti più ispirate, quando si colgono le urgenze della storia dietro le formulazioni della sessione XIV del Concilio di Trento (25 novembre 1551). In quella sede fu stabilito che il sacramento della penitenza consta di tre momenti distinti: la contrizione, la confessione e la soddisfazione. Mentre la prima e la terza riguardavano rispettivamente la fase della preparazione interiore e quella dell'espiazione, la confessione occupava il momento cruciale del rapporto intersoggettivo tra penitente e ministro del culto. La situazione che si veniva a creare durante l'esame di coscienza del peccatore comportava un oggettivo squilibrio tra i segreti rivelati dal penitente e l'ascolto del confessore, che nella circostanza cessa di essere uomo perché è Dio nelle vesti di giudice a trovarsi al suo posto, considerato che né gli uomini né la Chiesa possono attendere a quella funzione (*Judicabit Deus occulta hominum*, Rm, 2, 16). Tutto ciò era già stato ben compreso da canonisti e teologi fin dagli anni 1160-1180, a seguito della costituzione 21 del IV concilio Laterano del 1215 che obbligava il fedele alla confessione annuale. Come ha osservato Jacques Chiffoleau in un penetrante saggio che ci mostra, tra l'altro, quanto siano imprescindibili ancora oggi talune costruzioni istituzionali dell'epoca medievale, "*In occultis non est homo iudex, sed solus Deus*, l'adagio ritorna senza sosta sotto la penna degli scolastici e pone tutti i confessori in una situazione pericolosa ma anche eminente: detentori dei «segreti della fede», come tutti i membri dell'*ordo clericalis*, essi ricevono inoltre le confessioni «come Dio», e per questo sono separati e collocati in una posizione

[8] È questo l'approccio di R. Pettazzoni, *Storia della confessione*, Zanichelli, Bologna 1929-1936, 3 voll., autore di una ricerca alla quale da storico in generale, e del cristianesimo in particolare, A. Omodeo non risparmiò rilievi sferzanti su "La Critica", 35, 1937, pp. 367-371.

[9] *Du pape*, in *Œuvres complètes*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, II, p. 349 ss.

«sovrana»"[10]. La posizione del penitente era pertanto irriducibile a una pura sottomissione psicologica, s'inscriveva in un ordine gerarchico oggettivo cementato dalle categorie del diritto e della teologia.

Tuttavia proprio questa fortezza che era la confessione, sovrastata dal giudizio di Dio di cui il confessore è mero vicario, si prestava a creare un'intimità dello scambio tra clerico e penitente che poteva facilmente scivolare in condotte abusive. Di qui l'attenzione che dopo il Concilio di Trento si rivolse anche all'habitat della fase più importante della penitenza, in particolare a quel mobile dall'alto valore pratico e speculativo che era il confessionale. Si deve all'Arcivescovo di Milano Carlo Borromeo (1538-1584), segretario del papa Pio IV al Concilio tridentino, la realizzazione di un progetto concepito già dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti (1495-1543) che prevedeva una struttura architettonica situata al centro della chiesa, grazie alla quale sacerdote e penitente potevano isolarsi dagli altri fedeli, ma non al punto da restare al riparo da ogni forma di visibilità[11]. Bisognava evitare che l'apertura dell'anima del fedele e la necessaria riservatezza col confessore non degenerasse in situazioni indesiderate e sottratte a un minimo di controllo ambientale. Ecco perché il confessionale, secondo Borromeo, doveva creare la giusta vicinanza tra penitente e confessore, con filtri quali la grata divisoria poggiata sulla base di legno attraverso la quale, grazie a fori non più grandi di un cece, gli interlocutori potessero sentire le rispettive voci senza tuttavia accedere alla reciproca visione. La confessione auricolare privava i soggetti dello sguardo vicendevole, ma non li sottraeva a quello dei fedeli perché chiunque circolasse nella chiesa avrebbe potuto osservare le posizioni del confessore e del penitente nel loro essere uniti e divisi allo stesso tempo. I due attori della scena obbediscono a una precisa economia dell'occhio che, come vedremo, non rispondeva solo a esigenze coreografiche e architettoniche ma obbediva a precisi dettami teologici. La vista è infatti considerata la scintilla che innesca il fuoco del desiderio malsano e perciò va accuratamente evitato che lo sguardo, oltre che la parola, possa lanciare messaggi empi. Quando ciò accadeva, il confessore incorreva nel peccato di *sollicitatio ad turpia*, che corrisponde a quello che oggi le legislazioni definiscono "molestie", "harcelement sexuel", "sexual harassement", "sexuelle Belästigung", "acoso sexual" ecc.

Nella fase post-tridentina la Chiesa accentuò la vigilanza su questo crimine, laddove il mondo protestante trovava vieppiù un motivo robusto per vedere confermata la sua storica ostilità verso il sacramento della confessione. Il Papa Paolo IV, che aveva già ricoperto il ruolo di inquisitore, affrontò il problema nel breve *Cum sicut nuper* del 18 febbraio 1559, che per quanto riguarda la Spagna riconobbe

[10] J. Chiffoleau, *La Chiesa, il segreto, l'obbedienza*, cit., pp. 41-45. Per una ricognizione storica del *sigillum confessionis* v. D. Tarantino, *Note intorno al sigillo sacramentale. Legislazione e dottrina dal Concilio Lateranense IV alla codificazione del diritto canonico*, "Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica", 32, 2016 (17 ottobre 2016).

[11] C. Borromeo, *Instructionum Fabricae et Supellectilis ecclesiasticae Libri II* (1577), a cura di S. Della Torre e M. Marinelli, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

all'Inquisitore di Granada la competenza a procedere in materia di abusi sessuali perpetrati sulle donne durante la confessione. In seguito la regola si estese ad altre province spagnole e portoghesi fin quando il Sant'Uffizio s'incaricò di fissare alcuni principi giurisprudenziali generali tra i quali l'obbligo di denuncia come per i crimini di eresia, la perseguibilità della *sollicitatio* avvenuta prima o dopo la confessione, l'inclusione di uomini e ragazzi tra le vittime. L'intervento pontificio che fece il punto generale sulla *sollicitatio ad turpia* fu la bolla *Universi Dominici gregis* di Gregorio XV del 30 agosto 1622, che riaffermò il Sant'Uffizio come giudice ultimo in una materia affidata sia ai vescovi sia agli inquisitori, e stabilì pene severissime, compresa quella capitale, per i confessori che cedevano alla tentazione durante la penitenza. La conferma del ruolo dominante del Sant'Uffizio nella materia spiega come una questione di ordine prettamente morale avesse ormai conquistato il rango di urgenza teologica: il peccato sessuale si trasformava in eresia[12].

La competenza del Sant'Uffizio a conoscere, in via riservata, gli abusi sessuali che profanavano il sacramento della penitenza continuò nei secoli e fu ribadita anche dal primo codice di diritto canonico (1917). E solo qualche anno dopo la sua entrata in vigore, fu redatta, sotto il pontificato di Pio XI, un'istruzione a cura della Congregazione del Sant'Uffizio intitolata *Crimen sollicitationis* (1922). Indirizzato a patriarchi, arcivescovi e vescovi anche di rito orientale e destinato a essere conservato nell'archivio segreto della Curia, questo documento riveste un'importanza maggiore per il tema che qui ci interessa, anche perché il cardinale Ottaviani, prefetto della Congregazione del Sant'Uffizio, decise di trasmetterlo di nuovo ai medesimi destinatari il 16 marzo 1962 in pieno Concilio Vaticano II, di cui lo stesso cardinale era notoriamente acerrimo avversario. L'importanza di questo testo, come sottolineava ancora una lettera apostolica di Giovanni Paolo II del 30 aprile 2001 "Sacramentorum sanctitatis tutela", è accresciuta dalla forza di legge posseduta dall'istruzione, poiché emanava direttamente dal papa nella sua qualità di presidente della Congregazione del Sant'Uffizio (c. 247, CIC 1917), dal momento che il cardinale in carica come Prefetto della congregazione in quel momento fungeva da segretario. Analizziamolo nei passaggi più significativi perché in alcune delle sue formulazioni cogliamo i termini giuridici e dogmatici che delimitano, al netto degli aggiornamenti ufficiali intercorsi da allora, la questione della pedofilia in seno alla Chiesa.

[12] Come ha mostrato esemplarmente J. Chiffoleau, questa simmetria tra il peccato sessuale e l'eresia inizia a essere acquisita dall'anno Mille in particolare attorno alla categoria del *nefandum*. Cfr. J. Chiffoleau, *Contra naturam. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale*, "Micrologus". Il teatro della natura, 4, 1996, p. 273 ss., trad. it., a cura di M. Spanò, Quodlibet 2020. Per l'età moderna cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, nuova ed. 2009, p. 213 ss.; Id., voce "Confessione: gli intrecci", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, dir. da A. Prosperi, Ed. della Scuola Normale, Pisa 2010, I, p. 372; W. De Boer, voce "Sollecitazione in confessionale", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., III, p. 1452, che sottolinea la complessità del reato e quindi l'ampia casistica che si sviluppò in tutto il XVII secolo.

CRIMEN SOLLICITATIONIS

Partiamo innanzitutto dalla definizione legale dell'infrazione perché individua le condotte che la realizzano nella situazione tipica della confessione:

> Il reato di molestia si ha quando un sacerdote o nell'atto del sacramento della confessione; o prima o immediatamente dopo la confessione; o in occasione o con il pretesto della confessione; o anche al di fuori dell'occasione della confessione nel confessionale o in altro luogo destinato ad ascoltare le confessioni o scelto con il pretesto di ascoltare la confessione proprio in quel luogo, abbia, tentato di incitare o invitare un penitente – qualsiasi persona sia – a comportamenti disonesti e vergognosi sia con parole, sia con segni, sia con cenni, sia con contatto fisico o attraverso la scrittura da leggere al momento o in seguito o abbia tenuto con lui discorsi o pratiche illecite e disoneste con audacia sconsiderata[13].

La descrizione materiale del reato non dà adito a dubbi particolari, anche se ampi margini interpretativi sono lasciati al giudice nell'apprezzare come vada intesa quella "audacia sconsiderata" che accompagna i comportamenti molesti (davvero riduttivo considerarli atti di provocazione o adescamento). Le caratteristiche della procedura, con l'individuazione dell'organo competente a dirigerla, ci rivelano invece la posta in gioco dogmatica ma anche politica che l'abuso in confessione implica. Spetta di regola al vescovo promuovere la causa nel tribunale di cui è titolare, ma la congregazione del Sant'Uffizio, presieduta dal papa, può avocarla a sé. La competenza del vescovo non esclude peraltro che i superiori del prete sottoposto a giudizio possano adoperare nei suoi confronti salutari rimedi correttivi fino alla rimozione e al trasferimento, nel rispetto tuttavia di quello che è il principio supremo nel trattamento, a qualsiasi livello, di queste cause: la procedura "segretissima" e il "perpetuo silenzio" che deve seguire all'esecuzione della sentenza. La violazione del segreto "strettissimo", detto anche segreto del Sant'Uffizio, comportava infatti la scomunica *latae sententiae* emessa esclusivamente dal pontefice. Sotto la stessa sanzione cadeva inoltre il fedele che non avesse denunciato entro un mese al vescovo della sua diocesi di aver subito una molestia in confessionale, un obbligo che veniva meno solo per la morte del sacerdote indagato, ma non se questi avesse eventualmente confessato la molestia, o fosse stato trasferito, promosso o sottoposto a correzione.

Ma dove il documento riconosce uno snodo discrezionale decisivo è in quella fase della procedura che segue la trasmissione della denuncia dal vescovo al promotore di giustizia (il pubblico ministero), il quale dopo aver soppesato la fondatezza dell'accusa di molestia può rimettere la causa al Sant'Uffizio qualora la sua convinzione differisca da quella del vescovo. Ma se non lo fa, il vescovo resta il *dominus* della situazione potendo decretare che il reato di molestia non esiste e

[13] Il testo originale della *Crimen sollicitationis* è consultabile al seguente link: http://www.cbsnews.com/htdocs/pdf/crimenlatinfull.pdf

quindi riporre gli atti nell'archivio segreto. Altrimenti autorizza il promotore ad avviare l'inchiesta alla conclusione della quale il vescovo stesso può disporre la distruzione di tutti i documenti dell'accusa, se si convince che la denuncia è sprovvista di qualsiasi fondamento, mentre può ordinarne la conservazione in archivio, se gli indizi sono vaghi e incerti, per un potenziale futuro impiego. Quando invece gli indizi emersi siano gravi ma non ancora sufficienti per fondare un'accusa, allora l'indagato va "ammonito paternamente, severamente o molto severamente", ma sempre in segreto.

Le istruzioni seguivano una logica ben precisa: differire il più possibile, se non scongiurare, il momento fatidico del processo, prevedendo misure interlocutorie di natura disciplinare che riuscissero a porre un freno alla causa del disordine prodotto da certe condotte. E persino quando il processo ha inizio, affinché gli argomenti di accusa siano sufficienti, l'istruzione prevede che "il giudice paternamente e dolcemente esorti alla confessione, dopo averlo citato, l'accusato", il quale acconsentendo permetterà di effettuare i riscontri tra il contenuto della sua confessione e gli altri elementi di prova già esistenti. A quel punto, se la confessione è giudicata completa e il promotore non si oppone, il processo finisce là con sentenza definitiva. La confessione pertanto, nella sua veste ibrida di sacramento e prova, interrompe subito l'*ordo iudiciarius*, determinando la conclusione rapida del processo. L'elemento penitenziale si sovrappone al giudiziario orientandone l'esito anticipato, secondo quello che resta l'obiettivo principale in questo genere di cause: evitare il clamore del processo e lo scandalo che questo può diffondere nel gregge. Tuttavia, se il processo continua sia perché l'accusato non ha confessato, sia perché la sua confessione non è giudicata piena, un'eventuale sentenza di condanna può portare fino alla degradazione dell'ecclesiastico, una volta constatata l'impossibilità della sua correzione. Infine l'ultima parte dell'istruzione riguarda il *crimen pessimum*, il peggior delitto, gli atti di omosessualità di un membro del clero cui sono equiparati gli atti di bestialità.

Questo arsenale di norme sostanziali e processuali che circoscrivono il raggio della *sollicitatio ad turpia* si premura sia di garantire la massima riservatezza nel trattamento del delitto in questione, sia di permettere al vescovo di attivare i filtri pastorali come complemento o, prevalentemente, come alternativa alla via del processo. Nell'economia generale delle istruzioni quest'ultimo resta pur sempre l'opzione di cui si vorrebbe volentieri fare a meno[14], benché una simile preferenza negativa si possa spiegare da due opposte prospettive. Da un lato, se si considera la

[14] La testimonianza del cardinale Scicluna, fino al 2012 pubblico ministero presso la CDF e quindi titolare delle inchieste sulla pedofilia, è assai istruttiva al riguardo: fino al 2011 solo il 10% degli abusi è stato considerato dai tribunali ecclesiastici come dei veri atti di pedofilia, il 60% come atti di efebofilia e il 30% come rapporti eterosessuali. Inoltre un vero processo si sarebbe celebrato solo nel 20% dei casi e di solito nelle diocesi di appartenenza. Mentre nel 60% dei casi, per l'età avanzata degli imputati, il processo non si è proprio svolto. In definitiva nel periodo tra il 2004 e il 2011 meno del 25% è stato condannato

questione in termini di ragion di Stato ecclesiastica, gli strumenti di governo amministrativo sono sempre funzionali al controllo generale sulla moltitudine, e quindi alla riaffermazione della Chiesa come potere sui corpi e le coscienze dei fedeli, più di quanto riesca a farlo la funzione giudiziaria e, più in generale, il tecnicismo del diritto in senso stretto. Da un altro però, nel periodo che fece seguito al Concilio Vaticano II, prese sempre più piede una critica al diritto penale come veicolo di affermazione dell'autorità ecclesiastica, si contestò l'anacronismo dei processi canonici al posto dei quali si auspicò il trattamento su base locale e pastorale delle condotte inadempienti del clero, secondo uno spirito animato più da comprensione misericordiosa verso chi sbaglia e meno da intransigenza legalistica. Più aiuti terapeutici e meno sanzioni penali, se si vuole riassumere in una formula generica ma non troppo lontana dal vero[15]. Il freno al giudiziario che serpeggia tra le istruzioni della *Crimen sollicitationis* obbediva, va da sé, alla prima esigenza, e non solo perché il documento era stato ripescato a distanza di quaranta anni da un prelato non proprio in odore di progressismo come il cardinale Ottaviani, ma anche perché nel 1962 il concilio era ancora in pieno svolgimento e la ricezione del suo spirito di là da venire. La prova forse più tangibile che la ragione principale risiedeva nell'interesse dell'istituzione a tutelare innanzitutto sé stessa sotto le spoglie del dogma, è fornita dall'assenza nel documento di qualsiasi riferimento alle vittime delle molestie e a un'eventuale riparazione dei danni da queste subiti.

Che le proposizioni della *Crimen sollicitationis* cominciassero ad apparire sempre più inadeguate, alla luce anche dell'entrata in vigore del nuovo Codice di diritto canonico (1983), lo testimonia un'importante lettera pubblicata il 18 maggio 2001 dall'allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede (dal 1965 la nuova denominazione del Sant'Uffizio, d'ora in poi CDF) Joseph Ratzinger insieme al suo segretario Tarcisio Bertone: *De delictis gravioribus*[16]. Il documento riordinava la materia generale delle violazioni più gravi in cui incorre penalmente l'uomo di chiesa, distinguendo le profanazioni dei sacramenti dai delitti contro la morale. Tra

per *graviora* a pene dure, mentre la maggior parte è stata solo sottoposta a misure penitenziali e amministrative, cioè divieto di confessare, di celebrare messa e obbligo di osservare una "vita ritirata e di preghiera". V. E. Fittipaldi, *Lussuria*, cit. pp. 54-55.

[15] C'è chi ha visto in questo il segno di una debolezza generale del sistema penale tradotto nel CIC del 1983, alla mercé "di un diffuso anti-giuridismo, che si traduceva, tra l'altro, nella "fittizia" difficoltà di riuscire a comporre le esigenze della Carità pastorale con quelle della Giustizia e del buon governo. Perfino la redazione di alcuni canoni dello stesso Codice, infatti, contiene alcuni richiami alla tolleranza che, talvolta, potrebbero essere indebitamente letti come volontà di dissuadere l'Ordinario dall'impiego delle sanzioni penali, laddove ciò fosse necessario per esigenze di giustizia". J.I. Arrieta, *L'influsso del cardinale Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico*, "La civiltà cattolica", 4, 2010, p. 430. Articolo consultabile anche su http://www.vatican.va/resources/resources_arrieta-20101204_it.html. Si deve a questo autore l'edizione del CIC commentato del 1983.

[16] Per il testo originale cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula_graviora%20delicta_lt.html

i primi, oltre a figurare le fattispecie degli atti sacrileghi contro il sacramento dell'eucaristia, si fa riferimento alle violazioni che riguardano la santità del sacramento della penitenza, cioè la confessione. Si tratta dell'assoluzione del complice nel peccato contro il sesto comandamento; della sollecitazione, durante la confessione, a macchiarsi dello stesso peccato col confessore stesso; della violazione del sigillo sacramentale, cioè del segreto. Al di fuori della sfera sacramentale rientra nel delitto contro la morale la violazione del sesto comandamento commessa da un ecclesiastico con un minore di anni 18.

Il documento è ambiguo, perché se da un lato la procedura sembra imboccare, senza tentennamenti, la via giudiziaria – l'ordinario dopo indagine preliminare deve segnalare ogni caso alla CDF che a quel punto può avocare a sé la causa o lasciarla, "dettando opportune norme", al tribunale diocesano per ulteriori accertamenti – dall'altro il tribunale della Congregazione accentra nella sua competenza la materia dei delitti gravi in quanto resta giudice d'appello e sottopone i processi relativi a segreto pontificio. Che la CDF requisisca la materia[17], la dice lunga su quale sia per la Chiesa la posta in gioco fondamentale: la preoccupazione, ancora una volta, è tutelare i valori del dogma e della morale che gli abusi in confessionale minacciano, mentre gli effetti sulle persone che le molestie producono non compaiono affatto tra i beni giuridici lesi. Insomma la volontà d'intervenire nella sanzione dei delitti più gravi *pro bono fidelium*[18], finisce inevitabilmente per sfociare, senza troppi infingimenti retorici, nell'intenzione di agire *pro bono Ecclesiae*[19]. Peraltro la stretta repressiva che un documento del genere intende comunicare non dissolve le perplessità sulle reali intenzioni punitive: la lettera si conclude auspicando che "per la santità dei chierici e dei fedeli da procurarsi anche mediante necessarie sanzioni, da parte degli ordinari e dei gerarchi ci sia una sollecita cura pastorale", dove l'espressione "sollecita cura pastorale" rinvia alla panoplia correzionale che affianca, spesso

[17] In linea con quanto stabilito in precedenza dalla Costituzione apostolica *Pastor bonus* (28 giugno 1988) che, riordinando le competenze di tutti i dicasteri della curia romana, attribuiva piena giurisdizione alla CDF non solo rispetto ai delitti contro la fede o nella celebrazione dei Sacramenti, ma anche riguardo ai "delitti più gravi commessi contro la morale" (art. 52).

[18] In una lettera del 19 febbraio 1988 che l'allora Prefetto della CDF Ratzinger indirizzava all'allora Presidente della Pontificia Commissione per l'Interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico si legge la preoccupazione di assicurare "per il bene dei fedeli" che gli atti gravemente scandalosi commessi da alcuni ecclesiastici siano giudicati sulla base del regolare processo penale previsto dal CIC, e non beneficino invece, per aggirare questa via, della dispensa dagli oneri sacerdotali – sostanzialmente la riduzione allo stato laicale – una grazia che la CDF concede per circostanze ben diverse da quelle in cui si trovano i richiedenti coinvolti in vicende di corruzione morale. V. Arrieta, *L'influsso*, cit.

[19] Dopo l'entrata in vigore della *De delictis gravioribus* (2001), come riconosce lo stesso Arrieta, prevalse la convinzione che "la 'grazia' della dispensa dagli obblighi sacerdotali e la conseguente riduzione alla stato laicale di chierici reo confessi di delitti molto gravi fosse anche un grazia concessa *pro bono Ecclesiae*". *L'influsso*, cit.

per sterilizzarla, la via giudiziaria. E la dimensione pastorale, si sa, è ancora più avvolta nell'insondabilità degli animi penitenti di quanto possa esserlo il già segretissimo processo di fronte al giudice.

Nove anni dopo l'entrata in vigore della lettera *De delictis gravioribus*, il 12 aprile 2010 la CDF pubblica una guida alla comprensione delle procedure in materia di abusi sessuali in cui si illustrano le diverse opzioni a disposizione della congregazione[20]. Innanzitutto è ribadita la competenza del vescovo a trattare la fase preliminare della causa, che consiste nel valutare la fondatezza dei sospetti sul religioso e nel trasmettere, in caso affermativo, l'informazione alla CDF. In merito a questa fase preparatoria il documento introduce due importanti correzioni di rotta che, almeno formalmente, infrangono atavici tabù: è minata la tradizionale resistenza della Chiesa a investire l'autorità civile dei casi di abuso sessuale, visto che nessuno degli atti ufficiali fin qui analizzati, a cominciare dal *Crimen sollicitationis*, faceva il benché minimo accenno a un eventuale deferimento alla giurisdizione laica. Così si legge che "che va sempre dato seguito alle disposizioni della legge civile per quanto riguarda il deferimento di crimini alle autorità preposte". Il secondo elemento di rottura significativa riguarda la sensibilità manifestata chiaramente per la prima volta nei riguardi delle vittime, al punto che già dalla fase preliminare il vescovo può godere di ampio potere discrezionale nell'imporre "misure precauzionali per la salvaguardia della comunità, comprese le vittime", con esplicito richiamo ai bambini e ai danni che possono ricevere. Per quanto riguarda la procedura si conferma quel doppio regime nel trattamento dei casi che dal Medio Evo in poi la chiesa ha rubricato nelle giurisdizioni di foro esterno e di foro interno. Così la CDF può autorizzare il vescovo a svolgere un processo penale giudiziario di fronte al Tribunale ecclesiale locale, la cui pronuncia può essere appellata di fronte alla CDF. Può però anche autorizzare un processo penale amministrativo di fronte a un delegato del vescovo locale, assistito da due assessori, la cui decisione è sempre impugnabile dinanzi alla CDF in ultima istanza. I due procedimenti possono concludersi con pene canoniche che implicano anche la destituzione dallo stato clericale. "Anche la questione dei danni subiti può essere trattata direttamente durante queste procedure", precisa significativamente il documento.

Infine la guida prevede che per casi di particolari gravità di abusi sui minori da parte di un religioso, nei quali ci sia stata anche la condanna penale del giudice laico o le prove siano schiaccianti, la CDF può trasmettere il caso direttamente al Papa che con decreto inappellabile destituisce *ex officio* il religioso dal suo status.

***

Abbiamo fin qui ripercorso, in alcuni passaggi essenziali dell'ultimo secolo, l'evoluzione della normativa ufficiale della Chiesa in materia di abusi sessuali perpetrati dai religiosi. Accanto ai documenti che sanciscono le direttive rivolte alla Chiesa

[20] Consultabile su http://www.vatican.va/resources/resources_guide-CDF-procedures_it.html

globale è importante considerare anche gli atteggiamenti assunti dagli episcopati nazionali. Per limitarci alla situazione italiana, la Conferenza episcopale pubblica nel maggio 2012 le "Linee guida per i casi di abuso sessuale da parte di chierici"[21], un documento che recepisce le indicazioni fornite in una Lettera circolare della CDF del 3 maggio 2011 indirizzata alle varie conferenze episcopali nazionali allo scopo di preparare le indicazioni che ogni vescovo avrebbe dovuto seguire localmente. In primo piano in termini d'importanza è posta la protezione dei minori e delle vittime degli abusi, figure del tutto ignorate dalla *Crimen sollicitationis*. Sono loro a meritare le primissime cure pastorali dell'istituzione, che per vocazione millenaria invece rivolgeva le sue premure al reo-peccatore e molte meno ai suoi oppressi[22]. Dopo le vittime vengono gli ecclesiastici a proposito dei quali le linee guida invitano a usare un'attenzione particolare nel "discernimento vocazionale dei candidati al ministero ordinato".

Le direttive chiariscono che ogni caso di abuso sessuale presenta profili interni al diritto canonico ma anche penalmente rilevanti ai sensi della legislazione civile. Sotto il primo aspetto, il vescovo è sempre l'autorità a dover in prima battuta valutare la verisimiglianza delle notizie su probabili abusi. Si tratta dell'indagine previa ex c. 1717 CIC volta a scongiurare operazioni diffamatorie in mancanza di consistenti elementi di accusa. Protetta dal sigillo sacramentale, l'indagine previa affida al "prudente discernimento" del vescovo la scelta d'informare il chierico del procedimento a suo carico, e di valutare anche l'adozione di provvedimenti cautelari per impedire possibili continuazioni del delitto. A questo proposito il documento precisa che il semplice trasferimento dell'ecclesiastico è un provvedimento inadeguato se non è accompagnato da un cambiamento d'incarico, auspicabilmente col consenso dell'interessato, ma non subordinato a quest'ultimo. La preservazione della buona fama del chierico resta comunque al centro delle premure istituzionali, al punto da non essere necessario rendere pubblici i motivi delle misure cautelari prese eventualmente a suo carico. Nello stesso spirito "garantista", se il chierico uscirà prosciolto dall'indagine previa, "si farà di tutto per ristabilire la sua buona fama".

Se emerge l'infondatezza delle notizie a carico del chierico il vescovo si limiterà a conservare nel suo archivio il dossier a titolo di prova di avvenuta indagine, mentre se non sussistono dubbi sulla verisimiglianza delle accuse allora il caso va subito trasmesso alla CDF. Trattandosi di "delitti più gravi" l'unica via da seguire è la giudiziale, secondo quanto prescritto dall'art. 21 delle *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de*

[21] Consultabile su https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/08/11/Linee-Guida-abusi-sessuali-2014.pdf

[22] V. la descrizione del pastorato religioso che fa Foucault nel corso al Collège de France del 1978-79 *Sécurité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 99 ss.

gravioribus delictis pubblicate dalla CDF il 21 maggio 2010[23]. È un significativo riconoscimento che dinanzi a fatti di tale portata le imperscrutabili vie penitenziali non possono più rappresentare il canale alternativo al processo di diritto, che resta l'unica opzione percorribile. Giudice di primo grado è il Tribunale diocesano, composto da un collegio di tre giudici, dal promotore di giustizia e da un notaio. Nelle pieghe dei testi è tuttavia sempre in agguato l'espediente tecnico volto ad aggirare il processo, espediente di cui non si enunciano le condizioni per farvi ricorso, ma si suppone siano rimesse alla valutazione discrezionale della CDF. Infatti sempre alla luce dell'art. 21 delle *Normae* appena citate, si stabilisce genericamente che a seconda dei casi, d'ufficio o su richiesta del vescovo, la CDF può decidere di procedere per decreto extragiudiziale ex c. 1720 CIC, adottando direttamente un provvedimento a carico dell'imputato, dopo avergli esposto i motivi dell'accusa, le prove e avergli garantito il diritto alla difesa. Si evita così il passaggio della contestazione dell'accusa, che in un normale processo giudiziale è contenuta nel libello del promotore di giustizia, per giungere rapidamente a una decisione d'autorità che pone vis-à-vis il giudice e l'imputato (qualora questi intenda presentarsi). Questa via più breve è esclusa quando la condanna comporta pene perpetue, in quel caso la CDF sottopone la questione alla valutazione esclusiva e inappellabile del pontefice. Altrimenti le sanzioni contro l'ecclesiastico reo di abusi sessuali verso un minore possono consistere in misure canoniche volte a restringerne il ministero, oppure in punizioni ecclesiastiche più gravi come la destituzione dallo stato clericale. Il regime penale resta per altro indissociabile dal trattamento "terapeutico-riabilitativo", che oltre a scongiurarne il pericolo di recidiva – il vero problema in questo genere di reati – lo indirizzi verso condotte riparative. Si conferma peraltro quello che è un tratto strutturale della situazione confessoria, la "medicalizzazione" della coscienza del penitente che ricalca l'archetipo punitivo della *poena medicinalis*, su cui il potere sanzionatorio della Chiesa ha edificato una parte non trascurabile del suo assetto normativo, alla frontiera sempre labile tra delitto e peccato. Il peccatore va curato per il bene della sua anima ma anche per evitare che l'imitazione dell'esempio sacrilego contagi tutto il gregge[24].

Fin qui le linee guida sono l'espressione di un mutato atteggiamento della Chiesa sull'impatto legale, morale e sociale dei delitti contro il sesto comandamento, non solo a tutela della propria immagine istituzionale ma innanzitutto a protezione delle vittime degli abusi. Certo le procedure non sono mai perspicue e la discrezionalità

[23] Consultabile su http://www.vatican.va/resources/resources_norme_it.html

[24] Come ha mostrato A. Fossier, *La contagion des péchés, (XIe-XIIIe siècles). Aux origines canoniques du biopouvoir*, "Tracés. Revue de sciences humaines", 21, 2011, pp. 23-39, nei testi canonistici e pastorali successivi alla riforma gregoriana – ma le premesse sono già tutte nella letteratura monastica del V e VI secolo – l'eresia come la profanazione dei sacramenti sono la rappresentazione teologica e giuridica della sintesi, reale e non metaforica, tra l'idea di contagio medico e di contagio sociale.

delle autorità gerarchiche è sempre molto ampia nell'affrontare i casi secondo modalità giudiziarie complete oppure più brevi, come col decreto stragiudiziale. E tuttavia di strada rispetto alla *Crimen sollicitationis* la ragion di Stato ecclesiastica ne ha incontestabilmente fatta. Ma forse non a sufficienza, perché il testo delle linee guida per l'episcopato italiano contiene un'ultima parte che non dissipa affatto dubbi e serie perplessità sulla svolta intrapresa. Si tratta del rapporto tra procedura canonica ed esercizio della giurisdizione civile dello Stato, problema metafisico quanto si vuole – la Chiesa per la sua missione escatologica ha rivendicato da sempre la sua autonoma superiorità rispetto al dio mortale che è lo Stato – ma che ora ha un impatto concreto oggettivo, se si pensa tra l'altro alla spinosa questione dei risarcimenti pecuniari delle vittime[25].

Ma restiamo a quanto le linee enunciano sul piano dei principi. Si stabilisce infatti che "il procedimento canonico per gli illeciti in oggetto è autonomo da quello che si svolga per i medesimi illeciti secondo il diritto dello Stato". Ciò significa che il vescovo non può farsi condizionare dagli esiti di un eventuale processo statale per procedere "senza ritardo... ove abbia avuto notizia di possibili abusi, al giudizio di verosimiglianza e, se necessario, all'indagine previa e all'adozione degli opportuni provvedimenti cautelari". L'autonomia del procedimento canonico è qui rivendicata come segno di deontologia istituzionale: la Chiesa ha interesse a rendere visibile ed eliminare la polvere che per secoli ha ricacciato sotto il tappeto. In questo senso la collaborazione del vescovo con le autorità civili è importante "nell'ambito delle rispettive competenze e nel rispetto della normativa concordataria e civile", come si legge nel par. 5 delle linee guida.

E tuttavia proprio qui si annidano le possibili frizioni procedurali, perché gli accordi concordatari del 1929, così come sono stati modificati il 18 febbraio 1984,

[25] È noto che con lo scoppio recente degli scandali in varie parti del mondo, soprattutto le diocesi americane, dove operavano religiosi accusati di pedofilia, siano state sommerse da richieste di indennizzo molto ingenti. Al di là della loro fondatezza da valutare processo per processo, si può capire che certe condotte curiali non abbiano favorito un atteggiamento meno esoso da parte degli avvocati delle vittime. Il giornalista E. Fittipaldi, nella sua già citata inchiesta, riproduce un documento riservato della CDF riunitasi il 30 maggio 1998 per valutare il caso del reverendo Murphy, della diocesi di Milwaukee, reo di abusi sessuali in confessione ai danni di fedeli tutte non udenti. Particolarmente degna di nota la posizione espressa dall'allora segretario della CDF, il cardinale Bertone, che sull'opportunità di celebrare un processo canonico per fatti accaduti 35 anni prima sottolinea come non sia facile provare la sollecitazione in confessione e la difficoltà dei sordo-muti a fornire prove e testimonianze senza aggravare i fatti (leggi dietro il linguaggio castigato: avrebbero dovuto mimare gli atti rendendo così ancora più intollerabili gli abusi). Quindi per Bertone il processo poteva essere sostituito dall'obbligo per l'accusato di dare prove di ravvedimento. Infine lo stesso segretario si premura di ricordare che in USA esiste un ampio diritto alla difesa, con le conseguenti difficoltà che avrebbero posto gli avvocati. In conclusione le uniche due misure prese dalla CDF a carico del reverendo accusato sono il divieto di celebrare messa nella diocesi e l'ammonimento per indurlo a essere pentito, esito peraltro assai dubbio agli occhi dell'arcivescovo di Milwaukee, anche lui partecipe alla riunione, il quale sottolinea quanto sarà arduo far comprendere ai sordomuti la lieve entità dei provvedimenti presi dalla CDF. V. Fittipaldi, *Lussuria*, cit., pp. 94-95.

prevedono all'art. 4 che "gli ecclesiastici non sono tenuti a dare a magistrati o ad altra autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragione del loro ministero". Si tratta dell'annoso problema del segreto, non solo quello sacramentale della confessione, ma anche quello giudiziario, cosiddetto segreto pontificio, delle cause per abusi sessuali così come era stato ribadito da Ratzinger e Bertone nell'epistola *De delictis gravioribus* del 2001. Quanto alle norme dello Stato italiano che vanno prese in considerazione, si tratta dell'art. 200 del cpp sul segreto professionale, il cui primo comma stabilisce che, tra altre categorie, anche i ministri di confessioni religiose non hanno l'obbligo di deporre "su quanto hanno conosciuto per ragione del proprio ministero, ufficio o professione, salvi i casi in cui hanno l'obbligo di riferirne all'autorità giudiziaria". Quando cioè l'autorità giudiziaria statale ritiene infondata la dichiarazione con cui gli ufficiali di culto rifiutano di deporre o di fornire documenti in loro possesso invocando il segreto professionale, allora l'esenzione decade e anche gli ecclesiastici devono testimoniare di fronte a un giudice civile. Questa possibilità prevista dal codice italiano non sembra però essere recepita dalle linee guida che interpretano l'esenzione come un privilegio assoluto. Difatti ribadiscono che se informazioni o atti relativi a un procedimento canonico possono essere richiesti dai giudici statali, "non possono costituire oggetto di un ordine di esibizione o di sequestro". Una posizione questa che sembra deliberatamente ignorare la possibilità che l'ordinamento italiano riservi al suo giudice di costringere l'uomo di Chiesa a testimoniare o produrre documenti quando abbia dubbi sui motivi del segreto. Infatti secondo le linee guida deve rimanere "ferma l'inviolabilità dell'archivio segreto del Vescovo previsto dal c. 489 CIC, e devono ritenersi sottratti a ordine di esibizione o a sequestro anche registri e archivi comunque istituiti ai sensi del CIC, salva sempre la comunicazione volontaria di singole informazioni". In sostanza la collaborazione del chierico con le autorità civili più che dipendere da un obbligo giuridico sembra essere la conseguenza di una valutazione discrezionale, tuttalpiù di un vincolo morale. E del resto ogni dubbio lo lascia cadere il documento quando ricorda che "nell'ordinamento italiano il Vescovo, non rivestendo la qualifica di pubblico ufficiale né di incaricato di pubblico servizio, non ha l'obbligo giuridico di denunciare all'autorità giudiziaria statuale le notizie che abbia ricevuto in merito ai fatti".

L'ambivalenza, che a questo punto appare una cifra stilistica considerevole di queste linee guida, assurge a vero e proprio sistema di pensiero e di comunicazione nel finale del testo, per il quale si preconizza un'interpretazione in sintonia con le norme del diritto italiano, alla luce di quanto sembrava intimare la Lettera circolare della CDF del 3 maggio 2011: "Va sempre dato seguito alle disposizioni della legge civile per quanto riguarda il deferimento dei crimini alle autorità preposte, senza pregiudicare il foro interno sacramentale". Se la riserva mentale fosse un atteggiamento rappresentabile in concreto e non solo da supporre come scissione interiore del soggetto – in questo caso collettivo trattandosi della Chiesa – che afferma un

principio pensandone al momento stesso il suo depotenziamento, quest'ultima affermazione non chiede neppure uno sforzo di fantasia tanto la vera intenzione è dichiarata. Anzi la riserva mentale si svela senza ambage e si erige in cifra istituzionale. La retorica di un implicito "ma anche", che completa e al contempo svuota l'affermazione di un principio come tale non negoziabile, è esemplarmente descritta dalla simmetria improbabile tra rispetto della legge laica e inviolabilità del segreto della confessione, il cui oggetto invece è proprio ciò di cui la giustizia statale ha bisogno per procedere nel suo corso. Come ha ampiamente mostrato la storiografia medievale e moderna non sempre la confessione è rimasta un sigillo inviolato da parte dei confessori. Se si pensa, per esempio, agli studi fondamentali di Jacques Chiffoleau per il Medio Evo[26] e di Adriano Prosperi sulla Chiesa post-tridentina e al modo in cui si è provveduto a reprimere l'eresia, vediamo che non erano affatto infrequenti i casi di confessori che, profanando il sacramento e trasformandolo sostanzialmente in prova giudiziaria, trasmettevano all'Inquisizione le confidenze – obbligatoriamente sincere e non reticenti, pena l'inemendabilità della colpa – ricevute dai penitenti, soprattutto per segnalare i complici rivelati da questi ultimi nei fatti ritenuti ereticali[27]. Che il foro penitenziale e quello giudiziario fossero due vasi comunicanti, in cui il flusso d'informazioni dal primo al secondo era regolato da un rubinetto manovrato alla bisogna, è una verità storica piuttosto solida che fa meglio capire come il rapporto tra confessionale e tribunale trovi nella segretezza non tanto un insormontabile baluardo teologico, quanto una valvola da stringere o allentare in funzione della ragion di Stato ecclesiastica.

La troppa disinvoltura con cui l'istituto del segreto ha continuato a funzionare nel diritto penale e processuale della Chiesa, al punto da diventare uno strumento più ingombrante che utile al prestigio dell'autorità ecclesiale, oltre che una fonte di possibile attrito con gli ordinamenti statali, ha rivelato l'urgenza della sua riforma. Per un verso la questione della pedofilia, per le proporzioni mediatiche assunte, ha reso una sua revisione impellente e quasi obbligata, dall'altro tuttavia è facile immaginare le resistenze in seno alla curia a privarsi di uno strumento così prezioso. Pertanto non deve essere sottostimato il coraggio dell'attuale pontefice nell'aver messo mano alla materia con un recentissimo intervento, preceduto da un fondamentale *motu proprio Vos estis lex mundi* del 7 maggio 2019 che disciplina la repressione giudiziaria degli atti di pedofilia nelle diverse fattispecie ricoperte dalla violazione del sesto comandamento. Significativamente l'ultimo articolo del *motu proprio* sancisce senza più ambiguità o riserve che le indagini e i processi canonici, che vedono nel vescovo metropolita l'istruttore della causa e nella CFD il giudice, si svolgano "senza pregiudizio dei diritti e degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali,

[26] J. Chiffoleau, *La Chiesa*, cit., p. 80.

[27] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza,* cit., p. 219 s. Si veda anche dello stesso autore *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2013, p. 63 e p. 387.

particolarmente quelli riguardanti eventuali obblighi di segnalazione alle autorità civili competenti"[28]. Sulla scorta di questo *motu proprio*, l'Istruzione papale del 4 dicembre 2019 "Sulla riservatezza delle cause"[29], pubblicata nella forma di rescritto del cardinale di stato, ha rimosso il segreto pontificio nei casi di denunce e processi per "violenza e di atti sessuali compiuti sotto minaccia o abuso di autorità" e "abuso sui minori e su persone vulnerabili". L'abolizione riguarda anche i casi di pedopornografia e quelli di mancata denuncia e copertura dei rei da parte dei vescovi e dei superiori generali degli istituti religiosi. Pur rimanendo sensibile alla tutela della riservatezza e della reputazione delle persone coinvolte, il provvedimento papale ritiene che il segreto d'ufficio non possa frapporsi "all'adempimento degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali", compresi gli eventuali obblighi di segnalazione, "nonché all'esecuzione delle richieste esecutive delle autorità giudiziarie civili". Si precisa infine che a chi effettua la segnalazione, a chi è vittima e ai testimoni "non può essere imposto alcun vincolo di silenzio" sui fatti.

DISCERNERE

Questa incursione tra le fonti normative che delimitano il tema della pedofilia nella Chiesa contemporanea rischia di distrarci dallo scopo principale del nostro contributo, che resta una modesta inchiesta sugli strumenti che hanno consentito alla Chiesa di confrontarsi col problema. Si tratta di un'analisi funzionale, che tuttavia focalizzandosi proprio sull'esame di testi, concetti e pratiche in una cronologia di lungo periodo permette anche di guadagnare la distanza critica necessaria.

In termini generali dai vari documenti analizzati emerge con insistenza l'appello e la fiducia riposta nella capacità del vescovo a usare il "discernimento" come criterio per adottare le decisioni opportune nei singoli casi. Il "discernimento" non è una categoria particolarmente amica del diritto. Si pensi, per restare a un esempio dell'ordinamento italiano, a quel modello di scetticismo nei riguardi dell'uomo e di fiducia nella norma che è il principio di obbligatorietà dell'azione penale. La notizia del reato attiva quasi da sola l'azione penale di cui il pubblico ministero è più seguace che artefice, l'esercizio di un minimo discernimento da parte sua darebbe immediatamente adito a sospetti di diseguaglianza difronte alla legge. In altri casi, è vero, il discernimento si apparenta molto a quel libero convincimento del giudice, che esprime la sua libertà morale indissociabile però dall'obbligo di motivare fondatamente la decisione e di giudicare *secundum probata et alligata partium*. E tut-

[28] Il testo integrale di questo documento, decisivo quanto quello sull'abolizione del segreto, si può leggere su http://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html

[29] Promulgato il 17 dicembre 2019, il documento è consultabile su https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/12/17/1011/02062.html

tavia siamo in presenza di una facoltà che lascia pur sempre intravedere una soggettività accentratrice nell'uso di quella ragion pratica che deve guidare un'autorità chiamata a risolvere i casi. Ecco perché la nozione, ampiamente assolta dal senso comune, può suscitare dubbi nella mente del giurista, soprattutto formalista, che vi scorge il varco attraverso cui s'insinua la discrezionalità se non l'arbitrio della volontà personale, a scapito dell'ordine oggettivo delle norme.

Se ci spostiamo nell'ambito del discorso ecclesiastico, sia esso teologico o canonistico, vediamo che il discernimento difficilmente appare sotto la luce sospetta dell'abuso di giudizio, di un eccesso di potere che nasconde calcoli inconfessabili in chi se ne avvale. Certo questa componente opportunistica non si può escludere, ma più sostanzialmente il discernimento quale praticato dai chierici affonda le sue motivazioni in pensieri antichi che problematizzano un'esperienza precisa: accedere alla volontà di Dio evitando la volontà di Satana. Il discernimento è un programma gnoseologico fondato sull'*ethos* della distinzione che, se seguito, salva il soggetto e il mondo sul quale la sua azione si proietta. Il discernimento è perciò da intendere come la capacità di vedere, sentire e pensare quale sia il bene voluto da Dio e indicato dallo spirito santo al fine di poterlo mettere in opera in una situazione data.

Le prime tracce della nozione nella tradizione ebraico-cristiana risalgono probabilmente alla prima metà del I sec. a.C. Nell'ambiente esseno del giudaesimo apocalittico, la setta scismatica di Qumran si era data una regola comunitaria che, tra i suoi rigidissimi protocolli, prevedeva l'importante carica dell'Istruttore il cui compito era insegnare ai novizi della setta la capacità di distinguere il bene dal male. In epoca cristiana il discernimento degli spiriti (διακρίσεις πνευμάτων) sarà poi uno dei doni carismatici celebrati da Paolo nella prima epistola ai Corinzi (12, 10). Consiste nel saper scrutare dietro la superfice delle parole altrui, in particolare di coloro che si vogliono profeti, le intenzioni genuinamente cristiane e smascherare così le strategie simulatorie del maligno. Le fonti evangeliche (Mt 6, 22-23), sotto la metafora dell'occhio come lampada del corpo, ripropongono la funzione insostituibile del discernimento, che in seguito sarà esaltato dalla tradizione monastica orientale e occidentale. Per i padri del deserto egizio all'inizio del V secolo, il discernimento è la "scure" che fa pulizia nel cuore e nella mente perché sa esaminare e distinguere i pensieri da lontano[30]; quei pensieri che, come precisa nelle *Conferenze ai monaci* (426 ca) Giovanni Cassiano, il traghettatore del monachesimo in occidente, possono provenire da Dio, dal demonio o da noi stessi. Di qui l'importanza della *discretio*, cioè della sagacia nel decifrarli e identificarne l'origine, distinguendo l'autentico dalla contraffazione così come sanno fare i banchieri o i cambiavalute[31].

[30] V. *Detti editi e inediti dei padri del deserto*, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Qiqajon, Bose 2002, pp. 228-232. Per la raccolta sistematica dei detti sul tema del discernimento cfr. *Les apophtegmes des pères*, a cura di J.-C. Guy, Cerf, Paris 2003, II, pp. 14-135.

[31] G. Cassiano, *Conferenze ai monaci*, Città Nuova, Roma 2000, libro I, conf. I, 20, p. 89.

Da strumento di autodiagnosi del proprio stato mentale e psicologico, il discernimento assurge perciò a madre, custode e moderatrice di tutte le virtù[32], come il vigile consiglio che il soggetto impone a sé stesso nel decrittare i moti sospetti del proprio animo, ma anche nell'apprezzare "esistenzialmente" il rapporto tra sé e la situazione in cui si trova. Si discernono i propri pensieri per poter quindi soppesare, misurare e valutare ogni congiuntura nella sua reale entità, condizione per adottare le decisioni che corrispondono alla volontà divina. Questa attenzione per il discernimento sarà ripresa e ulteriormente valorizzata nella prima metà del XVI secolo dagli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Questi lo concepirà come un'infallibile sonda che l'individuo cala nelle latebre della propria coscienza per proteggere le mozioni consolatorie, quelle cioè che spingono l'individuo sulla via dell'amore verso Dio, dagli attacchi della desolazione spirituale, le cui mozioni dirigono verso "le cose basse e terrene, inquietudine da agitazione e tentazioni diverse"[33].

Alla luce di questi rapidi ragguagli possiamo allora meglio intendere quale costruzione dogmatica e pratica sostenga per esempio il c. 1717 CIC a proposito dell'indagine previa, quando rimette al "prudente discernimento" del vescovo l'opportunità di avvisare il chierico del procedimento a suo carico. Oppure quando le Linee guida della Conferenza episcopale italiana del 2012 auspicano una cura particolare nel "discernimento vocazionale dei candidati al ministero ordinato". Ma si potrebbe dire che la scelta sistematica di fondo prevista dal c. 1341 CIC, che attribuisce al vescovo la facoltà di apprezzare quale via intraprendere, la giudiziaria o la penitenziale, per ristabilire l'ordine violato da una irregolarità, è il segno inequivocabile del ruolo avvolgente che nella Chiesa cattolica ricopre il discernimento. Una portata che include il singolo fedele ma anche il funzionamento di un'istituzione, la cui peculiarità consiste, dal Medio Evo in poi, nell'aver immaginato che per misurare la condotta del cristiano occorrono due fori distinti, cioè due giurisdizioni con le rispettive tecniche operative. Il discernimento dei discernimenti, se così si può dire, si situa proprio qui, nell'avvedutezza del vescovo che sa capire quando conviene una "gestione" della coscienza del peccatore nel foro interno oppure è meglio affidare al diritto la competenza a sanare la ferita. In definitiva il "discernimento" della religione cattolica recupera l'eredità della *phrônesis* aristotelica – ponderare le azioni in funzione delle loro conseguenze – combinandola con un ethos della distinzione che, per un verso, purifica la scelta individuale decretandola conforme o meno alla volontà di Dio, e, per un altro, riconosce che la Chiesa nel suo insieme è dotata di congegni strutturali in grado di realizzare quella distinzione.

[32] *Ibid.*, I, 2, 4, p. 108

[33] Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. Regole per avvertire e conoscere i vari movimenti dell'anima*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2007, p. 307.

Ma nel caso degli abusi sessuali in che frangente allora il discernimento ecclesiastico è riuscito a dispiegare la sua carica istituzionale? O per meglio dire, considerato che la nostra è una storia presuntiva, si tratta di supporre ragionevolmente quale strumento abbia potuto essere il più propizio per l'autorità religiosa nell'affrontare il problema della pedofilia, facendo leva su questa arte della distinzione tra volontà divina e volontà maligna che è il discernimento. Qui entra in campo l'istituto della correzione fraterna, che è già affiorato dalla ricognizione normativa che precede (v. c. 1341 CIC).

CORREGGERE FRATERNAMENTE

In prima approssimazione la formula "correzione fraterna" potrebbe far pensare a una soluzione pattizia che intercorre tra chierico e superiore gerarchico per risolvere senza troppe formalità, *à l'amiable*, una vicenda critica che crea imbarazzo al singolo membro come alla comunità ecclesiale nel suo complesso. Approccio pragmatico che confida sulla possibilità di un accordo tra le parti in grado di appianare un problema con relativa soddisfazione da entrambi i fronti. Un modo alternativo di risolvere le controversie, si direbbe oggi. Trattandosi di un modello generale di governare le condotte per reprimere delle irregolarità, la sua efficacia può essere sperimentata in qualsiasi situazione, compresa quella decisamente spinosa delle violazioni del sesto comandamento da parte dei chierici, in particolare con i minori. Tuttavia se la correzione fraterna sembra rispondere a un'esigenza pragmatica, e del resto è su questa base che è lecito presumerne il suo vasto impiego nella disciplina ecclesiastica, non la si può troppo velocemente liquidare come una procedura informale utile a "trattare" situazioni scottanti che è bene togliere dai riflettori, anche quelli fiochi della procedura giudiziaria interna. Non è solo una metaforica pacca, più o meno energica, sulla spalla del colpevole finalizzata al suo ravvedimento, in realtà abbiamo a che fare con una specifica pratica forgiata nel conio plurisecolare della cultura pagana e cristiana[34].

Giusto per dare qualche esempio, si può ricordare che nel mondo ellenistico il tema è legato al rispetto della *parresia*, cioè alla franchezza che deve regnare nel rapporto tra maestro e allievo o tra amici. In ambiente epicureo Filodemo (110-40 a. C) fa l'elogio di dichiarare apertamente le debolezze al proprio maestro, perché

[34]Per quanto riguarda il diritto, l'istituto è stato ampiamente indagato in particolare dagli storici del diritto canonico medievale, spesso in associazione con la *denunciatio evangelica* e la *denunciatio iudicialis* di cui è la tappa precedente nella messa in moto del meccanismo repressivo della violazione. Per i riferimenti bibliografici più importanti v. G. S. Moule, *Corporate Jurisdiction, Academic Heresy and Fraternal Correction at the University of Paris, 1200-1400*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 243-247. Relativamente alla teologia giudaico-cristiana si veda l'accuratissima indagine di A. Schenk-Ziegler, *Correctio Fraterna im Neuen Testament. Die "brüderliche Zurechtweisung" in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften*, Echter, Würzburg 1997.

nascondergli il proprio animo sarebbe assurdo come il non rivolgersi a un medico quando si è malati. Inoltre un simile atteggiamento sarebbe inutile, perché ci sarebbe sempre qualcuno che denuncerebbe al maestro la colpa dell'amico. Si tratterebbe all'occorrenza di una *fraterna delatio*[35]. In *Come distinguere l'adulatore dall'amico* (tra il 90 e il 115 d.C.) invece Plutarco si occupa della chiarezza che deve caratterizzare il rapporto tra amici anche quando l'uno si trova a biasimare il comportamento dell'altro. In questo caso bisogna saper trovare il momento e soprattutto la maniera discreta, perché si agisce come un medico chiamato a somministrare la medicina con la più grande prudenza, facendo in modo che dopo l'incisione la ferita non rimanga priva del dolce conforto di lavaggi e bende (cap. 25-37). In entrambi i testi, sullo sfondo di quella *parresia* che per Michel Foucault poteva essere considerata anche una "tecnica clinica", emerge il valore terapeutico della correzione che un soggetto esercita su un altro, esattamente come il medico cura ogni caso secondo le esigenze che questo presenta. Si capisce che è difficile elaborare una regola unica tanto l'esperienza idiosincratica del soggetto e la contingenza della situazione condizionano di volta in volta la condotta da tenere per rimediare al problema. Medicina dell'anima e medicina del corpo si saldano in un sapere casistico che solo asintoticamente all'infinito può aspirare a fornire un criterio comune. Certo i casi potranno essere repertoriati e costituire, per così dire, una giurisprudenza cui attingere per comparazione, ma in definitiva ogni individuo è eccezione dell'altro e per questo motivo il *pharmakon* va dato tenendo conto del *kairos* e con estremo tatto (l'applicazione concreta del διακρίνειν), secondo quelle che a Plutarco appaiono le vie maestre nell'arte del saper riprendere.

Se ci volgiamo ora alle fonti ebraico-cristiane c'imbattiamo nel passo del Levitico (19, 17) che comanda di non odiare il fratello nel proprio cuore, ma piuttosto di rimproverarlo con franchezza per non diventare peccatore a causa sua (*Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum*). L'interpretazione sistematica della pericope deve tener conto che la seguente (19, 18) annuncia il precetto di amare il prossimo come sé stessi ripreso poi dal Vangelo, pertanto correggere le colpe del prossimo è un dovere che si capisce alla luce di quell'atteggiamento universale. Ma il passo in sé, al di là delle interpretazioni che ne sono state proposte – rispetto a quella riportata sopra la più moderna spiega che chi coltiva in segreto il risentimento corre il rischio di riversarlo improvvisamente sull'amico, cadendo perciò in peccato – chiama in causa la responsabilità di fronte a Dio per la persona a cui spetta in definitiva l'onere di correggere. La correzione è un compito e su questo la letteratura rabbinica non sembra fare sconti: si tratta di

[35] Filodemo, *Sulla parresia* (framm. Ercolano), cit. da R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, cit., III, parte 2, p. 198.

un dovere da compiere senza umiliare, ma comunque con vigore[36]. E tuttavia la pratica è lungi dall'essere pacifica per gli stessi rabbini: per un verso, si chiedeva R. Tarphon, "chi sarebbe capace in questa nostra generazione di accettare una reprimenda"? Per un altro, R. Aquiba, ribaltando la questione, si domandava se ci fosse qualcuno nella stessa generazione che fosse in grado di amministrare una reprimenda[37]. Il cristianesimo sembra essere stato più sensibile ai dubbi di R. Aquiba e si è dedicato nel corso dei secoli a perfezionare il ruolo del "correttore fraterno".

In questo senso per Paolo (Gal. 6. 1) "quando uno sia sorpreso a commettere una colpa, voi, che siete guidati dallo Spirito, correggete costui con spirito di mitezza; e tu abbi cura di te stesso, perché non abbia a soccombere tu pure nella tentazione". Una posizione che ricalca *Lv* 19, 17 e che nella lettera di Giacomo, scritto probabilmente pseudo-epigrafico della fine del I secolo, segna addirittura il commiato finale (5, 19-20): "Fratelli miei, se qualcuno tra voi si fosse allontanato dalla verità e qualcuno lo avesse ricondotto, sappiate che chi riconduce un peccatore dalla strada del suo traviamento salverà la sua anima dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati". Il riferimento neotestamentario centrale è però Mt., 18, 15-17, destinato a orientare tutta la riflessione dei secoli seguenti fino alla scolastica e oltre: "Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano".

a) Agostino

Nel passo evangelico si abbozza in nuce una procedura che dal rapporto riservato tra colpevole e suo scopritore passa gradualmente a una condivisione più ampia del fatto, fino all'ipotesi estrema della scomunica, cioè l'espulsione dalla comunità, se il fratello si mostra recalcitrante al ravvedimento. In teoria l'opzione primaria è per una gestione in forma ristretta del peccato, anche se poi bisogna vedere quanto la riservatezza iniziale del rapporto a due fosse realmente rispettata, soprattutto quando l'irregolarità era in odore di eresia. Ma su questo sono gli storici medievali e moderni a doversi esprimere. Qui invece a noi interessa sottolineare come, alla luce di questo modello evangelico iniziale, Agostino sia riuscito a elaborare il principio teologico fondamentale della correzione fraterna. Nelle *Diverse questioni a Simpliciano* (I, 2, 18), uno scritto assai istruttivo per il rapporto con la legge (composto tra 395 e il 398), distingue tra l'amore che occorre portare all'uomo e l'odio

[36] V. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, Beauchesne, Paris 1935, II, p. 231 cit. da M. Nepper, voce "Correction fraternelle", in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris 1953, II², c. 2406.

[37] Tratto sempre da Bonsirven, *ibid.*, c. 2407.

che bisogna riversare sul peccato, perché Dio ha creato l'uomo e non il peccato, che invece origina dall'uomo. Si condanna il peccato e si corregge il peccatore perché in questi Dio ama l'uomo, cioè la sua creatura perfetta. Agostino qui introduce una deviazione significativa rispetto all'Antico Testamento nel modo di concepire la sanzione del peccato e il rispetto rigido della legge, legge che va ora osservata con amore. E la correzione s'inscrive in questa logica dell'amore e non riflette un odio punitivo. L'odio infatti, come ebbe a precisare in un testo giovanile che in seguito avrebbe ritrattato (*Il discorso del Signore sulla montagna*), rappresenta l'ira inveterata che col tempo è divenuta la trave nel proprio occhio; solo purificandosi dall'odio ognuno potrà correggere il prossimo invitandolo a rimuovere la pagliuzza che toglie trasparenza al suo di occhio. Pertanto i rimproveri devono assolvere sempre un fine istituzionale, "il servizio a Dio e non la sottomissione a noi"[38].

Alla luce di questo assunto teologico di base, in altri luoghi Agostino torna sul tema, come in *De correptione et gratia* (tra il 419 e il 430). L'anamnesi, anche qui, è quella di tipo medico che abbiamo visto risalire alla letteratura pagana sull'argomento: la terapia contro il peccato passa dal "giusto rimprovero che si usa come una medicina, anche se il risanamento del malato è incerto" (14, 43), perché la grazia divina è imperscrutabile per l'uomo. In ragione di questa incertezza allora "il rimprovero va usato con amore perché non se ne conosce l'esito" (*ibid.*). In conclusione dell'opera Agostino richiama il motivo del discernimento ma in una chiave scettica, conformemente alla sua visione della grazia. Infatti poiché noi "non siamo capaci di discernere i predestinati dai non predestinati, dobbiamo volere che tutti siano salvi, bisogna che noi usiamo con tutti un severo biasimo a guisa di medicina perché non si perdano o non mandino in perdizione gli altri". La correzione è allora un tentativo da non trascurare verso la giustificazione del peccatore, dal momento che "né la grazia proibisce la riprensione né la riprensione nega la grazia" (16, 49).

Queste prime riflessioni di Agostino trovano un banco di prova significativo nella forma di vita monastica e quindi nella *Regola* che l'autore compone tra il 427 e il 428[39]. Il cap. IV è dedicato alla custodia della castità e alla correzione fraterna. Il ragionamento è condotto sulla base di un assunto percettivo e comunicativo ben preciso: l'occhio rivela la purezza delle intenzioni di un soggetto. Il guardare una donna ed esserne ricambiati non è proibito, diviene però peccato se dietro la vista vibra il desiderio carnale, indipendentemente da qualsiasi contatto. Di qui l'ammonimento generale con l'anatema finale tratto dal libro dei Proverbi (27, 20): "Chi fissa gli occhi su una donna e si diletta di esser da lei fissato, non si faccia illusione che altri non notino questo suo comportamento: è notato certamente e persino da

[38] Agostino, *Il discorso del Signore sulla montagna*, II, 19, 63-66, Edizioni Paoline, Milano 2001, p. 300. Il mosaico dei diversi interventi di Agostino sul tema della correzione fraterna è stato ricostruito da A. Clerici, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Sellerio, Palermo 1989.

[39] V. Agostino di Ippona, *La regola*, ed. a cura di A. Trapè, Citta Nuova, Roma 1986. Su questa opera e in particolare il passo sulla correzione fraterna, v. L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris 1967, I, pp. 424-428.

chi non immaginava. Ma supposto che rimanga nascosto e nessuno lo veda, che conto farà di Colui che scruta dall'alto e al quale non si può nascondere nulla?... *È detestato dal Signore chi fissa lo sguardo*" (23).

Ma se invece, oltre che a Dio, anche sulla terra a qualcuno non dovesse sfuggire questa *oculi petulantiam*? Qui interviene la correzione fraterna, che ricalca il modulo evangelico:

> ammonitelo subito, affinché il male non progredisca ma sia stroncato fin dall'inizio (25). Se poi, anche dopo l'ammonizione, lo vedrete ripetere la stessa mancanza in quel giorno o in qualsiasi altro, chiunque se ne accorga lo riveli come se si trattasse di un ferito da risanare. Prima però lo indichi ad un secondo o a un terzo, dalla cui testimonianza potrà essere convinto e quindi, con adeguata severità, indotto ad emendarsi. Non giudicatevi malevoli quando segnalate un caso del genere; al contrario non sareste affatto più benevoli se tacendo permetteste che i vostri fratelli perissero, mentre potreste salvarli parlando. Se infatti tuo fratello avesse una ferita e volesse nasconderla per paura della cura, non saresti crudele a tacerlo e pietoso a palesarlo? Quanto più dunque devi denunziarlo perché non imputridisca più rovinosamente nel cuore? (26). Tuttavia, qualora dopo l'ammonizione abbia trascurato di correggersi, prima di indicarlo agli altri che dovrebbero convincerlo se nega, si deve parlarne preventivamente al superiore: si potrebbe forse evitare così, con un rimprovero più segreto, che lo sappiano altri. Se negherà, allora al preteso innocente si opporranno gli altri testimoni: alla presenza di tutti dovrà essere incolpato non più da uno solo ma da due o tre persone e, convinto, sostenere, a giudizio del superiore o anche del presbitero competenti, la punizione riparatrice. Se ricuserà di subirla, anche se non se ne andrà via spontaneamente, sia espulso dalla vostra comunità. Neppure questo è atto di crudeltà ma di pietà, per evitare che rovini molti altri col suo contagio pestifero (27).

La correzione appare allora quel filtro azionato a più riprese pur di evitare il rimedio della denuncia ai superiori e il relativo procedimento in presenza di testimoni, al termine del quale il peccatore, se rifiuta le punizioni, dovrà subire l'atto più eclatante di tutti, la scomunica. Profondamente indesiderata a beneficio di un trattamento "conservativo" da portare avanti con gli ammonimenti caritatevoli in un ambiente socialmente ristrettissimo, la cacciata dalla comunità allora deve paradossalmente essere assunta come misura evidente e inequivocabile tale da scuotere ogni altro fratello. Esperita l'inefficacia della correzione, che invece si nutriva proprio del segreto come condizione per favorire il ravvedimento del peccatore e al contempo tutelare gli altri membri, con l'espulsione si vuole proteggere la comunità ribaltando il silenzio sulla correzione e le sue cause in un gesto di denuncia collettiva. A quel punto l'ordine pubblico non si salvaguarda più secretando il male, ma condividendolo ufficialmente ed esemplarmente.

La diffusa riflessione di Agostino sulla correzione fraterna offre lo spunto per alcune considerazioni generali. Dalle *Questioni a Simpliciano* fino alla stessa *Regola* dove si ribadisce l'idea che nel correggere e nel punire occorra sempre usare "amore per le persone e odio per i vizi" (28), emerge un nodo caratterizzante la disciplina penitenziale e il diritto penale della Chiesa. Si tratta di isolare il peccato

dal peccatore, di preservare l'uomo considerandolo irriducibile ai suoi atti, attribuendo al peccato la causa del male di cui la creatura umana è preda più che artefice. L'antropogenesi cristiana rende concettualmente impossibile ciò che è invece una conquista inderogabile del diritto penale moderno, secondo il quale l'uomo si lascia giudicare solo dai suoi atti, visto che ogni pretesa a qualificarlo in quanto tale resta da tenere prudentemente a distanza, rendendola ammissibile solo in circostanze ben precise e per le quali il diritto chiede aiuto ad altri saperi (come nel caso della perizia psichiatrica chiamata a valutare la responsabilità per un atto compiuto o la potenzialità a compierne altri). Ma al di là di queste limitate situazioni, la rinuncia a giudicare qualcuno per la sua presunta qualità di essere umano particolare, e non per gli atti concreti della sua condotta, è un punto di non ritorno della cultura giuridica. L'uomo è ciò che fa o omette di fare, non ciò che gli si agita dentro. E ogni volta che le leggi lasciano balenare la messa in discussione di questo principio, abbozzando tipi normativi di autore dietro reati effettivi o possibili, la storia c'insegna che l'allerta deve essere massima. Del resto la posizione di Agostino sembra informare la filosofia generale del diritto penale canonico che tendenzialmente lega la durata della sanzione non tanto a quanto il giudice ha previsto nella condanna, ma piuttosto al ravvedimento del reo, cosicché una sanzione può essere estremamente breve o indefinitamente lunga a seconda che il condannato si sia o meno pentito.

Naturalmente anche i sistemi giuridici laici prevedono che l'applicazione della pena sia monitorata dal giudice dell'esecuzione considerando la condotta del condannato, accelerando ove possibile il suo recupero alla società. Ma l'idea che la sanzione sia fondamentalmente legata al foro interno del reo-peccatore, la cui valutazione non si offre immediatamente discernibile al senso comune (che non è per forza un senso confessionale), ebbene ciò segna una differenza non trascurabile tra sistema canonico e ordinamenti statali. Differenza che tuttavia rende ancor più visibili, per non dire inquietanti, le analogie – parlare di influenze è improprio – tra questa filosofia penale canonista, centrata prioritariamente sul soggetto più che sui fatti, con istituti del diritto penale laico. Infatti può accadere che l'espiazione della durata legale della pena non soddisfi le finalità repressive ed emendative dello Stato, scettico sul reale cambiamento del reo e sul suo affidabile reinserimento sociale alla fine della regolare detenzione. In questi casi in diversi ordinamenti sono previste misure di sicurezza preventiva che impongono supplementi espiativi, da non confondere con le pene accessorie alla detenzione, che previa indagine psichiatrica, criminologica e attuariale prolungano di fatto la privazione della libertà senza un termine definito[40]. Di fatto fin quando il soggetto non mostrerà di essere cambiato

[40] Basti pensare a un istituto para-penale come la *rétention de sûreté*, misura di lotta contro la recidiva che l'ordinamento francese ha adottato, con scarsi risultati, soprattutto per i delitti di pedofilia. V. loi 25 février 2008, 174, relative à la rétention de sûreté et à la déclaration d'irresponsabilité pénale pour trouble mental. Per l'Italia il codice penale prevede le misure di sicurezza ex art. 199 ss.

e non ricadrà negli errori, esattamente come la scomunica è una sanzione a priori *sine die*, che il papa rimuove solo dopo aver constatato il ravvedimento effettivo del peccatore. A tale proposito forse bisognerebbe ricordarsi che, con tutti i suoi limiti, il "soggetto di diritto" è stato quell'astrazione legale che, neutralizzando il soggetto concreto in carne ed ossa, lo ha anche protetto dagli eccessi di quella che, invece, potrebbe essere una china pericolosa verso la soggettivazione ossessiva del diritto penale.

Altro aspetto interessante che emerge dalla *Regola* di Agostino è che il tema della correzione fraterna è problematizzato a partire da uno spaccato tipico dell'interazione sociale che è lo sguardo. Non si tratta di fare del vescovo d'Ippona il precursore di Erving Goffman, ma soltanto di considerare che lo sguardo, e in particolare quello fissato su una donna, è un abuso da correggere[41]. L'occhio può essere offensivo e in tante società evolute la consuetudine quotidiana lo ha bandito come gesto di riconoscimento della presenza altrui, indipendentemente dalle intenzioni che lo animino. Mentre si cammina in strada o si sosta nell'autobus guardare il proprio vicino, tanto più il suo volto, in molti contesti sociali è considerato un'indesiderabile intrusione se non una sfida temeraria. Lo sguardo è un protocollo socialmente pericoloso e difatti il peccato di Agostino è diventato reato, visto che un certo modo di guardare, per l'appunto con insistenza, è una condizione sufficiente a realizzare lo *stalking*[42].

Se per un medico è possibile correggere la "vista" del soggetto affetto da una patologia, la posta in gioco è ben più complessa per lo "sguardo", perché si tratta di emendare le degenerazioni di un protocollo antropologico che governa l'interazione tra persone. C'è voluto tempo affinché il legislatore laico prendesse distanza dalla lettera agostiniana, che indicava nel compiacimento muliebre un fattore di

Va ricordato che per l'applicazione delle misure previste da un istituto analogo (detenzione di sicurezza ex art. 67 d § 3 del c.p.), la Germania è stata condannata dalla CEDU a indennizzare un suo cittadino, in violazione degli art. 5, co. 1 e 7 co. 1 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, per averlo sottoposto a detenzione oltre i 10 anni previsti dalla legge come durata massima della misura di sicurezza. V. https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22languageisocode%22:[%22FRE%22],%22appno%22:[%2219359/04%22],%22documentcollectionid2%22:[%22CHAMBER%22],%22itemid%22:[%22001-96501%22]}

[41] Sul rapporto tra senso della vista e concupiscenza carnale nel mondo medievale cfr. C. Casagrande, *Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)*, "Micrologus". I cinque sensi, 10, 2002, pp. 33-54.

[42] Si veda per l'Italia l'art. 612 bis c.p.: "Atti persecutori", D.L. 23 febbraio 2009, n. 11, convertito in l. 23 aprile 2009, n. 38. Come ha puntualizzato la Cassazione (sent. n. 38090/2016, n. 5664/15), che sembra essersi riletta lo stigma agostiniano, affinché lo sguardo possa essere configurato come atto persecutorio è necessario che assuma la funzione di esprimere sentimenti e stati d'animo. In particolare lo sguardo insistente e fisso in direzione di una persona, "quando non è uno sguardo distratto, ma volitivo e intenzionale, volto a comunicare sentimenti specifici, oppure lo sguardo verso la sua abitazione, è un comportamento che può incutere un certo timore e preoccupazione, che può portare il soggetto interessato a nascondersi o cambiare traiettoria, tutti effetti che, a detta della giurisprudenza, evidenziano una situazione di oppressione psicologica che è indice di stalking".

corresponsabilità negli eccessi maschili (*Regola*, 22). Come se allo sguardo intrigante dell'uomo la donna non potesse che opporre la pudicizia delle sue pupille, unica condizione per evitare di essere considerata complice dell'oltraggio subito e quindi non difendibile dinanzi a un giudice. Ma non è un caso che lo sguardo sia stato da sempre considerato, almeno da dopo le riforme tridentine sul modo di confessarsi, come l'agente di un senso peccaminoso al pari della parola. Senso per tanti versi molto più cifrato di quello verbale, ma proprio per questo anche più difficile da scandagliare e da riconoscere come l'interruttore che accende la *sollicitatio*.

b) Tommaso

L'approccio teologico al problema della correzione fraterna, che in Agostino ha il pregio di esemplificarsi in una concreta fenomenologia sociale centrata attorno allo "sguardo", trova una risposta essenzialmente speculativa e sistematica con la scolastica. In Tommaso appaiono i basilari indizi testuali, presentati secondo il classico metodo dialettico, che ci fanno presumere come l'autorità ecclesiastica, avvalendosi di quegli argomenti, possa eventualmente giustificare il rimedio adottato nei casi di pedofilia del clero. Innanzitutto una distinzione semantica chiarisce due precise risposte istituzionali che si celano sotto la correzione, visto che il latino conosce i verbi *corripere* e *corrigere*, da cui i sostantivi *correptio* e *correctio* che non indicano la stessa cosa. Quando qualcuno pecca, si può intervenire su di lui raddrizzandolo sul cammino della retta via attraverso il dolore delle pene che gli sono inflitte, e in questo caso si ha la *correctio* in senso proprio, la procedura che con una certa violenza conduce alla rettitudine. Oppure si potrà mostrare al peccatore la turpitudine del suo peccato e provocare così quel rapimento che immediatamente lo induca, di sua iniziativa, a riabbracciare il retto cammino. E in questo caso si ha la *correptio*, dal verbo *corripere* che significa rapire in modo subitaneo[43]. La *correptio* allora è un'elemosina spirituale, cioè un atto di misericordia perché consiste nel ricordare al peccatore i suoi difetti, visto che lui è il primo ad essere leso dal peccato che compie. Allora la correzione è in prima istanza un atto di carità, che tuttavia deve tradursi in comportamenti che tendono sempre a procurare la salvezza di tutti. In questo senso è anche un atto dovuto e Tommaso paragona chi corregge al debitore che rende al suo creditore ciò che gli spetta[44]. Un debito che però va onorato in un certo modo, evitando di trasformarsi in spie della condotta altrui, o addirittura astenendosi dal correggere, come indicava Agostino, qualora il momento non sia propizio oppure il rimprovero rischi di esacerbare l'animo del peccatore. Chiun-

[43] Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Libro 4, Dist. 19, q. 2, a..1. Edizioni Studio Domenicano, Roma 1999, VIII, p. 735 ss.

[44] Id., *Somma teologica*, IIa-IIae, Quest. 33, art. 2.

que, indipendentemente dalla sua posizione gerarchica, può dispensare questa elemosina spirituale, perché basta essere dotati di sano giudizio per correggere anche un superiore gerarchico che pecca, basta farlo "in segreto e con rispetto"[45].

Va però tenuto conto che il peccato oltre a macchiare il peccatore lede anche la giustizia e in questo caso l'ammonimento caritatevole può non bastare, perché la minaccia del bene comune esige una punizione che solo il superiore gerarchico può impartire. E qui si apre lo scenario cruciale in cui verisimilmente le autorità ecclesiastiche si sono trovate, e si trovano, innanzitutto quando occorre decidere sul modo di procedere nei casi di pedofilia. Tommaso si domanda infatti se una correzione segreta debba precedere una denuncia pubblica. Come sempre col classico metodo del *Sic et non* non si perviene a una risposta unica ma a una serie di distinzioni circostanziate. Così se il peccato è pubblico occorre trovare una medicina per il peccatore ma anche un rimedio che preservi la comunità dallo scandalo. In tal caso, conformemente a 1Tm 5, 20, non resta che riprenderlo esemplarmente di fronte a tutti. Per i peccati segreti, occorre distinguere tra effetto strettamente privato del peccato e allora vale il discorso di Matteo (18, 15): se il tuo fratello ha peccato contro di te, riprendilo fra te e lui solo; e situazione in cui è possibile che questo peccato segreto procuri del male ad altri, per esempio quando, in privato, un eretico devii dalla fede, perché l'eresia è un agente patogeno che si diffonde facilmente. In tal caso occorre subito denunciare pubblicamente per stroncare il male sul nascere, "a meno che", precisa Tommaso, "non si abbiano buone ragioni per credere che questo risultato si potrà ottenere anche con un ammonimento riservato"[46].

Ma nel dilemma tra correggere segretamente e denunciare pubblicamente entra in ballo un bene da tutelare tanto quanto la giustizia e la comunità: la reputazione del peccatore. Infatti per quei peccati che fanno del male solo al peccatore o al suo diretto fratello, quest'ultimo deve ricercare, se può, l'emendamento del colpevole, guarendone la coscienza e salvaguardandone la reputazione. Una fama compromessa infatti, invece di trattenere l'individuo dal peccare, lo affonda ancor di più nel disonore. E ogni gesto del peccatore volto a mostrare di non aver colpa finisce per rendere ancora più visibile il suo stato, creando una perversa incitazione mimetica per gli altri membri della comunità. Solo quando la tensione tra salvezza della coscienza, tutela della reputazione del membro e salute dell'intero corpo non può più essere bilanciata manovrando le prudenti leve della correzione fraterna, allora la denuncia pubblica è la via da seguire. Dinanzi a un pericolo imminente per la comunità che emerge da indizi manifesti, dalla cattiva fama o da sospetti a carico di un fratello, non è più tempo di correzione vis à vis, ma di denuncia. Ma se la colpa del peccatore non si esteriorizza in segni oggettivi e resta confinata nella segretezza del suo foro interno, allora nessun superiore potrà imporgli ordini, perché non può

[45] *Ibid.*, art. 4.
[46] *Ibid.*, art. 7.

sostituirsi a Dio che è il solo giudice di quella sfera: *Praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus*[47].

Il ragionamento di Tommaso va colto nel suo tenore generale, più che nelle sue flessioni particolari: tra correzione e denuncia lo spazio della decisione di chi deve riprendere il fratello peccatore si delinea, in maniera elastica, dalla ponderazione di più fattori. Le indicazioni di principio obbediscono pertanto a criteri prudenziali che lasciano sempre ampi margini di manovra. In fondo la logica è quella di saper contemperare gli opposti, in modo che la benevolenza verso il peccatore sia indissociabile dalla possibile fermezza nei suoi riguardi. Di questi delicati equilibri casistici si sente l'eco nelle risoluzioni del Concilio di Trento che al già citato decreto di riforma della Sessione XIII (11 ott. 1551), quello che disciplina la giurisdizione dei vescovi e ne rifonda il ruolo pastorale, fotografa esattamente questa situazione. Il modo di trattare l'umana fragilità del chierico non è diverso da quello che riguarda qualsiasi peccatore, "poiché spesso con quelli che devono essere corretti vale più la benevolenza, che la severità; più l'esortazione, che le minacce, più l'amore che lo sfoggio di autorità. Se poi fosse necessario, per la gravità della mancanza, usare la verga, allora con la mansuetudine bisogna usare il rigore, con la misericordia il castigo, con la bontà la severità, perché, pur senza asprezza, sia conservata quella disciplina che è salutare e necessaria ai popoli; e quelli che vengono corretti, si emendino, o se non volessero tornare sulla buona via, gli altri si astengano dai vizi con l'esempio salutare della punizione contro di essi, essendo ufficio del pastore diligente e pio, prima usare i rimedi più miti per i mali delle sue pecore; poi, se la gravità della malattia lo richieda, procedere a rimedi più forti e più gravi. E se neppure questi portassero a qualche risultato, egli dovrà evitare il pericolo del contagio almeno per le altre pecore, separandole"[48].

* * *

Si arresta qui questa ricognizione approssimativa del corredo testuale della chiesa così come si presenta nel suo stato discorsivo e argomentativo. Una fabbrica di "prêt à porter" su cui l'autorità ha sempre potuto contare, anche se non siamo in grado di dire quante volte e come i suoi capi siano stati concretamente indossati. Certo sarebbe davvero strano, per non dire autolesionistico, che un'istituzione non si sia avvalsa di artefatti teologici e giuridici così preziosi e versatili per far fronte al problema della pedofilia. E del resto qualche riscontro in tal senso è già emerso[49]. Comunque visitare il laboratorio è già un primo passo, ferma restando la prova decisiva del pretorio.

Non dobbiamo peraltro dimenticare che la correzione fraterna è una forma della prassi e come tale non solo va misurata nelle sue concrete applicazioni, ma si offre anche, al livello dell'enunciato evangelico che originariamente la trasmette, a una

[47] *Ibid.* V. *supra*.

[48] V. anche *supra*.

[49] V. *supra* il caso del reverendo Murphy, nota 25.

lettura diversa da quella fin qui proposta. Un "conciliarista" limpido e fine come Yves Congar, per esempio, vi scorge l'idea che l'ecclesia è lo spazio dell'azione comune e solidale, cui ognuno partecipa con pari facoltà, più che il luogo di una tecnostruttura decisionale. In questo senso l'aggettivo "fraterna" indica non solo una precisa disposizione d'animo che accompagna il correggere ma anche una condivisione di un'esperienza tra eguali, una socialità espansiva cui ogni cristiano partecipa non secondo la vieta logica organicista, bensì nello spirito di una responsabilità diffusa. Insomma, la correzione fraterna indica fondamentalmente la dimensione della solidarietà dal basso – nessun cristiano è mai solo – e molto meno un'ortopedia spirituale dettata da un punto sovrano[50]. Un sentire laico e politicamente *engagé* potrebbe difficilmente dissentire dall'interpretazione progressiva e democratica che dell'istituto suggerisce Congar, che del resto non aveva in mente, quando scriveva queste cose, le violazioni al sesto comandamento. Per questo motivo la visione di Congar non ci pare incompatibile con la ricostruzione dell'immaginario normativo della Chiesa su un preciso tema quale si è tentato di abbozzare. Il diritto, purtroppo o a ragione, coltiva il vizio di cogliere in ogni tecnica non un'intenzione originaria che ne decreta il senso una volta per tutte, bensì un dispositivo a taglio multiplo, votato a impieghi eterogenei, e ciò differenzia il suo approccio da altri modi di riflettere sulle forme regolative della condotta.

Discernere e correggere: a questo punto non è arbitrario supporre in una simile sequenza teologico-normativa la risorsa pratica cui la Chiesa cattolica ha potuto aggrapparsi per rendere accettabile a sé stessa il fatto che siano suoi membri a macchiarsi del peccato-delitto di pedofilia e, più in generale, di ogni violazione del sesto comandamento. Sesto comandamento che, va ricordato, la legge mosaica limitava all'adulterio mentre la religione cattolica ha esteso alla più ampia gamma degli atti impuri. Nella letteratura normativa dell'epoca moderna troviamo spesso, sul solco tomista e tridentino, che quando il peccato-delitto minaccia il bene comune, la correzione fraterna è un'opzione da non prendere in conto perché è necessario procedere direttamente con la denuncia giudiziale, cioè con l'atto che mette in moto il processo penale canonico. L'eresia era la situazione che per eccellenza appariva meno correggibile e più urgentemente giudicabile dall'Inquisitore, proprio per il suo impatto sull'ordine teologico, morale e politico. Ma non solo l'eresia. Se si

[50] "Dans la tradition chrétienne la plus assurée, *les ministères exerçant l'autorité n'ont jamais agi seuls*. Cela a été vrai des Apôtres : cf. Ac 15, 2-23 et 16,4 : 2Tm 1,6 rapproché de 1Tm 4,14 ; 1Co 5, 4-5, où l'on peut voir une application de la discipline communautaire rapportée en Mt 18, 17-20. Voir encore Clément, Cor.44,3. Cela a été vrai des évêques de l'âge des martyrs, Ignace d'Antioche, Cyprien. Le fond de cela, bien dégagé par Möhler, est qu'un chrétien a toujours besoin d'un frère chrétien : il a besoin de se faire assurer ou confirmer par un autre et, autant que possible, par une communauté. Du même coup il reconnaît qu'il ne monopolise ni l'Esprit ni le droit de parler : il ne dépouille pas son frère. Tel est le fondement sans doute de ce qu'on appelle la correction fraternelle, qui est aussi une réalité de la vie de l'Eglise". Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 56, 1972, p. 369-403, ora in Y. Congar, *Droit ancien et structures ecclésiales*, Variorum, London 1982, p. 397.

prende ad esempio un noto manuale inquisitoriale del Seicento, il *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis* (1636), ristampato più volte, l'autore Cesare Carena, giureconsulto, teologo e alto funzionario del Santo Uffizio a Cremona sotto la dominazione spagnola, dedica una sezione particolare a quel crimine "enorme" che è la *sollicitatio in confessione*. Anche questa condotta, nella varietà delle sue manifestazioni, è considerata un *delictum, quod vergit contra bonum publicum, & commune... talis sollicitatio est denunciandi...raro in his confessarijs sollicitantibus sperari posse emendationem*[51]. Perciò contrariamente all'opinione più permissiva del gesuita portoghese Stefano Fagundez, che invece era incline a concedere la chance della *correctio fraterna* al confessore molesto prima di un'eventuale denuncia, Carena sostiene in conformità con gli editti degli Inquisitori che la denuncia *non fit ad emendationem fratris, sed ad punitionem, & exemplum aliorum*[52], e che di conseguenza la correzione è un passaggio inutile visto la posta in gioco più di governo che di giustizia. Il *crimen sollicitationis* esorbita pertanto il foro della coscienza, il suo autore è fondamentalmente un incorreggibile e quindi la penitenza è un'arma spuntata difronte a un male che, al pari dell'eresia, provoca un danno sociale enorme.

È assai probabile che, con buona pace dell'Inquisitore Carena, la Chiesa cattolica abbia trattato per lungo tempo il clerico pedofilo seguendo la "linea Fagundez", e certo non per ostilità verso i protocolli inquisitoriali ma per mera opportunità di governo. La nostra attualità ha reso evidenti le gravi insufficienze di questa linea, per quanto la vocazione terapeutica che la correzione incarna abbia ampiamente fatto breccia negli ordinamenti statali[53]. E tuttavia un diritto che persegue l'ordine sociale e morale cercando le risposte negli strati insondabili del foro interno non sempre rassicura. Anzi. Senza nostalgia alcuna per la "linea Carena", non si vede quale sia un'alternativa accettabile a una cultura della denuncia laica e garantista, valida al di qua e al di là del Tevere. Nel corso della sua millenaria storia l'istituzione ecclesiale si è dotata di strumenti capaci di aggirare l'interdetto paolino ed evangelico del "non giudicare". E lo ha fatto per più o meno meritevoli cause. O meglio, ha fatto in modo che questo precetto valesse più per il singolo fedele che per la Chiesa in quanto apparato, il quale al contrario si è pensato strutturato su due ordini di giurisdizione, il foro interno penitenziale e il foro esterno giudiziale. Perseverare in una cultura della penitenza trascurando quella del giudizio non sarebbe affatto un segno di fedeltà al messaggio originario, perché correggere a volte non è semplicemente un'alternativa pragmatica al giudicare, ma è solo la sua negazione manipolata.

[51] C. Carena, *Tractatus de officio sanctissimae inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, cito dall'edizione del 1648, Bononia, Typis Iacobi Montij, fo. 120. Accessibile online: https://books.google.it/books?id=HDWLD8MhSgwC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

[52] *Ibid.*

[53] V. *supra* a proposito delle detenzioni di sicurezza.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 309-326
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30998

RESPONSABILITÀ COME RI-POLITICIZZAZIONE INTERNA
ATTORI COLLETTIVI E PROCESSI SOCIALI ALLA LUCE DI UNA LETTURA DEL POST-MODERNO

ANGELO JR GOLIA
Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg
golia@mpil.de

ABSTRACT
The paper discusses the impact of globalization and transnationalization processes on the concept of responsibility, as elaborated by modern legal tradition, in turn linking it to those of politicization and constitutionalization. It starts from the insight that a legal system can be considered as constitutionalized only if extra-institutional collective actors and functionally differentiated social processes establish in their internal operations forms of "ecological" responsibility, thus building their own internal politicization(s). In this regard, it is recalled that only in this way XX century's constitutions gained actual effectiveness in extra-institutional social spheres. For the same reasons, by letting collective actors avoid responsibility, globalization and transnazionalization weakened their internal politicization, with an overall de-constitutionalizing effect. In order to rebuild an internal politicization of collective actors, legal theory must re-frame the concept of responsibility taking into account the social realities of post-modernity. This post-modern framework should shape legal responsibility with a view at strengthening both the openness and the obligation to the internal politicization by social actors. In such a scenario the law of responsibility should aim at sanctioning un-limited social processes and actors, as well as potentiating the social impulses coming from civil society. The paper finally discusses two case studies, namely *Kasky v. Nike* and *Bruker v. Markovitz*, in order to highlight the applications and outcomes of the proposed theoretical framework.

KEYWORDS
Responsibility, Legal Theory/Globalization, Politicization, Constitutionalization, Collective Actors.

> Il problema che resta di fronte a noi si condensa in un solo interrogativo: *quale ripoliticizzazione*?
> (A. Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Roma-Bari: Laterza, 2001, p. XI)

1. INTRODUZIONE

Nel dicembre del 2001, dopo solo pochi mesi dagli attentati del World Trade Center, Antonio Baldassare poneva questa domanda lapidaria nell'introduzione di

quello che, ancora oggi, è uno dei più rilevanti lavori apparsi in Italia sul rapporto tra globalizzazione e costituzionalismo. A quasi venti anni di distanza, il tema non potrebbe essere più attuale ma, nei loro termini fondamentali, i termini delle questioni poste in quell'opera sembrano essere rimasti sostanzialmente immutati nella dottrina pubblicistica italiana. Ciò – vale la pena sottolinearlo – è avvenuto a dispetto della crisi iniziata nel 2008-2009 e delle relative ricadute in termini dottrinali e ideologici. Le pur numerose elaborazioni sviluppatesi prima e dopo una crisi apparentemente senza fine[1], infatti, sembrano aver provocato solo un mutamento nei rapporti di forza fra contrapposti orientamenti e impostazioni teorico-dogmatiche, allora più favorevoli alle dinamiche della globalizzazione giuridica e del "diritto oltre lo Stato", oggi più attenti alla centralità dei meccanismi di legittimazione propriamente politici. Tuttavia, almeno ad avviso di chi scrive, la pur cospicua letteratura poco ha contribuito ad un effettivo e reciproco arricchimento di tali orientamenti, ancor meno ad una loro sintesi.

Le brevi considerazioni del presente scritto non aspirano ad una tale sintesi, bensì, più modestamente, a indicare – in modo preliminare e del tutto asistematico – alcuni punti per "smuovere", per così dire, un dibattito divenuto in qualche modo asfittico, che sembra assomigliare sempre più a un dialogo tra sordi[2]. Si fa ciò analizzando un profilo relativamente parziale di un quadro più ampio, con approccio che tenga conto delle profonde trasformazioni derivanti dai processi di globalizzazione e transnazionalizzazione giuridica[3]. In particolare, si tenterà di ragionare sul concetto di responsabilità, e sul modo in cui esso interagisce con quello di politicizzazione, attraverso alcuni "luoghi" del diritto che riguardano gli attori collettivi e, più in generale, i processi sociali cosiddetti anonimi, ovvero quelli in grado di generare effetti giuridici, pur non

[1] Oltre alla già richiamata opera di Baldassarre, v. *ex plurimis* M. Luciani, *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in *RDC*, 1/1996, p. 124; N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto* (Roma-Bari: Laterza, 2001); S. Cassese, *La crisi dello Stato* (Roma-Bari: Laterza, 2002); L. Ronchetti, *Il nomos infranto: globalizzazione e costituzioni del limite come principio essenziale degli ordinamenti giuridici* (Napoli: Jovene, 2007); G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?* (Roma-Bari: Laterza, 2013); R. Bifulco, O. Roselli (a cura di), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale* (Torino: Giappichelli, 2013).

[2] Così, ad es., M. Luciani, Intelligenti pauca*. Il caso Taricco torna (catafratto) a Lussemburgo*, in *Oss. AIC*, 1/2017, p. 11.

[3] Cfr. M.R. Ferrarese, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale* (Bologna: il Mulino, 2000); Ead., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale* (Roma-Bari: Laterza, 2006); A. Pizzorusso, *La produzione normativa in tempi di globalizzazione* (Torino: Giappichelli, 2008).

potendo essere ricollegati a soggetti di diritto ben individuati[4]. Si compie tale tentativo dalla prospettiva relativamente ristretta del diritto, e in particolare del diritto costituzionale. Questo *caveat* è d'obbligo, nella misura in cui le premesse di carattere giusfilosofico e gius-politico da cui si parte saranno necessariamente parziali.

Ai fini del discorso sviluppato in questa sede, quindi, si vuole anzitutto formulare una tesi, accompagnata da una precisazione terminologica; poi inserirla nel più ampio contesto dei presupposti teorico-ideologici della modernità; accennare alle sue possibili conseguenze, in termini sia di teoria sia di politica del diritto, costituzionale ma non solo; infine, esporre brevemente due casi di studio, da cui si ritiene di poter trarre, se non delle conferme, almeno delle indicazioni feconde nella direzione qui prescelta.

2. TESI: COSTITUZIONALIZZAZIONE COME CAPACITÀ DEGLI ATTORI COLLETTIVI DI AGIRE IN CONFORMITÀ A UN(A VISIONE SOGGETTIVA DI) BENE COMUNE

La tesi che si vuole sviluppare è la seguente: *un ordinamento può dirsi propriamente costituzionalizzato* – nel senso proprio del costituzionalismo moderno, cioè di un costituzionalismo che vuole essere prescrittivo, e quindi fondare e imporsi nei confronti del potere e dei poteri – *solo se e nella misura in cui gli attori collettivi e i processi sociali funzionalmente differenziati che operano nel suo ambito, ma che non rientrano strettamente nel sistema della politica istituzionalizzata, costituiscono al proprio interno forme di responsabilità 'ecologicamente' orientata*[5]*, tendendo in tal modo ad una politicizzazione interna*. Detto altrimenti: la costituzionalizzazione di un ordinamento non è *sic et simpliciter* il risultato del 'sentire comune', di un'autentica credenza legittimante, effettivamente condivisa dai membri di una comunità legata a un determinato territorio[6], ma deriva anche e soprattutto dal *grado* di politicizzazione

[4] V.G. Teubner, *La matrice anonima. Quando "privati" attori transnazionali violano i diritti dell'uomo*, in *RCDP*, 1/2006, pp. 9-38.

[5] V.G. Teubner, "Il costituzionalismo della società mondiale: cinque tesi sulle costituzioni degli spazi sociali transnazionali", in *Costituzione e globalizzazione*, a cura di G. Barcellona, G. Di Maria (Leonforte: Euno, 2012), pp. 75-76; Id., *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali* (Milano: Bruno Mondadori, 2012), p. 186: «Ciascuno dei regimi coinvolti sviluppa "olograficamente" – cioè da una prospettiva in cui il bene comune appare diverso a seconda dei punti di vista – la sua costituzione mondiale immaginaria, a cui orientare le proprie operazioni e in base alla quale limitare le proprie opzioni».

[6] Insiste sulla dimensione territoriale, in relazione a fenomeni di costituzionalizzazione in senso proprio, ad es., Azzariti, *Il costituzionalismo moderno*, cit., pp. 34-39. Per argomenti sociologici in senso contrario v. N. Luhmann, *Potere e complessità sociale* (1975) (Milano: Il Saggiatore, 2010); Id., "La co-

interna degli attori e dei processi collettivi – degli ambiti sociali funzionalmente differenziati – operanti nell'ambito di quella stessa comunità.

Per quanto riguarda la precisazione terminologica, non si fa qui riferimento ai concetti di 'politicizzazione/spoliticizzazione' in senso oggettivo, cioè alla possibilità che un determinato ambito della vita di relazione di una certa comunità sia o non sia oggetto di dibattito, agone ed eventualmente decisione da parte di tale comunità, in un processo di permanente *critica* e *messa-in-discussione*[7]. Piuttosto, si fa riferimento ai concetti di 'politicizzazione/spoliticizzazione' in un senso più propriamente soggettivo, ovvero al fatto che *determinati processi e attori sociali agiscano o meno in conformità ad una propria soggettiva – nel senso di prospetticamente distorta – visione del bene comune*[8]. In questo senso, un attore o un processo collettivo diventa o si presenta come 'neutrale' e quindi 'spoliticizzato' non perché abbia effettivamente risolto un conflitto di rilevanza collettiva ma perché lo ha rimosso dalla 'scena', dal 'teatro' della politica, eventualmente affidandolo alle mani della religione, dell'economia, della tecnica o di altri mezzi di restituzione della verità. Gli attori collettivi si spoliticizzano quando rimuovo *ogni* idea di bene comune dai propri processi operativi, anche quella eventualmente distorta a proprio vantaggio.

In questo modo, si può dire che la (s)politicizzazione si trovi in rapporto simmetrico e in qualche modo costituisca la conseguenza della neutralizzazione. Si tratta, inoltre, di un concetto intrinsecamente *relazionale* (perché dipende dai soggetti o attori coinvolti) e *scalare* (perché può avere intensità maggiore o minore). Infine, tale nozione può essere accostata al significato comunemente attribuito a quelle di 'managerialismo' o 'funzionalismo', soprattutto negli studi di scienza politica e di diritto internazionale[9].

stituzione come acquisizione evolutiva", tr. it. in *Il futuro della Costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther (Torino: Einaudi, 1996), pp. 83-128.

[7] Cfr. C. Calhoun, "Politicization", in *Dictionary of the Social Sciences*, a cura di C. Calhoun (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 369; A. Peters, *The refinement of international law: From fragmentation to regime interaction and politicization*, in *I•CON*, 3/2017, p. 701; e già il classico C. Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni" (1929), tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, P. Schiera (Bologna: il Mulino, 1972), pp. 167 ss.

[8] In questo senso, in relazione ai partiti politici, e per limitarsi alla sola dottrina italiana, v. M. Dogliani, I. Massa Pinto, *Elementi di diritto costituzionale* (Torino: Giappichelli, 2015[1]), pp. 139 ss.; nonché i classici T. Martines, *Contributo ad una teoria delle forze politiche* (Milano: Giuffrè, 1957) e P. Ridola, "Partiti politici", in *Enc. dir.*, XXXII (Milano: Giuffrè, 1982), pp. 111 ss.

[9] V.M. Koskenniemi, *International Law: Between Fragmentation and Constitutionalism*, The Australian National University, 27 novembre 2006, http://www.helsinki.fi/eci/Publications/Koskenniemi/, pp. 12-14.

3. IL MODELLO DELLA RESPONSABILITÀ NEL COSTITUZIONALISMO MODERNO E I SUOI PRESUPPOSTI TEORICO-IDEOLOGICI.

La tesi formulata, che lega il grado di costituzionalizzazione di un sistema alla capacità degli attori collettivi di (inter)agire in conformità al(le proprie idee di) bene comune, contraddice in realtà alcuni postulati del costituzionalismo liberal-rivoluzionario di stampo illuminista. Questi ultimi, tutt'oggi alla base delle costruzioni istituzionali e dogmatiche proprie degli ordinamenti occidentali, si riflettono sul modo in cui il diritto pubblico occidentale "pensa" i processi di normazione, di giurisdizione, nonché il rapporto tra poteri pubblici e poteri privati.

Tali postulati sono fondamentalmente tre: 1) monopolio dello Stato-persona, cioè del sistema della politica istituzionalizzata, sui processi di produzione normativa[10]; 2) tendenziale irrilevanza, sul piano del diritto pubblico, di attori e processi privati autonomi[11]; 3) configurazione dei diritti, in ultima istanza, come *diritti pubblici soggettivi*, ovvero come pretese di tutela rivolte allo Stato da parte di soggetti di diritto ben individuati, da violazioni provenienti da privati o dallo Stato stesso[12]. Peraltro, la sostan-

[10] Cfr. V. Crisafulli, *Lezioni di diritto costituzionale*, I (Padova: Cedam, 1970[2]), p. 46, in relazione alla esclusiva statualità delle fonti del diritto come concetto 'prescrittivo' «perché tratto da quanto risulta positivamente stabilito (prescritto), anche se in modo implicito, dall'ordinamento considerato», e che coerentemente ammetteva come «atti, ai quali sarebbe da riconoscere, teoricamente, per la loro intrinseca natura e struttura, carattere normativo, e che realmente costituiscono ordinamenti minori e parziali di gruppi privati [...] non siano poi ricompresi tra le fonti dell'ordinamento ad essi sovrastante [...] e le loro norme non debbano pertanto essere qualificate, alla stregua di quest'ultimo, norme giuridiche».

[11] V. J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762) (tr. it. Roma-Bari: Laterza, 1992), p. 41; nonché P. Rescigno, *Le società intermedie*, in *il Mulino*, 1/1958, p. 8; e G. Lombardi, *Potere privato e diritti fondamentali* (Torino: Giappichelli, 1967), pp. 5-6. Nella dottrina italiana questa vischiosità ideologico-concettuale emergeva ancora, ad es., in G. Balladore Pallieri, *Diritto costituzionale* (Milano: Giuffrè, 1953), p. 316; e S. Galeotti, *La garanzia costituzionale* (Milano: Giuffrè, 1950), pp. 121-124. Per una ricostruzione del dibattito G. Lombardi, *Potere privato e diritti fondamentali* (Torino: Giappichelli, 1970), pp. 40-48; e R. Bin, *Critica della teoria dei diritti* (Milano: FrancoAngeli, 2018), pp. 11-15.

[12] Cfr. G. Jellinek, *Sistema dei diritti pubblici subiettivi* (1905) (Milano: Editrice Libraria, 1912); E. Casetta, "Diritti pubblici subiettivi", in *Enc. dir.*, XII (Milano: Giuffrè, 1964), pp. 791-802; G. Amato, "Libertà (dir. cost.)", in *Enc. dir.*, XXIV (Milano: Giuffrè, 1974), pp. 272-287; A. Baldassarre, "Diritti pubblici soggettivi", in *Enc. giur.*, XI (Roma: Treccani, 1989); A. Pace, *Problematica delle libertà costituzionali. Lezioni*, Parte generale (Padova: Cedam, 1990[2]), pp. 28-36. Ad avviso di chi scrive, solo apparentemente in senso contrario si pone autorevole dottrina (Pace, *Problematica*, cit., pp. 20-23, e letteratura ivi citata), secondo cui la dottrina dell'effetto orizzontale e, nell'ordinamento italiano, l'art. 2 Cost., testimonierebbero il superamento anche giuridico della concezione ottocentesca dei diritti pubblici soggettivi: si può concordare o meno sul fatto che la struttura teorica dei diritti pubblici soggettivi sia stata realmente superata, ma nel momento in cui si ammette, ad es., che «[la Costituzione] non giunge ad imporre generalmente e automaticamente anche ai privati il rispetto del principio di eguaglianza» (ivi, p. 22), sembra pacifico che la tutela dei diritti costituzionali si configuri in prima battuta come una pretesa di tutela da parte dello Stato – ancorché in veste di legislatore – e solo in via sussidiaria/compensatoria

ziale permanenza di questi postulati costituisce uno dei motivi per i quali la dogmatica costituzionalistica non riesce a "vedere", con strumenti concettuali propriamente giuridici, derive autoritarie a costituzione invariata[13].

Lo stesso modello liberal-rivoluzionario è fondato su due ulteriori *clivages* fondamentali: tra Stato e società, da un lato; e tra pubblico e privato, dall'altro[14]. Il costituzionalismo liberal-rivoluzionario affermatosi tra il XVII e il XVIII secolo presume infatti che i processi di costituzionalizzazione intervengano come un *deus ex machina* sulla società e i suoi processi interni, a disciplinarli e limitarli, come se fossero materia bruta, e che debbano essere in grado di farlo a prescindere dai loro meccanismi e molteplici razionalità interne. In questo modello – anche nelle sue più tarde elaborazioni alla luce delle teorie politiche democratiche – la costituzione dello Stato, cioè del sistema della politica istituzionalizzata (*la politique*), è l'unica possibile fonte e sede di politicizzazione (*le politique*), che si irradia verso le altre sfere sociali, come da un vertice verso la sua base, perché le uniche fonti di legittimazione appartengono (e non possono non appartenere) ad essa.

La chiave di volta di questo modello di politicizzazione 'verticistica' è il concetto di responsabilità giuridica del soggetto di diritto, tipico della modernità: un soggetto autonomo e auto-responsabile, dotato di diritti soggettivi protetti e proceduralmente disciplinati dalla politica istituzionalizzata, e la cui libertà nell'esercitarli incontra solo i limiti imposti dall'ordinamento stesso. Corollario di questo modello è che chi esercita un diritto, un potere o una libertà si espone agli obblighi e alle responsabilità che da quell'esercizio derivano. Ciò, ancora, nel presupposto che le forme di responsabilità definite dalle norme dell'ordinamento dello Stato siano in grado di creare un'effettiva deterrenza rispetto alle condotte che violano sfere giuridiche altrui, o comunque di rimuoverne gli effetti dannosi. Si tratta, inoltre, di un modello essenzialmente parametrico, in cui cioè il soggetto di diritto non è in grado di mutare in modo unilaterale,

verso i privati, ove le norme di legge non si mostrino sufficienti. Sulla funzione *lato sensu* "compensatoria" svolta dalla dottrina dell'effetto orizzontale dei diritti fondamentali v. A. Jr Golia, *The Horizontal Effect Doctrine as a Form of Porosity among Legal Systems*, MPIL Research Paper Series, n. 2018-28, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3274777.

[13] V.D. Sciulli, *Theory of Societal Constitutionalism. Foundations of a Non-Marxist Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[14] V. in generale S. Pugliatti, "Diritto pubblico e privato", in *Enc. dir.*, XII (Milano: Giuffrè, 1964), pp. 696-746; M.J. Horwitz, *The History of the Public/Private Distinction*, in *U. Pa. L. Rev.*, 6/1982, p. 1423; F.I. Michelman, "Constitutions and the Public/Private Divide", in *Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, a cura di M. Rosenfeld, A. Sajó (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 298-317.

né tanto meno di negoziare, l'insieme dei diritti, dei poteri e delle responsabilità di cui è titolare in una data fattispecie[15].

A ben vedere, questo modello non riguarda solo la sfera dei rapporti *inter privatos*, ma anche quella pubblicistica. *Mutatis mutandis*, il modello della responsabilità politica, sia nel parlamentarismo classico sia – e in misura più evidente – nei sistemi razionalizzati e/o a tendenza presidenziale, ha un codice genetico *lato sensu* sanzionatorio. La mancata rielezione o la sfiducia si configurano come deterrenza o sanzione rispetto al malgoverno o a una rappresentanza ritenuta infedele, esattamente come avviene in un rapporto privatistico tra mandante o mandatario o, se si vuole, tra fiduciante e fiduciario. Ciò, ancora, presupponendo che la comunità politica possa sempre "permettersi", almeno nel lungo periodo, le eventuali conseguenze negative del malgoverno[16], e che non sia necessario garantire la rappresentanza di soggetti individuali o collettivi ad essa esterni, pur toccati dalle sue decisioni politiche[17].

In realtà, storicamente le costituzioni moderne sono riuscite ad essere propriamente prescrittive, cioè a fondare e limitare il potere e i poteri, solo quando e nella misura in cui si sono allontanate, nella pratica, dai presupposti ideologico-dogmatici del modello liberal-rivoluzionario, e cioè nella misura in cui hanno diminuito, pur senza annullarla, la distanza tra Stato e società, tra pubblico e privato. Realizzando alcune pionieristiche intuizioni di Georges Gurvitch[18], e complici l'enorme sviluppo economico e le condizioni geopolitiche di quella fase storica, le costituzioni occidentali del "trentennio d'oro" (1945-1975) hanno avuto successo perché gli Stati conservavano ancora un tendenziale monopolio sulle strutture di potere (sicurezza, produzione, finanza, conoscenza)[19], e sono state in grado di sfruttare e indirizzare dall'esterno, e in qualche modo appoggiarsi alle politicizzazioni interne di attori collettivi quali partiti di massa, sindacati, imprese, confessioni religiose, stampa, istituzioni scientifiche, e ciò pur senza mai pregiudicarne l'autonomia e le razionalità interne[20]. Le costituzioni del *welfare*

[15] Cfr. Ferrarese, *Le istituzioni della globalizzazione*, cit., pp. 29-31; Ead., *Diritto sconfinato*, cit., pp. 22-24.

[16] Vale la pena citare la famosa frase scritta dal giudice statunitense Oliver Wendell Holmes, progressista, ma allo stesso tempo di classica impostazione liberale, in una lettera a Harold Laski: «If my fellow citizens want to go to Hell I will help them. It's my job».

[17] Cfr. T. Poole, *The Constitution and Foreign Affairs*, in *CLP*, 1/2016, pp. 148 ss. (che fa riferimento a un modello costituzionale "unilaterale"); e U. Allegretti, *Stato di diritto e divisione dei poteri nell'era dei conflitti asimmetrici*, in *Dir. pubb.*, 1/2005, pp. 99-101.

[18] V. G. Gurvitch, *Sociologia del diritto* (Milano: Kompass, 1967), pp. 184-187; Id., *The problem of social law*, in *Ethics*, 1/1941, pp. 22-23, 29.

[19] V. in generale S. Strange, *States and Markets* (Londra: Pinter, 1994).

[20] V. G. Teubner, "Costituzionalizzazione di istituzioni sociali", tr. it. in Id., *Ibridi e attanti. Attori collettivi ed enti non umani nella società e nel diritto*, a cura di L. Zampino (Milano-Udine: Mimesis, 2015), pp. 158-165.

State sono state propriamente prescrittive perché i processi sociali e gli attori collettivi operanti nel loro ambito erano internamente politicizzati, ovvero costituivano nei propri meccanismi operativi forme di responsabilità 'ecologicamente' orientata, perché, pur operando secondo nozioni proprie e soggettive di bene comune, nella loro reciproca interazione e nei conflitti sostenevano il sistema nel suo complesso.

In tal senso, il relativo successo della Costituzione italiana, tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, è stato dovuto anche e soprattutto al ruolo di partiti, sindacati, imprese, confessioni, università e le altre formazioni sociali di cui all'art. 2 Cost.[21], attori resisi nei fatti organi propriamente costituzionali, pur non appartenendo allo Stato-persona e pur non essendo direttamente qualificati come tali dalla costituzione-documento[22]. In ciò, ovviamente, hanno giocato un ruolo fondamentale anche le costruzioni della dottrina privatistica più illuminata, che forse ha raccolto in modo più consapevole e conseguente di quella pubblicistica[23] le suggestioni di Santi Romano e Costantino Mortati: si pensi, in particolare, alle elaborazioni di Rescigno[24], Galgano[25], Rodotà[26], Giugni[27]. Ciò, tra l'altro, va ribadito anche a fronte di una certa retorica della dottrina costituzionalistica odierna che, davanti allo stato di avanzata crisi in cui versano oggi le istituzioni parlamentari, richiama la cd. Prima Repubblica come una sorta di paradiso dell'autentico parlamentarismo. In realtà, durante il trentennio d'oro il Parlamento, pur godendo indubbiamente di una maggiore centralità istituzionale, ha assunto quasi sempre la funzione di riflettere o ratificare decisioni propriamente politiche prese in sedi extraistituzionali, soprattutto nella dialettica interna ai partiti e al sistema delle relazioni industriali[28].

[21] V. A. Pizzorno, *I soggetti del pluralismo. Classi partiti sindacati* (Bologna: il Mulino, 1980), spec. pp. 11-65.

[22] Cfr. in generale i contributi raccolti in L. Elia, *Costituzione, partiti, istituzioni* (Bologna: il Mulino, 2009); e ancora Ridola, *Partiti politici*, cit.

[23] V. tuttavia il classico G. Barile, *Il soggetto privato nella Costituzione italiana* (Padova: Cedam, 1953).

[24] P. Rescigno, *Persona e comunità*, 3 voll. (Padova: Cedam, 1966-1999).

[25] F. Galgano, "Delle associazioni non riconosciute e dei comitati (art. 36-42)", in *Comm. cod. civ.*, a cura di A. Scialoja, G. Branca (Bologna-Roma: Zanichelli, 1967), p. 165.

[26] S. Rodotà (a cura di), *Il diritto privato nella società moderna* (Bologna: il Mulino, 1971).

[27] G. Giugni, *Introduzione allo studio della autonomia collettiva* (Milano: Giuffrè, 1960).

[28] V. G. Vardaro, *Contrattazione collettiva e sistema giuridico* (Napoli: Jovene, 1984), spec. pp. 95 ss.; e, nella letteratura più recente, C. Chimenti, *Antiche dottrine per un Parlamento moderno*, in *Queste istituzioni*, 148/2008, pp. 107 ss.

4. CRISI DEL MODELLO POLITICO-GIURIDICO DELLA MODERNITÀ

Quello appena descritto era tuttavia un equilibrio precario, risultato di un compromesso fragile tra presupposti dogmatico-ideologici e necessità pratiche tra loro contraddittori. Si trattava, inoltre, di un compromesso irripetibile, messo a nudo dalla definitiva affermazione della (seconda) globalizzazione a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso[29], e già prima messo in crisi da quello che nella sociologia dei sistemi è stato indicato come trilemma regolativo[30]. I processi di globalizzazione e transnazionalizzazione, il progresso tecnologico e la rivoluzione info-telematica hanno profondamente mutato e messo in crisi il panorama descritto. La maggior parte degli Stati occidentali ha perso il monopolio sulle strutture di produzione, finanza e conoscenza[31]. Ciò ha implicazioni sia per i postulati del costituzionalismo liberal-rivoluzionario, che hanno perso quell'aderenza alla realtà sociale che ancora in qualche modo avevano fino alla metà del Novecento; sia per quello che si è individuato come chiave di volta del sistema, cioè il concetto di responsabilità.

Per quanto riguarda il costituzionalismo, è allo stesso tempo banale e necessario registrare la fase di profonda crisi che esso attraversa. Qui si vuole solo sottolineare, a sostegno della tesi enunciata, che tale crisi è allo stesso tempo effetto e causa della neutralizzazione/spoliticizzazione di quegli attori collettivi che avevano sostenuto la prescrittività delle costituzioni occidentali. Questi ultimi, o si sono transnazionalizzati, autonomizzandosi dal diritto dei singoli Stati – si pensi ai grandi attori economici[32]; o si sono chiusi in se stessi, trasformandosi in meri strumenti di interessi particolari – si pensi ai partiti politici e agli stessi sindacati. In questo modo, e anche se per motivi diversi, non sostengono più la prescrittività delle costituzioni liberal-democratiche e, anzi, nella fase evolutiva in cui essi si trovano, possono contribuire al loro indebolimento. I sistemi della politica istituzionalizzata (*la politique*) dei singoli Stati, infatti,

[29] Cfr. D. Rodrik, *La globalizzazione intelligente* (2011) (tr. it. Roma-Bari: Laterza, 2014), pp. 136 ss.

[30] Secondo il quale ogni intervento regolativo diretto su ambiti sociali autonomi che oltrepassi certi limiti determina sempre, in ultima analisi, o la "incongruenza" tra diritto e società; o una "iper-legalizzazione" della società; o una "iper-socializzazione" del diritto, con la conseguenza che l'intervento rischia di produrre effetti irrilevanti o distruttivi per la società o per il diritto stesso. Cfr. J. Habermas, *Diritto come medium e come istituzione*, in *Pol. dir.*, 1/1987, p. 61; G. Teubner, *Substantive and Reflexive Elements in Modern Law*, in *Law & Soc'y Rev.*, 2/1983, p. 239; Id., *Il trilemma regolativo. A proposito della polemica sui modelli giuridici post-strumentali*, in *Pol. dir.*, 1/1987, pp. 85 ss.; Id., *Il diritto come sistema autopoietico* (1989) (Milano: Giuffrè, 1996), p. 23; Id., *Regulatory law: Chronicle of a death foretold*, in *Soc. leg. stud.*, 1/1992, pp. 451-475.

[31] V. soprattutto S. Strange, *States and markets* (New York: Pinter, 1994).

[32] Cfr., se si vuole, A. Jr Golia, *Imprese transnazionali e vincoli costituzionali. Tra pluralismo e responsabilità* (Milano: FrancoAngeli, 2019), pp. 79-95.

non riescono più a ricomprendere o a indirizzare le decisioni relative al vivere comune (*le politique*), perché quest'ultimo ha ora il globo come unità di riferimento.

Per quanto riguarda la responsabilità, una delle principali conseguenze dei processi di globalizzazione è consistita nel passaggio di modelli di azione parametrici a modelli strategici da parte degli attori che, negli spazi giuridici globalizzati, sono in grado di scegliere o addirittura creare la norma che più si adatta alle loro specifiche razionalità[33]. In secondo luogo, il progresso tecnologico ha reso possibili modelli produttivi che mettono a serio rischio la sostenibilità delle condotte di alcuni attori collettivi, soprattutto economici ma non solo. Il modello di responsabilità tipico della modernità, da solo, non è più soddisfacente. E ciò non soltanto perché la politica istituzionalizzata non riesce a imporre agli attori collettivi una qualche forma di responsabilità giuridica, ma anche perché, anche quando vi riesce, spesso non è sufficiente a rimuovere gli effetti dannosi delle condotte. Non si fa qui riferimento solo ai disastri ambientali o alle violazioni dei diritti dei lavoratori ma, a un livello più sottile, anche a fenomeni come gli *hate speech*, le *fake news*, il *cyberbullying*, che hanno già iniziato ad avere effetti sistemici sulle democrazie occidentali e i loro tessuti sociali.

Sul piano più specificamente pubblicistico, i meccanismi di responsabilità politica hanno perso in larga parte efficacia. Infatti, a prescindere dagli orientamenti ideologici dichiarati, le organizzazioni partitiche vedono ridurre in modo sostanziale le proprie capacità di attuare politiche che non siano conformi ai vincoli fattuali o giuridici derivanti dai processi di globalizzazione, e conseguentemente subiscono un'inarrestabile delegittimazione politica[34]. Nel momento in cui lo Stato perde le sue capacità di soddisfare o "arbitrare" le pretese delle comunità – peraltro, sempre più frammentate[35] – che dovrebbe rappresentare, i sindacati si trovano privati dei soggetti verso cui indirizzare le proprie richieste di regolazione giuridica, e i partiti perdono la loro capacità di incanalare e trasformare consenso politico in decisioni effettive e legittimate. Che i partiti politici si siano spoliticizzati – nell'accezione che qui si utilizza – e non svolgano più la funzione fondamentale di incanalare e, soprattutto, portare a sintesi *le politique* ne *la politique*, implica, da un lato, che l'efficacia *lato sensu* 'san-

[33] V. ancora Ferrarese, *Le istituzioni della globalizzazione*, cit., pp. 29-31; Ead., *Diritto sconfinato*, cit., pp. 22-24.

[34] Per lo stretto legame tra crisi funzionale e crisi di legittimazione delle istituzioni della democrazia rappresentativa v. M. Barcellona, *Dove va la democrazia* (Roma: Castelvecchi, 2018), spec. pp. 13-14

[35] Anche se il punto non può essere sviluppato, un altro ostacolo ai modelli del welfare State derivante dai processi di globalizzazione consiste nella terziarizzazione dell'economia e nella dematerializzazone dei processi produttivi, che hanno inciso sulla composizione e l'autocomprensione sociale di ampie fasce di popolazione, e quindi anche sulla rilevanza delle organizzazioni collettive nel sistema delle relazioni industriali: v. *ex multis* C. Crouch, *Postdemocrazia* (Roma-Bari: Laterza, 2000), pp. 53 ss.

zionatoria' dei classici meccanismi di responsabilità politica viene meno, perché viene meno il rapporto di mandato con una qualunque comunità di riferimento; dall'altro, trascina con sé la legittimazione dell'intero sistema della politica istituzionalizzata, che nella migliore delle ipotesi 'reagisce' o insegue in modo meccanico impulsi disordinati e sempre più volatili di masse di individui isolati, sempre più esposti alla propaganda di demagoghi vecchi e nuovi. Tali processi peraltro, e ancora una volta per demistificare la retorica di certa dottrina pubblicistica, che con un certo grado di autoindulgenza vede cd. deficit democratici solo negli ordinamenti giuridici extrastatuali[36], riguardano sia le istanze rappresentative sovranazionali sia quelle nazionali.

Infine, in modo uguale e contrario, comunità direttamente colpite dalle decisioni politiche di uno Stato spesso non hanno alcun tipo di collegamento istituzionale con quello Stato. Basti pensare, a tal proposito, alle decisioni dell'amministrazione Trump relative alle emissioni di gas serra, che colpiscono tutto il globo in modo diretto e senza distinzioni, e anzi più da vicino le comunità politiche diverse da quella statunitense[37].

5. ACCOMPAGNARE LA RI-POLITICIZZAZIONE DEGLI ATTORI COLLETTIVI: DISPONIBILITÀ ED OBBLIGO ALL'APPRENDIMENTO

Tornando alla questione posta da Baldassare («quale ri-politicizzazione?»), si ritiene che la ri-politicizzazione di attori e processi sociali collettivi non significhi soltanto predisporre forme di responsabilità giuridica, nel senso moderno del termine. Il diritto della post-modernità è chiamato ad anticipare l'intervento, calare attori e processi collettivi in una rete di limiti e vincoli, giuridici e sociali, che accompagnano i loro meccanismi operativi nel momento stesso in cui si dipanano, al fine di internalizzare il rispetto degli altri processi e dell'ambiente sociale. In altre parole, si tratta di stimolare l'orientamento ecologico di sistemi funzionalmente differenziati resisi autonomi dagli Stati.

Quanto appena sostenuto significa che, per potersi adeguare agli scenari politico-giuridici dell'epoca post-moderna, la responsabilità non deve soltanto creare spinte esterne all'adattamento sugli attori collettivi, ma anche intervenire perché vi sia una trasformazione di strutture cognitive all'interno di questi ultimi. Si tratta di potenziare

[36] V. ad es. M. Benvenuti, *Libertà senza liberazione. Per una critica della ragione costituzionale dell'Unione europea* (Napoli: Ed. Scientifica, 2016).

[37] V. Teubner, Quod omnes tangit*: Transnational Constitutions without Democracy?*, in *J. L. Soc.*, S1/2018, pp. 5-29; T. Sparks, "Statehood in an Era of Sinking Islands", in *The Routledge Handbook of Climate Justice*, a cura di T. Jafry (Abingdon: Routledge, 2018), pp. 83-99.

due elementi tra loro correlati ma distinti: da un lato la disponibilità all'apprendimento cognitivo, dall'altro l'obbligo all'apprendimento.

Per quanto riguarda la disponibilità all'apprendimento, per attori e processi autonomizzati gli impulsi provenienti da società e politica sono modelli di comportamento, principi, prassi ottimali a cui ispirarsi, raccomandazioni. Le istanze esterne elaborano norme sotto forma di richieste da cui gli attori collettivi possono dedurre quali aspettative sociali si pongono nei loro confronti, senza doverle adottare una per una, e quindi mantenendo la propria autonomia funzionale. Le richieste sociali e statali compensano la prospettiva limitata, settoriale, sviluppata dagli attori privati, e provocano un maggior orientamento ecologico. Oggi, il diritto degli Stati è chiamato ad accompagnare e potenziare questa disponibilità, questo orientamento "ecologico", rendendolo quanto più possibile strutturale: si pensi in particolare ai consigli aziendali, che tanto successo hanno avuto nel capitalismo nordeuropeo, dandogli anche maggiore capacità di resistenza contro le derive del neo-liberalismo economico; ai comitati etici nelle grandi istituzioni universitarie, ospedaliere e farmaceutiche; ai componenti esterni nei consigli di amministrazione delle grandi società; e così via.

Per quanto riguarda l'obbligo all'apprendimento, nel contesto della globalizzazione le sanzioni giuridiche non sembrano giocare un ruolo esclusivo. Sono anche e soprattutto meccanismi extragiuridici, processi di potere interorganizzativi, a obbligare attori collettivi ad (auto-)responsabilizzarsi, ovvero a politicizzarsi. La pressione esterna è condizione inderogabile perché l'auto-responsabilizzazione, la politicizzazione interna, si dimostri veramente efficace. In questo senso, una forse audace comparazione diacronica potrebbe farsi con il vario destino delle costituzioni *octroyée* nel XIX secolo. Proprio come allora, nel determinare l'effettiva consistenza della cd. *corporate social responsibility* delle imprese transnazionali o di altri fenomeni di auto-responsabilizzazione di attori collettivi, sembrano essere molto più incisive le pressioni provenienti dagli ambiti spontanei della società: sanzioni reputazionali, disobbedienza e resistenza dei movimenti di protesta, azioni di ONG, sindacati, organizzazioni non-profit, professioni e opinione pubblica. Ancora, sono spesso le sanzioni economiche a risultare decisive: la sensibilità dei consumatori, i cui comportamenti influenzano le imprese, e i gruppi specifici di investitori eticamente orientati, che esercitano su queste una pressione economica. Oggi, il diritto degli Stati è chiamato a sostenere e potenziare giuridicamente queste sanzioni extragiuridiche.

Le esigenze cui si è fatto riferimento rendono chiari i motivi per i quali, al tempo della globalizzazione, oltre ai classici modelli di etero-regolamentazione oggi in crisi, sono diventate così importanti le forme di co-regolamentazione che passano attraverso partenariati e organismi ibridi, nonché della stessa auto-regolamentazione. Non si tratta quindi di promuovere forme di *laissez faire* regolativo né di dichiarare

l'impotenza degli Stati e della politica istituzionalizzata, ma di individuare le sue reali possibilità e i relativi settori e strategie di intervento.

Queste sono le frontiere, in termini di politica del diritto, della sopravvivenza del costituzionalismo, oggi. E, paradossalmente, sul piano giuridico non sono questioni che riguardano solo o principalmente il diritto costituzionale in quanto tale. Certo, i meccanismi elettorali e l'ingegneria costituzionale restano importanti, e d'altra parte la dottrina costituzionalistica si è sempre interessata alla disciplina del finanziamento della politica, e ai meccanismi interni ai movimenti politici e, da ultimo, delle attività di lobbying. Ma, per le ragioni del costituzionalismo moderno, e per quanto possa sembrare paradossale, sembrano oggi sempre più centrali temi solitamente considerati appartenere al diritto civile o penale: oltre agli esempi già fatti, penso ai premi degli amministratori delegati delle società quotate; all'investimento etico; ai meccanismi di co-decisione nei sistemi d'impresa; ai meccanismi che incentivano la trasparenza nelle filiere produttive e nei processi di sperimentazione scientifica e farmaceutica; ai volumi pubblicitari nelle piattaforme digitali; ai meccanismi di protezione degli atti di disobbedienza civile posti in essere da movimenti e comitati di lotta.

Tante piccole punture di spillo, colpi di stiletto invece che di mannaia, necessari a rivitalizzare le politicizzazioni interne di attori collettivi e processi sociali transnazionali, senza le quali la prescrittività delle costituzioni moderne perde ogni base sociale.

6. DUE CASI DI STUDIO: *KASKY V. NIKE* E *BRUKER V. MARKOVITZ*

A conforto della tesi qui esposta, e a conclusione del presente scritto, si espongono brevemente due casi di studio, concernenti rispettivamente un'impresa transnazionale e una confessione religiosa, da cui si ritiene di poter trarre alcune utili considerazioni.

Il primo caso consiste in una nota vicenda di *human rights litigation* che ha riguardato, agli inizi degli anni Duemila, la Nike, gigante economico della produzione e distribuzione di articoli sportivi. Si tratta di una vicenda oggetto ormai di studio nelle scuole di *business management*, e che mostra in modo evidente in quali inaspettati modi possa operare questa forma di contenzioso, anche sulla base di disposizioni che poco hanno a che fare con i diritti fondamentali. In tale controversia[38] Marc Kasky,

[38] *Kasky v. Nike, Inc.*, 45 P 3d 243 (Cal. 2002). Sulla vicenda v. in generale S. Joseph, *Corporations and Transnational Human Rights Litigation* (Oxford: Hart, 2004), pp. 101-111; D. McBarnet, "Corporate Social Responsibility Beyond Law, Through Law, For Law: The New Corporate Accountability", in *The New Corporate Accountability*, a cura di D. McBarnet, A. Voiculescu, T. Campbell (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 40-42; R.K.L. Collins, D.M. Skover, *Symposium: Nike v. Kasky and the Modern Commercial Speech Doctrine - Forward: The Landmark Free-Speech Case That Wasn't: The Nike v. Kasky Story*, in *Case W. Res. L. Rev*, 4/2004, pp. 965-1047.

cittadino californiano e attivista della ONG *Fair Labor Association*, pur affermando di non essere stato personalmente danneggiato dalla condotta della società Nike, Inc., la portò in giudizio in base alla legge californiana in materia di concorrenza sleale e pubblicità ingannevole, che permette che le relative obbligazioni siano perseguite anche tramite le azioni di cd. *private attorneys general*[39]. Infatti, la società aveva negli anni precedenti pubblicato, nell'ambito dei comunicati ricadenti nella propria politica di relazioni esterne, una serie di dichiarazioni e *report* che assicuravano il rispetto dei diritti (condizioni e orario di lavoro, salario minimo, assicurazione sanitaria) dei lavoratori impiegati nella sua filiera produttiva, dichiarazioni che non trovavano riscontro nella realtà delle fabbriche dei suoi fornitori, in particolare nel Sud-Est asiatico (cd. *sweat-shops*). È da notare, inoltre, che la stessa legge californiana impone un regime di responsabilità oggettiva (*strict liability*) per dichiarazioni non veritiere (*false statements*) in materia commerciale. Per questi motivi, e nonostante non vi fosse alcuna violazione delle disposizioni in materia lavoristica giuridicamente imputabile alla Nike, Inc. come persona giuridica, quest'ultima fu costretta a trovare un accordo in una fase pre-contenziosa, versando alla *Fair Labor Association* 1,5 milioni di dollari. Significativamente, il tentativo di far rientrare quelle dichiarazioni nella *freedom of speech* protetta dalla costituzione della California e dal I emendamento della costituzione federale, coronato da successo dinanzi alla Corte d'Appello della California, fallì dinanzi alla Corte Suprema della California[40], e infine dinanzi alla stessa Corte Suprema degli Stati Uniti[41]. In tutta la vicenda giudiziaria, nessun giudice si pronunciò sull'effettiva violazione della legge californiana, e tutte le decisioni si concentrarono sulla natura delle dichiarazioni rese dalla società. Infatti, se fossero state qualificate come *non-commercial speech*, o si fosse comunque configurato un «inextricable intertwinement», quelle dichiarazioni avrebbero goduto di uno standard di protezione costituzionale molto più ampio rispetto a quello accordato al *commercial speech*[42].

Nonostante il costo relativamente modesto dell'accordo, la vicenda arrecò un danno enorme in termini di immagine e ricavi, creando un terremoto aziendale nell'ambito del quale l'allora amministratore delegato, Philip Knight, fu costretto alle dimissioni. La società non pubblicò alcun *report* fino al 2005, anno in cui, cambiando radicalmente strategia, si è trasformata in una delle imprese transnazionali più atti-

[39] V. *Business and Professions Code* §§ 17204, 17535.

[40] *Nike, Inc. v. Kasky*, 27 Cal. 4th 939, S.Ct. Cal. 2002.

[41] *Nike, Inc. v. Kasky* 123 S.Ct. 2554, S.Ct. US 2003, la quale, ad essere precisi, si dichiarò incompetente ad esprimersi sull'applicazione di un *certiorari* «at such a preliminary stage of the case». Va tuttavia ricordato che la *minority opinion* dei giudici Breyer e O'Connor espresse forti perplessità circa la compatibilità della legge californiana con il I emendamento della costituzione.

[42] V. *ex plurimis Virginia Pharmacy Board v. Virginia Consumer Council* 425 US 748, S.Ct. 1976; *Cincinnati v. Discovery Network* 507 US 410, S.Ct. 1993; *Edenfield v. Fane* 507 US 761, S.Ct. 1993.

ve nell'ambito della *corporate social responsibility*[43], arrivando a imporre l'estensione di pratiche rispettose dei diritti fondamentali a tutti i suoi fornitori, e promuovendone il rispetto anche da parte dei suoi più diretti concorrenti.

Occorre evidenziare che nel caso *Nike* una controversia tra due soggetti funzionalmente coinvolti nello stesso sistema d'impresa (il consumatore, che in questo caso si configura come *external stakeholder*, e la società Nike, Inc., con sede in California), e che insisteva sui confini della libertà d'espressione al suo interno, ha avuto l'effetto di tematizzare la *responsabilità sistemica* dell'attore economico a livello transnazionale. Dalla vicenda emerge inoltre la funzione *istituzionale* della maggiore o minore protezione accordata ad uno stesso diritto costituzionale (la libertà d'espressione), funzione che va ben oltre la tutela del bene/interesse di volta in volta rilevante nel caso di specie. L'attore che ha invocato l'applicazione della legge californiana non si riteneva leso direttamente; nessuna violazione del diritto californiano in materia di pubblicità ingannevole è stata accertata; infine, non è emersa alcuna responsabilità *giuridica* per violazione dei diritti dei lavoratori. Di conseguenza, l'effetto di responsabilizzazione non è derivato da una responsabilità giuridica in senso stretto: piuttosto, la vicenda giudiziaria ha costituito il necessario punto di partenza per innescare dinamiche sanzionatorie non strettamente giuridiche le quali sono state in grado di modificare i processi operativi dell'impresa. L'impulso esterno, proveniente da un ordinamento statuale (il diritto californiano e statunitense), veicolato attraverso una pratica di *human rights litigation*, che ha catalizzato energie sociali, a loro volta interiorizzate dal sistema d'impresa. Quest'ultimo, volontariamente ma non spontaneamente, ha "catturato" tale impulso, e lo ha trasformato in norme validamente poste all'interno del proprio ordinamento giuridico.

In definitiva, il caso Nike mostra come la (maggiore o minore) libertà di espressione riconosciuta dalle norme costituzionali di un sistema politico si possa tradurre, nel sistema autonomo d'impresa, in un processo di (auto-)responsabilizzazione, che incide su due distinti rapporti "verticali" interni ad esso: 1) tra la società capogruppo (in cui va individuato l'ambito decisorio del sistema d'impresa) e il consumatore (che fa parte dell'ambito costituzionale spontaneo dell'impresa stessa); 2) tra la stessa società e i lavoratori della filiera produttiva dell'impresa transnazionale.

La tesi qui sostenuta può trovare conferme anche nella vicenda relative al caso *Bruker v. Markovitz* nell'ordinamento canadese[44]. Il caso concerne una controversia di diritto familiare tra due coniugi di fede ebraica ortodossa, divorziati nel 1981. In

[43] Nel *Nike Corporate Responsiblity Report for 2004* (luglio 2005), veniva per la prima volta pubblicata una lista di più di 700 fornitori in tutto il mondo, in questo modo facilitando controlli e accertamenti da parte delle ONG e delle autorità statuali.

[44] *Bruker v. Markovitz*, 2007 SCC 54 (14 December 2007).

base al diritto ebraico, per poter contrarre un nuovo matrimonio, la donna deve ricevere una sorta di ripudio formale (*sefer k'ritut*) da parte del marito. In assenza di tale ripudia, rimane "legata" (*agunah*), e la sua prole futura è considerata illegittima (*mamzerim*). Nella vicenda che ci interessa, il marito in modo deliberato concesse il ripudio formale solo nel 1995, quando ormai la sua ex moglie non era più in grado di avere altri figli. Di conseguenza, la moglie chiamò in giudizio per la violazione dell'accordo divorzile siglato in sede civile, una cui clausola prevedeva che il marito concedesse il ripudio dinanzi a una corte rabbinica immediatamente dopo il divorzio civile, chiedendo il risarcimento del danno derivante dalla violazione del suo diritto di risposarsi e avere figli.

Dinanzi a un'azione del genere, la risposta naturale di un ordinamento legato ai presupposti ideologico-dogmatici del costituzionalismo liberale negherebbe qualunque violazione dei diritti della donna. Dopotutto, quella di conformarsi strettamente ai dettami di un ordinamento (transnazionale) di tipo religioso – che le impedisce di risposarsi senza il ripudio – è una sua libera scelta, con tutte le conseguenze che da essa derivano. Inoltre, la facoltà di concedere o meno il ripudio deriva al marito dalla sua religione, ed è perciò una libertà protetta dall'art. 3 della Carta canadese dei diritti e delle libertà. In modo prevedibile, tale fu proprio la risposta della Corte d'Appello del Quebec che, riformando la decisione del giudice di primo grado, dichiarò la propria incompetenza a sanzionare il mancato rispetto della clausola dell'accordo divorzile, rigettando quindi la domanda di risarcimento. In sostanza, dal momento che il diritto ebraico risultava l'unica norma effettivamente applicata, tale decisione si risolveva nella totale ineffettività dei diritti della donna, e la perpetuazione della disuguaglianza di genere in materia di diritto familiare.

Al contrario, una corte sensibile all'effettiva realtà dei processi sociali in gioco avrebbe deciso in modo differente. Nel caso *Bruker*, infatti, emerge un conflitto tra due ordinamenti giuridici, ciascuno con i propri processi di produzione normativa e criteri di validità: quello dello Stato, da un lato, e quello proprio di un attore collettivo transnazionale, cioè la confessione ebraica. Tale sensibilità fu dimostrata dalla Corte Suprema canadese nella *majority opinion* scritta dalla giudice Abella. La sentenza, in particolare, si dilunga nella descrizione della situazione "dicotomica" in cui si trova una donna di fede ebraica ortodossa in Canada: da un lato, in base al diritto civile canadese, ha il diritto di ottenere il divorzio anche senza il consenso del marito; dall'altro, risulta legata a lui finché non ottiene il ripudio formale. In qualche modo la Corte Suprema riuscì a "vedere" la collisione tra l'ordinamento dello Stato e il diritto ebraico nel caso di specie, dichiarandosi quindi competente a dare esecuzione a un accordo contrattuale che prevede la concessione del ripudio. Infine, la stessa Corte escluse che il diritto alla libertà religiosa potesse proteggere in qualche modo il com-

portamento del marito: pur senza interferire nella questione della validità del ripudio, questione la cui competenza a pronunciarsi appartiene ai tribunali rabbinici, la Corte pose un limite a tale libertà, che non può arrivare al punto di rendere del tutto ineffettivo un diritto riconosciuto dall'ordinamento dello Stato. In tal modo, la Corte in qualche modo ha esercitato una pressione esterna sui processi operativi interni ad un attore collettivo transnazionale, cioè una confessione religiosa. Questa pressione, pur 'disturbando' tali processi operativi, non li determina in modo meccanico: il risultato finale, cioè l'effettiva interiorizzazione del principio di parità di genere in materia familiare da parte dell'ordinamento ebraico e della relativa confessione – e quindi la sua politicizzazione interna – dipende in ultima analisi da come essa "reagisce" a tale pressione.

I casi a sostegno della tesi avanzata in questa sede sarebbero molteplici. Tuttavia, a chiusura del presente contributo, vi è un ultimo punto che vale la pena sottolineare brevemente: concentrarsi sulla collisione tra ordinamenti di attori collettivi autonomi che si sovrappongono, e non solo sul semplice squilibrio di potere di fatto in un rapporto *inter privatos*, permette di comprendere nell'analisi teorica fenomeni e situazioni in cui un unico soggetto responsabile ben individuato è assente. Ciò avviene tipicamente in case di discorsi di incitamento all'odio e cyber-bullismo diffusi soprattutto sulle piattaforme Internet, che causano danni significativi alla dignità e alla psiche delle persone, entrambi protetti in via di principio nelle costituzioni statuali, pur essendo riconducibili ad una pluralità più o meno indefinita di soggetti. In tali casi, per poter essere davvero efficaci, i meccanismi giuridici, invece di insistere con le sanzioni del classico diritto penale della diffamazione contro i singoli autori, dovrebbero forse concentrarsi sulla responsabilizzazione/politicizzazione interna degli attori collettivi organizzati che effettivamente controllano i flussi di comunicazioni, cioè gli Internet service providers come Facebook. Infatti, proprio come nei casi richiamati, tali attori costituiscono a tutti gli effetti ordinamenti privati che auto-producono le norme relative a ciò che può essere espresso o meno[45] e, in tal modo, risultano essenziali a garantire la prescrittività dei diritti riconosciuti nelle costituzioni statuali.

[45] Solo per limitarsi all'ordinamento italiano, v. nella giurisprudenza più recente Trib. Roma, ord. 12 dicembre 2019 (*Casa Pound c. Facebook Ireland Ltd.*); e Trib. Napoli Nord, ord. 3 novembre 2016 (*Facebook Ireland Ltd. c. Giglio*).

ACKNOWLEDGEMENTS

Il contributo costituisce una versione rielaborata dell'Intervento al Convegno "Le parole del Novecento – XII edizione Responsabilità", tenutosi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici il 28 novembre 2018. L'autore desidera ringraziare Gianvito Brindisi per i commenti alle versioni preliminari dello scritto, nonché i due revisori anonimi per le loro osservazioni.

327 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 327-359
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/30999

RIFLESSIONI SUL RAPPORTO TRA POTERE E RESPONSABILITÀ NELLA TEORIA DELL'ABUSO DEL DIRITTO
UNA PROSPETTIVA DI DIRITTO COSTITUZIONALE

DANIELA BIFULCO
Dipartimento di Giurisprudenza, Università della Campania 'Luigi Vanvitelli'
danielabifulco19@gmail.com

ABSTRACT
Relying on influential legal thinking, this article puts forward the underpinning of a general principle of prohibition of abuse of constitutional law. If successfully incorporated into current constitutional doctrine, this hypothesis could unlock the 'remedial' potential of constitutional law against 'correct yet improper' behaviours in constitutional praxis, thus enhancing the connection between power and responsibility. The relationship between abuse of law theory and some areas of constitutional law is here discussed as well as the idea that, in constitutional law, abuse of law deals with the abuse that can be committed both by individuals or groups and *constitutional powers*. Part 1 and part 2 give an overview of theoretical approaches that may be helpful in shaping the notion of 'abuse of constitutional law'. Part 3 provides an example of constitutional powers 'abusing' constitutional law by means of constitutional law itself.

KEYWORDS
Abuse of Law, Constitutional Law, Rights v. Obligations, Power, Responsibility.

1. INTRODUZIONE

L'abuso del diritto è un istituto che pone l'interprete di fronte al rebus di un esercizio del diritto formalmente lecito, ma sostanzialmente scorretto e non consentito dall'ordinamento perché deviante rispetto alla funzione e alla finalità del diritto. Quando i giuristi parlano di abuso di diritto non si riferiscono a ipotesi foneticamente simili, quali l'eccesso di potere o l'abuso di potere. L'abuso del diritto indica che un soggetto esercita un diritto, un potere, una facoltà previsti, sì, dall'ordinamento, ma al solo fine di aggirare il diritto attraverso l'esercizio del diritto stesso: ci si muove, dunque, nello spettro di ciò che l'ordinamento consente, ma per il raggiungimento di una finalità non consentita. Ricorrendo a una formula di sintesi, potremmo dire che

l'abuso del diritto si rivela in un atto o comportamento corretto ma scorretto, conforme e contrario al diritto.

Per avere un'idea di come operi questo meccanismo, può essere utile riferirsi alla differenza tra evasione fiscale e elusione fiscale: se evadere il fisco significa violare tout court la legge, eluderlo vuol dire invece servirsi delle norme fiscali, applicarle e rispettarne prima facie il disposto, ma con la precisa finalità di aggirare, nella sostanza, l'ordinamento tributario per ottenere un vantaggio fiscale. Il divieto di abuso del diritto è un istituto che trova cittadinanza in branche disparate del diritto, come si vedrà nel corso dello sviluppo di queste riflessioni. Soprattutto, esso trova radici nel diritto privato: classico esempio di divieto di abuso del diritto, nell'ordinamento italiano, è fornito dall'art. 833 c.c., a norma del quale 'Il proprietario non può fare atti i quali non abbiano altro scopo che quello di nuocere o recare molestia ad altri (cd. 'divieto di atti emulativi'). Piccola norma, quest'ultima, in apparenza anodina, che sembra alludere (complice la vicinanza della disposizione che regola le immissioni visive, acustiche, olfattive nella proprietà altrui, v. art. 844 c.c.) a zuffe condominiali, liti tra proprietari limitrofi, scatenate appunto da indebite immissioni. A prima vista, il breve articolo 833, lungi da ispirare approfondite riflessioni filosofiche o di teoria generale, spinge a immaginare tutt'al più un invidioso proprietario terriero che, accortosi del bel panorama di cui il suo vicino gode, decida di innalzare un muro nel proprio giardino al solo scopo di impedire (e qui scatta l'abuso del diritto) al limitrofo proprietario di godere del panorama di cui, prima dell'innalzamento di quel nuovo muro, egli riusciva a godere. In realtà, l'articolo 833 del codice del 1942 è una bomba a orologeria nei diritti proprietari che non sarebbero stati più pensati, da un certo momento in poi, come diritti assoluti.

Va ricordato che, all'epoca, il limite della funzione sociale della proprietà privata (art. 41 della Costituzione italiana) ancora non era stata recepito. Tanto più rilevante, allora, appare la portata di questa piccola-grande disposizione del c.c. del 1942, l'833, che brilla come una luce dispettosa e distonica nei confronti della disciplina sulla proprietà privata in cui è inserita, ponendo, se si vuole, una regola di civiltà, e proponendo, nel suo piccolo, un compromesso tra ideologie (quella proprietaria e liberale e quella solidaristica) che avrebbero separato il mondo in due parti, almeno fino alla simbolica data del 1989. Con Norbert Elias, verrebbe da dire che l'art 833 è un tassello aggiunto alla civiltà delle buone maniere. E, con René Girard, verrebbe invece da pensare che il 833 c.c. vuol condannare ed esorcizzare non certo il mio essere proprietario, bensì il mio desiderio senza oggetto, non originario, puramente rivale e puramente mimetico. Nell'esempio prima proposto: se il mio vicino di casa eleva un muro nella sua proprietà al solo scopo di impedire a me di godere del panorama, egli agisce così perché vuole espropriarmi del mio desiderio. Dopo aver notato quel di

cui io godevo, e soltanto dopo aver notato ciò, ha iniziato a sua volta, per induzione, mimeticamente, a desiderare l'oggetto del mio stesso desiderio e godimento. E ha deciso di impossessarsene (abusando del suo diritto proprietario). Non a caso, l'articolo 833 reca come titolo 'divieto di atti emulativi'; il che imprime alla norma un curioso slittamento semantico (perché non parlare, più semplicemente, di 'atti di rivalità'?), che fa pensare proprio a Girard e alla sua teoria del desiderio mimetico. Certo, etimologicamente *emulus* rinvia non soltanto all'emulo, ma anche al rivale. Ma è forse lecito chiedersi il legislatore civile, nel rubricare l'articolo 833, non abbia preferito l'espressione (più intuitiva) 'atti di rivalità', adottando invece quella, più sibillina, di 'atti emulativi'. Non è questa la sede per approfondire un dubbio siffatto, ma varrebbe forse la pena indagare i possibili rapporti tra il divieto di abuso di diritto, le sue origini e motivazioni, e la antropologia girardiana basata sulla convinzione che ogni atto di rivalità tra esseri umani discenda da un moto del desiderio mai originario e sempre emulativo.

Nel prosieguo di queste note, torneremo a insistere sul rilievo che l'idea di funzione sociale del diritto avrebbe giocato sulla dottrina dell'abuso del diritto; decisiva, in tal senso, fu la riflessione weimariana, nonché la costituzione di Weimar stessa, che, nel 1919, formalizza e limita intrinsecamente, e con parole bellissime, il diritto di proprietà, affermando che la proprietà *verpflichtet*, ovvero vincola, obbliga, sottopone a dovere, in quanto essa ha funzione sociale (art. 153 Cost. Weimar: «La proprietà obbliga. Il suo uso, oltre che al privato, deve essere rivolto al bene comune»). Qui il diritto di proprietà è limitato in vista di un senso di responsabilità inteso, prima ancora che giuridicamente, culturalmente, ovvero come consapevolezza della dipendenza dal contesto comunitario.

Si dirà poi di come l'articolo 2 della Costituzione italiana del 1948 avrebbe "aggravato" consapevolezza e conseguenze della responsabilità intesa come «dipendenza dal contesto comunitario» e ciò attraverso il principio costituzionale di solidarietà. Che la solidarietà sia declinata in senso sociale o in senso politico, essa comunque proietta tanto l'individuo quanto i poteri dello stato al di là dei rispettivi confini, inserendoli in un contesto di *responsabilità* intesa innanzitutto come consapevolezza della *dipendenza* dal contesto comunitario. È il mero fatto di questa inter-dipendenza – che lega a filo doppio individui, gruppi e poteri dello stato – a legittimare la vocazione espansiva del principio di solidarietà e a rendere l'idea di responsabilità non negoziabile. Tuttavia, rispetto ai poteri dello stato, la figura dell'abuso del diritto non viene, di norma, invocata.

Nel diritto costituzionale, il divieto di abuso del diritto non trova cittadinanza se non rispetto ai diritti fondamentali. Il tentativo perseguito in questa sede è allora quello di sondare la possibilità di delineare un divieto di abuso del diritto in capo non sol-

tanto agli individui o ai gruppi, bensì anche agli organi costituzionali, allorché si profili la minaccia di una *rottura dell'equilibrio tra potere e responsabilità*, e allorché tale minaccia di rottura derivi dal comportamento di un organo di vertice. Va premesso che tale tentativo è alquanto irrituale, dal momento che l'accostamento tra divieto di abuso del diritto, così inteso, e diritto costituzionale non trova sviluppi, né nei testi costituzionali né nella dottrina costituzionalistica (con l'eccezione di pochissimi studiosi, cui faremo riferimento). La nostra ipotesi di studio poggia su un elementare presupposto, ovvero che esista un nesso (logico, normativo, etico) tra il concetto di potere e quello di responsabilità. Da tale nesso deriva la conseguenza che, laddove esista una situazione/esercizio di potere, si dà anche una responsabilità in capo a chi quel potere eserciti. Del potere potrà essere titolare, di volta in volta, l'individuo (in quanto titolare di diritti fondamentali) oppure gli organi di vertice dello stato, che dispongono del diritto costituzionale. Un ipotetico divieto di abuso del diritto costituzionale sopravverrebbe nei casi in cui la regola che impone la corrispondenza «tanto potere quanta responsabilità» sia disattesa; e sopravverrebbe come rimedio, tra gli altri, per ripristinare la rottura dell'equilibrio dell'ordine normativo-costituzionale.

A questo punto, vorremmo introdurre l'abuso del diritto attraverso alcune disposizioni normative e citazioni giurisprudenziali. Disposti in una successione puramente cronologica e decontestualizzati dagli ordinamenti giuridici che li hanno previsti, i riferimenti qui di seguito proposti non hanno altro scopo che quello di far visualizzare al lettore l'essenza del tema, introducendolo, per un verso, alla contraddizione implicita nell'abuso del diritto, ovvero un *comportamento attraverso cui si elude il diritto attraverso il diritto stesso* e, per l'altro, allo sfavore con cui gli ordinamenti giuridici guardano a tale prassi alterata dello schema formale del diritto.

Il proprietario non può fare atti i quali non abbiano altro scopo che quello di nuocere o recare molestia ad altri (art. 833 c.c., divieto di atti emulativi).

Chiunque, allo scopo di combattere l'ordinamento liberal-democratico, abusi della libertà di espressione del pensiero, in particolare della libertà di stampa (art. 5, c. 1), della libertà di insegnamento (art. 5, c. 3), della libertà di riunione (art. 8), della libertà di associazione (art. 9), della segretezza della corrispondenza, della posta e delle telecomunicazioni (art. 10), del diritto di proprietà (art. 14) o del diritto di asilo (art. 16a), decade da questi diritti. La perdita e la misura della medesima sono pronunziate dal Tribunale Costituzionale Federale (art. 18 GG "Perdita dei diritti fondamentali", ma v. anche art. 21 GG, relativo al divieto di partiti "antisistema").

Nessuna disposizione della presente Convenzione può essere interpretata nel senso di comportare il diritto di uno Stato, un gruppo o un individuo di esercitare

un'attività o compiere un atto che miri alla distruzione dei diritti o delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione o di imporre a tali diritti e libertà fondamentali limitazioni più ampie di quelle previste dalla stessa Convenzione (art. 17 Cedu, "Divieto dell'abuso di diritto").

Nessuna disposizione della presente Carta deve essere interpretata nel senso di comportare il diritto di esercitare un'attività o compiere un atto che miri alla distruzione dei diritti o delle libertà riconosciuti nella presente Carta o di imporre a tali diritti e libertà fondamentali limitazioni più ampie di quelle previste dalla presente Carta (art. 54 Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, "Divieto dell'abuso di diritto").

> «Perché possa parlarsi di comportamento abusivo, le operazioni controverse devono, nonostante l'applicazione formale delle condizioni previste dalle pertinenti disposizioni della sesta direttiva e della legislazione nazionale che la traspone, procurare un vantaggio fiscale la cui concessione sarebbe contraria all'obiettivo perseguito da quelle stesse disposizioni. Non solo. Deve altresì risultare da un *insieme di elementi obiettivi* che le dette operazioni hanno essenzialmente lo scopo di ottenere un vantaggio fiscale» (Corte di Giustizia dell'Unione europea, Alifax e a. c Commissioners of Customs e a., Causa C-255/02, sentenza del 21.2.2006).

> «Gli elementi costitutivi dell'abuso del diritto – ricostruiti attraverso l'apporto dottrinario e giurisprudenziale – sono i seguenti: 1) la titolarità di un diritto soggettivo in capo ad un soggetto; 2) la possibilità che il concreto esercizio di quel diritto possa essere effettuato secondo una pluralità di modalità non rigidamente predeterminate; 3) la circostanza che tale esercizio concreto, anche se formalmente rispettoso della cornice attributiva di quel diritto, sia svolto secondo modalità censurabili rispetto ad un criterio di valutazione, giuridico od extragiuridico; 4) la circostanza che, a causa di una tale modalità di esercizio, si verifichi una sproporzione ingiustificata tra il beneficio del titolare del diritto ed il sacrifico cui è soggetta la controparte... Lungi dal presupporre una violazione in senso formale, l'abuso del diritto delinea dunque *l'utilizzazione alterata dello schema formale del diritto, finalizzata al conseguimento di obiettivi ulteriori e diversi* rispetto a quelli indicati dal Legislatore.... Qualora la finalità perseguita non sia quella consentita dall'ordinamento, si avrà abuso» (Cassazione sez. III civile, n. 20106 18 settembre 2009 - caso "Renault").

Dalla 'sinossi' fin qui tratteggiata, appare evidente il carattere composito della gamma di soggetti cui il divieto di abuso si rivolge, imponendo un limite: il proprietario (art. 833 c.c.) lo stato, l'individuo, i gruppi (artt. 17 Cedu e 54 Carta di Nizza), l'impresa (Cassazione 2009), il contribuente (art. 10 Statuto del contribuente). Diversi, pure, i beni o interessi suscettibili di essere lesi da un comportamento abusivo nell'esercizio del diritto: un altrui diritto soggettivo (artt. 833 c.c. e 17 Cedu), l'ordine

democratico e costituzionale (18, 21 GG), il sistema economico, il mercato (Cassazione 2009), etc.

Le norme e le decisioni appena citate hanno tuttavia un punto in comune, che qui preme evidenziare: il divieto di abusare del diritto agisce allorché si profili la minaccia di una *rottura di un equilibrio*, cui gli ordinamenti rispondono imponendo una *sintesi* tra interessi diversi. Il breve elenco di frammenti normativi con cui abbiamo aperto queste note fornisce una prima, approssimativa indicazione sull'attitudine dell'abuso del diritto ad agire come un discorso, che permea l'intero mondo del diritto, sull'intrinseco *limite* di tutte le situazioni giuridiche soggettive, in assenza del quale l'ordine (sociale, politico, normativo) degenererebbe in caos.

Tutto ciò che concerne l'abuso del diritto – disposizioni normative, teorie, orientamenti giurisprudenziali – ha a che fare con una sintesi di tal fatta, quale che sia l'ambito disciplinare preso in considerazione. In tale trasversalità risiede, a nostro modo di vedere, l'interesse maggiore del tema, poiché da quest'ultima emerge un messaggio, e forse una sfida, che questa strana e ambigua figura, nota come "abuso del diritto", lancia agli ordinamenti. Messaggio, o sfida, che potrebbe condensarsi nella definizione dell'abuso come "discorso sul limite". È questo messaggio che ci auguriamo di cogliere e decifrare almeno in parte, verificando l'attitudine del diritto costituzionale ad apprestare una grammatica e un vocabolario utili a tal scopo di decrittazione. Il punto è capire perché l'abuso del diritto torni periodicamente a emersione in disparate branche del diritto, quale forza lo muova e per quale riflesso condizionato codici, costituzioni e corti tornino a invocarlo. Quando nessuno di questi tre formanti chiami in causa l'abuso del diritto, può accadere che siano gli studiosi a farlo. Nella dottrina costituzionalistica italiana, ad esempio, pur in assenza di disposizioni che lo prevedano, se ne è talvolta argomentata la plausibilità[1]. Da ultimo, si è tornato a ipotizzare la figura dell'abuso del diritto costituzionale allorché la rottura dell'anzidetto equilibrio derivi da un comportamento di un organo di vertice[2].

1.1. Trasversalità del tema

La categoria "abuso del diritto" rileva da varie prospettive: una prospettiva di *diritto positivo*, certamente. Soprattutto, la sua efficacia euristica si dispiega maggiormente su un piano di riflessione più generale, di *teoria generale del diritto*, e anche su un li-

[1] A. CARIOLA, *Referendum abrogativo e giudizio costituzionale*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 338-342.

[2] G. SILVESTRI, *L'abuso del diritto nel diritto costituzionale*, in *Rivistaaic.it*, 2/2016.

vello che non esiteremmo a chiamare *filosofico*, offrendo l'abuso la possibilità di ragionare sul senso del limite del diritto, in generale[3], e dei diritti, in particolare.

Dal punto di vista della *teoria generale*, l'abuso del diritto si dimostra argomento utile per rivisitare e attualizzare il pensiero istituzionalista. Esso può essere infatti analizzato tanto dal lato del soggetto-individuo (abuso dei diritti fondamentali) quanto dell'oggetto, ovvero l'ordinamento costituzionale (abuso del diritto costituzionale da parte degli organi costituzionali). Osservato da questa doppia prospettiva (soggetto/oggetto), esso permette, se non di ricondurre a unità soggettivismo e oggettivismo – ovvero «due forme di vita» che già l'istituzionalismo aveva riavvicinato[4] - almeno di non immaginarle come contrapposte l'una all'altra. A tal fine, assume rilievo l'inquadramento dell'abuso del diritto nel contesto della teoria dei diritti fondamentali intesi come "istituzioni" (§2.3).

Da un punto di vista *filosofico*, la categoria in questione favorisce una visione del diritto utile a superare, o a relativizzare almeno, la dicotomia soggettivismo e oggettivismo, soggetto/oggetto (predominio del soggetto o della realtà, filosofie del soggetto/filosofie del realismo); una dicotomia che è anche al centro di uno dei dilemmi filosofici contemporanei e che ha riguardo alla primazia del soggetto-individuo sulla realtà (come nel costruttivismo, ad esempio, e in parte, e con molteplici modulazioni quanto alla posizione del soggetto rispetto alla realtà, nel post-strutturalismo[5]) o, al converso, del reale, dell'oggetto, della realtà (cd. nuovo realismo[6]) sull'individuo.

A tematizzare l'abuso del diritto in queste due prospettive, filosofica e di teoria generale, viene in aiuto la critica che Hans Kelsen mosse alla distinzione tra diritto soggettivo e oggettivo; distinzione «ideologica», in quanto tesa a tener ferma l'idea che il diritto soggettivo e, più propriamente, «la proprietà privata sia, di fronte al diritto oggettivo, una categoria trascendente, un'istituzione nella quale la formazione dell'ordinamento giuridico trovi un ostacolo insormontabile»[7]. Senza volere adottare il pensiero kelseniano nelle sue estreme conseguenze (e, cioè, fino alla identificazione del concetto di diritto con quello di stato), ne utilizzeremo, ciononostante, quella parte che ha saputo cogliere la «contraddizione di principio» che albergava nella teoria

[3] Indicazioni utili in D. CORNELL, *The Philosophy of the Limit*, Routledge, London-New York 1992-2016, dove la «filosofia del limite» è un altro nome per decostruttivismo, applicato a tematiche giuridiche e di interpretazione giuridica.

[4] Così F. MODUGNO, con riferimento a W. CESARINI SFORZA, *Istituzione*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1973, p. 72.

[5] Per una sintesi, D. TARIZZO, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003.

[6] Una selezione di tali tendenze è di recente stata proposta da S. DE SANCTIS (a cura di), *I Nuovi realismi*, Bompiani, Firenze-Milano 2017.

[7] H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934), ed. it. a cura di R. TREVES, Einaudi, Torino 2000, p. 80.

generale del diritto del tempo (e che caratterizza, tuttavia, in parte anche il nostro tempo), vale a dire il dualismo di diritto oggettivo e soggettivo: secondo la sua intenzione originaria «il dualismo tra il diritto oggettivo e soggettivo esprime l'idea che questo preceda quello tanto logicamente quanto temporalmente. L'idea è chiara: dapprima si formano i diritti soggettivi, prima di tutto la proprietà, il prototipo del diritto soggettivo (e cioè per via dell'appropriazione originaria), soltanto più tardi appare il diritto oggettivo come ordinamento statuale che protegge, riconosce e garantisce i diritti soggettivi formatisi indipendentemente da esso»[8].

Ora, il divieto di abuso del diritto, che storicamente nasce soprattutto come limite a quel «prototipo del diritto soggettivo» che è la proprietà privata (si veda, per un'esemplificazione, l'art. 833 c.c., *retro* § 1), smentisce questa pretesa priorità (logico-cronologica) del diritto di proprietà, e dei diritti fondamentali, in generale, sul diritto cd. oggettivo. Esso indica, invece, che diritti e diritto(-ordinamento) sono vasi comunicanti, perennemente interdipendenti. D'altra parte, le dinamiche attraverso le quali l'affermazione dei diritti individuali (come il diritto di proprietà) e i connessi divieti di abuso del diritto si sono "rincorsi", nel tempo, giustapposti e amalgamati, suggeriscono all'interprete l'utilità di un approccio al tema che non sia esclusivamente normativistico: quelle dinamiche indicano, infatti, come diritti e diritto(-ordinamento) siano da valutare, prima ancora che come norme, come fatti, incentrati su *aspettative di comportamento* funzionalmente collegate le une alle altre[9]. Si è detto di come l'articolo 833 c.c., nel porre timidamente un limite a un diritto a lungo considerato "assoluto" (il diritto di proprietà), fa luce su tale concatenazione di aspettative di comportamento, storicamente inveratesi, nonché sul processo di «civilizzazione» di tali aspettative[10].

L'abuso del diritto è un tema che si presta a essere osservato anche da una prospettiva di *filosofia politica*, fornendo esso l'occasione per riflettere sulle trasformazioni contemporanee del potere[11]. Ove si guardi, infatti, al divieto di abuso del diritto come ad uno «strumento duttile e prezioso, almeno là dove arbitrio, anormalità, offesa al comune sentimento siano un *fenomeno non più individuale, ma di classi o di gruppi o di concentrazione del potere*»[12], si reimposta il problema del potere, che

[8] Ivi, p. 78.

[9] N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione* (1999), ed. it a cura di G. PALOMBELLA e L. PENNARALE, Dedalo, Bari 2002, *passim*.

[10] Ivi, p. 153. Con N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione* (1939), tr. it a cura di G. PANZIERI, il Mulino, Bologna 1988, potremmo anzi dire che il divieto di abuso del diritto (almeno, nella limitata forma dell'art. 833 c.c.) è un tassello aggiunto alla «civiltà delle buone maniere».

[11] Per la derivazione del concetto dell'abuso dal concetto di potere, v. D. MESSINETTI, *Abuso del diritto*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1998, pp. 2, 6-9, 15.

[12] P. RESCIGNO, *L'abuso del diritto*, in *Rivista di diritto civile*, 1965, anno XI, parte prima, p. 289.

non viene più pensato soltanto nella forma tradizionale della dialettica autorità/libertà, Stato/individuo (quella forma che talvolta vizia un po', ancora oggi, il tradizionale approccio costituzionalistico al concetto di forma di stato), bensì anche nella dialettica orizzontale tra individuo/i, stato, poteri privati, gruppi (politici, economici, sociali). In tal senso, resta più che mai utile ed attuale l'approccio al tema di Pietro Rescigno, che aveva inquadrato l'abuso del diritto nella prospettiva della dialettica tra corpi intermedi, stato e persona[13].

Dal punto di vista più strettamente *costituzionalistico*, l'abuso del diritto indirizza, da un lato, verso una rilettura dei diritti fondamentali come "istituzioni"; una visione, dunque, fortemente incentrata sui molteplici riflessi del diritto fondamentale in sfere esterne a quelle strettamente individuali e che si avvale altresì del contributo apportato dalle teorie degli effetti orizzontali dei diritti fondamentali (infra, § 2.3). D'altro lato, un approfondimento della teoria dell'abuso del diritto potrebbe consentire di ampliare la riflessione sul nesso tra potere e responsabilità e, più precisamente, sul nesso tra i poteri dei singoli organi costituzionali e il concetto di responsabilità (*infra*, §§ 3-4).

Risulterà forse chiara, a questo punto, l'intenzione di spostare il fuoco dell'attenzione dal luogo in cui, tradizionalmente, l'abuso del diritto è stato osservato e collocato, quello dell'interpretazione, verso una prospettiva in cui si incrociano diverse coordinate teoriche. Se è e resta condivisibile l'opinione secondo cui, quando la discussione verte sull'abuso del diritto, assistiamo sempre a un confronto su diverse concezioni «dei compiti del giudice e della funzione dell'interpretazione»[14], è anche vero che troppo sacrificati ci appaiono i confini concettuali che, da tale constatazione, sono stati fatti derivare. In quanto forma "soft", vaga, un po' indefinita di antigiuridicità, l'abuso del diritto viene spesso considerato strumento ermeneutico utile al giudice per ridefinire, di volta in volta, la categoria della legalità[15]. Al di là dell'indubbia utilità di un approccio che analizzi, caso per caso, le valutazioni sull'abuso del diritto espresse dalle corti, va anche detto che la scelta di affidare l'abuso unicamente e completamente all'interpretazione giurisprudenziale, alla casistica e/o all'analisi di singoli contesti normativi, rischierebbe di impoverire un tema dalle mille risonanze teoriche. Mireremo, dunque, a utilizzare giurisprudenze, norme e contesti al solo fine di isolare le fila di un discorso più generale e di ascoltare attentamente quel che il paradosso

[13] Ivi, *passim*. Ma si vedano anche le pagine 244 e 283, per la formulazione – ancor più esplicita – del tema in tale prospettiva.

[14] P. RESCIGNO, cit., p. 213.

[15] In tal senso, v. ad esempio N. LIPARI, *On Abuse of Rights and Judicial Creativity*, in *The Italian Law Journal*, 1/2017, vol. 3, p. 74. In ambito internazionalistico: D. RUSSO, *Sull'uso della ragionevolezza da parte della Corte Internazionale di Giustizia nel controllo sull'esercizio dei poteri discrezionali degli Stati*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2015, p. 516.

"abuso del diritto"[16] intende raccontarci a proposito dell'essenza del fenomeno giuridico.

2. L'ABUSO DEL DIRITTO COSTITUZIONALE. ARGOMENTI A SUPPORTO DI TALE IPOTESI

2.1. Dimensione oggettiva e soggettiva dell'abuso del diritto

Che l'abuso del diritto possa declinarsi anche come abuso del diritto costituzionale è un'ipotesi non peregrina in dottrina; nei tempi più recenti, si è anzi sostenuto che il rilievo costituzionalistico del tema sarebbe tale da assorbire quello privatistico, posto che la logica generale del sistema costituzionale «include in sé sia il diritto privato che quello pubblico»[17]. Tale opinione individua nella solidarietà (di cui all'art. 2 Cost.it.), e nella sua valenza fortemente espansiva, il principio costituzionalistico che presterebbe fondamento al divieto di esercitare il proprio diritto con modalità tali da recare offesa (e quindi danno ingiusto) ad altri soggetti. Trarremo spunto da tale suggestione, senza per questo "forzare" la figura in parola nelle maglie del diritto costituzionale. Una specifica configurabilità dell'abuso del diritto costituzionale è un'ipotesi la cui plausibilità acquisirà consistenza, nel caso, in conclusione di queste riflessioni, a condizione che sarà stato possibile rinvenire nella logica del diritto costituzionale alcuni addentellati e qualche buon argomento, utili per giustificare un discorso sull'abuso del diritto costituzionale.

Siamo, per così dire, nell'ambito di una *sperimentazione*, non certo di un assunto o di una petizione di principio e, men che meno, di una rivendicazione disciplinare tesa a "impossessarsi" di un tema che, tradizionalmente, è stato indagato dagli studiosi di diritto privato. Rispetto a tale ultimo rilievo, si è già avuto modo di notare che i profili più significativi dell'abuso del diritto risiedono, a sommesso avviso di chi scrive, non già nelle ricadute dell'istituto in questa o quella branca del diritto, bensì nell'esser il tema un pretesto per riflettere su tematiche molto più generali, spontaneamente trasversali, concernenti le trasformazioni contemporanee del potere e del rapporto tra potere e libertà. Che il tema possa considerarsi interdisciplinare, è dimostrato dall'approccio con cui autorevoli studiosi del diritto privato stesso si sono avvicinati al tema, guardando ad esso come si guarda a un pretesto teorico, orfano di pa-

[16] Sulla fecondità dei paradossi nell'analisi giuridica e, in particolare, nell'ambito di qualsivoglia «reasoning» o «decision-making» che si vogliano «coerenti», v. N. LUHMANN, *The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History*, in *Journal of Law and Society*, 2/1988, p. 153 ss. Sui paradossi nel diritto (ma con conclusioni diverse da quelle proposte da Luhmann), cfr. anche G. FLETCHER, *Paradoxes in Legal Thought*, in *Columbia Law Review*, 6/1985, vol. 85, p. 1263 ss.

[17] G. SILVESTRI, cit., p. 3.

ternità disciplinari nettamente individuabili, e utile per ragionare, in primo luogo, di teoria generale: Davide Messinetti, pur riservando al tema una trattazione attenta ai profili civilistici, lo introduceva – assai significativamente e in modo da svincolarlo da ipoteche dogmatiche – come problema di teoria generale e, forse, di filosofia politica, utile a far luce, *in primis*, sul concetto di potere e sulle sue trasformazioni[18]. Sempre in via introduttiva, Giovanni Cazzetta ha osservato giustamente come quello dell'abuso del diritto sia innanzitutto «un problema di diversa percezione di modelli dell'ordine»[19]. Pietro Rescigno, da parte sua, ha ribadito, in diversi luoghi del suo lavoro, la natura innanzitutto storico-ideologica del tema in questione[20].

Muovendo dal percorso già battuto da questa e altra autorevole dottrina, quel che più ci interessa sondare è la possibilità di affiancare all'abuso dei diritti fondamentali l'ipotesi dell'abuso del diritto costituzionale, *considerando entrambe le categorie come parte di un unico problema*. Se l'abuso dei diritti fondamentali costituisce il profilo più sondato dai costituzionalisti (incoraggiati a ciò da significativi indizi normativi: si pensi all'art. 17 Cedu, dedicato proprio all'abuso del diritto fondamentale, o all'art. 18 GG; v. *retro*, § 1), l'abuso del diritto costituzionale non ha ricevuto eguale attenzione in dottrina[21], ma, non per questo, esso deve ritenersi privo di interesse. La possibile utilità di un approccio volto ad articolare i due piani – soggettivo e oggettivo – della riflessione è presto detta: quanto più ci si allontana da una visione esclusivamente individualistica dell'abuso del diritto, tanto più si inizia a scorgere uno spazio in cui esso sprigiona una valenza di limite generale. Un limite, cioè, suscettibile di agire *contro* una pluralità di soggetti (l'individuo o gli individui – gruppi, formazioni sociali – i poteri dello stato, lo stato-sovrano stesso), e che obblighi tali soggettività a convivere in uno spazio comune.

L'idea che il divieto di abuso del diritto concerna non soltanto i singoli individui e i gruppi, ma anche lo stato e gli organi di vertice dello stesso, non è priva di precipui agganci normativi: è soprattutto il già citato articolo 17 Cedu ad incoraggiare una siffatta lettura "bidimensionale" dell'abuso del diritto, prevedendo, esso, che «nessuna

[18] D. MESSINETTI, cit. (v. *retro*, nota 11).

[19] G. CAZZETTA, *Abuso del diritto e forma di unità del giuridico*, in *Rivista di diritto civile*, 3/2017, p. 560.

[20] Anche tra gli interpreti inclini a impostare l'abuso come problema prettamente giuridico, osserva P. RESCIGNO, cit., p. 207, si riscontrano «sensibili differenze», riconducibili a differenti ideologie, sulle quali v. spec. parte II, §§ 4-8 (p. 216 ss.).

[21] Tra le eccezioni: A. CARIOLA, cit. (v. *retro*, nota 1), G. SILVESTRI, cit. (v. *retro*, nota 2) e, di recente, S. POLIMENI, *I controlimiti nel «dialogo» tra le Corti*, in *Controlimiti e identità costituzionale nazionale*, Editoriale scientifica, Napoli 2018, pp. 95-101. Benché l'abuso del diritto non venga menzionato esplicitamente, abbiamo rinvenuto assonanze col nostro tema in S. ORTINO, *La responsabilità «costituzionale» del Presidente della Repubblica*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, XVII/1973, p. 17 ss. e L. VENTURA, *Le sanzioni costituzionali*, Giuffrè, Milano 1981, tra gli altri (*infra*, § 3 ss.).

disposizione della presente convenzione può essere interpretata nel senso di comportare *il diritto di uno stato, un gruppo o un individuo* di esercitare un'attività o compiere un atto che miri alla distruzione dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione». Lo stesso discorso vale per la seconda parte della disposizione che, rivolgendosi ai medesimi soggetti (stato, gruppi, individuo), e virando verso l'attitudine dell'istituto a valere soprattutto come principio ermeneutico, fa divieto di «imporre a tali diritti e libertà limitazioni più ampie di quelle previste dalla stessa Convenzione»[22].

È evidente come, già muovendo soltanto dall'art. 17 Cedu, il divieto di abuso del diritto sveli il suo ampio raggio d'azione, dirigendosi esso a limitare tanto i singoli quanto lo stato e, dunque, potenzialmente, anche gli organi di vertice dell'ordinamento costituzionale[23]. A questo punto, potrà obiettarsi che tale azione di freno, per come concepita dall'articolo 17 Cedu, è, sì, rivolta anche contro gli organi statali, ma soltanto limitatamente a un comportamento di questi ultimi che sia suscettibile di ledere i diritti fondamentali[24]. Nulla vieta, tuttavia, di articolare una riflessione che, prendendo spunto anche da tale disposizione e guardando a principi basilari del costituzionalismo, si interroghi su ulteriori significati e funzioni del divieto di abuso del diritto. Si pensi, ad esempio, a quei paesi-membri dell'Unione europea, facenti parte del cd. blocco di Visegrad, e alle torsioni illiberali che essi hanno impresso ai propri ordinamenti interni negli ultimi anni, con conseguenti limitazioni e violazioni di taluni diritti fondamentali. L'alibi politico-normativo di cui tale torsione illiberale è stata ammantata è stato quello dell'identità nazionale, tutelata dall'art. 4 Tr.Ue (cd. identity clause, in cui si afferma che la Ue rispetta l'identità nazionale degli stati membri). Ebbene, qui potrebbe configurarsi un abuso del diritto convenzionale (le-

[22] La seconda parte dell'art. 17 Cedu pare rivolgersi, in primis, agli organi di garanzia, come le corti, nell'attività interpretativa dei diritti, ma, in astratto, anche allo stato-legislatore, oppure ai gruppi (es: i sindacati).

[23] Stando alla lettera del testo, il divieto dell'abuso, secondo la lettura che qui proponiamo, è molto più di quel che versione inglese del testo Cedu denomina «prohibition of abuse of rights»; più rispondente all'idea che qui stiamo proponendo è invece il testo francese della Convenzione, che riferendosi a un «abus de droit», declinato al singolare, lascia nel dubbio il lettore, il quale può pensare tanto al diritto in senso oggettivo quanto ai diritti fondamentali.

[24] D'interesse sarebbe indagare, da questo punto di vista, la plausibilità del concetto di "abuse of law" in quei sistemi costituzionali, come quello statunitense, che non riconoscono effetti orizzontali ai diritti fondamentali, se non in presenza di una cd. "state action", vale a dire un'azione di un soggetto pubblico da cui promani la violazione del diritto fondamentale. Più in particolare, potrebbe rivelarsi fruttuosa un'indagine che approfondisse la relazione tra abuso del diritto e teoria e prassi del cd. constitutional tort, ovvero quell'insieme di «remedies» a favore di «individuals who are harmed by a federal or state official's violation of the Constitution» (così sintetizza l'istituto del *constitutional tort* J.J. PARK, *The Constitutional Tort Action as Individual Remedy*, in *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 38/2003, p. 393).

sione dell'art. 17 Cedu) e un abuso del diritto dell'Ue (art. 4 Tr.), posto che l'Unione, attraverso l'identity clause, non ha certo inteso accettare qualsivoglia provvedimento liberticida adottato dai suoi stati membri in nome di un sedicente diritto alla 'identità nazional-costituzionale'.

Parafrasando l'art 17 Cedu, e avendo in mente l'ordinamento costituzionale interno, potrebbe immaginarsi, allora, che il divieto di abuso del diritto costituzionale sia riassumibile in un'ipotetica disposizione, a norma della quale: "nessuna disposizione della costituzione può interpretarsi nel senso di comportare il diritto dello stato (e quindi degli organi costituzionali), di un gruppo o di un individuo di esercitare un'attività o compiere un atto che miri alla distruzione/rottura dell'equilibrio costituzionale". Dove, per "equilibrio costituzionale", si allude al nucleo stesso del costituzionalismo, nello spirito dell'articolo 16 della Dichiarazione francese del 1789, che consta essenzialmente, come è noto, del rispetto della separazione dei poteri e del riconoscimento/tutela dei diritti fondamentali. Sulla falsariga di quanto già proposto in dottrina, potrebbe parlarsi dunque di abuso del diritto non soltanto in riferimento all'abuso, da parte dei singoli o di gruppi, dei diritti fondamentali, ma anche di un abuso del diritto costituzionale inteso come «atto o comportamento di un organo di vertice dell'ordinamento che possa rompere, o anche soltanto turbare, non solo l'equilibrio sotteso al principio di separazione dei poteri, ma anche quello tra sfera della politica e sfera delle garanzie»[25].

La plausibilità di una tale lettura (ovvero, l'incidenza del divieto di abuso del diritto non soltanto sulla sfera dei diritti fondamentali, ma anche sulla sfera statale, il suo porsi quale limite all'azione dei poteri statali) può argomentarsi tenendo congiunti i due piani della riflessione: da un lato, il piano a partire dal quale, tradizionalmente, viene a configurarsi la figura dell'abuso, cioè quello della sfera soggettiva, dei diritti fondamentali, dall'altro, il piano della dimensione ordinamentale, della organizzazione costituzionale.

È attraverso questa connessione tra i due piani, soggettivo ed oggettivo, che emerge, forse, la possibilità di proporre una visione dell'abuso del diritto come categoria propria del diritto costituzionale. Lo strumento utile a tal fine è lettura "forte" dei diritti fondamentali intesi come istituzioni (*infra*, § 2.4), una lettura, se si vuole, molto anti-individualista dei diritti stessi: l'eventualità di perderli, come prevede il GG, implica che essi siano, sì, consustanziali all'individuo, ma non in virtù di una antecedenza logica o meta-giuridica di quest'ultimo, e dei suoi diritti, rispetto all'ordinamento.

[25] G. SILVESTRI, cit., p. 6. Per l'ipotesi adombrata con riferimento all'"abuso dell'identità costituzionale' dei paesi di Visegrad e, segnatamente, dell'Ungheria, si veda invece G. HALMAI, *Abuse of Constitutional Identity. The Hungarian Constitutional Court on Interpretation of Article E) (2) of the Fundamental Law*, in *Review of Central and East European law*, 43/2018, No. 1, pp. 23-42.

Nella logica del GG, l'individuo resta tale .... anche senza qualche diritto, cioè anche laddove egli sia colpito dalla (certo gravissima) sanzione della perdita di un diritto fondamentale, ex art. 18 GG; allo stesso modo, e su scala più ridotta, il concetto sottostante al divieto di atti emulativi (art. 833 c.c., vedi *retro* §1) implica che anche il più assoluto dei diritti (la proprietà privata, a lungo, come è noto, ritenuta tale) assoluto non è, in quanto vincolato ad una *funzione* anche *sociale*.

2.2. La concatenazione di diritti e doveri. Centralità dei doveri di solidarietà politica per una teoria dell'abuso del diritto costituzionale

Un argomento a favore dell'idea dell'abuso del diritto costituzionale può trarsi dal nesso che la trama costituzionale istituisce tra diritti fondamentali/inviolabili e doveri inderogabili[26]. Consustanziali, forse anche più dei diritti, al concetto di stato[27], i doveri costituzionali, benché meno numerosi dei diritti, godono di una centralità indiscussa per fondare tanto il divieto di abusare dei diritti fondamentali quanto il divieto di abuso del diritto costituzionale: basti pensare all'art. 53 Cost.it, rispetto al quale la categoria "abuso di diritto" viene di norma invocata in tema di elusione fiscale; categoria, quest'ultima, che la giurisprudenza tende a distinguere dall'evasione fiscale proprio facendo leva sul concetto di abuso del diritto[28].

Alla centralità della categoria dei doveri costituzionali per il nostro tema va aggiunta una specificazione (di per sé, ancora una volta, evidente, ma che preferiamo rendere più esplicita, per i medesimi motivi di cui sopra): riferendoci alla rilevanza di tale categoria per la teoria dell'abuso, non parliamo di doveri quali che siano, bensì di doveri di *solidarietà* (politica, in particolare). A suggerire tale delimitazione è il testo costituzionale stesso, se è vero che *l'unica* indicazione fornita, in via preliminare, dalla costituzione italiana in tema di doveri è che essi non possano essere diversi da quelli imposti dalla *solidarietà* (politica, economica e sociale)[29]. È dalla solidarietà, e da nessun altro principio, che lo stato può ricavare doveri da imporre ai singoli. Questa chiamata alle armi, per così dire, è lì a ricordare che il disegno costituzionale italiano non si basa né su un individualismo senza limiti, né sull'individualismo *tout court*, fondandosi esso, invece, sull'idea che i singoli individui partecipino, volenti o nolenti,

[26] Per una formulazione tanto sintetica quanto efficace di tale nesso, v. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), ed. it. a cura di S. COTTA e R. TREVES, Edizioni di Comunità, Milano 1954, p. 76: «La mia libertà giuridica è sempre il vincolo giuridico altrui, il mio diritto è sempre l'altrui dovere giuridico».

[27] G. ZAGREBELSKY, V. MARCENÒ, F. PALLANTE, *Lineamenti di diritto costituzionale*, Le Monnier, Firenze 2014, p. 304.

[28] Cfr. Corte di Cassazione, S.U, n. 30055 del 23 dicembre 2008 (punto 2.2 dei «motivi della decisione»).

[29] G. ZAGREBELSKY, V. MARCENÒ, F. PALLANTE, cit., p. 306.

«ai problemi di ordine collettivo» e rinuncino «a qualcosa di individuale ed egoistico per il bene di tutti»[30]. In una repubblica, inoltre, i doveri non sono imposti a vantaggio esclusivo dello stato, come nel caso degli stati autoritari, bensì a vantaggio dello stato-società, cioè di tutti[31]. In tal senso, adempiere a un dovere inderogabile è un "favore" che si rende a se stessi, anche a voler prescindere da qualsivoglia tensione altruistico-solidaristica.

Che il principio costituzionale di solidarietà sia declinato in senso sociale[32] o politico[33], esso finisce comunque per proiettare l'individuo al di là di sé stesso, e i poteri dello stato al di là dei rispettivi confini, inserendoli in un contesto di *responsabilità* intesa innanzitutto come *dipendenza* dal contesto comunitario[34]. È il mero fatto di questa dipendenza a legittimare la vocazione espansiva del principio di solidarietà, il quale lega a filo doppio individui, gruppi, poteri dello stato. Intuitane l'importanza, il costituente, non a caso, ha fatto ricorso a «una esplicita formulazione generale» (articolo 2), così da «estendere la operatività del principio di solidarietà oltre l'ambito segnato dalle disposizioni particolari»[35].

Criticando posizioni contrarie a ricostruire i concetti di lesione e danno a partire da una nozione cosi vaga e controversa come quella di «ingiustizia», Stefano Rodotà affermava, già nel 1967, che «tutte queste costruzioni trascurano un più generale mutamento rinvenibile nella codificazione, e che ha le sue radici ben oltre l'ambito particolare della responsabilità civile»[36]. Tali radici, egli le ravvisava nel «*limite della solidarietà, che non esaurisce la propria operatività in un rapporto giuridico già definito (...), ma investe interamente la posizione dei soggetti in quanto membri della medesima comunità*»[37]. A distanza di anni da questo importante contributo della dottrina, la Corte costituzionale ebbe a esprimere la medesima idea, affermando che la «*base*

[30] *Ibidem*.

[31] Ivi, p. 304.

[32] Espressione particolarmente significativa, per il divieto di abuso del diritto, del principio di solidarietà sociale è il concetto di *buona fede in senso oggettivo*, ovvero quel principio di correttezza e lealtà di condotte che, a parere della giurisprudenza, deve informare i comportamenti delle parti con riguardo al «*complessivo assetto di interessi sottostanti all'esecuzione del contratto*» (Cass., sez. III civile, n. 20106 18 settembre 2009. Corsivi nostri). Ciò equivale a dire che la buona fede opera su un livello oggettivo, di *interessi altri, molto più generali* e molto più numerosi di quelli propri delle singole parti di un rapporto giuridico: cfr. Cass. 15.2.2007 n. 3462 e Cass., sez. III civile, n. 20106 18 settembre 2009 (caso "Renault", v. *retro*, § 1).

[33] A. CARIOLA, *Referendum abrogativo*, cit., pp. 339-40; G. SILVESTRI, cit., p. 3.

[34] C. MAIORCA, *Responsabilità (teoria gen.),* in *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Milano 1988, p. 1005.

[35] S. RODOTÀ, *Il problema della responsabilità civile*, Giuffrè, Milano 1967, p. 104 (in linea con tesi di costituzionalisti; l'A. cita qui, in particolare, C. LAVAGNA, *Basi per uno studio delle figure giuridiche soggettive*, Cedam, Padova 1952-1953).

[36] Ivi, p. 89.

[37] *Ibidem*.

della convivenza sociale normativamente prefigurata dal Costituente» è la solidarietà, ovvero il «principio che, comportando *l'originaria* connotazione dell'uomo *uti socius*, è posto dalla Costituzione tra i valori fondanti dell'ordinamento giuridico».[38]

In tal senso affermavamo, poco sopra, che il principio costituzionale di solidarietà vincola gli individui ad una reciproca responsabilità, la quale, prima ancora di connotarsi per un significato giuridico, va intesa innanzitutto come *inevitabile dipendenza* dal contesto comunitario; è dalla consapevolezza di tale ineludibilità che nascono, d'altra parte, le istituzioni[39]. Quanto al significato più propriamente giuridico di detta inevitabile dipendenza, può notarsi, intanto, che essa porta con sé la non negoziabilità dei doveri, dato il loro rilievo pubblicistico[40], che conforma, d'altronde, i diritti stessi: la Costituzione, infatti, «non legittima i singoli a pretendere diritti e libertà in linea di principio, cioè disciolti da corrispondenti doveri, in quanto i singoli sono garantiti dallo Stato come portatori di situazioni giuridiche soggettive non solo come entità singolarmente assolute e finite in sé, ma anche in quanto *cives*, soggetti politici»[41].

Ciò vale per gli individui (e/o i gruppi) come – e a maggior ragione – per i poteri statali: il valore fortemente espansivo che, «nella logica generale del sistema costituzionale acquista ...il principio di solidarietà» è «tale da poter essere declinato, in forme diverse, sia nei rapporti tra singoli o tra gruppi all'interno della cosiddetta società civile, sia nei rapporti tra cittadini e potere pubblico, sia infine *nei rapporti tra poteri dello stato*»[42]. Così come il singolo individuo non può vantare un diritto se "si chiama fuori" dai doveri di solidarietà, allo stesso modo un potere dello stato non potrà esercitare le proprie funzioni e prerogative se non adempiendo, al contempo, al dovere di solidarietà politica che obbliga ciascun potere a rispettare funzioni e prerogative degli altri poteri.

A questo punto, potremmo iniziare a ipotizzare che un esercizio *formalmente corretto* di un potere/ facoltà/prerogativa costituzionale da parte di un organo di vertice dello stato, *ma sostanzialmente* mirato a obiettivi diversi rispetti a quelli indicati dalla costituzione (obiettivi cioè contrari a quell'*ordine costituzionale*[43] basato sul principio di solidarietà, anche politica), possa dar luogo a un abuso del diritto costituzionale.

[38] Corte cost. 75/1992, 28 febbraio 1992, punto 2 del 'considerato in diritto'.

[39] Sulla necessità del processo di istituzionalizzazione, derivante dal fatto che «l'uomo nasce quale essere bisognoso», v. N. MATTEUCCI, *Libertà (scienze sociali)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 250-51. Per questa visione, v. anche N. LUHMANN, *infra*, nota 73.

[40] Sulla centralità del principio di solidarietà per l'ordine costituzionale, v., da ultimo, R. DICKMANN, *Ordine costituzionale e vocazione solidale dello stato*, in *www.federalismi.it*.

[41] Ivi, p. 5.

[42] G. SILVESTRI, cit., p. 3 (corsivo nostro).

[43] R. DICKMANN, cit., *passim*.

In virtù del limite posto dalla solidarietà, che si caratterizza per una valenza generale ed espansiva, clausole generali civilistiche, come quella della buona fede, sono state interpretate, nel tempo, ad ampio raggio, ben al di là, cioè, dei confini del rapporto contrattuale, e sono state interpretate proprio attraverso la lente dell'articolo 2 della Costituzione, che ha contribuito ad arricchire quelle clausole generali di significati giuridici ulteriori. Cosa significherebbe, altrimenti, affermare che esiste, oltre a una buona fede in senso soggettivo, una buona fede anche *oggettiva* (*retro*, nota 42), se non qualificare giuridicamente e ulteriormente il dovere di correttezza[44], ricordando alle parti che, il loro, non è un rapporto *vis-à-vis*, gravitando, invece, attorno a quel rapporto, una galassia di interessi *altri*?

Il codice civile del 1942 aveva già fatto un passo rilevantissimo, in questo senso, come abbiamo appena ricordato con le parole di Stefano Rodotà[45]. Attraverso l'articolo 2, la costituzione del 1948 avrebbe "aggravato" consapevolezza e conseguenze della responsabilità intesa come «dipendenza dal contesto comunitario» (v. nota 44). La costituzionalizzazione del principio di solidarietà avrebbe infatti continuato a prestar eco, tra alti e bassi normativi e giurisprudenziali, alla lezione del mai dimenticato Karl Polanyi, per il quale «la vera critica alla società di mercato non è che essa si basasse sull'economia (qualunque società deve basarsi su di essa), ma che la sua economia fosse basata sull'interesse individuale»[46]. È questa critica che già la costituzione di Weimar aveva fatto propria, invero, trent'anni prima rispetto alle costituzioni del secondo dopoguerra, affermando (con bel gioco linguistico, intraducibile in italiano) che la proprietà *verpflichtet*, ovvero vincola, obbliga, sottopone a *dovere*, in quanto essa ha funzione sociale (art. 153: «La proprietà *obbliga*. Il suo uso, oltre che al privato, deve essere rivolto al bene comune»[47]).

Il diritto di proprietà è qui «marcato stretto» dai suoi storici avversari (*Pflicht*-dovere, solidarietà, funzione sociale del diritto e dei diritti, diritti fondamentali come istituzioni: *infra*, § 2.4). È dal diritto di proprietà, non a caso, che la teoria dell'abuso del diritto avrebbe preso le mosse.

Se nel 1965 restava indubbio che «gli articoli 2 e 3, c.2, della Costituzione italiana» non bastassero a fondare anche la pretesa di impostare e risolvere il problema dell'abuso[48], è anche vero che, da allora, teoria e prassi degli effetti orizzontali dei di-

[44] «...la correttezza che impone l'art. 1175 non è soltanto un generico dovere di condotta morale; è un dovere giuridico qualificato dall'osservanza dei principi di solidarietà...» (S. RODOTÀ, cit., in riferimento alla Relazione al codice del 1942, p. 90).

[45] Ivi, pp. 89-90.

[46] K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), tr. it. a cura di R. VIGEVANI, Einaudi, Torino 1974, p. 311.

[47] «Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein fűr das Gemeine Beste».

[48] P. RESCIGNO, cit., p. 282.

ritti fondamentali[49] e, ancor prima, la teoria dei diritti fondamentali intesi come "istituzioni", avrebbero aperto la strada a questa possibilità, rendendo meno "isolato" l'articolo 2 della Costituzione e puntellandolo di nuovi contenuti, norme, ragioni. È il momento, dunque, di passare a indicare alcuni di questi puntelli.

2.3. Vocazione istituzionale ed effetto orizzontale dei diritti fondamentali

Se il nesso tra doveri di solidarietà e divieto di abuso del diritto è intuitivo, meno automatico è forse il passaggio che collega l'idea dei diritti fondamentali al divieto di abuso degli stessi. Retaggi ideologici e culturali, risalenti all'epoca dell'apogeo borghese, rendono più invisa l'idea di limitare i diritti fondamentali e, segnatamente, il diritto da cui è scaturita la riflessione stessa sull'abuso, ovvero la proprietà privata.

A rafforzare questo più delicato passaggio soccorre la teoria dei diritti fondamentali come istituzioni. Tale opzione teorica insiste infatti sull'incidenza dei diritti fondamentali all'esterno della sfera prettamente individuale, l'irradiarsi (effetto radiante: LüthUrteil[50]) della loro efficacia in una sfera comune, pubblica, collettiva. L'utilità di un tale approccio ai diritti fondamentali viene in evidenza sia ove si considerino le teorie classiche[51], e più risalenti, sui diritti fondamentali sia le più recenti attualizzazioni[52].

Per quel che riguarda le prime, il riferimento naturale è alla costituzione di Weimar e, in particolare, al già richiamato art. 153, dove l'idea della dimensione istituzionale dei diritti fondamentali prende forma in riferimento, innanzitutto, alla proprietà privata (il cui uso, «oltre che al privato, deve essere rivolto al bene comune»: art. 153). È in tale contesto che acquista massimo spessore teorico l'idea di una dimensione istituzionale dei diritti fondamentali: «già verso la fine della Repubblica di Weimar», osserva Preuß, «ci si era resi conto che i diritti fondamentali non erano soltanto diritti che tutelavano il soggetto da eventuali prevaricazioni dello stato, ma avevano e hanno una dimensione istituzionale al pari di istituzioni sociali nelle quali si esprime l'interesse collettivo della società (...) Tale idea venne elaborata innanzitutto in riferi-

[49] *Ibidem*: con lungimiranza, l'Autore segnalava, già allora, l'importanza di quella che sarebbe stata poi denominata teoria degli effetti orizzontali dei diritti fondamentali.

[50] *BVerfG*, 198, p. 203 ss.

[51] Tra i primi, in Italia, a intervenire sul tema, G. LOMBARDI, *Potere privato e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 1970.

[52] G. TEUBNER, *La matrice anonima. Quando 'privati' attori transnazionali violano i diritti dell'uomo*, in *Rivista critica del diritto privato*, 2006 (spec. p. 12, nota 67, per riferimenti bibliografici sul neo-istituzionalismo). A. JR GOLIA, *Imprese transnazionali e vincoli costituzionali,* FrancoAngeli, Milano 2019; ID., *Costituzionalismo sociale (teoria del)*, in *Digesto delle discipline giuspubblicistiche*, Utet, Torino 2017, p. 235.

mento alla garanzia della proprietà»[53]. Date queste premesse, si è poi osservato che è esattamente da una siffatta visione istituzionale dei diritti fondamentali, e di conseguenza dall'enfasi posta sulla funzione sociale dei diritti stessi, che muove la teoria dell'abuso del diritto[54].

Anche nella contemporaneità, crediamo, questa visione dei diritti fondamentali intesi come istituzioni può arricchire e, soprattutto, contribuire a fondare più efficacemente una eventuale teoria dell'abuso del diritto costituzionale. Tematizzando, infatti, i diritti fondamentali a partire dal concetto di *istituzione* – oltre, o forse prima ancora, che da quello di *costituzione* – si enfatizza non tanto, o non soltanto, l'interesse o bene materiale protetto dai diritti fondamentali (in tal senso, e solo in questo senso, il nostro discorso è «anti-individualista»[55]), quanto la *funzione* che essi svolgono all'interno di un sistema sociale, sia esso statuale o non statuale[56].

Ad ogni modo, il punto di partenza per visualizzare la vocazione istituzionale dei diritti fondamentali è la posizione del Tribunale costituzionale tedesco, che, a partire da una nota e risalente pronuncia – cd. *LüthUrteil*[57] – ha interpretato questi ultimi non soltanto come diritti di difesa del cittadino nei confronti dello Stato, ma anche come *elementi dell'ordinamento nella sua oggettività, dunque «norme di diritto oggettivo* (...) che reclamano validità in tutti i campi del diritto»[58]. Di tale pronuncia è stato rimarcato il carattere di «pietra miliare della giurisprudenza in materia di diritti fondamentali, che (sollevando) i diritti fondamentali dalla loro mera funzione di difesa, (ne ha fatto) la regola decisiva di ogni azione statale»[59].

[53] U. K. PREUß, *Prospettive di sviluppo nella scienza giuridica*, in *Politica del Diritto*, 1/1992, p. 37.

[54] P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale* (1983), tr. it. a cura di P. RIDOLA, NIS, Urbino 1993, p. 43-44.

[55] In assonanza con i rilievi di G. TEUBNER, *La matrice anonima...*, cit., pp. 4-5 (da nota 39 a 46).

[56] Questa è la torsione (in senso «istituzionalista») che G. TEUBNER, ivi, p. 9 ss., imprime alle tradizionali teorie degli effetti orizzontali, con intuizione, a noi sembra, assai felice.

[57] V. nota 60.

[58] H.P. SCHNEIDER, *Carattere e funzione dei diritti fondamentali nello Stato costituzionale democratico*, in *Diritto e società*, 2/1979, p. 220 (il corsivo è nostro).

[59] Ivi, p. 221. Sul punto si veda N. TROCKER, *I rapporti tra cittadini e Stato nella Costituzione di Bonn: significato storico e politico*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1973, pp. 1175-1176. L'effetto cd. «radiante» dei diritti fondamentali è stato esteso anche ai diritti sociali. Nell'ambito della dottrina italiana, v. M. MAZZIOTTI, *Diritti sociali*, in *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Milano 1964, p. 804. Sulla struttura composita dei diritti sociali, v. M. LUCIANI, *Sui diritti sociali* in R. ROMBOLI (a cura di), *La tutela dei diritti fondamentali davanti alle Corti costituzionali*, Giappichelli, Torino 1994, spec. p. 96. Questa struttura complessa, propria anche dei diritti sociali, giunge a contraddire ulteriormente l'idea che la proprietà privata (dei mezzi di produzione) possa considerarsi illimitata. Qui torna in speciale rilievo il significato dell'art. 153 Cost. Weimar; siamo di fronte a un modo di considerare i diritti fondamentali come strumento affinché quel carattere "obbligante" ("verpflichtend": *retro*, nota 57) acquisti effettività. In questa visione, nessun esercizio abusivo del diritto di proprietà è quindi più ammissibile.

La vocazione istituzionale dei diritti fondamentali avrebbe trovato sviluppi ulteriori alla luce delle teorie degli effetti orizzontali dei diritti fondamentali. Anche a voler soffermarsi soltanto sulle più classiche, tra queste ultime, non può non vedersi come l'idea che le norme costituzionali sui diritti fondamentali vincolino non soltanto lo stato, ma anche l'azione dei privati, abbia una ricaduta immediata sul concetto di abuso del diritto. In tale prospettiva, il divieto di abuso del diritto si dirige, infatti, sia verso l'azione dello stato, sia verso quella dei privati. Proprio tenendo in considerazione il più ampio spettro di soggetti verso cui, con l'evoluzione novecentesca, il divieto di abuso andava rivolgendosi, Pietro Rescigno notava, già nel 1965, che la teoria dell'abuso del diritto acquista rilievo allorché «arbitrio, anormalità, offesa a comune sentimento siano *un fenomeno non più individuale, ma di classi o di gruppi o di concentrazione del potere*»: situazioni, dunque, nelle quali una «combinazione di forze si avvalga di una libertà a discapito di altri» (*retro*, nota 12)[60]. Le tesi di Rescigno recavano *in nuce*, già allora, anticipazioni importanti sul nesso tra l'abuso del diritto e le teorie degli effetti orizzontali dei diritti fondamentali che sarebbero state, poi, elaborate.

A quanto già esposto, va aggiunta, a questo punto, una breve osservazione, che potrà forse apparire implicita in quanto scritto finora. L'idea che i diritti fondamentali conformino l'azione dei poteri pubblici e privati non poteva affiorare se la teoria dell'istituzionalismo non avesse creato, già nel primo Novecento, i presupposti concettuali di tale rinnovata concezione: ripensando il rapporto tra soggettivismo e oggettivismo, l'istituzionalismo ripensò anche il rapporto stato-società, alla luce degli sconvolgimenti sociali dell'epoca. Come già ricordato (*retro § 1.1*), il concetto di istituzione prese forma a partire dall'esigenza, allora avvertita in tutta la sua urgenza, di riformulare il tema del conflitto individuo-Stato-società che, come avvertito dalla dottrina della prima metà del Novecento, «è solo un aspetto empirico e superficiale della relazione necessaria tra soggettivismo e oggettivismo»[61]. Il concetto di abuso del diritto chiama di nuovo in causa, oggi, il conflitto/relazione tra soggetto, società e stato.

[60] P. RESCIGNO, cit., p. 289 (corsivi nostri). «I diritti fondamentali sarebbero posti in discussione come istituti qualora, ad esempio, una molteplicità di titolari abusasse di questi»: P. HÄBERLE, cit., p. 149.

[61] F. MODUGNO, cit., p. 72 (cfr. *retro*, nota 4). Vogliamo qui soltanto accennare alla fecondità che un approfondimento filosofico della teoria dell'istituzione così impostata – a partire cioè dal rapporto tra soggettivismo e oggettivismo (e, quindi, tra diritti e diritto, tra individuo e ordinamento, etc.) – apporterebbe anche allo studio dell'abuso del diritto. Non può non vedersi, infatti, il potenziale liberante e, al contempo, repressivo insito nel concetto di istituzione (sul punto, v. P. BOJANIC, in www.sifp.it), del tutto speculare al concetto di divieto di abuso del diritto. Anche quest'ultimo è, infatti, apertura di campo (perché l'abuso del diritto fa intravedere la possibilità di esercitare il diritto... a propria immagine e somiglianza, per così dire, senza incorrere necessariamente in sanzioni) ma, al tempo stesso, restrizione (attraverso le previsioni sul divieto di abusare del diritto). Per un primo approfondimento filosofico della teoria dell'istituzione, F. Modugno indica G. RE-

Quel che la vocazione istituzionale dei diritti fondamentali comporta, dunque, è che essi, per il tramite della loro dimensione anche *oggettiva*, acquisiscano un'attitudine non più soltanto *antagonistica*, bensì anche *conformativa*[62] rispetto sia ai pubblici poteri sia ai poteri privati. Tale attitudine – anche – conformativa dei diritti fondamentali rispetto all'azione statale e a quella dei privati è stata messa in luce da chi, intuendo il peso decisivo che la crescente differenziazione e complessità sociale, propria della modernità, avrebbe avuto sul destino dei diritti fondamentali, scriveva, decenni orsono, che «i diritti fondamentali non solo proteggono l'individuo dallo stato; ma strutturano l'ambiente della burocrazia in modo da consolidare lo stato come sottosistema della società»[63].

Quest'incidenza dei diritti fondamentali sull'«ambiente della burocrazia», dunque sullo stato stesso, è, nella visione di Niklas Luhmann, una *funzione* che i diritti fondamentali riescono a svolgere in virtù della loro *struttura*: essendo, prima ancora che norme, «aspettative di comportamento», i diritti fondamentali possono contare sul consenso sociale. Così intesi, diritti fondamentali e stato sono, più che mai, vasi *comunicanti*: questo non vuol dire che lo stato va dove i diritti fondamentali vogliono che esso vada, ma soltanto che esiste *un gioco incrociato di aspettative reciproche* che le istituzioni in parola – diritti fondamentali e stato – devono tener presente[64].

Ora, è ipotizzabile che esistano, nel corpo sociale, una aspettativa diffusa e un implicito consenso *a che nessuno abusi dei propri diritti fondamentali affinché ognuno possa continuare a farne regolare esercizio*, pur in assenza di un'esplicita previsione costituzionale che dia forma a tale aspettativa. È lecito, cioè, supporre che esistano non soltanto quelle «aspettative di comportamento istituzionalizzate e attualizzate nelle situazioni concrete», denominate da Luhmann «diritti fondamentali come istituzioni», ma altresì un'aspettativa che nessuno abusi di tali diritti (dove l'auspicio sociale ultimo, potremmo dire con Häberle e Luhmann, è quello della stabilità[65]).

NARD (*Entre l'individualisme et le sociologisme: la théorie de l'institution*, 1929); a nostra volta, rinviamo alle riflessioni di P. BOJANIC, cit., sull'idea di istituzione in E. Husserl, M. Merleau-Ponty e P. Ricoeur.

[62] Cfr., a titolo esemplificativo, l'articolo 35 della Cost. svizzera e l'art. 1, c. 3, del GG tedesco. Per ulteriori esempi di esplicita costituzionalizzazione dell'effetto orizzontale dei diritti fondamentali, v. l'art. 8, sez.1-3 della Costituzione del Sudafrica.

[63] N. LUHMANN, *I diritti...*, cit., p. 86.

[64] Per esemplificare questo concetto, può riproporsi il disposto dell'art. 35 della Costituzione svizzera, a norma del quale, da un lato, i diritti fondamentali devono improntare l'intero ordinamento giuridico e devono essere realizzati anche nelle relazioni tra privati, dall'altro, essi avranno effetti indiretti *nei limiti* in cui i diritti fondamentali si prestino a tale estensione.

[65] P. HÄBERLE, cit., p. 149.

È da un'aspettativa siffatta, forse, che sorgono norme come l'articolo 18 GG (divieto di abuso dei diritti fondamentali) o gli articoli 17 Cedu e 54 Nizza (v. *retro* § 1)[66]. D'altronde, l'assenza di esplicite previsioni costituzionali in tema di abuso dei diritti (come nel caso italiano) nulla toglie alla sostanza di tale aspettativa. Allo stesso modo, l'assenza, nel testo fondamentale, di un esplicito divieto di abuso del diritto costituzionale nulla toglie alla sostanza di una siffatta aspettativa: l'uno (divieto di abuso dei diritti fondamentali) come l'altro (divieto di abuso del diritto costituzionale) possono rimandare tanto ad «aspettative di comportamento» (già) «istituzionalizzate» quanto ad aspettative da «attualizzare nel caso concreto»[67].

È il caso allora di iniziare a verificare la possibilità che la «aspettativa» che nessun potere abusi del diritto costituzionale, per quanto non «istituzionalizzata», e dunque non prevista dal testo costituzionale, possa trovare attuazione in un «caso concreto».

3. UNA IPOTESI DI ABUSO DEL DIRITTO COSTITUZIONALE

Si immagini che il paradosso (tipicamente ricorrente nello schema dell'abuso del diritto) di un comportamento «corretto *prima facie*, ma scorretto»[68] si attagli alla condotta di un organo costituzionale. In ipotesi, il Presidente della Repubblica (da qui: PdR) potrebbe attentare alla forma di governo attraverso un esercizio abusivo del diritto costituzionale, vale a dire ponendo in essere una serie di atti o comportamenti «formalmente legittimi» (profilandosi, questi ultimi, «come integrazioni delle norme costituzionali scritte e quindi ancora formalmente legittimi»),[69] ma sostanzialmente illegittimi e, anzi, incostituzionali, perché tesi, nel loro insieme, a modificare la forma di governo.

Non è casuale la scelta di iniziare a sondare la plausibilità dell'abuso del diritto costituzionale muovendo dal PdR, ovvero un organo costituzionale regolato, più di altri, anche da convenzioni costituzionali; ad essere disciplinato da convenzioni («quando vi sono») è, tra l'altro, tutto ciò che attiene a quello scivoloso ambito relativo alla cd. responsabilità politica diffusa del Presidente[70]. In effetti, è nello spazio di manovra lasciato in ombra dalle convenzioni costituzionali che la maggiore possibilità di abuso del diritto costituzionale, forse, si annida, essendo quello spazio, per sua natura, ter-

[66] Per altri casi di costituzionalizzazione/codificazione del divieto di abuso del diritto, v. F. LOSURDO, *Il divieto dell'abuso del diritto nell'ordinamento europeo*, Giappichelli, Torino 2011, p. 25 ss.

[67] N. LUHMANN, *I diritti...*, cit., p. 45.

[68] G. CAZZETTA, cit., p. 560.

[69] S. ORTINO, cit., p. 73.

[70] Attraverso la quale si farebbe oggi valere nei confronti del Capo dello Stato «una responsabilità 'giuridica' senza sanzione giuridica»: G.U. RESCIGNO, *Responsabilità (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1988, pp. 1361-62.

reno elettivo dell'autonomia politica degli organi costituzionali. Ciò non significa, tuttavia, dover anche negare necessariamente qualsivoglia «portata prescrittiva» alle convenzioni[71]. L'abuso del diritto costituzionale interverrebbe a problematizzare i limiti di tale autonomia politica, in modo che essa non si traduca anche in una insindacabile libertà dei fini degli organi costituzionali[72]. In altre parole, il divieto di abuso del diritto costituzionale funzionerebbe come un segnalatore d'incendio, indicando agli organi costituzionali un limite da non oltrepassare, pena la rottura dell'equilibrio del sistema; scoppiato l'incendio, quel divieto farebbe scattare una o più *sanzioni costituzionali*.

L'ipotesi che vorremmo avanzare è volta, dunque, a configurare il divieto di abuso del diritto costituzionale quale norma corredata di *sanzioni costituzionali* da azionare allorché un organo di vertice, "approfittando" della naturale flessibilità del concetto di autonomia politica, e altresì dello scudo apprestato dal paradosso del «corretto ma scorretto», «conforme e contrario», proprio della condotta abusiva del diritto, ponga in essere condotte anticostituzionali. Il nostro discorso parte, allora, da ciò che già esiste (le sanzioni cd. costituzionali), ma vuol insistere su quella gamma di comportamenti, atti o fatti che, svolgendosi sotto il cono d'ombra di convenzioni costituzionali, si avvantaggi impunemente della flessibilità di queste ultime al fine di operare trasformazioni eversive dell'ordine costituzionale.

Nell'esempio con cui abbiamo aperto questo paragrafo, sarebbero le condotte (più precisamente: un preciso insieme di condotte, atti, comportamenti, omissioni) del PdR ad esser poste in essere con l'intenzione di produrre non già un risultato quale che sia, bensì un risultato volto a operare un cambiamento di forma di governo[73].

Come è noto, le sanzioni costituzionali non sono molto numerose. Anche per quel che ha riguardo a tale esiguità, non è casuale la scelta di riferirsi al PdR, dal mo-

[71] Lo ricorda S. BARTOLE, *Le convenzioni della Costituzione tra storia e scienza politica*, in *Il Politico*, 2/1983, spec. pp. 259 ss. e 264, in dissenso rispetto alle tesi di G.U. RESCIGNO, *Le convenzioni costituzionali*, Cedam, Padova 1972.

[72] S. ORTINO, cit., p. 74, nota 87, dove l'A., confrontandosi con la dottrina costituzionalistica italiana in tema di consuetudini e convenzioni costituzionali, prende le distanze soprattutto dalle tesi di G.U. Rescigno.

[73] L'ipotesi "tiene" a condizione di continuare ad attribuire al concetto di forma di governo un significato nobile, per così dire, e ormai forse un po' démodé : «appare evidente che diventa sempre meno credibile parlare di 'forme di governo', intendendo per forma quella che dat esse rei, e più realistico dequotarle a *tecniche di governo*, tutte egualmente funzionali al raggiungimento dell'obiettivo unico nel quale è doveroso riconoscersi: l'elezione di un capo cui i cittadini delegano, senza intermediazioni, l'esercizio del potere (c.d. democrazia delegataria)». Così A. DI GIOVINE, in A. DI GIOVINE, A. ALGOSTINO, F. LONGO, A. MASTROMARINO, *Lezioni di diritto costituzionale comparato*, Le Monnier, Firenze 2017, p. 55.

mento che l'articolo 90 della costituzione, pur nella sua vaghezza[74], rimanda a un'ipotesi di turbamento-rottura degli equilibri complessivi del sistema costituzionale, corredata da sanzioni. Quel che, di questa disposizione, più rileva in questa sede non è evidentemente il profilo della *responsabilità* penale, bensì quello della responsabilità precipuamente *costituzionale*[75]. Premettiamo, dunque, che prendiamo qui le distanze da quelle ricostruzioni dottrinali che tendono a ravvisare «una comune indole penale» in tutto ciò (sanzioni, procedimento, comportamenti etc.) che riguarda le fattispecie previste dall'articolo 90[76]; più convincenti appaiono le indicazioni di chi ha rilevato che la definizione della responsabilità giuridico-costituzionale del Presidente non possa ritenersi *tout court* assorbita in quella penale, in quanto non suscettibile di «restare condizionata a fattispecie di reato delineate astrattamente in via preventiva ed incapaci di confrontarsi con la necessaria elasticità ed indeterminatezza dell'agire nella sfera dei rapporti politici, dove è indubbiamente collocato il Presidente»[77].

Come si dirà tra poco, è il giuramento (art. 91 Cost.) che contribuisce a dare fondamento ad un autonomo (rispetto alla responsabilità penale) profilo di responsabilità costituzionale alle ipotesi previste dall'articolo 90. Posto che quest'ultimo apre una significativa breccia nel tradizionale principio di irresponsabilità del Presidente, prevedendo «due cospicue finestre di responsabilità giuridico-costituzionale»[78], possiamo immaginare che anche l'ipotetico caso da cui abbiamo preso le mosse porti a emersione un profilo di responsabilità costituzionale, avendo il Presidente tentato di operare un surrettizio cambiamento della forma di governo.

L'aver abusato delle prerogative costituzionali, facendosi usbergo del «corretto ma scorretto», «conforme ma contrario», comporterebbe l'irrogazione di sanzioni pro-

[74] «Intuendo, pur confusamente, che non ci sarebbe stata *attribuzione autentica di potere* nel nuovo organo senza ipotizzare in qualche modo una vera *responsabilità giuridica*, ecco che il Costituente apre una breccia nel principio tradizionale: non più dunque irresponsabilità assoluta per il Presidente della Repubblica, bensì, entro il muro normale di quel principio, forme di responsabilità giuridico-costituzionale»: S. GALEOTTI, B. PEZZINI, *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, Utet, Torino 1996, p. 446 (corsivi nostri).

[75] L'art. 283 c.p., pur concernendo in astratto la nostra ipotesi («chiunque commette un fatto diretto a mutare la costituzione o la forma del Governo, con mezzi non consentiti dall'ordinamento costituzionale dello Stato, è punito con la reclusione...»), non è adatto a qualificare l'attentato alla costituzione di cui all'art. 90 cost., e ciò in vista dei diversi motivi sui quali si sofferma A. SPADARO, *Art. 90*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, Utet, Torino 2006, vol. II, pp. 1759-60.

[76] G. SCARLATO, *Presidente della Repubblica (Responsabilità penale del Presidente della Repubblica),* in *Enciclopedia giuridica*, Treccani, Roma 1991, p. 1.

[77] S. GALEOTTI, B. PEZZINI, cit., p. 449.

[78] Ivi, p. 446.

priamente costituzionali. Queste ultime, del resto, già sono previste dal sistema[79]. Se così è, quale sarebbe l'utilità di introdurre, accanto alle sanzioni costituzionali, anche un più generale divieto di abuso del diritto costituzionale? Quest'ultimo, riferito alla responsabilità del PdR, servirebbe a sistematizzare le sanzioni costituzionali previste per il Presidente, a distinguerle ancor più chiaramente dalle sanzioni di natura penale, conferendo così loro una specifica e nettamente distinta visibilità. L'operare una più esplicita distinzione tra sanzioni penali e sanzioni costituzionali troverebbe la sua ragion d'essere nel collegamento con l'art. 91 della Costituzione, dove si disciplina il giuramento del PdR.

Da quel giuramento deriva, infatti, non soltanto il dovere di «non compiere alcunché contro la parola data, ma anche di agire con la massima efficacia nel senso dei valori cui la parola si riferisce»[80]. Lo spettro di atti e comportamenti potenzialmente implicato dal «dovere di *agire* con la massima efficacia» introduce nel discorso, evidentemente, un elemento di forte complessità, vale a dire un margine di discrezionalità politica da imbrigliare, per un verso, nei limiti della irresponsabilità (o limitata responsabilità politica diffusa che dir si voglia) del PdR, dall'altro, nelle deroghe che, a tale irresponsabilità, il sistema costituzionale (convenzionale, soprattutto) apporta (*infra*, nota 92).

[79] V. articolo 15 della l.cost. 1/1953, secondo cui la Corte «determina ... sanzioni penali...nonché sanzioni costituzionali, amministrative e civili».

[80] L. VENTURA, *Le sanzioni costituzionali*, Giuffrè, Milano 1981, p. 30, in senso adesivo alle tesi di G. RAGNO, *I delitti di alto tradimento ed attentato alla Costituzione*, Milano 1974, cui la citazione nel testo si riferisce. Un recente esempio di tale 'massima efficacia' di tutela dei valori impliciti nel giuramento è stato offerto, a nostro avviso, dalla scelta del Presidente Mattarella di opporre il suo veto alla nomina del Prof. Savona come Ministro dell'Economia, scelta che avrebbe poi portato il Presidente del Consiglio incaricato, Prof. Conte, a rimettere il primo mandato. Tra i valori che il PdR ha il dovere di tutelare figura, infatti, l'unità nazionale (sull'intrinseca politicità del concetto, v. O. CHESSA, *Il Presidente della Repubblica parlamentare. Un'interpretazione della forma di governo italiana*, Jovene, Napoli 2010, pp. 46-52.). Nell'ambito dell'unità nazionale, si collocano oramai interessi che «oltrepassano gli ambiti dell'indirizzo politico di maggioranza», come rilevato da A. D'ALOIA, *Nomina dei Ministri, interessi costituzionali fondamentali, poteri del Presidente della Repubblica. Appunti a margine del caso 'Savona'*, in *Osservatoriocostituzionale.it*, 2/2018, p. 4, cui si rinvia anche per le tesi in senso adesivo a quelle riportate dall'A. Tra tali interessi figurano, oggi, «l'appartenenza all'euro (...), il mantenimento di condizioni di stabilità economica e finanziaria come strumento di coesione sociale e di tutela dei risparmiatori». A tali e altri interessi concernenti l'unità nazionale, Il Presidente della Repubblica ha fatto riferimento nel motivare, con comunicato del 27 maggio 2018, il suo veto, rimanendo nei confini del «suo potere di partecipazione alla formazione del governo attraverso la nomina del Presidente del Consiglio e, su proposta di questo, dei ministri» ex art. 92 Cost. (ivi, p. 5). In tal senso, v. anche C. PINELLI, *L'inedito ricorso alla comunicazione pubblica nel procedimento di formazione del governo Conte*, in *Osservatoriocostituzionale.it*, 2/2018, p. 8, il quale osserva come il diniego presidenziale alla nomina di un ministro avesse «alle spalle una lunga tradizione di precedenti». La novità del caso 'Savona', nota giustamente l'A., risiede nelle *modalità comunicative* che hanno caratterizzato la vicenda.

Simbolicamente, rimuovere il PdR (sanzione costituzionale) è decisione anche più significativa dell'irrogazione d'una sanzione penale: data, infatti, «la particolare posizione giuridico-politica della persona posta al vertice dello Stato, data la sua funzione di garante della Costituzione e del corretto funzionamento delle istituzioni repubblicane dello Stato», può ben dirsi che «ad una comunità, e quindi a un ordinamento giuridico, potrebbe interessare di più rimuovere dalla carica il Capo dello Stato che si renda responsabile di gravi atti, anziché infliggere alla sua persona una sanzione penale. In altri termini, se la sanzione costituzionale è uno strumento per garantire che l'ordinamento costituzionale violato o posto in pericolo riaffermi la propria autorità e la propria integrità, dovrebbe essere l'applicazione di tale sanzione a costituire l'interesse più immediato e pregnante di fronte a gravi violazione compiute dal Capo dello Stato»[81].

Qui di seguito, si propone allora una sistematizzazione delle sanzioni costituzionali che potrebbero azionarsi allorché il PdR, abusando del diritto costituzionale e di poteri e prerogative[82] che quest'ultimo gli conferisce, tentasse un sovvertimento della forma di governo. Ribadiamo che stiamo provando a configurare le sanzioni costituzionali come sanzioni autonome rispetto a quelle penali. Ribadiamo altresì che le (già esistenti[83], ma non sistematizzate) sanzioni costituzionali possono intendersi basate non soltanto sulla violazione dell'articolo 90 (e, indirettamente, del 91), ma anche sulla violazione di un ipotetico divieto di abuso del diritto costituzionale. Per quel che ri-

[81] L. VENTURA, cit., pp. 30-31. Allo stesso modo, lo *scioglimento* di un partito antisistema è misura costituzionalmente più significativa della *repressione penale*, costituendo lo scioglimento la precipua garanzia d'istituto della XII disposizione transitoria e finale della costituzione italiana (così come dell'art. 21 GG): sul punto, B. PEZZINI, *Attualità della Resistenza: la matrice antifascista della Costituzione italiana*, in B. PEZZINI, S. ROSSI (a cura di), *I giuristi e la Resistenza. Una biografia intellettuale del Paese*, FrancoAngeli, Milano 2016, p. 238. Sulla medesima linea, e per una lettura critica della sentenza del *BVerG* del 17 gennaio 2017 sul partito neonazista tedesco (e del mancato scioglimento dello stesso), cfr. M. BONINI, *La democrazia alla prova dei suoi valori: Ripudiare il partito neonazista tedesco senza scioglierlo*, in *Osservatorioaic.it*, 2/2017, dove la vicenda tedesca è ricostruita anche alla luce del parallelo con le formazioni neofasciste che, dal 1976 al 2016, hanno riguardato l'esperienza italiana.

[82] Ai fini di un corretto inquadramento del discorso sull'abuso del diritto costituzionale, non è superfluo ricordare che il PdR, oltre a poteri e funzioni, ha anche "prerogative", con tutto il significato di «garanzia rinforzata e derogatoria» che il termine comporta (G.F. CIAURRO, *Prerogative costituzionali*, in *Enciclopedia del Diritto*, Giuffré, Milano 1986, p. 3), rispetto ai principi dell'ordinamento costituzionale. Le prerogative del PdR consentono a quest'ultimo di porre in essere atti caratterizzati da autonoma discrezionalità, in deroga, evidentemente, al principio di irresponsabilità implicito negli articoli 89 e 90 della Costituzione italiana.

[83] Art. 15, legge cost. 9 febbraio 1948, n. 1: «Per i reati di attentato alla Costituzione e di alto tradimento commessi dal Presidente della Repubblica, la Corte costituzionale, nel pronunciare sentenza di condanna, determina le sanzioni penali (...), nonché *le sanzioni costituzionali*, amministrative e civili adeguate al fatto».

guarda il PdR, un approssimativo elenco delle sanzioni costituzionali, così intese, potrebbe somigliare al seguente:

1) rimozione/destituzione;

2) dimissioni non volontarie, bensì indotte da altri poteri dello Stato, dai quali provenga la "minaccia" di sanzioni costituzionali; non essendo spontanee – e dunque non motivate sulla base, ad esempio, di motivi personali[84] – bensì indotte, le dimissioni sarebbero espressione in tal caso non soltanto di una sanzione politica, ma anche di una sanzione costituzionale;

3) conseguente impedimento al seggio di senatore a vita – art. 59 Cost. – e, quindi, ai poteri-prerogative che, una volta esaurito il mandato e divenuto l'ex Presidente senatore a vita, egli avrebbe potuto esercitare sulla base di convenzioni costituzionali (si pensi al ruolo di "consiglieri" che gli ex Presidenti possono svolgere nel procedimento di formazione del Governo[85]);

4) interdizione perpetua dai pubblici uffici (quando essa non segua *ope legis* l'eventuale condanna) o, più limitatamente, talune privazioni comprese in tale pena accessoria, come, ad esempio, la perdita di diritti politici[86].

Quest'ultima misura avvicina le sanzioni costituzionali a quelle sanzioni contemplate da taluni ordinamenti in caso di violazione del divieto d'abuso del diritto: si pensi alla perdita dei diritti fondamentali prevista dall'art. 18 GG (*retro*, § 1, sinossi). Nell'un caso (art. 18 GG) come nell'altro (perdita di diritti fondamentali del PdR), la risposta fornita dall'ordinamento potrebbe dirsi caratterizzata da una medesima logica, quella che riconduce ogni quota di potere a una quota di responsabilità (*infra*, § 4). In tal senso, il divieto di abusare dei *diritti fondamentali* non è dissimile dal divieto di abusare dei *poteri* e/o *prerogative costituzionali*; e l'una sanzione non è dissimile dall'altra. Se è vero che le comuni responsabilità giuridiche subiscono ovvie torsioni nel diritto costituzionale, è vero anche che «l'elemento caratterizzante della prerogativa costituzionale non può essere ricercato nella soggettività dell'organo che ne è titolare, quasi ne rappresenti un carattere ontologicamente indefettibile, che il diritto positivo si limiti a dichiarare o a riconoscere: quanto piuttosto (...) nel suo *collegamento*

[84] A. BALDASSARRE, *Il Capo dello Stato*, in G. AMATO e A. BARBERA (a cura di), *Manuale di diritto pubblico*, vol. II, il Mulino, Bologna 1997, p. 225. Il caso di dimissioni indotte del PdR non è di scuola: come si ricorderà, il Presidente Giovanni Leone fu "spinto" dal sistema politico a dimettersi, nel giugno del 1978, con un anticipo di ben sei mesi e quindici giorni rispetto al termine del mandato. A. Baldassarre rievoca la presidenza Leone come la «più aderente» al modello costituzionale rispetto alle precedenti esperienze: «se un limite ha avuto sul piano costituzionale, è se mai quello di essere stata (una presidenza) troppo supina rispetto al partito di maggioranza relativa» (ivi, p. 261).

[85] M. AINIS, *L'ex Presidente della Repubblica*, in G. SILVESTRI (a cura di), *La Figura e il ruolo del Presidente della Repubblica nel sistema costituzionale italiano*, Giuffrè, Milano 1985, p. 263 ss.

[86] G. SCARLATO, cit., p. 6.

teleologico con una funzione di interesse pubblico, rispetto alla quale si pone come uno strumento concreto per il suo migliore espletamento»[87].

4. CONCLUSIONI INTERLOCUTORIE SUL NESSO POTERE-RESPONSABILITÀ E ABUSO DEL DIRITTO COSTITUZIONALE

Tutto quanto detto e ipotizzato fin qui ha avuto come presupposto il nesso (logico, normativo, morale) tra il concetto di potere e quello di responsabilità. Laddove esista una situazione di potere, deriva evidentemente una responsabilità in capo a chi quel potere esercita: il potere potrà essere, di volta in volta, quello dell'individuo, che dispone di diritti fondamentali, oppure quello degli organi di vertice dello stato, che dispongono del diritto costituzionale. L'abuso del diritto (sia esso declinato in senso soggettivo: abuso dei diritti fondamentali, sia esso declinato in senso oggettivo: abuso del diritto costituzionale) sopravviene nei casi in cui la corrispondenza tra potere e responsabilità, la regola «tanto potere quanta responsabilità»[88], siano tradite; e sopravviene *ad adiuvandum*, come rimedio tra gli altri, per ripristinare la rottura dell'equilibrio[89] dell'ordine normativo-costituzionale. In quest'ultimo, il divieto di abuso può agire, anzi, non soltanto come rimedio, ma anche come minaccia, dunque in via preventiva. In tal senso agisce, ad esempio, una disposizione come l'articolo 18 GG: sebbene, ad oggi, essa non abbia trovato concreta applicazione, indiscusse sono considerate in dottrina la sua validità e la sua utilità[90]. Il valore aggiunto del rimedio/minaccia apprestato dall'abuso del diritto in null'altro risiede, forse, che nella sua attitudine a rappresentare in termini di unità quel che al giurista (ma non soltanto a lui) spesso appare come diviso: l'io e l'ordine giuridico, i diritti fondamentali e lo stato, la società e lo stato, i diritti e i doveri, gli individui e le istituzioni, i diritti e il diritto.

Buona parte della teoria e prassi del diritto costituzionale è volta a immaginare e trattare questi binomi in termini dialogici, anziché necessariamente oppositivi. Impresa, certo, non facile e non sempre destinata al successo. La teoria dell'abuso del dirit-

[87] G.F. CIAURRO, cit., p. 2 (corsivi nostri). A muovere cautamente nella direzione dell'ipotesi adombrata in questo paragrafo, ci indirizza il saggio già citato di Sergio Ortino, del 1973, sull'attentato alla costituzione da parte del PdR, in cui Ortino proponeva una lettura dell'articolo 90 della Costituzione italiana «oltre le ipotesi penalistiche strettamente intese» (S. ORTINO, cit., p. 75).

[88] S. ORTINO, cit., p. 18; A. CARIOLA, cit., p. 342. G.U. RESCIGNO, *Responsabilità (dir. cost.)*, cit., pp. 1349-50.

[89] G. SILVESTRI, cit.

[90] R. BIFULCO, A. CELOTTO, *Articolo 54*, in R. BIFULCO, M. CARTABIA, A. CELOTTO (a cura di), *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, il Mulino, Bologna 2001, p. 368 e, per riferimenti alla dottrina tedesca, p. 369.

to (comprensiva dell'abuso del diritto costituzionale) può forse servire a questo scopo. A ciò potrà obiettarsi che manca, nel testo costituzionale italiano, una previsione sull'abuso del diritto. Tale assenza potrebbe scoraggiare la ricerca, soprattutto ove si considerino quei sistemi costituzionali e sovranazionali, nei quali il divieto di abuso ha legittima "cittadinanza", essendo esso esplicitamente previsto (come negli ordinamenti costituzionali tedesco – *retro*, § 1 – e greco – art. 25, c.3, Cost. – e negli articoli 17 Cedu e 54 della Carta di Nizza). Prendendo in prestito, a mo' di incoraggiamento, le parole di Pietro Rescigno, preferiamo pensare che quell'assenza renda invece la ricerca «più sottile e più preziosa»[91]. Così come già nel diritto privato italiano, anche nel diritto costituzionale la ricerca si fa più "preziosa" nel senso che, dovesse l'abuso del diritto a buona ragione emergere dall'impianto costituzionale, ciò avverrà, un bel giorno, come «risultato di un *processo critico* compiuto, dalla pratica e dalla dottrina, all'interno del sistema»[92].

Con riferimento al nostro tema, questo *processo critico* dovrebbe concernere una riflessione sempre rinnovata dei concetti di diritto oggettivo, diritti soggettivi/fondamentali e del concetto di potere. Intendiamo dire che l'abuso del diritto può funzionare come lente di ingrandimento utile a visualizzare le metamorfosi dei concetti di *potere* e di *diritti* fondamentali (*retro*, § 1.1). Così come, in area privatistica, l'istituto in parola, le sue evoluzioni nel tempo, sono serviti, e tuttora servono, anche a gettare nuova luce sulle trasformazioni del concetto di diritto soggettivo, così, in area costituzionalistica, esso può servire a far luce sulla metamorfosi della teoria e prassi del potere e, segnatamente, dei poteri degli organi costituzionali. In entrambi i casi, appare, ancora oggi, più che mai fondata l'impressione che la prospettazione in chiave soggettiva dell'abuso non fissi del tutto «le condizioni di validità del concetto di abusività»[93].

L'insufficienza del concetto tradizionale di diritto soggettivo e di potere ai fini di una convincente ricostruzione dell'abuso del diritto era stata già rilevata da chi, anni addietro, intervenendo sul concetto di potere nel diritto privato, notava che «protagonista del discorso nuovo» doveva intendersi il «nudo potere giuridico», inteso come potere di reazione a tutela di interessi non previamente qualificati in termini di situazioni giuridiche soggettive, ma «valutati come meritevoli di non subire compressione in conseguenza dell'agire del titolare di un diritto soggettivo'[94]. Appare eloquente, ai nostri fini, che Angelo Lener individuasse proprio nell'articolo 833 c.c. (*retro*, § 1)

[91] P. RESCIGNO, cit., p. 220.

[92] *Ibidem*.

[93] D. MESSINETTI, cit., p. 11, nota 20 (con riferimento al pur "moderato" Trabucchi, che arrivava alla medesima conclusione).

[94] A. LENER, *Potere (dir. priv.)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1985, p. 641.

una delle più significative punte di emersione di tale evoluzione del concetto di potere nel diritto privato. Tenuto conto di quanto profondamente radicato sia stato, nell'ordine liberale otto-novecentesco, il concetto di assolutezza dei diritti proprietari, di non poco conto appariva quella piccola disposizione che abilitava alla reazione di tutela chiunque sia leso o molestato («in *un interesse che sia valutato come meritevole dall'ordinamento*») dal comportamento del proprietario che non abbia altro scopo che quello di nuocere o di recare molestia[95].

Inadeguato, oramai, a dar conto della posizione dell'individuo nel contesto dell'ordinamento giuridico privato, il concetto di diritto soggettivo, deprivato di quella centralità attribuitagli dal pensiero ottocentesco – «che rimandava alla idea della possidenza di beni, anche mediata da una pretesa, come nel diritto di credito» - si era trasformato in una «costellazione di poteri giuridici» di varia natura e in diversa correlazione reciproca[96].

Tale costellazione finiva per introdurre nella sfera soggettiva un elemento, se si vuole, di disturbo: ovvero un insieme di altri interessi giuridici, antagonisti ai tradizionali diritti soggettivi (un insieme che Lener denominava «anti-diritti»), confliggenti col diritto soggettivo, «i quali non occupano una posizione autonoma, inserendosi invece *nella stessa aerea del diritto soggettivo* al quale si contrappongono»[97]. Questo elemento di disturbo era costituito, dunque, non da questo o quell'interesse particolare, bensì da un fascio di *interessi altri* che giungevano a scompaginare il pregresso ordine con cui il diritto soggettivo aveva costruito se stesso, scompaginando altresì *la struttura stessa del diritto soggettivo*, "affollandolo" di limiti[98]. In sintesi, ci stiamo riferendo a una linea evolutiva lungo la quale si è prodotto «l'abbandono del privilegio teorico del diritto soggettivo come costruzione di potere nei rapporti privati». Espressione significativa di tale evoluzione è, come si è osservato, la teoria degli effetti orizzontali dei diritti fondamentali, nelle sue varie declinazioni (*retro*, § 2.4). Da quella linea evolutiva sarebbero derivati «sviluppi fondamentali del problema dell'abuso, comprensivi dei rapporti storici tra il potere e il discorso giuridico»[99].

[95] *Ibidem*.

[96] *Ibidem*.

[97] Ivi, pp. 640-41. Il concetto coincide, in parte, con la tesi – già riportata *sub* nota 36, v. *retro* – di H. KELSEN (*retro*, nota 36) sulla co-essenzialità di diritti e doveri.

[98] Linea evolutiva che, nella storia della giustizia costituzionale italiana, reca come data d'inizio la prima sentenza della Corte costituzionale (sentenza del 5 giugno 1956, n.1).

[99] D. MESSINETTI, cit., p. 13, nota 22. Tra gli esiti degli «sviluppi fondamentali» del problema dell'abuso l'A. segnala – sulla scia di P. RESCIGNO, *Manuale del diritto privato italiano*, 1996, p. 270, al quale espressamente rinvia – il controllo dell'uso dei poteri discrezionali e, dunque, la vasta area dei diritti cd. potestativi.

La dinamica per cui un elemento di "disturbo" irrompe nei ranghi della tradizionale struttura di una situazione giuridica soggettiva si manifesta anche, e *a fortiori*, nel diritto costituzionale, dove nessuno degli organi di vertice può immaginare di esercitare le proprie funzioni, prerogative (*retro*, nota 92) e poteri indipendentemente da quelli degli altri organi di vertice. Quando ciò non accada, quando cioè il limite (che avevamo genericamente definito nei termini di "interesse generale", *retro*, § 1) non venga rispettato e l'equilibrio rischi, così, di essere turbato da comportamenti "corretti, ma scorretti" da parte di un potere dello stato che pretenda di agire da "solista", sarà non a caso frequente il richiamo alla "leale collaborazione", che può considerarsi, per traslato, il corrispondente della buona fede oggettiva, ovvero un dovere di correttezza (*retro*, § nota n. 42)[100]. Quest'ultimo, nella sfera costituzionale, configura uno scenario in cui si contrappongono non già due interessi soltanto, e non già due parti soltanto, bensì una sinfonia di interessi[101]. Il potere di un singolo organo di vertice bisogna dunque immaginarlo come inevitabilmente parcellizzato: esso non ha autonomia se non pensato in correlazione con una molteplicità di altri interessi costituzionali, di natura più generale, attinenti all'interesse generale, all'equilibrio del sistema costituzionale.

Un ipotetico divieto di abuso del diritto costituzionale potrebbe servire a scolpire ancor più chiaramente questa elementare evidenza, spesso tradita per il tramite di comportamenti «*non coerenti, contraddittori, dilatori, pretestuosi, ambigui, incongrui*»[102]?

In fondo, l'elasticità, l'intrinseca politicità del diritto costituzionale, l'assenza di una struttura/vocazione sanzionatoria dello stesso, si sono dimostrate tanto spesso essere il terreno ideale per esercizi formalmente leciti del diritto, ma sostanzialmente scorretti e, di base, non consentiti dall'ordinamento perché devianti, nel momento appunto dell'esercizio, rispetto alla funzione e alla finalità del diritto. Terreno elettivo – sebbene non esclusivo – di tali dinamiche è lo spazio d'azione lasciato in ombra dalle con-

[100] Come si evince esemplarmente dalla sentenza della Corte cost. n. 379 del 1992, relativa al "concerto" tra C.S.M. e Ministro della giustizia (v. spec. punti 6 e 7 del 'considerato in diritto'). La sentenza in parola è stata decisiva – nota R. BIN, *Il principio di leale cooperazione nei rapporti tra i poteri*, in *Robertobin.it* – affinché la mera «*possibilità* di una collaborazione tra poteri divenisse anche una *necessità* e, quindi, la *regola* nei rapporti tra i poteri dello Stato». Riflessione che riporta alla mente le parole di S. RODOTÀ, cit., p. 101, sulla buona fede e sul dovere di correttezza nell'ambito civilistico (*retro*, note 54-55, e anche nota 42): «La buona fede, nell'accezione dell'art. 1337, non può essere considerata come un requisito del comportamento, ma è essa stessa una *regola* dell'agire» (corsivo nostro).

[101] O «intreccio» di interessi: v. Corte cost. n. 8/1985, in relazione ai rapporti Stato-Regioni.

[102] Il riferimento è a Corte cost. n. 379/1992: v. nota 125.

venzioni costituzionali, data l'ambiguità della discrezionalità del potere che, in quegli indefiniti spazi, può dispiegarsi (*retro*, § 3)[103].

Per come qui proposto, l'abuso del diritto, prima ancora che categoria interpretativa o concetto dotato di autonoma sostanza dogmatica, è un discorso sull'idea regolativa del limite: non già un discorso sui diritti, sui doveri, sullo stato (sulla responsabilità degli organi costituzionali, in particolare), bensì qualcosa che si pone al crocevia di tutto questo. Nella lettura che qui suggeriamo, l'abuso del diritto è un'idea (un rimedio?) che riemerge, di tanto in tanto, a mo' di monito, allorché la fame di diritti e di potere tenda a ridivenire incontrollata. E, quando riemerge, esso segna un punto a favore non già dello stato, né del singolo (i quali, anzi, *sono agiti* dal divieto di abuso), bensì del diritto, inteso come regola e come limite all'egoismo del potere (del potere statale o individuale, poco importa).

L'abuso del diritto è dunque qui considerato come un tassello che va ad inserirsi in un processo più ampio, tipicamente occidentale, iniziato col diritto pubblico romano e dominato dall'idea che la *res publica* sarebbe consistita in una «volontà politica *spersonalizzata*»[104]. L'abuso del diritto "spersonalizza", nel senso che depotenzia l'individualismo; cognitivamente, esso sposta cioè il fuoco del discorso dall'individuo (che ha, sì, dei diritti, ma non può abusarne), e dallo stato (e dagli organi dello stato, che hanno, sì, poteri/prerogative/garanzie, ma non possono abusarne), alla logica del sistema, costituendo una vittoria, per così dire, del diritto come discorso o soggetto epistemico[105] sull'individuo e sullo stato (sui poteri statali/organi costituzionali).

L'abuso del diritto è figura/teoria/istituto che implica, dunque, un indebolimento dell'individuo, dello statuto giuridico del soggetto, in un'era invece contrassegnata, per molti versi, dal suo trionfo, dalla dignità umana, dall'avanzare dei diritti fondamentali, dal "diritto di avere diritti". Esso è creatura perciò impopolare, cui si rimprovera d'esser fuori tempo e fuori moda; le sue riapparizioni (in un codice, in una sentenza) generano puntualmente le reazioni per lo più contrariate dei giuristi, agli occhi dei quali pochi altri istituti appaiono così contro-intuitivi come l'abuso del diritto.

Ancora oggi, l'abuso del diritto è qual era: pietra dello scandalo, tabù, non-diritto, assurdo logico, controsenso, perché dice di *un'auto-detrazione della soggettività giuridica, tanto del soggetto-individuo quanto del soggetto-stato.* Per affermarsi, quindi, esso ha avuto bisogno, storicamente, di pesanti spinte ideologiche: quella solidaristica, *in primis*, che avrebbe contrastato l'ordine liberale borghese, per il quale l'abuso del diritto appariva, non a caso, come «la minaccia più insidiosa alla certezza del dirit-

[103] Ad altre ipotesi di abuso del diritto costituzionale abbiamo fatto riferimento in *L'abuso del diritto costituzionale. Un'ipotesi di lavoro,* in *Costituzionalismo.it*, 2/2018, p. 49 ss., cui sia consentito rinviare.

[104] M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, il Mulino, Bologna 1994, p. 73 ss.

[105] G. TEUBNER, *Il diritto come soggetto epistemico: per un'epistemologia giuridica costruttivistica*, in *Rivista critica del diritto privato*, 1-2/1992, p. 287 ss.

to»[106] e alla pienezza dei diritti proprietari. Così, oggi, nel contesto sovranazionale, l'impopolare creatura in tanto trova cittadinanza in quanto riesca ad esser funzionale al discorso sulla *primauté* del diritto dell'Unione europea (Ue). Anche qui, nel diritto Ue, l'abuso del diritto è, ancor prima che un istituto o categoria interpretativa, un *discorso* teso a creare una *sintesi* utile a rintuzzare interessi particolari (degli individui, di gruppi di individui, di imprese, degli stati membri): una sintesi che si risolve a vantaggio di un interesse – che gli organi dell'Ue *vogliono* generale – ovvero la *primauté*[107].

[106] P. RESCIGNO, cit., p. 205.

[107] Tale sintesi, che spersonalizza, de-soggettivizza il diritto, sembra esemplarmente rappresentata nella decisione della Corte di Giustizia Ue 'Alifax e a. c Commissioners of Customs', in cui l'abuso del diritto viene definitivamente concepito come principio generale del diritto Ue (CGUE, Causa C-255/02, Alifax e a. c Commissioners of Customs e a., sentenza 21.2.2006; cfr. in particolare le conclusioni dell'Avvocato Generale M. Poiares Maduro, punto 71).

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 361-378
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/31000

UNIONE EUROPEA E LEGITTIMAZIONE POLITICA
UN ORDINAMENTO "IRRESPONSABILE"

CLAUDIO DE FIORES
Dipartimento di Giurisprudenza, Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
claudio.defiores@unicampania.it

ABSTRACT
The article examines the relationship between the constitutional category of "political responsibility" and democracy within the European integration process. The author explains how the current weakness, inherent in the Treaties, risks jeopardizing the future of the unity. Continuing to entrust the governance of the integration process to the primacy of the economy (and to technocratic decisions) risks making the EU an irresponsible order and a system without democracy.

KEYWORDS
Political responsibility, Constitution, European Union, Democracy, Parliamentary representation, Technocracy.

1. PREMESSA

La responsabilità politica è un argomento classico del diritto costituzionale da sempre posto, trattato e sviluppato in stretta relazione con il principio di rappresentanza. Un tema dirimente che segna i passaggi cruciali della storia moderna e ancora oggi, per molti aspetti, aperto.

Le questioni di impronta costituzionale che esso pone sono tante e controverse. In che rapporto si pone la sovranità del popolo (art. 1 Cost.) rispetto alla rappresentazione della nazione (art. 67 Cost.)? Cosa lega il divieto di mandato imperativo alla rappresentanza? Esiste una relazione tra produzione normativa e responsabilità politica? Come si struttura l'ordine della decisione rispetto all'ordine della mediazione? E che ne è, in particolare, della responsabilità politica (che allude a un «rendere il conto»[1]) a fronte dell'incalzante crisi della mediazione politica e del sistema dei partiti in particolare?

Siamo in presenza di una crisi che investe tutti i Paesi a capitalismo maturo, ma che in Europa disvela risvolti e caratteri del tutto peculiari, in gran parte connessi agli inediti profili acquisiti dal processo di integrazione. Un processo forte e pervasivo sul terre-

[1] Sulle diverse declinazioni "politiche" del principio di responsabilità si rinvia a G.U. RESCIGNO, *La responsabilità politica*, Giuffrè, Roma, 1967.

no economico, ma con basso tasso di democraticità e quindi di "responsabilità" sul piano politico. Come proveremo, succintamente, a dimostrare in questo saggio.

2. PRINCIPIO DI RESPONSABILITÀ E QUESTIONE DEMOCRATICA IN EUROPA

La drammatica crisi in cui versa il progetto europeo esige, soprattutto dopo i fatti di Grecia e la Brexit, una svolta radicale dal cui esito dipenderà il futuro stesso dell'ordinamento dell'Unione. Per l'Europa è giunto il momento di decidere se continuare ad essere uno stantio luogo di intesa politica e *normativa* (fra *élites*, poteri economici, *lobbies* finanziarie, governi) oppure se voltare pagina, provando a rilanciare su basi democratiche il processo di integrazione. Un percorso certamente arduo e del quale, a tutt'oggi, non se ne intravedono neppure le premesse, ma tuttavia possibile. Ma ad una sola condizione: che l'Europa non continui più a cullarsi nella «ingenua speranza, avallata dalla scienza giuridica europea ... che possano esistere ... un *costituzionalismo senza costituzione* e una *democrazia senza demos*»[2].

Con il referendum francese prima (giugno 2005) e con l'esplosione della crisi greca (maggio 2010) e la Brexit (2016) dopo, le gracili illusioni dell'ideologia funzionalista sono venute improvvisamente meno. E finanche l'epopea luhmanniana delle Costituzioni *senza fondamento* (senza Stato, senza popolo, senza nazione, senza democrazia)[3] pare essersi definitivamente dissolta, senza aver lasciato tracce, né rimpianti. È un segnale chiaro che ci dice che oggi è nuovamente possibile ripartire. E *ripartire dalla democrazia*.

Ma per fondare democraticamente l'ordinamento europeo non basta allettarsi con qualche operazione di *maquillage* "istituzionale" nell'illusione di riuscire, in tal modo, a lenire, la condizione *deficitaria* della democrazia in Europa. Anzi (per quanto ciò possa apparire paradossale) l'Europa dovrebbe muoversi in direzione esattamente opposta, destrutturando quello che è stato, fino a oggi, l'ordine del discorso sul deficit democratico, per poi procedere *tamquam non esset*. Bisogna cioè avere il coraggio di affermare che per fondare democraticamente l'Europa è giunto finalmente il momento di affrancarsi dalle ridondanti litanie sul "deficit democratico"[4]. E ciò non perché – com'è evidente – di democrazia oggi in Euro-

[2] A. CANTARO, *La simbologia dell'integrazione*, in P. BARCELLONA (a cura di), *La società europea. Identità, simboli, politiche*, Giappichelli, Torino, 2009, 27.

[3] Sulla dimensione luhmanniana della Costituzione si rinvia al saggio di F. BELVISI, *Un fondamento delle costituzioni democratiche contemporanee? Ovvero: per una costituzione senza fondamento,* in G. Gozzi (a cura di), *Democrazia, diritti, costituzione*, il Mulino, Bologna, 1997, 231 ss.

[4] L'origine dell'espressione è da ricondurre al celebre contributo di D. MARQUAND, *Parliament for Europe*, Jonathan Cape, London, 1979. Sul controverso significato di deficit democratico si veda L. COHEN-TAUGI, *L'Europe en danger*, Fayard, Paris, 1992; B. FARAGO, *Le déficit po-*

pa vi è fin troppa (come un certo orientamento dottrinale vorrebbe farci intendere[5]). Ma semmai – esattamente all'opposto – perché vi è troppo poca. Talmente poca che parlare di «assenza marginale di democrazia»[6] in un siffatto contesto rischia di rivelarsi, più che riduttivo, fuorviante.

La questione democratica non può, in altre parole, continuare a essere recepita in Europa come una leziosa *dependance* del processo di parlamentarizzazione dell'Unione. E in quanto tale tendenzialmente risolvibile ridefinendo i vincoli di responsabilità tra Parlamento europeo e Commissione[7]. Non di questo – o almeno non solo di questo – si tratta. E soprattutto non solo di questo ha oggi bisogno l'Europa.

Rifondare democraticamente l'ordinamento europeo significa, piuttosto, avere la consapevolezza che il deficit è strutturale e che «l'Unione europea – come lucidamente evidenziato più volte dallo storico Hobsbawm – non fu fondata come un'organizzazione democratica»[8]. Né ha mai avuto, negli anni a venire, alcuna pretesa di divenirlo.

litique de l'Europe, in *Le Débat*, 1995, 87 ss. E con riferimento alla dottrina italiana, fra i tanti, M.R. SAULLE, *Brevi considerazioni sul "deficit democratico" nell'ordinamento delle comunità europee*, in *Jus*, 1994, 339 ss.; G. STROZZI, *Alcune riflessioni sul* "deficit *democratico" dell'Unione europea*, in *Jus*, 1994, 345 ss.; J.C. PIRIS, *Dopo* Maastricht, *le istituzioni comunitarie sono divenute più efficaci, più democratiche e più trasparenti?*, in *Riv. dir. europ.*, 1994, 16 ss.

[5] Per una critica di segno opposto al «mito del deficit democratico», ritenuto «effimero» sul piano politico, «inconsistente in sede scientifica ed inidoneo a servire da base per la riforma delle istituzioni vigenti», si veda G. DELLA CANANEA, *L'Unione Europea. Un ordinamento composito*, Laterza, Roma-Bari, 2003, 109. Su posizioni analoghe S. CASSESE, *Democrazia e Unione europea*, in ID., *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Roma-Bari, 2003, 87 che considera «infondata la lamentela continua del deficit democratico, la ricerca del *demos* e dell'*agorà*».

[6] T.C. HARTLEY, *The foundation of the European Community Law*, EKT Editions, Oxford, 1994, 255.

[7] In questo senso R. DAHRENDORF, *La democrazia in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1992, 9 ss.; RESS G., *Parlamentarismo e democrazia in Europa. Prima e dopo Maastricht*, Guida, Napoli, 1999, 21 ss.; D. DINAN, *Even closer Union? An introduction to the European Community*, Rienner Publishers, London, 1999, 45 per il quale «il deficit democratico non potrà mai essere sanato semplicemente dando più potere al Parlamento europeo». Sul "principio di trasparenza", quale istanza propedeutica e «strumentale alla realizzazione di un sistema concretamente democratico in quanto idoneo a porre i cittadini in condizione di conoscere le procedure decisionali e di individuare i soggetti partecipanti alle stesse», si veda, in particolare, F. POLITI, *Il principio di trasparenza*, in S. MANGIAMELI, *L'ordinamento europeo*, Giuffrè, Milano, 2006-2008, II, 275-276. Su posizioni affini anche M. PEDRAZZI, *Art. 1*, in F. POCAR (a cura di), *Commentario breve ai Trattati della comunità e dell'Unione europea*, Giuffrè, Milano, 2001, 6 che definisce la trasparenza «un nuovo elemento di democrazia»; C. MORVIDUCCI, *Diritto di accesso ai documenti delle istituzioni e Trattato di Amsterdam*, in *Riv. it. dir. pubbl. com.*, 2000, 669 ss.

[8] E. HOSBAWM, *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, 45. Sul punto, significativamente, L. CARACCIOLO, *Geopolitica della non Europa*, in L. BARCA, M. FRANZINI (a cura di), *Legittimare l'Europa. Diritti sociali e crescita economica,* il Mulino, Bologna, 2005, 64 che, a tale riguardo evidenzia: «Quando si accenna al *deficit democratico* dell'Europa si dimentica questa ambiguità genetica. Se infatti l'Unione europea non è uno Stato, come si può pretendere che sia

Sono queste le contraddizioni con le quali il processo di integrazione è oggi chiamato necessariamente a confrontarsi.

D'altronde se – quantomeno sul piano concettuale – siamo ancora disposti ad ammettere che il significato della parola *democrazia* non possa che essere etimologicamente desunto dal disposto semantico *demos-kratos* (governo del popolo). Se pensiamo che «ogni potere risiede nel popolo e conseguentemente da questo deriva» (Sect. 1 del *Virginia Bill of Rights* del 1776). E, soprattutto, se ancora oggi siamo propensi a ritenere che il principio democratico non possa in alcun modo prescindere dall'esistenza di una «legge ... espressione della volontà generale» alla cui formazione tutti «i cittadini hanno diritto di concorrere personalmente o mediante i loro rappresentanti» (art. 7 della *Dichiarazione dei diritti* del 1789), dovremmo allora coerentemente concludere che l'Unione europea non è una democrazia. Non è cioè un ordinamento in cui vige un «*governo da parte del popolo*»[9] e nel quale «le istituzioni vengono fatte dal popolo per il popolo»[10]. E a nulla vale trincerarsi dietro le colorite definizioni contenute nei Trattati che ancora oggi si ostinano a considerare l'Europa una «*democrazia rappresentativa*» (art. 10.1 TUE) nella quale «i cittadini sono direttamente rappresentati, a livello dell'Unione, nel Parlamento europeo» (art. 10.2 TUE).

L'impianto istituzionale delineato a Lisbona che oggi fa da corollario a tale enunciato normativo non solo non smentisce il «modello antidemocratico»[11] prediletto dall'Unione europea, ma rischia addirittura di rafforzarlo, perpetuando, nei fatti, tutte le distorsioni più acute dell'attuale *status quo*. Uno *status* nel quale il ruolo della rappresentanza politica continua, ancora oggi, ad essere carente e per

una democrazia? Chi vuole un'Europa democratica deve accettare che essa abbia forma statuale, in omaggio all'osservazione empirica per cui al mondo esistono certo Stati non democratici, ma non democrazie non statuali».

[9] F.W. SCHARPF, *Governare l'Europa. Legittimità democratica ed efficacia delle politiche dell'Unione Europa*, il Mulino, Bologna, 1999, 186 a cui si deve la riproposizione della distinzione tra «governo da parte del popolo» e «governo per il popolo».

[10] A. TOURAINE, *Ho votato Sì ma capisco e temo il No*, in *Il Sole 24 Ore*, 31 maggio 2005.

[11] L'espressione è di F. BALAGUER CALLEJÓN, *Il Trattato di Lisbona sul lettino dell'analista. Riflessioni su statualità e dimensione costituzionale dell'Unione europea*, in A. LUCARELLI, A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Studi sulla Costituzione europea*, ESI, Napoli, 2003, 31 per il quale «l'idea che l'Europa segua un itinerario proprio, secondo un modello del tutto originale e distinto dalle forme di organizzazione politica conosciute equivale a porre l'Unione fuori dalla storia. Il modello che così si traccia è antidemocratico e non perseguibile nel contesto di una Europa che vuole riconoscersi identitariamente in una propria cultura costituzionale». Su posizioni affini anche K. LENAERTS, D. GERARD, *The Structure of the Union according to the Constitution for Europe: the Emperor is Getting Dressed*, in *European Law Review*, 2004, 289 ss. E, con riferimento alla letteratura italiana, U. MORELLI, *La cittadinanza europea*, in ID. (a cura di), *L'Unione Europea e le sfide del XXI secolo*, Giappichelli, Torino, 2000, 145 che, a tale riguardo, rileva come (soprattutto all'indomani di Maastricht) tutte le istituzioni Ue abbiano costantemente operato per «negare ai cittadini europei il diritto di scegliere chi li governa e come sono governati, cioè il contenuto principale della cittadinanza».

molti aspetti marginale[12]. Basti solo pensare che l'Unione non possiede leggi in senso proprio[13]; che il Parlamento è sprovvisto di un effettivo potere di indirizzo politico; e che, finanche, il Consiglio, l'organo egemone dell'Unione, continua a non disporre di alcuna legittimazione democratica diretta ed è, pertanto, sganciato da ogni sorta di vincolo di responsabilità politica sul piano sostanziale.

Di qui il delinearsi di un assetto istituzionale debole e caotico che nulla ha da spartire con il principio di responsabilità politica e con le ragioni della democrazia. A tal punto da indurre, in passato, un raffinato intellettuale liberale come Ralf Dahrendorf ad ammettere – con una certa dose di ironia, ma anche di sconforto – che «se l'Ue facesse la domanda di essere accolta nell'Ue questa domanda dovrebbe essere respinta per insufficienza di democrazia»[14].

3. RAPPRESENTANZA PARLAMENTARE E RESPONSABILITÀ POLITICA NELL'UE

La condizione del Parlamento europeo costituisce – per le ragioni appena esposte – la cartina di tornasole della crisi in cui versa il principio di responsabilità politica in Ue. Una condizione a dir poco paradossale: il Parlamento europeo è il «legislatore dell'Unione» democraticamente eletto, ma per deliberare ha bisogno del concorso del Consiglio dei ministri, cioè degli Stati (art. 14.1 TUE); esercita «la funzione legislativa» (art. 14.1 TUE), ma continua a non disporre del potere di iniziativa legislativa[15]; approva il bilancio (art. 14.1 TUE), ma quando si tratta di

[12] In questo senso, fra i tanti, E. BÖCKENFÖRDE, *Dove sta andando l'Europa?*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2007, 177.

[13] Il trattato di Lisbona ha sostituito il discrimine tra legge e regolamento con la tradizionale distinzione tra atti legislativi e non legislativi. Ne discende che i regolamenti, le direttive e le decisioni possono essere considerati tanto atti legislativi quanto atti non legislativi. Di qui l'esigenza di ricondurre tali atti (legislativi e non legislativi) all'interno di ben più coerenti e circoscritte categorie normative, soprattutto al fine di arginare i problemi che tale impianto potrebbe fatalmente innescare sull'attività di controllo da parte dei Parlamenti nazionali e sull'impugnabilità dei medesimi in sede giudiziaria. Sulle controverse vicende della "legge europea" si veda, in particolare, M. DOUGAN, *The Treaty of Lisbon 2007: Winning Minds*, in *Common Market Law Review*, 2008, 617 ss. E, nell'ambito della dottrina italiana, F. BILANCIA, *Considerazioni critiche sul concetto di "legge europea"*, in *Scritti in ricordo di Giovanni Motzo*, Esi, Napoli, 2004, 67 ss.; A. CELOTTO, *La "legge" europea*, in A. LUCARELLI, A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Studi sulla Costituzione europea*, cit., 209 ss.

[14] R. DAHRENDORF, *La società riaperta*, Laterza, Roma-Bari, 2005, 322.

[15] Il potere di iniziativa continua ad essere riservato alla Commissione (art. 17 TUE). Al Parlamento spetterebbe oggi, tutt'al più, solo un potere di *iniziativa sull'iniziativa.* In base all'art. 225 del TFUE il Parlamento europeo, a maggioranza dei membri che lo compongono, può pertanto esclusivamente «chiedere alla Commissione di presentare adeguate proposte sulle questioni per le quali reputa necessaria l'elaborazione di un atto dell'Unione ai fini dell'attuazione dei Trattati. Se la Commissione non presenta una proposta, essa ne comunica le motivazioni al Parlamento europeo».

adottare le «disposizioni relative al sistema» (finanziario) continua a rivestire un ruolo «esterno» (*rectius*: subalterno) rispetto alle decisioni del Consiglio (art. 311 TFUE)[16]. La netta, ma ininfluente (in termini politici), decisione assunta dal Parlamento europeo contro la «riforma del patto di bilancio» ne è stata in anni recenti la conferma più eloquente[17].

E rilevando tutto ciò non si vuol di certo disconoscere che gli spazi politici e normativi a disposizione del Parlamento si sono, soprattutto dopo Lisbona, accresciuti[18]. Ma piuttosto evidenziare che anche le più recenti innovazioni normative, seppure significative, risultano essere allo stato attuale del tutto inadeguate per porre fine all'atavica condizione di marginalità del Parlamento europeo (debole partecipazione al cd. *decision-making*; insoddisfacenti procedure di controllo sull'azione politica della Commissione; conseguente latitanza del principio di responsabilità politica)[19].

Una condizione, questa, ulteriormente inasprita dal perpetuarsi di una situazione grave ed endemica del processo di integrazione sul terreno democratico con la quale l'Unione europea ha, fino a oggi, evitato di fare seriamente i conti. Ciò che è

[16] Ci si riferisce ai processi di determinazione dell'assetto finanziario dell'Ue, di stanziamento delle «risorse proprie dell'Unione», di adozione di tutte le «disposizioni relative al sistema». In tutti questi casi a decidere è il Consiglio seppure «previa consultazione del Parlamento europeo» (art. 311 TFUE). Sul punto la sintetica, ma efficace ricostruzione di M. CARABBA, *Il bilancio dell'Unione*, in F. BASSANINI, G. TIBERI (a cura di), *Le nuove istituzioni europee. Commento al Trattato di Lisbona*, il Mulino, Bologna, 2008, 343 ss.

[17] Il 19 gennaio 2012, nel corso di una seduta plenaria, il Parlamento europeo approva a larga maggioranza (521 sì, 124 no, 50 astenuti) una risoluzione nettamente contraria al cd. "Fiscal compact". Preso atto dell'ostinata volontà politica dei vertici Ue, il Parlamento europeo si riserva, in quella medesima sede, «il diritto di usare tutti gli strumenti legali e politici a sua disposizione» per tentare di porre un argine al tentativo di riforma dei Trattati vigenti. Tutte le principali formazioni politiche del Parlamento (popolari, socialisti, liberali e verdi) che si sono schierate contro il "Fiscal Compact" hanno, infatti, convenuto di sollecitare i rispettivi partiti nazionali di riferimento a non ratificare l'accordo. Le cose andranno però molto diversamente.

[18] Basti soltanto pensare all'elezione da parte del Parlamento del Presidente della Commissione (art. 14.1 TUE) o alla rilevante espansione, in un numero cospicuo di materie, della cd. procedura di codecisione Parlamento-Consiglio (nel frattempo divenuta "la procedura legislativa ordinaria" dell'Unione ex art. 14 TFUE).

[19] A tale riguardo appare opportuno, in questa sede, evidenziare come sul Parlamento pesi ancora oggi quello che è stato il suo vizio di origine: l'assenza di vocazione democratica. Il Parlamento europeo nasce, infatti, come *Assemblea comune*, di tipo consultivo e non eletta direttamente dal popolo. L'elezione dei suoi membri a suffragio universale, da parte dei cittadini europei, avverrà, per la prima volta, solo nel 1979. Sull'evoluzione politica e istituzionale del Parlamento europeo si veda, fra tanti, C. ROMANELLI GRIMALDI, *Il Parlamento europeo*, Cedam, Padova, 1977, 1 ss.; P. PONZANO, *Le istituzioni dell'Europa*, in M. COLUCCI, S. SICA (a cura di), *L'Unione europea*, il Mulino, Bologna, 2005, 63 ss.; L. BARDI, P. IGNAZI, *Il Parlamento europeo*, il Mulino, Bologna, 2004, 6 ss.; S. NINATTI, *La formula parlamentare europea dagli esordi al trattato costituzionale*, in *Riv. it. dir. pubbl. comunit.*, 2004, 1395 ss.; E. SALVATI, *Il Parlamento europeo. Tra crisi del processo di integrazione e politicizzazione dell'Unione europea*, Mondadori, Milano, 2019.

certo è che, allo stato attuale, non vi è ancora una funzione legislativa "generale" attribuita alla rappresentanza politica; le funzioni assegnate al Parlamento europeo continuano a essere carenti e per molti aspetti anche indeterminate (basti solo pensare ai singolari effetti sottesi all'impiego del cd. *emergency brake*)[20]; al Parlamento è stata sottratta la disciplina giuridica in materia di diritti di cittadinanza (elettorato attivo e passivo dei cittadini dell'Unione ex art. 22 TFUE; diritto di famiglia ex art. 81.3 TFUE; politiche sociali ex art. 153.2 TFUE); i vincoli di responsabilità fra gli organi politici e di decisione appaiono vaghi e indefiniti.

E tutto ciò con conseguenze, a dir poco, pregiudizievoli sia sugli assetti generali della normazione, sia, conseguentemente, sui profili fisiologici della riserva di legge. Dal Trattato sul funzionamento emerge, infatti, alquanto chiaramente che l'istituto della riserva di legge è sì (formalmente) presente all'interno dell'ordinamento dell'Ue, ma esso non opera a favore del Parlamento (così come la matrice democratica di tale istituto pretenderebbe). Beneficiario esclusivo della riserva è il Consiglio, nei cui confronti il Parlamento può solo esprimere dei pareri in merito al suo operato. Ma v'è di più. Su materie ritenute "*politically sensitive*", a essere stato estromesso dall'indirizzo politico-normativo non è soltanto il Parlamento europeo, ma più complessivamente l'atto legislativo nella sua accezione tipica e formale (art. 24.1 TUE). È il caso della PESC (politica estera e di sicurezza comune) le cui decisioni fondamentali vengono oggi direttamente assunte dai due Consigli (art. 24.1 TUE), al riparo da ogni forma di mediazione parlamentare e legislativa. Anche in questo caso al Parlamento europeo spetterà, pertanto, solo il "privilegio" di essere informato sulla «evoluzione di tali politiche». O, nella migliore delle ipotesi, di essere direttamente consultato dall'Alto rappresentante dell'Unione sui «principali aspetti e sulle scelte fondamentali della politica estera e di sicurezza comune e della politica di sicurezza e di difesa comune» (art. 36 TUE)[21]. Francamente non molto per un assetto dei poteri che oggi i Trattati ci di-

[20] Istituto questo che, al di là del nome, non ha nulla da spartire con i presupposti della necessità e dell'urgenza. Nell'*emergency brake* ciò che assume un carattere emergenziale è esclusivamente la pretesa dello Stato membro di veder immediatamente sospesa la procedura ordinaria in tutti i casi in cui un'iniziativa legislativa «lede aspetti importanti del sistema di sicurezza sociale... ne altera l'equilibrio finanziario» (art. 48 TFUE) oppure vada comunque a incidere «su aspetti fondamentali del proprio ordinamento giuridico penale» (art. 84.3). In tutti questi casi la decisione dovrà essere direttamente assunta dal Consiglio.

[21] La medesima disposizione prevede altresì che l'Alto Rappresentante debba provvedere affinché «le opinioni del Parlamento europeo siano debitamente prese in considerazione. I rappresentanti speciali possono essere associati all'informazione del Parlamento europeo. Il Parlamento europeo può rivolgere interrogazioni o formulare raccomandazioni al Consiglio e all'Alto Rappresentante. Esso procede due volte all'anno ad un dibattito sui progressi compiuti nell'attuazione della politica estera e di sicurezza comune, compresa la politica di sicurezza e di difesa comune». Sulla Pesc si veda l'attento commento di R.A. CANGELOSI, N. VEROLA, *La politica estera e di sicurezza dell'Unione*, in F. BASSANINI, G. TIBERI (a cura di), *Le nuove istituzioni europee*, cit., 205 ss.

cono fondato sulle ragioni della democrazia rappresentativa e sul principio di responsabilità politica.

Per ciò che concerne l'annoso tentativo di configurare il Parlamento europeo come la sede naturale della rappresentanza politica è però possibile registrare oggi una novità *testuale* alquanto significativa: il Trattato di Lisbona, innovando la formulazione dell'art. 189 del Trattato CE (secondo la quale i componenti del Parlamento altro non erano che i «rappresentanti dei popoli degli Stati riuniti nella Comunità») stabilisce oggi, a chiare lettere, che «il Parlamento europeo è composto di rappresentanti dei cittadini dell'Unione» (art. 14.2 TUE). Una innovazione, questa, certamente significativa sul piano formale, ma non tale da prefigurare – a nostro modo di vedere – l'emersione di un vero e proprio *demos* europeo[22].

D'altronde non solo il nuovo art. 14 TUE non è stato congruamente "scortato" – così come ci si sarebbe invece atteso – da una opportuna riforma degli assetti politici dell'Unione, ma in questi anni non si è neppure proceduto alla istituzione di un nuovo sistema elettorale coerente e uniforme per tutti gli Stati (e quindi in grado di recepire, almeno formalmente, le innovazioni di cui all'art. 14 TUE[23]). Anzi – smentendo sé stesso – il medesimo Trattato continua a prevedere che la rappresentanza parlamentare dell'Unione anche in futuro dovrà continuare a essere «garantita in modo degressivamente proporzionale, con una soglia minima di sei membri per Stato membro» (art. 14.2 TUE). Un'opzione politica destinata a compromettere ulteriormente le ragioni della rappresentanza politica *europea*, per privilegiare, ancora una volta, quelle dell'equilibrio fra gli Stati.

Di qui il caotico delinearsi di un assetto della rappresentanza politica a livello europeo intriso di debolezze e ambiguità che – a ben vedere – altro non sono che le debolezze e le ambiguità dell'Ue, del suo progetto politico, della sua contraddittoria natura costituzionale. E a nulla vale brandire i "*sovereign powers*", ostentare la personalità giuridica dell'Unione (art. 47 TUE)[24] o anche trincerarsi dietro le sue, più o meno oscure, *leadership*. Perché non di questo si tratta.

[22] A una differente soluzione interpretativa approda invece R. ORRÙ, *Prospettive di "parlamentarizzazione" dell'Unione: Assemblee nazionali o Assemblea europea*, in *Dir. pubbl. comp. europ.*, 2003, 1760 ss.

[23] Sul punto, persuasivamente, J. LUTHER, *Il costituzionalista europeo come osservatore partecipante della democrazia europea,* in A. CANTARO (a cura di), *Il costituzionalismo asimmetrico dell'Unione. L'integrazione europea dopo il Trattato di Lisbona*, Giappichelli, Torino, 2010, 174.

[24] L'art. 47 TUE oggi sancisce che «l'Unione ha personalità giuridica». Di qui la convinzione, espressa da ampia parte della dottrina, che l'Europa si sia in tal modo finalmente dotata di quei congegni istituzionali che hanno fino a oggi caratterizzato la cd. "sovranità esterna" degli Stati: dalla sigla dei Trattati internazionali al diritto di legazione, dalla presentazione di ricorsi davanti a una giurisdizione internazionale al riconoscimento delle immunità collegate allo status internazionale (sul punto, fra i tanti, A. TIZZANO, *La personalità internazionale dell'Unione europea*, in *Il diritto dell'Unione europea*, 1998, 377 ss.). Una soluzione interpretativa quanto meno affrettata, oltre che per taluni aspetti smentita dalla *Dichiarazione n. 24* (allegata al Trattato di Lisbona) nella quale si precisa «che il fatto che l'Unione europea abbia personalità giuridica non autorizzerà in alcun modo

L'Unione per affermare il suo ruolo nello scenario globale ha una sola strada a disposizione: ripartire dalla democrazia. Senza un'autentica e radicale conversione della rappresentanza parlamentare dell'Ue sul terreno democratico tutta l'Europa rischia di essere inghiottita nelle spirali speculative dei mercati finanziari e nelle contraddizioni di una globalizzazione capitalistica incalzante e senza freno[25].

4. INDIRIZZO POLITICO SENZA LEGITTIMAZIONE E SENZA RESPONSABILITÀ

L'indirizzo politico che è stato, fino ad oggi, progressivamente normativizzato nei trattati va, invece, in un'altra direzione[26]. La sua dimensione congenita ha ben poco da spartire con il principio democratico. Altra è la sua *norma agendi*, altre le istanze giuridiche e culturali a esso sottese, altri i vincoli di responsabilità che alimentano il suo progetto politico e sociale: la costruzione di «un'economia di mercato aperta e in libera concorrenza» (art. 119 TFUE).

È questo l'asse strategico sul quale si è venuto strutturando, in questi anni, l'indirizzo politico Ue. E a sostegno di tale asse tutte le istituzioni dell'Unione sono oggi *responsabilmente* obbligate ad operare. Tutte, senza distinzione alcuna e senza alcun discrimine (di natura giuridica o istituzionale) fra funzione legislativa, esecutiva e finanche giudiziaria[27]. E questo perché nell'assetto dei poteri, così come delineato nei Trattati, non v'è separazione di funzioni[28]. Tutti i poteri sono sta-

l'Unione a legiferare o ad agire al di là delle competenze che le sono attribuite dagli Stati membri nei Trattati».

[25] Per realizzare la rappresentanza politica europea non basta che il Parlamento venga direttamente eletto dai cittadini europei (così come è fino a oggi avvenuto), ma è necessario che sia esso ad assumere il cd. *decision-making* all'interno dell'Unione. Sul punto criticamente R. CALVANO, *Verso un sistema di garanzie costituzionali dell'Unione europea?*, in *Giur. cost.*, 2001, 209 ss.

[26] Sulla normativizzazione dell'indirizzo politico Ue da parte dei Trattati si veda, in particolare, G. FERRARA, *L'indirizzo politico dalla nazionalità all'apolidia*, in L. CARLASSARE (a cura di), *La sovranità popolare nel pensiero di Esposito, Crisafulli, Paladin*, Cedam, Padova, 2004, 117 ss.

[27] L'art. 19.2 TUE stabilisce espressamente che finanche «i giudici e gli avvocati generali della Corte di giustizia e i giudici del tribunale ... sono nominati di comune accordo dai governi degli Stati membri per sei anni». E quindi senza alcuna procedura concorsuale, né garanzia di imparzialità. L'unico argine è infatti costituito dall'art. 253 che a tale riguardo si limita a stabilire che i giudici e gli avvocati generali della Corte di giustizia vengono «scelti tra personalità che offrano tutte le garanzie di indipendenza e che riuniscano le condizioni richieste per l'esercizio, nei rispettivi paesi, delle più alte funzioni giurisdizionali, ovvero che siano giureconsulti di notoria competenza». Sulla configurazione del potere giurisdizionale nell'ordinamento Ue si veda C. ZADRA, *Il sistema giurisdizionale*, in M. COLUCCI, S. SICA, *L'Unione europea*, il Mulino, Bologna, 2005, 117 ss.; M.P. CHITI, *La giurisdizione*, in F. BASSANINI, G. TIBERI (a cura di), *Le nuove istituzioni europee*, cit., 349 ss.

[28] In questo senso, fra gli altri, W. OSWALT, *Costituzione europea. Per una critica radicale*, Jaca Book, Milano, 2006, 13. E con riferimento alla letteratura italiana P.P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, il Mulino, Bologna, 258 ss.; L. LEVI, *Carta dei diritti e Costituzione europea,* in G.F. FERRARI (a cura di), *I diritti fondamentali dopo la Carta di Nizza. Il*

ti concepiti e tutte le istituzioni sono state congeniate per agire come soggetti *esecutivi*.

E soggetti esecutivi sono oggi non solo le principali istituzioni europee, ma anche tutti quegli organi statuali sui quali grava l'obbligo di adottare indirizzi miranti al perseguimento di «una politica economica ... fondata sullo stretto coordinamento delle politiche economiche degli Stati membri, sul mercato interno e sulla definizione di obiettivi comuni» (art. 119.1 TFUE).

Non è un caso che per perseguire *razionalmente* tale obiettivo, assicurando «finanze pubbliche e condizioni monetarie sane» (art. 119.3 TFUE), il Trattato non abbia esitato a predisporre drastici parametri di "accesso" (stabilità dei prezzi, risanamento finanziario, bilancia dei pagamenti sostenibile) in grado di vincolare (comprimendoli) i bilanci di tutti gli Stati membri[29].

Ciò ha indotto l'Ue a ridefinire integralmente la sfera della responsabilità politica dei singoli organi non alla luce dei principi democratici, ma dei parametri economici da rispettare. Di qui la disciplina di articolate «procedure di sorveglianza» e la previsione di puntuali raccomandazioni "censorie" nei confronti degli ordinamenti statali che non abbiano scrupolosamente rispettato il «programma di risanamento di bilancio» e quello di riduzione dei disavanzi eccessivi.

Competente, in base all'art. 126.2 TFUE, a vigilare sulla responsabilità finanziaria dei singoli paesi e sull'entità del debito pubblico degli Stati membri è la Commissione la quale, «se ritiene che in uno Stato membro esista o possa determinarsi in futuro un disavanzo eccessivo, trasmette un parere allo Stato membro interessato e ne informa il Consiglio» (art. 126.5 TFUE). Sarà, quindi, in ultima istanza il Consiglio a stabilire «dopo una valutazione globale, se esiste un disavanzo eccessivo» (art. 126.6) e quali misure adottare (art. 126.11).

Il principio di responsabilità politica, così come delineato dal TFUE, non pare quindi presentare particolari novità su questo terreno. Dalla sua peculiare configurazione si evince alquanto chiaramente che l'attuazione dell'indirizzo politico

costituzionalismo dei diritti, Giuffrè, Milano, 2001, 183; A. PIZZORUSSO, *Il patrimonio costituzionale europeo*, il Mulino, Bologna, 2002, 164; S. CASSESE, *La costituzione europea: elogio della precarietà*, in ID., *Lo spazio giuridico globale*, cit., 34 per il quale a differenza degli ordinamenti costituzionali nazionali «ispirati e talora persino fondati sulla divisione dei poteri ... l'Unione è ispirata al principio di condivisione dei poteri».

[29] La determinazione del grado di *eccessività* del disavanzo pubblico viene ponderata, sulla base dell'utilizzo di specifici parametri oggi fissati nel Protocollo n. 12 (*Sulla procedura per i disavanzi eccessivi*) allegato al Trattato e il cui carattere cogente è garantito da uno speciale procedimento di "sorveglianza multilaterale", al quale prendono parte sia la Commissione che i Governi nazionali (art. 121.3 TFUE). Sul punto, fra i tanti, A. MANZELLA, *Il "vincolo europeo" sul governo dell'economia*, in *Studi in memoria di Franco Piga*, Giuffrè, Milano, 1992, II, 1491 ss.; S. CASSESE, *La nuova Costituzione economica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, 154 ss.; G. GAROFALO, *Risanamento finanziario, aggancio all'Europa e riforma dello Stato sociale. L'esperienza del biennio 1992-'94*, in V. ATRIPALDI, G. GAROFALO, C. GNESUTTA, P.F. LOTITO, *Governi ed economia. La transizione istituzionale nella XI Legislatura*, Cedam, Padova, 1998, 467 ss.

dell'Unione è, ancora oggi, appannaggio pressoché esclusivo di un «governo bipolare»[30] imperniato su un «motore politico»[31] (il Consiglio) e su un «motore tecnico» (la Commissione).

Il primo di questi poteri, il Consiglio europeo, è l'organo responsabile della definizione degli «orientamenti» e delle «priorità politiche generali» dell'Unione (art. 15.1 TUE). Tuttavia, anche l'attività del Consiglio, seppur preminente sul piano politico, risulta essere per molti aspetti rigidamente vincolata al perseguimento dell'indirizzo politico dell'Unione così come delineato nei Trattati. A ciò si aggiunga, altresì, che il Consiglio, non disponendo di funzioni giuridicamente vincolanti per poter esercitare la propria azione politica, ha bisogno di far leva sul potere di "interposizione" tecnico-normativa esercitato da altre istituzioni. *In primis*, la Commissione. È questa «l'istituzione dominante»[32] dell'Unione, l'unico organo dotato di una stabile organizzazione burocratica[33], il punto più avanzato di mediazione fra governi nazionali e poteri tecnocratici. E la ragione di tale preminenza è evidente: questo organo ha la funzione di promuovere «l'interesse generale» in ambito europeo; di vigilare sul «diritto dell'Unione» (art. 17.1 TUE); di rappresentare l'U.E. a livello internazionale; di dare esecuzione al bilancio (art. 17.1 TUE); di esercitare, in via esclusiva, il potere di iniziativa legislativa (art. 17.2 TUE). Tutte funzioni che la Commissione è chiamata a svolgere *irresponsabilmente* e «in piena indipendenza»: da ogni «governo, istituzione, organo o organismo» (art. 17.3 TUE).

L'intervista recentemente rilasciata da Pierre Moscovici, commissario europeo per gli affari economici e monetari dell'UE, deve farci riflettere[34]. Il Commissario – scatenando un vortice di critiche anche all'interno del suo stesso schieramento politico – ha ribadito che la Commissione Ue è indipendente e che il suo lavoro non sarà condizionato da alcuno. Neppure dell'esito delle prossime elezioni europee: a prescindere da come si pronunceranno i popoli europei sarà, in ogni caso, la Commissione attualmente in carica a valutare sia la manovra in corso, sia quella del prossimo anno. Affermazioni provocatorie quanto si vuole, ma che col-

[30] Così L. MEZZETTI, *Le istituzioni e la forma di governo dell'Unione*, in P. COSTANZO, L. MEZZETTI, A. RUGGERI, *Lineamenti di diritto costituzionale dell'Unione europea*, Giappichelli, Torino, 2010, 246.

[31] L'espressione è di F. CERRONE, *La cittadinanza europea: integrazione economica e identità*, in *Pol. dir.*, 2000, 26.

[32] La definizione è di G. GUARINO, *Ratificare Lisbona?*, Passigli, Firenze, 2008, 53. In questo senso anche G. FERRARA, *Commissione europea e indirizzo politico*, in *Riv. it. dir. pubbl. comunitario*, 2005, 1068 ss.

[33] Sull'organizzazione burocratica della Commissione si veda, in particolare, M.P. CHITI, *L'organizzazione amministrativa*, in M.P. CHITI, G. GRECO (diretto da), *Trattato di diritto amministrativo europeo*, Giuffrè, Milano, 2007, 172 ss.

[34] Il contenuto dell'intervista rilasciata dal Commissario agli Affari economici Pierre Moscovici ad *Agorà* su Rai3 è stata pressoché integralmente riprodotta da *AgenPress.it* (*Moscovici. Sarò in carica fino a novembre 2019, in tempo per vedere la prossima manovra*) del 19.10.2018.

gono un punto di verità. Perché il problema non è Moscovici, ma le istituzioni Ue. Non è il Commissario francese che è «irresponsabile» – come leggiamo oggi su alcuni giornali europei – ma semmai i Trattati che hanno reso la Commissione sostanzialmente «avulsa» anche nei confronti del potere democratico (nonostante i timidi accorgimenti di impianto parlamentare recentemente introdotti).

La forza della Troika discende proprio dalla assenza di legittimazione democratica dei tre centri di potere che la compongono (FMI, Commissione Ue, BCE) e dalla loro irresponsabilità politica. È il caso non solo del Fondo monetario, ma anche – come si è visto – della Commissione. E ancor di più della Banca centrale europea, organismo a cui i Trattati dell'Unione hanno affidato la piena responsabilità della politica monetaria in Europa. D'altronde, una delle conseguenze più vistose prodotte della latitanza della politica in Europa è proprio costituita dalla sottrazione al Parlamento Ue e ai Parlamenti nazionali della politica monetaria e finanziaria. Lo scompenso democratico determinatosi in questi anni non dipende, in altre parole, solo dalla repentina spoliazione della sovranità finanziaria degli Stati, ma dalla singolare circostanza che questa sovranità sia stata loro sottratta al fine di attribuirla, in ambito Ue, a soggetti indipendenti, democraticamente non legittimati e in quanto tali irresponsabili.

La Bce è il soggetto chiave dell'eurozona: un circuito di poteri economici, lobbies e Stati Ue costruito arrecando una mutilazione senza precedenti al potere democratico e al governo politico della moneta. Aver stipulato, tra i principi cardini del TFUE, l'indipendenza politica della Bce ha, infatti, prodotto una situazione giuridica e finanziaria del tutta inedita nella storia delle istituzioni politiche. Per almeno due ragioni: a) la Bce è l'unica banca centrale al mondo ad essere politicamente indipendente da ogni altra autorità; b) l'Ue è l'unica organizzazione politica che non sia uno Stato e che disponga di una Banca.

A tale riguardo l'art. 130 del TFUE espressamente dispone: «Nell'esercizio dei poteri e nell'assolvimento dei compiti e dei doveri loro attribuiti dai trattati e dallo statuto del SEBC e della BCE, né la Banca centrale europea né una banca centrale nazionale né un membro dei rispettivi organi decisionali possono sollecitare o accettare istruzioni dalle istituzioni, dagli organi o dagli organismi dell'Unione, dai governi degli Stati membri né da qualsiasi altro organismo».

Il movente ideologico (di impronta neoliberista) che ha alimentato questo esito è evidente: sganciare l'economia dai meccanismi della politica, dai vincoli costituzionali, dalla democrazia. Un esito dirompente, sul terreno costituzionale (e non solo), destinato a innescare un vero e proprio rovesciamento delle forme di legittimazione del potere e dei paradigmi della responsabilità.

Il potere politico-finanziario, così come stabilizzatosi all'interno dell'Ue, è un *unicum* nel contesto globale. Non risponde ai cittadini, non risponde al Parlamento e in un certo senso neppure al Governo. Insomma, siamo di fronte a un soggetto assolutamente irresponsabile nei confronti dei poteri democratici. Ma non nei

confronti dei mercati, delle banche d'affari internazionali, degli agenti finanziari con i quali opera a stretto contatto.

La funzione della Banca centrale non è mai stata, d'altronde, quella di assicurare condizioni di vita dignitose ai cittadini europei. Né tantomeno tra i suoi scopi vi è mai stato – diversamente da quanto previsto dallo stesso statuto della *Federal Reserve* (la Banca centrale degli Usa) – quello di realizzare la piena occupazione. Fine esclusivo della Bce è assicurare la stabilità dei prezzi (art. 127. 1 TFUE)[35].

La situazione potrebbe essere definita allarmante, se non fosse che la stessa Bce prova a tranquillizzarci. E in una sorta di raffinata *brochure* interattiva, inclusa nel suo sito, ci rammenta: «Lavoriamo per i cittadini europei e siamo formalmente responsabili di rendere loro conto attraverso il Parlamento europeo» (come se fra i due organi intercorresse una sorta di rapporto di fiducia, del quale non v'è in realtà alcuna traccia nei Trattati). E poi aggiunge: «I trattati dell'Unione europea precisano i diversi canali tramite i quali assolvere tale responsabilità, ad esempio pubblicando il Rapporto annuale».

Ma il *Rapporto annuale* ci dice esclusivamente quello che è il reale ammontare delle operazioni della Banca. Operazioni il cui nucleo, sul piano finanziario, è costituito dalle manovre sul tasso di sconto. Una vera e propria partita di sponda che la Bce gioca a ridosso di interessi, impennate, strategie di banche di affari, mercati, poteri finanziari. E riguardo alla quale il Parlamento non ha alcun potere di mozione, di censura, di critica, di risoluzione, di indirizzo. Né tantomeno può bocciare o rinviare alla BCE il *Rapporto*. Ciò che il Parlamento può fare è esclusivamente «procedere su questa base ad un dibattito generale» (art. 284.3 TFUE). Nulla di meno, ma neanche nulla di più.

5. RESPONSABILITÀ POLITICA E FORMA DI GOVERNO PARLAMENTARE. PROFILI CRITICI

Le modalità di formazione della Commissione delineate dall'art. 17.7 TUE (svolgimento delle consultazioni, proposta da parte del Consiglio, elezione a maggioranza assoluta, nomina dei commissari da parte del Consiglio ...) hanno indotto parte della dottrina a considerare tali dinamiche il viatico privilegiato per

[35] Sul *Federal Reserve Act* del 1913 e sui suoi sviluppi si rinvia a R. DE CARIA, *Quando il diritto* altera *la realtà: la manipolazione del denaro e le sue conseguenze in USA, Regno Unito, UE e Italia*, in *Dir. pubbl. comp. europ.*, 2012, 1621 ss. Sull'operato della BCE cfr. L. CHIEFFI, *Banca centrale e sviluppi della governance europea*, in *Rass. Parl.*, 2005, 117 ss.; G. BUCCI, *Costituzione italiana, BCE e Patto di Stabilità*, in F. GABRIELE, M.A. CABIDDU (a cura di), *Governance dell'economia e integrazione europea. Processi di decisione politica e sovranità economica*, I, Giuffrè, Milano, 2008, 41 ss.; F. LOSURDO, *Lo Stato* sociale *condizionato*, Giappichelli, Torino 2016, 27 ss.

l'instaurazione, anche nell'Ue, di una forma di governo di tipo parlamentare[36]. E ammettendo ciò, non ci si è soltanto riferiti alla presunta instaurazione di un vero e proprio rapporto di fiducia tra Parlamento e Commissione[37]. Ma si è inteso anche alludere a quelle che sono oggi le singolari modalità di coinvolgimento del Consiglio nel procedimento di formazione della Commissione. Procedimento – si è detto – scientemente delineato, da parte del Trattato, con un occhio rivolto ai poteri del Capo dello Stato nelle democrazie parlamentari[38].

Tutto ciò non convince, per una ragione innanzitutto: il Consiglio non è un organo di garanzia, ma il principale "esecutore" dell'indirizzo politico dell'Unione. Ne discende, pertanto, che una cosa è l'incarico presidenziale, con la sua peculiare natura costituzionale e la sua fisiologia, altra cosa è invece la "proposta" del Consiglio così come delineata dall'art. 17.7 TUE. E questo perché mentre con l'*incarico* il Capo dello Stato affida il compito di formare un governo a quella personalità ritenuta più capace di ottenere la fiducia del Parlamento, con la *proposta* il Consiglio esprime invece una valutazione di tipo politico, indicando al Parlamento una personalità di suo gradimento. Siamo, quindi, in presenza di una vera e propria designazione. Una sorta di investitura politica direttamente espressa dal Consiglio. Al Parlamento europeo, di conseguenza, spetterà solo pronunciarsi attraverso un mero "voto di approvazione" (art. 17.7 TUE). Una sorta di ratifica della volontà politica già compiutamente espressa dal Consiglio. E questo anche perché – a differenza di quanto avviene nei regimi parlamentari – la cd. fiducia non viene, in questo caso, accordata su un programma adeguatamente esposto in sede parlamentare. Né tanto meno l'elezione del vertice dell'esecutivo è, in questo caso, preceduta da un dibattito parlamentare articolato e aperto sull'indirizzo politico da perseguire.

[36] Sul punto si veda, fra gli altri, G.G. FLORIDIA, *La forma di governo nel progetto della Convenzione*, in *Dem. Dir.*, 2003, 2; L. ELIA, *Prime osservazioni sulla forma di governo nella Costituzione per l'Europa*, in *Dir. pubbl.*, 2002, 758 ss.; M. CARDUCCI, *Una forma di governo a fiducia parlamentare "multilivello"*, in E. CASTORINA (a cura di), *Profili attuali e prospettive di diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino, 2007, 71 ss.

[37] In questo senso, fra gli altri, L. LEVI, *Dopo il Trattato di Lisbona: verso un nuovo modello di esecutivo federale,* in G. BRONZINI, F. GUARRIELLO, V. PICCONE (a cura di), *Le scommesse dell'Europa. Diritti, istituzioni, politiche*, Ediesse, Roma, 2009, 279 ss. In senso contrario, tra i pochi, S. ILLARI, *Sulla nozione di forma di governo e l'ordinamento dell'Unione europea. Aspetti problematici del difficile cammino verso un nuovo ordine politico,* in AA.VV., *Studi in onore di Vincenzo Atripaldi,* Jovene, Napoli, 2010, 15 che, a ragione, ritiene che «non è rintracciabile nel dato positivo dei Trattati una configurazione dei rapporti fra i due organi in senso fiduciario». Sui rapporti tra Parlamento e Commissione cfr., altresì, G. RESS, *Parlamentarismo e democrazia in Europa. Prima e dopo Maastricht*, Napoli, 1999, 34 ss.; L. RONCHETTI, *Sovranazionalità senza sovranità. Commissione e Parlamento dell'UE*, in *Pol. dir.*, 2001, 197 ss.

[38] Così, da ultimo, A. PRETO, *La Commissione europea dopo il Trattato di Lisbona* (2011), in www.jus.unitn.it.

Così come è, allo stesso tempo, altresì evidente che nessun esito *parlamentarista* potrebbe mai discendere da quell'inciso – contenuto nella medesima disposizione – che sollecita il Consiglio europeo a dover "*tener conto*" del risultato delle elezioni del Parlamento prima di proporre il candidato alla carica di Presidente della Commissione. E questo sia perché – come si è già detto più volte – il confronto politico alla vigilia delle elezioni si svolge generalmente attorno a temi di rilevanza più che europea, nazionale (ciò che si intende misurare, in occasione delle elezioni europee, è innanzitutto l'indice di gradimento del governo in quel momento in carica)[39]. Sia soprattutto perché dalle elezioni europee non discende la costituzione di un esecutivo, la stesura di un programma di governo, né tanto meno la formazione di uno schieramento di opposizione. Requisiti, questi, che sono sempre stati parte integrante del modo di essere e di agire di una democrazia parlamentare[40].

Ecco perché, in breve, riteniamo quanto meno forzato il tentativo – oggi sortito da parte della dottrina – di inquadrare l'attuale modello di organizzazione dell'Unione tra le forme di governo parlamentari. A meno che non si voglia un po' arditamente sostenere che oggetto della fiducia parlamentare debba, in questo caso, ritenersi non tanto il programma politico (che non c'è), ma le intrinseche «qualità di indipendenza del soggetto verso cui la valutazione si rivolge»[41], il suo appeal europeista, il suo tasso di fedeltà agli indirizzi politici dell'Unione (così come parrebbe oggi pretendere lo stesso art. 17.3)[42]. Si tratterebbe, tuttavia, anche

[39] Cfr. G. NEVOLA, *Democrazia, Costituzione, Identità. Prospettive e limiti dell'integrazione europea*, Liviana, Novara, 2007, 61-62 che opportunamente rileva come «le elezioni per il Parlamento europeo sono di fatto elezioni politiche nazionali di secondo ordine ... un voto a *bassa portata* (ossia *conta poco*), vista la debolezza politica dell'istituzione che esso va a formare». Sul punto, ampiamente, D. PASQUINUCCI, *Le elezioni europee: solo "second-order elections"?*, in A. LANDUYT, D. PASQUINUCCI (a cura di), *L'Unione europea tra Costituzione e* governance, Cacucci, Bari, 2004, 41 ss.

[40] La recente esperienza storica ha, in questi anni, dimostrato che i commissari designati provengono, in maggioranza, dalle file del PPE e del PSE e che la loro designazione è stata consensualmente concordata fra i due partiti. Ciò ci pone al cospetto di un Parlamento che, anche in questo caso, «parla con una sola voce» in quanto sprovvisto di una matura dialettica politica maggioranza-opposizione (popolari e socialisti). Sul punto, fra gli altri, A. SAITTA, *Il rapporto maggioranza-opposizione nel Parlamento europeo*, in E. CASTORINA (a cura di), *Profili attuali e prospettive di diritto costituzionale europeo*, cit., 114; S. COLLIGNON, *Viva la Repubblica europea*, Marsilio, Venezia, 2008, 76 che vede nel Parlamento europea una «desolata arena» di estenuanti «negoziati condotti quasi esclusivamente tra i governi, escludendo i cittadini da ogni discussione sulle leggi».

[41] Così R. MANFRELLOTTI, *Sistema delle fonti e indirizzo politico nelle dinamiche dell'integrazione europea*, Giappichelli, Torino, 2004, 46. Sul punto le considerazioni critiche di M.P. IADICICCO, *Le riforme istituzionali nell'Unione dopo Lisbona: un equilibrio precario*, in L. CHIEFFI (a cura di), *Il processo di integrazione europea tra crisi di identità e prospettive di ripresa*, Giappichelli, Torino, 2009, 71 ss.

[42] In base all'art. 17.3 TUE possono, infatti, far parte della Commissione solo coloro che hanno dato prova del loro «impegno europeo» e quindi solo gli euroentusiasti dell'Unione e tutti coloro che sono animati dalla volontà di far prevalere gli interessi concreti dell'Unione. Sul punto N. NU-

in questo caso, di un'ipotesi talmente anomala che esula visibilmente da quelle che sono sempre state le dinamiche di formazione dei governi nei sistemi parlamentari.

Ne discende, in conclusione, che la forma di governo europea (se di forma di governo si può parlare) non è una forma di governo di tipo parlamentare. E non lo è non solo per le ragioni che sono state appena dette, ma anche perché fisiologicamente sguarnita della possibilità di dare vita a un esecutivo a «estrazione parlamentare»[43], essendo essa sprovvista dell'istituto dello scioglimento e dell'enucleazione di adeguate forme di responsabilità politica tra Parlamento e Commissione, a cominciare dalla possibilità di «mandare un governo a casa»[44] e di indire nuove elezioni.

E a questo punto conviene fermarsi. Perché addentrarsi, ulteriormente, in siffatti meandri rischia di rivelarsi, se non stucchevole, quanto meno bizzarro dal momento che, allo stato attuale, ciò che manca all'Unione europea non è solo la forma di governo parlamentare, ma – a ben vedere – il Parlamento stesso. Cioè a dire un'assemblea democratica in grado di rappresentare tutto il popolo europeo nella sua *unitaria*, ma allo stesso tempo politicamente *plurale* articolazione: «La democrazia – si legge in un significativo passaggio del *Lissabon Urteil* – vive in primo luogo di (e in) un'opinione pubblica funzionante ... Questa opinione pubblica rende visibile le alternative nelle elezioni e nelle votazioni e le richiama continuamente alla memoria anche per le singole decisioni nel merito, affinché la formazione della volontà politica del popolo, per il tramite dei partiti aperti alla partecipazione dei cittadini e nello spazio delle informazioni, rimanga sempre presente e efficace» (§. 250).

Ma di una «opinione pubblica» *europea*, della «volontà politica del popolo» *europeo*, di «alternative nelle elezioni» *europee*, di partiti *europei* aperti alla partecipazione dei cittadini *europei* ... nell'Unione *europea* ancora oggi non vi è traccia[45].

GENT, *Governo e politiche dell'Unione europea*, il Mulino, Bologna, 2008, II, 16 che evidenzia come «un dato molto importante è che tutti i governi hanno adottato la pratica di nominare rappresentanti che sono tendenzialmente filoeuropeisti e che non sono stati associati a partiti estremisti o frange estremiste di uno dei partiti tradizionali».

[43] I componenti della Commissione devono essere tutti «istituzionalmente, cioè necessariamente» estranei al Parlamento. Ipotesi che nelle forme di governo parlamentari fino a oggi sperimentate è stata il frutto di «circostanze particolari o eccezionali» (G. GUARINO, *Ratificare Lisbona?*, cit., 97).

[44] Così J.H.H. WEILER, *Europa, sì ma quale?*, in *Confronti*, 2009, 71.

[45] Sul punto U. MATTEI, *L'efficacia incerta delle leggi comunitarie*, in ID., *La legge del più forte,* Manifestolibri, Roma, 2010, 106 che vede nel Parlamento europeo «una camera (recessiva) di un sistema di legislazione bicamerale dominato dal Consiglio». E aggiunge: «Soltanto un utilizzo rivoluzionario della sua legittimazione democratica potrebbe cambiarne la natura, ma dovremmo immaginare un parallelo con gli Stati Generali pre-rivoluzionari ed il giuramento della Pallacorda, il che seppure sommamente desiderabile, appare improbabile vista la sociologia dei politici europei». Sul punto anche J. BLONDEL, R. SINNOT, P. SVENSSON, *People and Parliament in the Euro-*

6. LEGITTIMAZIONE POLITICA, PRINCIPIO DI RESPONSABILITÀ E DERIVE TECNOCRATICHE DEL SISTEMA: I NODI DELLA COSTRUZIONE EUROPEA

La questione democratica è quindi, ancora oggi, il punto dirimente del processo di integrazione, il principale handicap nella costruzione dell'unità europea. Non è un caso che, ogni qual volta i cittadini europei sono stati, in questi anni, chiamati a pronunciarsi in via referendaria sulle tappe (più o meno) salienti del processo di integrazione o a esprimere il proprio voto per il Parlamento europeo, alquanto elevato è sempre stato (a prescindere dall'esito delle singole consultazioni) il grado di sfiducia, indifferenza, avversione da essi manifestato. Né avrebbe potuto essere diversamente a fronte di un modello istituzionale costruito su meccanismi di selezione chiusi, afoni e il cui accesso risulta, ancora oggi, sistematicamente impedito dall'azione pervasiva dei grandi poteri economici, delle *lobbies,* delle tecnocrazie[46].

Di qui l'inevitabile svilimento del progetto europeo, dei suoi tratti identitari, della sua storia. D'altronde tra progetto e identità vi è sempre stato un rapporto continuo e inestricabile. Anzi per essere più precisi *il progetto è identità*. L'identità non è pertanto un *dato naturale*, né tanto meno un sostrato atavico. L'identità si forma nel conflitto, si costruisce a contrario*,* si ricava per distinzione, nel rapporto «con sé» e nella «*differenza con sé*»[47]*,* per incarnarsi poi saldamente nella coscienza storica degli uomini.

Scriveva Chabod nella sua *Storia dell'idea d'Europa*: «coscienza europea significa differenziazione dell'Europa, come entità politica e morale, da altre entità, cioè nel nostro caso, da altri continenti o gruppi di nazioni; il concetto di Europa deve formarsi in contrapposizione a qualcosa che non è Europa, ed acquista le sue caratteristiche e si precisa nei suoi elementi, almeno inizialmente, proprio attraverso un confronto con questa non-Europa»[48].

Solo sviscerando fino in fondo il tema dell'identità europea è possibile iniziare a porre le condizioni per la costruzione di una costituzione europea. E questo perché «la Costituzione, così come l'Europa, è un fatto di coscienza prima ancora

pean Union, Oxford University, Oxford, 1998; E. BÖCKENFÖRDE, *Dove sta andando l'Europa?*, cit., 194 che intravede la causa della debolezza del Parlamento europeo nel fatto che esso «non può rappresentare ciò che non c'è: il popolo europeo non può riprodurre ciò che (ancora) non esiste, una sfera pubblica politica europea, che si formi al di là dei confini nazionali circa le questioni decisive della politica europea».

[46] Cfr., in particolare, L. GRAZIANO, *Lobbying, pluralismo, democrazia*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze, 1995.

[47] B. de GIOVANNI, *Appunti sull'Europa*, Albo Versorio, Milano, 2008, 17.

[48] F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa* [1961], Laterza, Roma-Bari, 2007, 23.

che di organi e apparati istituzionali»[49]. La scrittura di una Costituzione non può pertanto prescindere dalla coerente enucleazione, al suo interno, di «valori civili, di principi morali e giuridici e di finalità generali che, in qualità di cittadini europei, siamo inclini a considerare nostri ... Qualcosa insomma che ci faccia sentire *We the people ... of Europe*»[50].

Un percorso certamente difficile e insidioso, ma tuttavia indispensabile. Soprattutto se vogliamo seriamente provare a scombinare i fragili e asfittici schemi dell'*ethnos*, dell'appartenenza culturale, della razza che hanno in passato avvelenato la storia europea. Se, in altre parole, l'Europa per esistere ha bisogno di una identità, questa non può che essere "*un'identità aperta*". E quindi non più istintivamente ripiegata su sé stessa, sul discorso delle origini, sulla sterile ostentazione delle radici etniche dell'Europa[51]. L'identità in quanto progetto implica una netta cesura con tutto ciò, presupponendo una opzione politica aperta sul futuro dell'Europa. Una opzione che induca l'Unione a prediligere determinate istanze valoriali, determinati principi, determinati *cleavages* (la democrazia, la rappresentanza politica, la solidarietà, lo ius soli, il costituzionalismo sociale, il governo politico). E tutto ciò a discapito di altre istanze, di altri principi, di altri *cleavages* (l'autoritarismo, la retorica del capo, l'egoismo sociale, lo ius sanguinis, il liberismo, la *governance*).

Ciò di cui abbiamo oggi bisogno è una nuova Europa. Un'Europa all'altezza dei tempi e in grado di ridefinire originalmente il rapporto spazio-temporale tra prima e dopo, tra dentro e fuori, rompendo definitivamente gli angusti schemi che hanno in questi anni drammaticamente alimentato la contrapposizione tra Europa e mondo, tra cittadini ed esclusi, tra comunitari ed extracomunitari. Schemi che sono stati il portato ideologico della barbarie del nostro tempo. Perché «null'altro che barbarie sono oggi il terrorismo, il razzismo, la guerra di aggressione e di sterminio, la devastazione dell'ambiente, l'abbandono dei popoli poveri alla fame. Nel paese ove umanesimo e diritto regneranno davvero insieme questa barbarie non avrà spazio. Che tale paese possa un giorno chiamarsi *Europa*»[52].

[49] G. BONACINI *La Costituzione europea. Modelli ed esperienze a confronto*, in A. ZANOBETTI PAGNETTI (a cura di), *La Costituzione europea. Una riflessione interdisciplinare*, Giappichelli, Torino, 2005, 81. F. CERUTTI, E. RUDHOLF (a cura di), *A soul for Europe*, Peeters, Leuven, 2006; V. BALDINI, *L'identità politica e costituzionale dell'Unione*, in A. CANTARO (a cura di), *Il costituzionalismo asimmetrico dell'Unione*, cit., 111 ss.

[50] F. CERRUTI, *L'identità europea: un problema politico*, in S. LUCARELLI (a cura di), *La polis europea. L'Unione europea oltre l'euro*, Asterios, Trieste, 2003, 132.

[51] Cfr. A. CORTINA, *Cittadinanza europea: un'identità aperta,* in I. TRUJILLO, F. VIOLA (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, il Mulino, Bologna, 2007, 24.

[52] A. CAVANNA, *Storia dell'Europa e diritto*, in AA.VV., *Europa di ieri e di domani*, Giuffrè, Milano, 1991, 46.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 379-400
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301001

PER UN'ANTROPOLOGIA DELLA RESPONSABILITÀ INTERGENERAZIONALE
ETICA, POLITICA E DIRITTO IN QUESTIONE

FERDINANDO G. MENGA
Dipartimento di Giurisprudenza, Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

ABSTRACT
This paper focuses on some major conceptual predicaments the issue of intergenerational responsibility poses. The main point which it is raised is that a genuine thinking of a justice for future generations – besides all argumentative adjustments it imposes on mainstream theories – requires a true and proper ethico- and legal-anthropological revolution. In the last two sections of the paper such a radical break will be also analysized by addressing tenets coming from a phenomenology of transcendence and futurity pivoting around Levinas's scholarship.

KEYWORDS
Intergenerational responsibility/justice, anthropology, transcendence, futurity, Lévinas.

1. IL PRIMATO ETICO DELLA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Una delle acquisizioni teoriche che è penetrata e man mano si è fatta sempre più spazio all'interno di un determinato filone della riflessione antropologico-filosofica contemporanea può essere compresa nei termini di una decisa virata dall'ambito dell'ontologia a quello dell'etica. In effetti, per lo meno a partire dalle preziose riflessioni critiche di Emmanuel Lévinas[1], è stato ben evidenziato come le disastrose e aberranti pratiche della violenza che hanno funestato il secolo scorso – e che si sono articolate attraverso strategie dell'esclusione, spersonalizzazione e disumanizzazione dell'altro – non sono affatto espressione di un'estemporanea regressione all'interno della civiltà, ma piuttosto l'intrinseco precipitato dell'aspirazione a un dominio *ontologizzante* che sta alla base della cultura stessa dell'Occidente – aspirazione, questa, volta alla costante ricerca di una determina-

[1] Cfr. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, pp. 71 ss.

zione totalizzante e, perciò stesso, alla messa in opera di dispositivi di assimilazione o eliminazione di ogni alterità che a tale pretesa assolutizzante cerca di resistere o sottrarsi[2].

Oggigiorno l'urgenza etica di una questione riguardante l'umano certamente non ha smesso di fare sentire i suoi echi. Non solo: essa pare addirittura intensificarsi proprio sulla scorta di una preoccupazione che non può più essere confinata solo ad una riflessione sul passato o sul presente, ma deve estendersi anche al futuro. In ogni ambito della vita pubblica percepiamo, infatti, i richiami di un'interrogazione circa la responsabilità nei confronti delle generazioni a venire: dai dibattiti scientifico-disciplinari al settore dei media, fino ad entrare a pieno titolo nelle odierne agende politico-istituzionali nazionali e di governance internazionale. La crescente inquietudine attorno a temi quali il riscaldamento globale e il cambiamento climatico, l'esigenza di uno sviluppo sostenibile, ma anche la protezione del patrimonio genetico e culturale, ruota sempre attorno alla domanda: come lasciare in eredità una vita degna d'essere vissuta tanto ai nostri successori, quanto agli abitanti del pianeta di un futuro lontano? Come provvedere, insomma, ad uno spazio di sopravvivenza – e forse anche di effettiva pensabilità – per l'umano a venire? La dislocazione della questione antropologica che dunque qui si esperisce può essere descritta nei termini di uno spostamento dalla domanda «cos'è l'umano?» all'interrogazione «come fare in modo che l'umano possa sussistere in futuro?».

Tuttavia, qui subito una certa registrazione d'imbarazzo si fa sentire, poiché, per quanto da un lato la percezione di una tale responsabilità per il futuro dell'umano mostri un carattere piuttosto uniforme ed esteso – diffusione che oggigiorno trova quale emblematico veicolo la protesta globale condotta da Greta Thunberg e i movimenti dei *Fridays for Future*, dall'altro, non della stessa determinazione ed uniformità pare essere investita la dimensione teorica concernente la giustificabilità o fondatezza stessa di tale responsabilità, per non parlare poi delle risposte politico-istituzionali che dovrebbero articolarla.

Si rende perciò necessaria una riflessione supplementare, i cui lineamenti e problematicità generali vorrei qui presentare, seppur con la brevità che un sintetico contributo impone. Nello specifico, la mia indagine si propone di toccare alcuni luoghi fondamentali della questione, concentrandosi soprattutto su

[2] Sul carattere eminentemente totalizzante/totalitario della determinazione ontologica dell'umano, si è intrattenuta anche Hannah Arendt (*The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958, pp. 7 ss.). Più di recente questa linea del discorso è stata sviluppata, sotto profili diversi, da autrici e autori come Judith Butler ("Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", in Ead., E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London-New York 2000, pp. 11-43), Giorgio Agamben (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995) e Roberto Esposito (*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007).

un'interrogazione di carattere teorico-fondativo. Accanto alla dimensione etico-antropologica, si passeranno in rassegna anche importanti problematiche di stampo politico-istituzionale, per concludere il percorso con alcuni spunti etico-teologici, la cui decisività si renderà manifesta proprio nei termini di un discorso votato a una visione della trascendenza che connette in uno futurità dell'umano e appello alla responsabilità.

2. RESPONSABILITÀ E TEMPORALITÀ FUTURA: ALCUNE QUESTIONI GUIDA

Al fine di circoscrivere la portata temporale del futuro nell'alveo di un'indagine riguardante la responsabilità intergenerazionale, vorrei soffermarmi su due questioni centrali.

In primo luogo, prendendo le mosse dallo stato dell'arte del dibattito attuale, mi preme analizzare con attenzione se e in che termini le teorie etiche predominanti siano – o non siano – in grado di rispondere adeguatamente a quanto un'etica orientata al futuro esige. Volendo anticipare la traiettoria di questa riflessione, si tratterà di segnalare come proprio suddette teorie non riescano davvero ad accogliere l'appello alla responsabilità che soggetti futuri impongono. Una tale incapacità, come vedremo, sarà da far risalire esattamente alla semantica "presentistica" che sottende a tutti i discorsi morali predominanti.

Di qui consegue il secondo punto, che introduce la questione fondamentale: se un discorso etico incentrato sulla semantica della presenza non si mostra in grado di rispondere coerentemente a un'esigenza etica radicalmente rivolta al futuro, come può configurarsi un paradigma etico alternativo che corrisponde a tale esigenza di dare voce all'umanità futura? La risposta che vorrei qui proporre è la seguente: per accogliere in modo genuino l'appello a una responsabilità nei confronti dei futuri è necessario abbandonare la strada fondativa che cerca di estendere il presente al futuro, e intraprendere il percorso di un'etica che trasgredisce il primato del presente, accogliendo invece l'appello dell'alterità stessa del futuro. Si tratta, in altri termini, di un'etica che, al posto di fondarsi sul primato di un tempo presente e dei presenti, si rivolge piuttosto alla trascendenza di un tempo altro da cui deriva la sua stessa propulsione motivazionale.

Questa prospettiva, per quanto speculativa possa sembrare, tale non è. E non lo è in particolar modo se – in compagnia di autori come Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels lungo la traiettoria dell'etica fenomenologica,[3] ma già anche Simone Weil, Karl Jaspers e Günther Anders sotto altri pro-

[3] Far affiorare in modo adeguato questo motivo nel pensiero degli autori citati imporrebbe un'analisi circostanziata della maggior parte delle loro opere. Mi limito a segnalare, qui, i testi per me più significativi per il tema al centro di questo contributo: E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur*

fili[4] – ci rivolgiamo a un certo modo alternativo di connotare l'esperienza dell'obbligo morale: un obbligo non primariamente basato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrato su un'ingiunzione radicale dell'altro che esige incondizionatamente un essere responsabili prima ancora che la macchina delle ragioni si metta in moto. Un'esperienza del genere, lungi dal detenere un carattere meramente astratto, si mostra estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui l'estrema concretezza sta nel semplice fatto che, là dove finiscono le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti – elementi tutti collocabili entro una sfera del presente e dei presenti nei confronti dei futuri –, non per questo viene meno il senso profondo di responsabilità.

3. LA DIFFICOLTÀ DI PENSARE UNA RESPONSABILITÀ VERSO I FUTURI PER L'ETICA, LA POLITICA E IL DIRITTO

Il predominio di una semantica del presente nei discorsi dedicati alla responsabilità verso le generazioni future può essere rintracciato, anzitutto, attraverso un'indagine che prende le mosse dal contesto d'insorgenza stesso del problema. Da quando è stata riconosciuta in tutta la sua portata e difficoltà teorica, la questione intergenerazionale, in effetti, ha trovato il suo luogo di accoglienza e di elaborazione all'interno di tre impostazioni dominanti il cui baricentro è da rinvenirsi proprio in una filosofia della presenza. Queste impostazioni sono rappresentate dalla teoria contrattualista, utilitarista e metafisico-giusnaturalista. Ma vediamo meglio in che termini, tanto la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il tema intergenerazionale è stato formulato – e continua a essere formulato (a tutt'oggi) –, quanto la caratura delle difficoltà a esso correlate, siano intrise, in tali prospettive, di un linguaggio di matrice presentistica.

l'extériorité, Nijhoff, La Haye 1961; Id., *En découvrant l'existence aver Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; J. Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; Id., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; Id., *Force de loi: le "fondament mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris 1994; B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994; Id., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006; *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009; Id., *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012; Id., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015.

[4] Rispetto a queste autrici e autori la mia attenzione si rivolge soprattutto alle seguenti opere: S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Gallimard, Paris 1949; K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politische Bewußtsein in unserer Zeit*, Piper, München 1958; G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956.

La teoria contrattualista, come è noto, prevede, fra le sue premesse di fondo, l'esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo[5]. Le generazioni future, tuttavia, si contraddistinguono proprio per il fatto di non esistere ancora e non poter cooperare[6]. Pertanto, la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio assenti e quindi impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti[7]. A questo primo ostacolo teorico, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, se ne aggiunge un secondo: l'ostacolo dell'asimmetria. In effetti, l'altro rilievo problematico che inerisce all'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha d'incidere sul destino delle generazioni future e l'inesistente, se non pressoché insignificante, capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima. In che modo, in effetti, soggetti futuri, propriamente assenti, potrebbero mai avere la forza d'imporre alcunché ai contemporanei presenti? Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti costituisce, dunque, un ulteriore ostacolo all'impostazione contrattualista[8].

Ma anche la teoria utilitarista deve rispondere a una sfida teorica alquanto improba nel momento in cui si trova ad affrontare la problematica di una responsabilità intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri d'universalità e d'irrilevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare[9]. In

[5] Mi limito qui a riportare le riflessioni di carattere maggiormente paradigmatico all'interno dell'assai nutrito dibattito in tale ambito: cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 1971, §§ 24, 44; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986. Per approfondimenti mi permetto di rinviare al mio volume: F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 39-59.

[6] Cfr. S. Gardiner, "A Contract on Future Generations?", in A. Gosseries, L.H. Meyer (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, pp. 81 ss.; Id., *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 123, 170-4; R.P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 50 ss. Si veda anche B. Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, pp. 204-248.

[7] Cfr. B. Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations", cit.; G. Pontara, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1995, cap. 3; W. Beckerman, "The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice", in J. Tremmel (a cura di), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham 2006, pp. 53-71.

[8] Cfr. M. Kobayashi, "Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective", in T.-Ch. Kim, R. Harrison (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge UK 1999, pp. 13 ss.; S. Gardiner, "A Contract on Future Generations?", cit., pp. 81 ss.

[9] Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), Macmillan, London-New York 1907, p. 414.

effetti, mentre tali caratteri sembrano tenere nel caso del calcolo di felicità totale o media in un contesto limitato al presente o al vicino futuro, non altrettanto accade quando si tratta di tenere conto di generazioni appartenenti a un lontano futuro[10]. In tal modo, l'ostacolo principale che incontra la teoria utilitarista in sede di etica intergenerazionale, a prescindere dai molti altri punti critici e risvolti problematici, è quello della difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia *ciò che* e sia anche *la misura di ciò che* può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto. Questa sfida può essere definita come sfida dell'indeterminatezza o ignoranza rispetto al futuro.

Per altro verso, anche l'impostazione giusnaturalista si trova avviluppata in difficoltà strutturali di enorme rilevanza nel momento in cui vuole affrontare la sfida di un'etica del futuro. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere metatemporale è quella che soggiace a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista o metafisico. In generale, queste teorie, di cui Emmanuel Agius[11] e, in certa misura, Hans Jonas[12] offrono probabilmente le formulazioni più limpide, sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza d'essenza o di genere. Il problema fondamentale collegato a queste impostazioni emerge, però, non appena si sottolinea il fatto che esse presuppongono la validità di una connessione motivazionale fra piano ontologico e piano etico che, a ben guardare, non risulta per nulla evidente. Perché mai, in effetti, da una condivisione d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti? Diversi autori, tra cui i sopracitati Lévinas, Derrida e Waldenfels, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indifendibilità. Essi mostrano non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da

[10] Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1980; A. de-Shalit, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995, cap. 3.

[11] Cfr. E. Agius, "Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought", in E. Agius *et al.* (a cura di), *Future Generations and International Law*, Earthscan, London 2006, pp. 3-12.

[12] Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, cap. 4, §§ 4-7; Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 2011, pp. 128-146. Cfr. anche G.S. Kavka, "The Futurity Problem", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura), *Obligations to Future Generations*, cit., pp. 191-196; e H.P. Visser 't Hooft, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999, pp. 122, 133 ss., 149 ss.

cui emerge, sfuggendo così a ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costrizione contrattuale.

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Altro punto spinoso è che le teorie sostanzialistiche spingono necessariamente ad una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, aggirando la questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale[13]. In base a siffatte teorie non si riesce a evincere il perché non si dovrebbe adottare, difatti, una soluzione tale per cui agli umani temporalmente lontani non si possano o non si debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere, che assicura precedenza ai contemporanei – o meglio, ai presenti rispetto ai futuri –, sarebbe tanto più adeguata a un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui i titolari d'umanità contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece a una mera realizzazione in potenza attribuibile a esseri futuri.

In estrema sintesi, quindi, tutte le difficoltà relative al modo in cui le teorie etiche tradizionali hanno affrontato e affrontano il problema degli obblighi verso le generazioni future risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione fondamentalmente centrata sul primato di una temporalità della presenza[14]: primato di ciò che è empiricamente esistente solo al presente e di soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri; primato di una causalità che conosce solo una rilevanza etica del presente verso il futuro, ma non il contrario; primato di una possibilità di determinare uno stato etico solo a partire da informazioni presenti. Per dirla con un'efficace formulazione di Stephen Gardiner, si può ben definire questa impostazione nei termini di una vera e propria "tirannia dei contemporanei"[15].

Questa problematicità ingenerata dal primato di una semantica tutta incentrata sulla presenza non può che acutizzarsi, non appena dal campo di un discorso etico sulle generazioni future si passa a quello di stampo prettamente politico e giuridico.

In effetti, una delle maggiori critiche che diversi studiosi hanno mosso al meccanismo democratico è proprio quella di non riuscire a fornire adeguata risposta all'emergenza ambientale e intergenerazionale a causa del "presentismo" che la

[13] Cfr. W. Jenkins, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Georgetown University Press, Washington DC 2013, pp. 286 s.

[14] Cfr. M. Kobayashi, "Atomistic Self and Future Generations", cit., pp. 13 ss.; R. Muers, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London 2008, cap. 1.

[15] S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36.

avviluppa[16] e che si radica nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare e auto-determinazione collettiva, cioè quello di un esercizio del potere dei "cittadini presenti" che non può che essere fondamentalmente orientato "a beneficio dei presenti"[17] (o al massimo dei futuri più prossimi).

Proiettandoci all'interno del contesto giuridico e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, l'eventuale trasgressione del presentismo a favore di vincoli intergenerazionali, come si può ben intuire, palesa una medesima se non addirittura maggiore problematicità[18]. Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la "rottura della contemporaneità"[19], "la base su cui finora si è presentata la vigenza delle norme [...] del diritto"[20]. Da ciò se ne trae allora una sola conseguenza nell'ambito di un discorso giuridico di profilo intergenerazionale: l'esigenza di tematizzare la questione dei "'Diritti delle generazioni future'", più che rivendicare una maggiore attenzione, risulta addirittura essere – come prosegue ancora l'autore – "una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità"[21]. Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) ripugnante sotto il profilo di una morale comune: "le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro 'diritto' in senso giuridico"[22].

[16] Cfr. *ibid.*, pp. 143 ss. e Id., "In Defense of Climate Ethics", in Id., D.A. Weisbach, *Debating Climate Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 25 s.; D. Thompson, "Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship", in "Critical Review of International Social and Political Philosophy" 13, 1, 2010, pp. 17-37; D. Jamieson, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 96 ss.; J. Boston, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Emerald, Bingley 2016, capp. 1-4.

[17] D. Thompson, "Representing Future Generations", cit., p. 17.

[18] Questa difficoltà è messa in evidenza da diversi studiosi in seno al discorso giuridico. In particolar modo cfr. R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano 2008, cap. 3; A. Gosseries, "Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?", in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008, pp. 29-39; A. D'Aloia, "Generazioni future (dir. cost.)", in "Enciclopedia del Diritto", Annali, vol. IX, Giuffrè, Milano 2016, pp. 331-390; G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, cap. 15. Per ulteriori approfondimenti sulla questione rinvio a F. Ciaramelli, "Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto", in Id., F.G. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, pp. 15-35; U. Pomarici, *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019, in particolare pp. 15-102.

[19] G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 86.

[20] *Ibid.*, p. 85.

[21] *Ibid.*, p. 86.

[22] *Ibid.*

Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente "il tema dei diritti delle generazioni future"[23] è quella di dirottarlo verso la "categoria del dovere"[24]. Una tale dimensione, per quanto possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal punto di vista giuridico[25], non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere "essenzialmente morale"[26]. Si viene, in tal modo, riproiettati nell'ambito di un'interrogazione etica di fondo[27] e nella correlata difficoltà trasmessa dal primato di una temporalità presente e dei presenti che non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano. L'interrogazione, che si viene a condensare, non può che registrare una situazione paradossale o comunque piuttosto singolare: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, si trova a essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente o della sua estensione in termini di meta-temporalità.

4. LA RESISTENZA ETICA DELL'UMANO FUTURO

Questa situazione di precarietà fondazionale conduce a due esiti alternativi. Si tratta o di insistere ulteriormente sulla cesura presente-futuro, evidenziando così l'impossibilità di un'effettiva presa giustificazionale di etiche basate sulla semantica del presente rispetto a soggetti futuri; oppure di permanere comunque ancorati a un'aspirazione fondazionale che, però, non potendo trovare risposta alcuna negli impianti teorici a disposizione, non può far altro che trasgredirli mettendo in campo motivi a essi estrinseci. E proprio sotto questo secondo profilo si schiude il ricorso a un esercizio teorico assai praticato, che fa appello all'istanza ultima di un'intuizione morale quale vera e propria base fondazionale per un'etica rivolta all'umano futuro.

[23] *Ibid.*, p. 92.

[24] *Ibid.*, p. 87.

[25] Cfr. E. Brown Weiss, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, United Nation University & Transnational Publishers, Tokyo-Dobbsferry NY 1989; L. Westra, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, Earthscan, London 2006; A. Pisanò, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 162 ss.; U. Pomarici, "Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana", in F. Ciaramelli, F.G. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., pp. 91-142.

[26] G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 92. Per una riflessione ricostruttiva generale sull'utilizzo della categoria di "dovere" in ambito di diritto intergenerazionale cfr. R. Bifulco, *Diritto e generazioni future*, cit., pp. 113 s., 165-169.

[27] Cfr. S. Gardiner, "In Defense of Climate Ethics", cit., p. 37.

Molteplici sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono il ricorso a una tale intuizione morale[28] quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls[29] a David Gauthier[30] e da Brian Barry[31] a Bruce Auerbach[32], fino a giungere all'estrema ammissione di Derek Parfit il quale, nonostante aver esibito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una responsabilità intergenerazionale – il celebre *Non-Identity Problem*[33] –, conclude il suo discorso lanciando comunque l'invito a trovare contro-argomenti migliori proprio al fine di accogliere quello che sembra permanere, anche per lui, un appello alla responsabilità di carattere ineludibile[34].

L'ostacolo fondamentale che tuttavia ciascuna delle impostazioni appena citate deve affrontare è dato dal fatto che l'istanza dell'intuizione morale si rivela non soltanto estrinseca, ma, in ultima analisi, anche incoerente rispetto all'impianto teorico di volta in volta messo in campo. Articolandosi in fondo nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile – che si esprime oltre ragioni, interessi e calcoli –, un'intuizione del genere in effetti non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie e le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili[35].

Ne consegue, pertanto, che l'accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra.

La proposta che vorrei qui enucleare, al fine d'individuare l'impostazione richiesta, è quella di rivolgersi a una dimensione etica segnatamente improntata al primato dell'alterità, a cui inerisce, peraltro, una peculiare riconfigurazione della portata temporale del futuro.

Un'impostazione del genere, come preannunciato, convoca all'appello la riflessione di autori quali Lévinas, Derrida e Waldenfels e si basa sull'esplicito presupposto di un soggetto, in generale, e un soggetto etico, in particolare, che non può essere inteso come primariamente fondato su una condizione di autoreferenzialità

[28] Su questa questione rinvio alle mie riflessioni in: F.G. Menga, "Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica", in "Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica" 14, 2014, pp. 711-793.

[29] Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., §§ 4, 24, 44.

[30] Cfr. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, cit., pp. 16, 303.

[31] Cfr. B. Barry, "Justice Between Generations", in P.M.S. Hacker, J. Raz (a cura di), *Law, Morality, and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977, pp. 276, 284.

[32] Cfr. B.E. Auerbach, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York *et al.* 1995, p. 209.

[33] Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, cap. 16.

[34] Cfr. *ibid.*, pp. 447, 451 ss.

[35] Per approfondimenti al riguardo rinvio a F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., capp. 3-5.

e autopresenza di tipo egologico-trascendentale a cui aderirebbe, poi, anche la possibilità dell'entrata in una relazione etica con altri (presenti o futuri che siano). Siffatto soggetto va inteso, invece, come connotato fin dall'inizio dalla sua costitutiva relazione con l'altro, ossia da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato da e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a se stesso e reclamare, dunque, una costituzione del rapporto etico a partire da un presupposto autoriflessivo[36].

Come si può intuire, un tale appello da parte dell'alterità, che si insinua nella vita del soggetto fin dall'inizio e lo pone costantemente in una relazione d'eteronomia prima ancora che d'autonomia, di spossessamento prima ancora che d'autoreferenzialità, d'esposizione prima ancora che d'autoriflessione, dischiude una dimensione etica della responsabilità dal carattere originario e irriducibile: il soggetto interpellato, infatti, è tale per cui ha già cominciato a rispondere all'altro e a essere responsabile per l'altro ancora prima di pervenire all'eventuale possibilità di tematizzarlo come un elemento disponibile entro un campo di presenza, sì da poterne prendere le misure e decidere se stipularvi o meno un patto[37]. Una considerazione del genere, ovviamente, non esclude che poi si giunga effettivamente anche a situazioni contrattuali con l'altro. Piuttosto, ciò che questa considerazione esclude è che la radicale dimensione dell'ingiunzione alla responsabilità, che si annuncia nell'appello dell'altro, possa essere davvero attinta dal dispositivo contrattuale e dalla sua semantica connotata dalla temporalità della presenza, della compresenza dei soggetti e quindi anche dalla simmetria delle parti.

L'appello alla responsabilità fa segno, invece, proprio nella direzione opposta di una diacronia, atopia e asimmetria originarie. La situazione in cui si imbatte un soggetto genuinamente interpellato è, in altri termini, quella di trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli giunge da un tempo altro rispetto al suo presente, da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio e da una sollecitazione inevitabile, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione.

Se intendiamo, dunque, in questo senso il motivo dell'appello dell'alterità, non si fa saltare affatto la possibilità di una soggettività etica in quanto tale – come sembrano sostenere invece alcune impostazioni fedeli all'ipseità trascendentale o al *self*-interest quale unica opzione per la strutturazione del soggetto –, ma le si

[36] Su questa impostazione, si vedano in generale E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit.; J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", in Id., M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 100 s.; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990; B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, cit., capp. 1, 2, 4, 5.

[37] Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., pp. 52 s.; J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., pp. 99 s.; B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit.

conferisce piuttosto il suo più genuino carattere responsivo[38]. In tal modo, si passa a una soggettività connotata non più dalla teticità del nominativo e dalla modalità temporale presente di un "*io* agisco" o "*io* sono responsabile", ma dal carattere del *pathos*: una soggettività cioè che, prendendo le mosse dal tempo e luogo eccentrici dell'ingiunzione dell'altro, si ritrova al dativo o all'accusativo di un "*mi* accade/*mi* interpella" qualcosa a cui non posso non rispondere[39].

In particolare, nel contesto dell'etica intergenerazionale, è l'aspetto di questa eccentrica *diacronia* a necessitare una disamina più circostanziata. Certamente, non pone grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l'alterità comporti una trasgressione del presente, se tale trasgressione è pensata nel senso di un passato inattingibile[40]: ogni appello da parte dell'altro, infatti, implica un'ingiunzione irrecuperabile, poiché l'altro ci ha già costretti a una risposta, prima ancora di poterlo trasformare in un qualcosa di presente e disponibile alla nostra presa autoriflessiva e calcolatrice[41]. Questione molto più complessa è invece quella di raffigurarsi come una medesima relazione etica possa implicare anche una trasgressione estatica del presente da parte del futuro. In che senso, infatti, il futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un'effrazione etica esercitata da quest'ultimo?

A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel percepire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione d'ingiunzione etica non investe esclusivamente il passato, ma anche il futuro. Insomma, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d'interpellazione provocata dal futuro deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui il futuro stesso detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci a una responsabilità verso di esso[42].

Un tale richiamo del futuro, per essere interpretato in modo originario e radicale, non può essere inteso dunque come il mero risultato di una prestazione im-

[38] Su questa dimensione della soggettività, che è stata indagata in particolar modo da Waldenfels (cfr. *Antowortregister*, cit.; *Bruchlinien der Erfahrung*, cit.; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, capp. 3 e 5), mi permetto di rinviare ai miei saggi: F.G. Menga, "La 'passione' della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels", in "aut aut" 316-317, 2003, pp. 209-237; Id., "Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels", Postfazione all'ed. it. di B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 157-179; Id., "The Experience of the Alien and the Philosophy of Response", in "Etica & Politica/Ethics & Politics" 13, 1, 2011, pp. 7-15; Id., "Mediazione e contingenza. La logica della risposta nella fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels", in Id., *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, ombre corte, Verona 2012, pp. 62-95.

[39] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 134 ss.

[40] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 280.

[41] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., p. 133.

[42] Cfr. M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 104.

maginativa da parte del soggetto nella sua presenza a sé. Ma, al contrario, deve essere compreso come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione *sollecitata* e non costruita verso di esso.

Esattamente in questa prospettiva siamo in grado di cogliere i motivi profondi per cui già autori come Günther Anders e più di recente Rachel Muers possono affermare a ragione che l'appello del futuro non è un qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma è ciò che ci *costringe* "a un esercizio di estensione della nostra immaginazione"[43] o "fantasia morale"[44]. Il futuro, di conseguenza, si connota in termini etici in modo costitutivo e non semplicemente supplementare, come avevano già teorizzato, sotto profili diversi, pensatori come Franz Rosenzweig[45], Emmanuel Lévinas[46] e Vladimir Jankélévitch[47].

Ma, se ben riflettiamo, è proprio in tal modo che il futuro etico, che rompe la sincronia dello spazio-tempo presente, mostra, assieme a un carattere di diacronia anche un tratto di trascendenza ed eccentricità originarie. Infatti, l'appello che ci ingiunge dal futuro e ci proietta al futuro esercita una pressione etica che, a ben vedere, proprio perché non disponibile alla presa del presente, sfugge all'individuazione entro un posto nel mondo, vuoi si pensi a questo posto come presenza in fieri, pretesa di presenza, oppure ancora come latenza in attesa di pieno dispiegamento alla presenza. Questo futuro, anzi, in quanto appello che si annuncia sempre da un "altrove"[48] che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento presente od oggetto disponibile e configurabile dentro l'immanenza[49] di strategie contrattuali e deliberative o anche entro codificazioni formalizzabili e iterabili.

Non a caso Lévinas conferisce a questa dinamica d'ingiunzione dell'altro – e dell'altro dal futuro – la configurazione enigmatica di una "resistenza etica"[50] – resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile a ogni immanenza, assenza effettuale sfuggente qualsivoglia presa da parte della (o collocazione entro la) presenza. Prescindendo qui da una colorazione religiosa ed escatologica, che un tale

[43] R. Muers, *Living for the Future*, cit., p. 19.

[44] G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, cit., p. 273.

[45] Cfr. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, Teil II, Buch 3; Id., *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, in Id., *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Alber, Freiburg i.B.-München 2013, pp. 109 ss.

[46] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 139 ss.; Id., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 143-164, 177-197, 235-246.

[47] Cfr. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3: *La volonté de vouloir*, Éd. du Seuil, Paris 1980, pp. 37 ss.

[48] B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., p. 267.

[49] Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, p. 173.

[50] *Ibid.*

topos senz'altro esibisce e che indagheremo nello spazio delle ultime pagine di questo contributo[51], il punto che ora è importante mantener fermo è che tale resistenza di cui parla Lévinas non risulta nell'espressione di un potere più forte che ostacola le forze presenti in campo o le forze nel campo della presenza. Ciò implicherebbe di nuovo la predisposizione di un conflitto che si svolge sul piano della presenza, uno schieramento di forze assolutamente riconducibile a quanto, per esempio, un assetto contrattuale e deliberativo può senz'altro accogliere. Una tale resistenza si traduce, invece, in un appello che si fa sentire nel mondo, eppure resta fuori dal mondo – sì un appello proprio come quello di un'ingiunzione alla responsabilità verso un futuro che ancora non esiste, eppure, poiché comunque penetra nel mondo, ci inquieta e ci "sconvolge"[52] sotto forma di una fastidiosa e ineludibile intuizione morale.

Questa resistenza da parte della trascendenza dell'altro futuro che, però, in quanto tale, nulla può contro il potere del presente – tant'è che noi presenti in questo mondo *possiamo* al limite lasciarla inascoltata[53] – si rivela così una sorta di *epoché* o sospensione etica del potere dei presenti e del presente al mondo. Una sospensione tale per cui, sebbene nulla possa, ci rammenta – se e quando l'ascoltiamo – un fatto fondamentale: che dinnanzi all'alterità dell'altro semplicemente e letteralmente "*non poss[iamo] più potere*"[54].

Nel contesto di un'etica intergenerazionale, ne risulta così la penetratività di un richiamo alla responsabilità che proviene da un "altrove" del futuro e che non implica né onnipotenza né impotenza da parte di una trascendenza che incide escatologicamente sull'immanenza – né possibile ira, né silenzio di Dio[55] –, ma nudo e incondizionato ammonimento al potere attraverso il comandamento etico stesso: un comandamento che tanto esorta e sconvolge il potere, quanto neppure lo scalfisce, tant'è che quest'ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di

[51] Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di W. Jenkins, *The Future of Ethics*, cit., cap. 7.

[52] E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 204.

[53] *Ibid.*, p. 207.

[54] *Ibid.*, p. 173.

[55] Mi è qui soltanto possibile accennare, senza poterlo affrontare, l'importante portato della logica escatologica sulla questione delle generazioni future. Un tale tema andrebbe declinato non soltanto in termini filosofici, ma anche in prospettiva teologico-sistematica attraverso un confronto, per lo meno, con autori quali Bultmann, Teilhard de Chardin, von Balthasar, Rahner, Moltmann, Pannenberg e Ratzinger. Faccio cenno all'importanza della questione anche nel mio saggio: F.G. Menga, "Barmherzigkeit – für wen? Ethische Rationalität auf dem Prüfstein einer Zukunftstranszendenz", in E. Gräb-Schmidt, B. Häfele, C. Hölzchen (a cura di), *Transzendenz und Rationalität*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019, pp. 183-200. Per un'acuta introduzione sulla questione dell'impatto simultaneamente filosofico e teologico del problema escatologico, si veda il bel volume di A. Nitrola, *Trattato di escatologia.* Vol 1: *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

una "tirannia dei contemporanei"[56], come se nessuna opposizione a esso si fosse mai palesata. Per dirla con le magnifiche parole di Lévinas:

> Lo sconvolgimento sconvolge l'ordine [di volta in volta dato] senza turbarlo seriamente. Entra in esso in modo talmente impercettibile che vi si è già ritirato, a meno che non lo si trattenga. S'insinua, si ritira ancor prima d'entrare. Resta solo per chi vuole dargli seguito. Altrimenti ripristina subito l'ordine che turbava[57].

Si delineano qui i tratti di un'ingiunzione radicale del futuro che non trova vero e proprio posto nel mondo e che, pur non potendo molto sulle strategie e le istituzioni di potere del mondo stesso, si lascia nondimeno avvertire in modo incondizionato. Mi piace definirla come diacronia che si insinua nel mondo, eppure non ha alcuna possibilità d'individuazione nel mondo; sopraggiunge come comandamento etico iperbolico, eppure non ha mai avuto neppure per un attimo la forza di imporsi a qualsivoglia schieramento di forze.

5. APPELLATIVITÀ, TRASCENDENZA, FUTURITÀ: APPENDICE ETICO-TEOLOGICA A PARTIRE DA EMMANUEL LÉVINAS

È proprio lungo questa traiettoria, disegnata dal richiamo di un'alterità che comincia e ci ingiunge d'altrove, che, a mio avviso, si palesa la feconda possibilità di *determinato* spazio dialogico fra prospettiva etico-filosofica ed escatologico-teologica. In queste pagine conclusive, vorrei soffermarmi proprio su questo spazio, non però senza puntualizzare, al contempo, che qui tutto si gioca esattamente nell'articolare adeguatamente quanto si cela dietro il sopra indicato e sottolineato aggettivo "determinato".

In effetti, non si può non cogliere quanto grande si presenti, a tutta prima, la seduzione a identificare l'*altrove* dell'appello or ora richiamato con una trascendenza divina *tout court*, predisponendo così un'occupazione totalmente teologica del discorso che concerne l'etica rivolta all'umano futuro. Sennonché, a ben guardare, una tale opzione risulterebbe non solo teologicamente affrettata, ma anche teoreticamente poco feconda. Infatti, nella misura in cui il passaggio dall'ambito dell'etica a quello della teologia venisse compiuto attraverso una mera traduzione o trasposizione fra i due campi semantici, l'obiettivo massimo che si raggiungerebbe sarebbe quello di acquisire una tematizzazione della questione della responsabilità intergenerazionale a partire da una prospettiva diversa.

[56] S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36. Da questo si capisce bene il motivo per cui Lévinas, in *Totalité et infini*, definisce l'alterità del volto dell'altro, con cui il comandamento etico entra nel mondo, non come ciò che "sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere (*mon pouvoir de pouvoir*)" (E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 172).

[57] E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 208.

Il compito che qui mi propongo di sviluppare è invece un altro, e cioè non tanto quello di illuminare lo stesso tema a partire da un angolo visuale distinto, quanto piuttosto quello di ricercare un *topos* discorsivo per la riflessione teologica tale da permanere in una posizione di dialogo con gli altri discorsi e, così facendo, di esibire proprio a partire da tale luogo d'incrocio la fecondità del suo possibile contributo. Per poter raggiungere siffatto obiettivo mi pare, però, necessario riuscire ad individuare un interregno discorsivo, in virtù del quale tanto la teologia quanto la filosofia possano condividere una comune semantica e, di conseguenza, apprezzare la dinamica di un loro reciproco influsso. Solo collocandosi nello spazio di tale interregno il discorso teologico ha la possibilità di mettere alla prova ed evidenziare il suo potenziale in seno alla questione di un'etica rivolta al futuro e agli esseri futuri. Restando invece imprigionato nell'ambito di una visione autoreferenziale o semplicemente interna, tale discorso, per quanta coerenza o cogenza argomentativa possa esibire, continuerà comunque ad essere percepito come alieno in seno al dibattito notoriamente occupato da prospettive di carattere squisitamente filosofico.

La mia proposta è quella d'individuare siffatto interregno in un peculiare chiasma filosofico-teologico che è stato esattamente Lévinas a evidenziare e articolare: l'intima relazione fra etica ed infinito[58], ovvero l'intrinseca connessione fra appello dell'altro e carattere di trascendenza, secondo cui è soltanto a partire dal secondo che il primo riceve una carica tale da ingenerare la dinamica di un'ingiunzione incondizionata a rispondere[59].

Attraverso una descrizione più dettagliata di questo chiasma cercherò ora di mostrare come, in seno alla riflessione sull'etica intergenerazionale, la teologia non soltanto possieda un alto potenziale dialogico nei confronti della filosofia, ma esibisca anche risorse assai feconde che contrastano poderosamente con la visione preponderante secondo cui essa costituirebbe addirittura un ostacolo per una genuina articolazione del tema – conclusione, questa, che si configura soprattutto se si calca la dimensione provvidenzialistica implicante uno svuotamento dell'azione responsabile antropologicamente connotata.

Come è stato già illustrato nelle pagine precedenti, per Lévinas, l'appello dell'altro, proprio in quanto intrusivo ed incondizionato, sfugge a qualsiasi tentativo d'inglobamento all'interno della sfera d'immanenza del soggetto. Piuttosto, l'altro costituisce ciò che, attraverso il suo richiamo che scaturisce da un altrove immemoriale, rompe l'autoimmanenza e autoreferenzialità del soggetto e, così facendo, schiude un'irriducibile dimensione di trascendenza che, a sua volta, si mo-

[58] Id., *Totalité et infini*, cit.; Id, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 171 ss.

[59] Cfr. su questo soprattutto R. Ersterbauer, *Transzendenz-«Relation». Zur Transzendenz in der Philosophie Levinas'*, Passagen, Wien 1992.

stra proprio nella percezione d'incondizionatezza con cui il soggetto stesso si sente chiamato a rispondere[60].

Tuttavia, non si deve, a questo punto, fin troppo semplicemente e frettolosamente far cortocircuitare una tale dinamica di trascendimento con un'articolazione di stampo immediatamente teologico[61]. Al contrario, è necessario anzitutto interpretarla nei termini di una trascendenza (per così dire) orizzontale, cioè una trascendenza che si esprime, in prima istanza, nel segno dell'irriducibile apertura – ovvero trascendersi – del soggetto attraverso l'intervento dell'altro in quanto altro uomo. Sotto questo profilo, si presenta così una forma di esteriorità ed altezza dell'alterità[62] pienamente riconducibile ad un *altrove immanente*, tale per cui la carica di responsabilità ad esso inerente non può essere subito ricondotta ad una dimensione teologica, ma ad una distanza interumana. Insomma, quella distanza che si esprime, per Lévinas, attraverso il comandamento incorporato nel volto dell'altro[63] e da cui si schiude immediatamente il primato della dimensione etica della relazione dell'uno-per-l'altro.

Sennonché, quanto risulta assai interessante in questo contesto è che Lévinas non chiude in alcun modo la sua riflessione con il solo rimando all'orizzontalità etica. Piuttosto, mette in gioco un'altra dimensione che può essere delineata proprio nei termini di un piano verticale-teologico e che risulta compenetrare quello orizzontale in modo assolutamente pervasivo. In effetti, l'introduzione di questa dimensione altra si mostra ineludibile nella misura in cui essa soltanto, secondo Lévinas[64], si mostra in grado di offrire genuina articolazione ed effettiva consistenza genealogica all'irriducibile impulso dell'appello etico[65]. Insomma, è come se Lévinas, a partire da questa prospettiva – che, si badi, mette in gioco un piano teologico del discorso non sulla base di un'estrinseca sovrapposizione o sovradeterminazione, ma dalla concrezione fenomenologica stessa[66] –, ci dicesse che il *carat-*

[60] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 127 ss.

[61] Cosa su cui ci avverte a ragione T. Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 142 s.

[62] Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., pp. 5, 59.

[63] Come è noto, per Lévinas, questo comandamento che scaturisce dal volto dell'altro e che apre immediatamente ad una dimensione etica è quello espresso nel "non mi ucciderai" (*ibid.*, p. 173; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 173 s.).

[64] Id., *Entre nous*, cit., pp. 182 ss.

[65] Proprio in questa direzione va l'interpretazione del teologo tedesco Philipp Stoellger, allorquando, nella sua riflessione attorno a questo tema lévinassiano, parla di una "passività nella relazione a Dio" che mette in grado di "comprendere il luogo di provenienza dell'etica" (Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer "categoria non grata"*, Mohr Siebeck, Tübingen, p. 344).

[66] Il fatto che Lévinas, in tal contesto, resti fedele agli assunti dell'impostazione fenomenologica, si evince dal fatto che egli non cala in alcun modo l'istanza del divino dall'alto, ma la lascia scaturire proprio quale necessario correlato dell'esperienza iperbolica dell'appellatività etica (E. Lévinas, *Entre nous*, cit., pp. 182 ss.). Stoellger, lettore assai attento circa tale questione, sembra confermare

tere incondizionato della responsabilità per l'altro riceve la sua *incondizionatezza* dal fatto fondamentale che in tale essere-interpellati dall'altro si esprime già sempre una forma di co-interpellazione dell'altro divino, che unicamente ne costituisce la vera forza propulsiva[67]. Come Lévinas afferma in modo assai efficace e succinto in un'intervista: «È come se Dio parlasse attraverso il volto [dell'altro]»[68].

In tal modo, l'altezza/esteriorità orizzontale della trascendenza dell'altro umano risulta già sempre compenetrata ed accentuata da un'altezza/esteriorità verticale dell'altro divino[69], con la conseguenza che l'incidere della responsabilità, che intesse la dimensione di passività radicale del soggetto, possa essere intesa anche attraverso i tratti di una santità della relazione[70]. Si tratta, per la precisione, di una santità ed altezza che confluiscono inscindibilmente nel volto d'altri[71] e che conducono il soggetto a comprendersi già sempre come eticamente decentrato, ecceduto, esposto, e, quindi, ineludibilmente situato nell'a-topia di una "sostituzione" per l'altro[72].

Questo intreccio di una figurazione orizzontale e verticale della trascendenza etica[73] esibisce subito anche un carattere temporale, non appena, anche qui, come indicato in precedenza, si connette l'atopia dell'appello alla responsabilità con

una tale interpretazione allorquando, in relazione alla registrazione lévinassiana di un "eccesso che il nominare Dio presenta alla fenomenologia", non parla di una trasgressione della fenomenologia stessa, ma piuttosto della "figura di un travalicare (*Übergang*) interno alla fenomenologia, attraverso cui quest'ultima si spinge oltre se stessa" (Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion*, cit., p. 348). In modo analogo cfr. E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 225 s.

[67] Cfr. E. Lévinas, *Totalitè et infini*, cit., pp. 50, 186 ss.; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 214 s.; Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., cap. 7, § 2; Id., *Entre nous*, cit., pp.182 ss.

[68] Id., "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas", in R. Bernasconi, D. Wood (a cura di), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Routledge, New York-London 1988, pp. 169 s.

[69] Anche in questo ambito è interessante sottolineare come Stoellger parli, in modo assolutamente analogo, di una struttura complessiva composta congiuntamente da una "prima trascendenza", da ricondurre "agli altri", ed una "seconda trascendenza", che mette in gioco "l'alterità di Dio" (Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion*, cit., p. 343).

[70] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 129 s.; Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 250. Su questo si vedano le puntuali analisi di F. Ciaramelli, *Transcendance et étique. Essai sur Levinas*, Ousia, Bruxelles 1989, pp. 206, 210.

[71] Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 59.

[72] Cfr. Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 125 ss.

[73] La centralità di una tale commistione lévinassianamente connotata viene esplicitamente analizzata da diversi autori. Di particolare rilevanza: F. Ciaramelli, *Transcendance et étique*, cit., pp. 203 s.; E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, cit., pp. 221 s.; J. Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London-New York 1995, pp. 156 s.; J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Schöningh, Paderborn *et al.* 2005, pp. 123 s.; Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion*, cit., pp. 343 s.

l'altra dimensione ad essa già sempre correlata: la diacronia. Sotto questo profilo, l'aspetto teologico dispiega un contributo rafforzativo assai peculiare. In particolare, lungo la traiettoria di un pensiero della temporalità, la trascendenza si manifesta proprio come quella forza propulsiva che, innescando l'intervento di un'ingiunzione *irrecuperabile* da parte del soggetto, lo sradica dalla centratura della presenza a sé[74] e lo espone all'esperienza *temporalmente iperbolica* della passività etica[75], sospingendolo così – come abbiamo visto poc'anzi – verso una sostituzione per l'altro già sempre intrisa di una responsabilità giammai a disposizione[76]. Esclusivamente attraverso una tale esposizione, che scaturisce a partire dalla trascendenza, il soggetto eticamente configurato si scopre non soltanto risospinto verso un "passato immemoriale"[77], ma anche proiettato verso un "futuro puro"[78].

Nello specifico, è proprio la dimensione del futuro, che si schiude a partire dall'ingiunzione alla responsabilità, ad evidenziare, per Lévinas, un'intima correlazione con il motivo della trascendenza divina. Se la cosa non ci sfugge, ne consegue subito l'estrema rilevanza che un tale aspetto può detenere per una riflessione etico-teologica orientata ad una riconfigurazione radicale di un'etica intergenerazionale. Il modo migliore per veicolare la consistenza della posta qui in gioco è, a mio avviso, quello di lasciare anzitutto la parola a Lévinas stesso, il quale, in un passo estremamente denso, scrive:

> Ecco, in altri, un senso e un obbligo che mi obbligano al di là della morte! Senso originario del futuro! Futurizione del futuro che non mi giunge come un a-venire, come orizzonte delle mie anticipazioni o protenzioni. Non bisogna forse in questa significazione *imperativa* del futuro che mi concerne come una non-in-differenza all'altro uomo, come mia responsabilità per lo straniero – non bisogna forse in questa rottura dell'ordine naturale dell'essere intendere ciò che – impropriamente – si dice sopra-naturale? Intendere un ordine che sarebbe parola di Dio o, più esattamente ancora, la venuta stessa di Dio all'idea e la sua inserzione nel vocabolario – quanto basta per 'riconoscere' e nominare Dio in ogni Rivelazione possibile? Futurizione del futuro – non come 'prova dell'esistenza di Dio', ma come 'caduta di Dio sotto il senso'. Singolare intrigo della durata del tempo – al di là della sua significazione come presenza o come sua riconducibilità alla presenza [...] – il tempo come l'a-Dio (*A-Dieu*) della teologia![79]

E, a mo' di chiusa, Lévinas aggiunge subito dopo:

[74] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 66 s.

[75] Cfr. Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 184.

[76] Cfr. Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 207 ss. Rachel Muers discute in modo circostanziato le implicazioni teologiche della sostituzione nel contesto di un'etica intergenerazionale riferendosi, peraltro, anche al prezioso contributo della riflessione di Bonhoeffer (R. Muers, *Living for the Future*, cit., cap. 6).

[77] E. Lévinas, *Entre nous*, cit., pp. 133 s.

[78] *Ibid.*, p. 192.

[79] *Ibid.*, pp. 192 s. Su questo punto si veda anche J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997.

> La responsabilità per l'altro, che risponde della morte d'altri, si vota ad un'alterità che non appartiene più alla rappresentazione. Questa maniera di essere votato – questa devozione – è tempo. Resta relazione all'altro in quanto altro e non riduzione dell'altro al medesimo. Essa è trascendenza[80].

Soprassedendo sui tanti elementi che in questo lungo passo necessiterebbero di un commento circostanziato – cosa che però esula dall'economia specifica di questo contributo –, mi limito qui a richiamare l'attenzione sull'intima interrelazione che l'autore articola fra aspetto etico e teologico, inserendola immediatamente lungo la traiettoria di una riflessione necessariamente temporale – donde, peraltro, l'estrema fecondità di un tale plesso di senso per una riconfigurazione altra di un'etica rivolta all'umano futuro. Quanto qui Lévinas ci dice, in estrema sintesi, è, innanzitutto, ciò che abbiamo già appreso dal paragrafo precedente: cioè che l'ingiunzione alla responsabilità, che sopraggiunge al soggetto a partire dall'alterità futura, lo espone e disappropria già sempre in una forma eccedente, ossia una forma tale per cui ad esso non è neppure mai data la possibilità di decidere se essere o meno responsabile per il futuro. Piuttosto, il soggetto, proprio attraverso l'ingiunzione alla responsabilità che lo decentra, si scopre già sempre in una (dis-)posizione di sostituzione per il futuro dell'alterità e per l'alterità del futuro, e ciò prima ancora che egli possa raccogliere la sua decisione in un atteggiamento tetico di accettazione o rifiuto[81]. Ma Lévinas ci dice qui anche qualcosa di più radicale, e cioè che un'ingiunzione eccessiva ed ex-statica del genere, in cui il soggetto (contrassegnato dalla forma di una passività radicale) è infranto da ed esposto ad una carica temporale già sempre eticamente connotata, coincide esattamente con il precipitato stesso della manifestazione del divino. Epifania del divino come intima scaturigine dell'esperienza etica del tempo e temporale dell'etica (all'interno della – e come – vita del soggetto). Epifania del divino, cioè, come vissuta concrezione che innesca, attraverso l'appello dell'altro, un autotrascendimento del soggetto, in cui il soggetto medesimo esperisce in modo congiunto e indisgiungibile la centrifugalità iperbolica di un'esposizione all'Altro e l'esposizione iperbolica alla futurizione, senza poterne ancora distinguere le traiettorie – traiettorie che, in effetti, potrebbero essere distinte, solo se una tale esperienza dell'appello potesse essere preceduta da un soggetto sovrano già costituito e teticamente operativo.

Il futuro si presenta così – come abbiamo peraltro già rilevato nel precedente paragrafo – non come una categoria meramente formale, ma come l'immediata relazione etica con l'altro. Solo che ora possiamo aggiungere: innanzitutto, immediata relazione etica con l'altro divino – incidere stesso dell'"*A-Dieu!*" che penetra

[80] E. Lévinas, *Entre nous*, cit., p. 193

[81] E di qui, in fondo, la scaturigine di quanto, per percorsi alternativi, viene vagamente appreso come l'"intuizione morale" di un obbligo per il futuro (al di qua o al di là della possibilità di qualsivoglia strategia argomentativa).

nel soggetto, spossessandolo ed esponendolo all'alterità del tempo e alla temporalità dell'altro. O ancora: il futuro come il divino che, sottraendosi, lascia l'"orma"[82] della sua stessa assenza come ingiunzione etica. In definitiva, non un'assenza astratta e vuota, ma piuttosto un'assenza articolata dalla responsabilità e che, come tale, fa sentire il suo riverbero lungo l'intera vita del soggetto come sostituzione per l'altro[83].

Probabilmente è precisamente in questo luogo di una trascendenza interpellante che bisognerebbe localizzare quanto le teorie morali dominanti individuano come base motivazionale ultima per una responsabilità intergenerazione e che, tuttavia, riescono a connotare in modo soltanto vago attraverso il rimando ad una poco chiarita istanza di un'intuizione morale. Un tale pudore nei confronti di una penetrazione maggiore rispetto a questo luogo potrebbe addirittura sollevare un sospetto ermeneutico molto rivelativo. In effetti, si potrebbe essere ben tentatati di interpretare questa ritrosia da parte delle *mainstream theories* ad approfondire una tale categoria come il mantenimento di una vitale posizione oscillatoria tale per cui, se da un lato, esse elargiscono senz'altro al luogo eccentrico dell'intuizione morale una necessaria concessione, riconoscendone così la sola ed effettiva capacità di fornire vera giustificazione per una responsabilità intergenerazionale, dall'altro lato, proprio esimendosi dall'approfondirne la portata, cercano, in qualche modo, di dissimulare ancora di fronte a se stesse ciò che esse intuiscono, eppure non sono disposte a riconoscere fino in fondo, ovvero il fatto che tale luogo eccentrico, se ampliato ed esteso fino alle sue più estreme implicazioni, ne scuoterebbe dal profondo l'intero impianto.

Peraltro, affrancandoci dalla fatica di speculazioni ulteriori, l'immediato riscontro dell'incidenza di una tale trascendenza dalla declinazione orizzontale e simultaneamente verticale si fa già sentire nella tonalità emotiva stessa che compenetra diversi pronunciamenti istituzionali di portata internazionale circa la responsabilità intergenerazionale. Infatti, nonostante il carattere spiccatamente e volutamente secolarizzato di questi ultimi, ad una loro attenta lettura, si ottiene la chiara percezione di un loro consegnarsi e affidarsi a una semantica, in qualche misura, iperbolica: proprio come quella che si presenta, ad esempio, sotto l'egida di una "responsabilità solenne" – responsabilità che, se da un lato trasmette incisività ed un impulso etico incondizionato, dall'altro, non trova però la sua collocazione adeguata in nessuna concrezione argomentativa. Si rimandi, a tal proposito, alla limpida formulazione contenuta in capo al documento della *United Nation Conference on the Human Environment* del 1972. Qui si legge:

[82] E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 216.

[83] Intrigo Dio-soggetto-altro che Lévinas definisce anche nei termini di "illeità" (cfr. *ibid.*, pp. 214 ss).

> Man has the fundamental right to freedom, equality and adequate conditions of life, in an environment of a quality that permits a life of dignity and well-being, and he bears a *solemn responsibility* to protect and improve the environment for present and *future generations*[84].

La semantica della "solennità" sembra così richiamare in una forma assai indicativa e pregnante quell'intreccio o chiasma della responsabilità in cui una dimensione trascendente dal basso ed una dall'alto si co-implicano intimamente, dischiudendo, in tal modo, sebbene in termini evidentemente secolarizzati, quel genuino spazio sopra delineato che vede discorso filosofico e teologico rimandare l'uno all'altro.

Anche Paul Ricoeur, a chiusura di uno dei suoi illuminanti commenti al tema dell'altro nella filosofia lévinassiana, pare avere sott'occhio il medesimo intreccio, allorquando scrive:

> Forse il filosofo in quanto filosofo deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare [...] o Dio – Dio vivente, Dio assente [...]. Su questa aporia dell'altro si arresta il discorso filosofico[85].

Senza dubbio, si può registrare e maneggiare questo arrestarsi come limite interno della o alla filosofia. Oppure – come ho provato a suggerire in queste pagine conclusive – si può interpretarlo come un necessario indugiare su una soglia discorsiva assolutamente irriducibile, sulla quale coabitano congiuntamente una determinata prospettiva filosofica e teologica – prospettive che si separano e al contempo si connettono.

È esattamente su questa soglia che il richiamo alla responsabilità per l'umano futuro manifesta insieme la sua dimensione orizzontale e simultaneamente verticale, annunciando proprio in quella piega la posta in gioco più intima e radicale: quella di un'umanità che può configurarsi solo attraverso la dinamica tutta etica e mai (ontologicamente) garantita di un appello che dall'altrove ingiunge la – e, nella misura in cui viene ascoltato, può giungere alla – presenza. Insomma, il venire all'umano/umanità dei futuri come gioco della trascendenza.

[84] United Nations Environmental Programme, *Declaration of the United Nation Conference on the Human Environment*, Stockholm, 5th-16th June 1972, Preamble (corsivi aggiunti). Analoghi rimandi alla semantica della "solennità" o della "responsabilità solenne" sono reperibili in numerosi documenti e dichiarazioni ufficiali di carattere internazionale. Si vedano fra gli altri: United Nations and International Court of Justice, *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco, 26th June 1945, Preamble; UNESCO, *Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*, Paris, 12th November 1997, Preamble.

[85] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 409.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 401-420
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301002

LA RESPONSABILITÀ DELLA SOCIOLOGIA
HANS JONAS E AUGUSTE COMTE: UN INCONTRO MANCATO

DAVIDE DE SANCTIS
Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Napoli "Federico II"
desanctis@unina.it

ABSTRACT
When Hans Jonas wrote his *Das Prinzip Verantwortung* (1979), no theoretical tradition seemed to be available to face the risks humanity was experiencing in light of its own technological progress. However, Auguste Comte – considered the founding father of scientific positivism – paved the way for a new form of knowledge, sociology, conceived to provide a unitary theoretical framework accounting for the relationship between human being and the surrounding world. He reoriented all the scientific specializations within the limits imposed by such a foundational relationship. In the first part of the article, I try to isolate, among the reasons leading Comte to found sociology, the most interesting ones for the "imperative of responsibility" as professed by Jonas. In the second part, instead, I try to identify the cultural obstacles that prevented Jonas from finding in Comte, and in the sociological tradition tout court, any useful ideas in order to conceive "an ethics for technological civilization".

KEYWORDS
Auguste Comte, Hans Jonas, Responsibility, Sociology, Positivism.

> *Se vi fosse una genuina conoscenza dei fini, essa assumerebbe naturalmente la guida di ogni ricerca dei mezzi. Non vi sarebbe ragione alcuna di delegare la conoscenza dei fini alla filosofia sociale, e la ricerca dei mezzi ad una scienza sociale autonoma. Fondata su una conoscenza autentica dei veri fini, la scienza sociale ricercherebbe i mezzi appropriati a quei fini, comporterebbe giudizi di valore obiettivi e specifici in materia di politica. Sarebbe una scienza veramente politica, per non dire architettonica, anziché una mera fornitrice di dati a quelli che fanno politica.*
> (L. STRAUSS, *Natural Rigth and History*, 1953[1])

In polemica con *Il principio speranza* di Ernst Bloch, *Il principio responsabilità*[2] di Hans Jonas determina – sul finire degli anni Settanta – una spaccatura importante (e non più sanata) tra il movimento ecologista, (allora) al suo stato na-

[1] Trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova, 2009, p. 68.

[2] H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlang, Frankfurt am Main, 1979, a cura di P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009.

scente, e una cultura di sinistra che, sostanzialmente fedele all'utopia marxista, è parsa incapace di offrire alternative praticabili al liberismo economico e al cieco scatenamento delle forze prometeiche implicate nell'evoluzione tecnico-scientifica.

'Fragilità', 'paura', 'rischio', 'vulnerabilità', sono le nuove parole d'ordine che Jonas individua e che, nel loro insieme, impongono "lo scenario apocalittico" a cui l'umana *deinotes*[3] è chiamata a rispondere, se non vuole soccombere dinanzi allo scatenamento della sua stessa potenza. Una prospettiva che, oggi come allora, ci coglie impreparati – e perciò profondamente allarmati – proprio in considerazione del fatto che nessuna delle forze politiche in campo sembra in grado di poterla scongiurare.

Rispetto a predecessori del calibro di Husserl e Heidegger, Jonas impone – con la "euristica della paura" –, un cambio di marcia decisivo: il problema della tecnica non è più solo quello di mettere in crisi il glorioso cammino della 'scienza europea', né quello di occultare la domanda fondamentale sull'essere, ma – in maniera più semplice e prosaica – diventa quello di mettere a repentaglio la stessa prosecuzione della vita umana sulla terra. Di qui la proposta di un'etica minima, da assumere per garantire quantomeno la «preservazione della futura possibilità di un agire responsabile»[4], ovvero la sopravvivenza dell'umanità.

Così, se è vero che – come notava Portinaro nell'introduzione al libro – «Jonas punta sulla semplicità della soluzione»[5], il 'principio responsabilità' fa tuttavia vacillare l'ossatura di alcune nozioni cardine delle scienze umane e sociali, come sono: il potere, la vita, la democrazia, il progresso, l'utopia. Un'operazione critica al termine della quale emerge con chiarezza la necessità di colmare il divario teorico venutasi a creare tra *Sein* e *Sollen*[6]: ovvero la presa di posizione – apparentemente innocua, ma metodologicamente sovversiva – secondo la quale: «un 'imperativo' non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà»[7].

Si tratta di una mossa che – da sola – è in grado di destabilizzare alle fondamenta l'intera impalcatura concettuale che ci serve a tenere separati fatti e norme. Un'impalcatura che affonda le proprie radici nell'illuminismo settecentesco (nell'empirismo di David Hume, non meno che nel trascendentalismo di Imma-

[3] Il primo stasimo del coro dell'Antigone, divenuto celeberrimo anche grazie al commento del suo maestro Martin Heidegger, è riportato per intero da Jonas nell'incipit del Capitolo primo: ivi, pp. 4-5.

[4] Ivi, p. 147.

[5] Ivi, p. XXI.

[6] «Quel che la teoria nega è che da qualche ente in sé, nel suo essere già dato o soltanto possibile, possa emanare una sorta di 'dover-essere'», ivi, p. 162.

[7] Ivi, p. 101.

nuel Kant) e arriva a sorreggere – attraverso successive divaricazioni e specificazioni – l'intero spettro delle acquisizioni scientifiche aventi corso nell'ambito delle scienze sociali. Si pensi – per restare nell'ambiente culturale di Jonas – a quelle fatte proprie dalla sociologica (di ascendenza weberiana) o dalla scienza giuridica (di ascendenza kelseniana); due orientamenti disciplinari che – escludendo la possibilità di desumere prescrizioni da descrizioni – dispensano concetti – ciascuno a suo modo – impermeabili ai termini del problema impostato da Jonas.

Questo mi pare essere anche il motivo di fondo per il quale – il teorema etico di Jonas – ha buon gioco nello smarcarsi dall'intera tradizione che lo precede, imponendosi come una riflessione, al tempo stesso originale e inaggirabile, sui compiti che ancora attendono il nostro immediato avvenire.

La mia intenzione, tuttavia, non è quella di fare un bilancio di quanto è stato fatto (troppo poco?) nella direzione indicata da Jonas a quarant'anni dalla pubblicazione del suo libro; quanto quella di passare al vaglio critico l'assunzione – fatta propria dallo stesso Jonas – secondo cui nessun significativo precedente teorico è utilizzabile in vista della fondazione di un'etica della responsabilità in grado di fronteggiare i pericoli scatenati dalla tecnica e dalla scienza. Essendo il marxismo, come si accennava, l'unico serio tentativo teorico – giudicato del tutto fallimentare – fatto per affrontare i problemi etico-politici generati dalla progressiva emancipazione e accelerazione dello sviluppo tecnico-industriale.

Dividerò allora il mio discorso in due parti, nella prima cercherò di mostrare alcuni punti di convergenza tra l'etica della responsabilità formulata da Jonas e il positivismo sociologico ideato da Auguste Comte agli albori dell'era industriale; mentre nella seconda cercherò di individuare gli ostacoli che hanno impedito (e che tuttora impediscono) una comunicazione tra l'una e l'altro. Nella speranza di contribuire così, al di là delle intenzioni dello stesso Jonas, a una genealogia – ancora tutta da approfondire – del principio responsabilità.

LA SOCIOLOGIA COME 'FARMACEUTICA' DELLE SCIENZE POSITIVE

Il principio responsabilità comincia dove termina l'epoca in cui avevano corso gli orientamenti etici tradizionali; nel momento in cui le conseguenze dell'avvenuta saldatura tra scienza e tecnica determinano uno scenario che impone l'urgente riconfigurazione del rapporto tra sapere e potere, tra conoscenza e azione, tra scienza e politica:

> [...] proprio quel movimento che ci ha messo in possesso di quelle forze, il cui impiego deve essere ora regolato normativamente – ossia il movimento del sapere moderno nella forma delle scienze naturali – ha spazzato via, con un'ineluttabile complementarietà, i fondamenti da cui si erano potute dedurre le norme... La questione è se, senza ristabilire la categoria del sacro che fu distrutta nel modo più radi-

> cale dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme che oggi possediamo e, quasi coattivamente, continuiamo ad acquisire e a esercitare senza posa... una religione che non c'è non può sgravare l'etica dal suo compito... l'etica si trova nella necessità di esistere. E deve esistere perché gli uomini agiscono e l'etica mette ordine nelle azioni e regola il potere di agire. Perciò tanto più deve esistere quanto più grandi sono le forze dell'agire che essa deve regolare... l'agire collettivo-cumulativo-tecnologico è *di tipo nuovo* per quanto riguarda gli oggetti e le dimensioni e non è più *neutrale* sotto il profilo etico, in virtù delle sue conseguenze che sono indipendenti da ogni intenzione diretta. Ma così è appena delineato il compito, quello di cercare una risposta[8].

Questo brano – tratto dal primo capitolo (*La mutata natura dell'agire umano*) del libro di Jonas – mi serve per avvicinarlo all'incipit dell'opera che segna l'inizio della carriera di Comte, dove – il futuro fondatore della sociologia – annuncia il tramonto definitivo di un 'sistema sociale', e avverte contemporaneamente la responsabilità di costruirne uno nuovo, osservando uno sviluppo tecnico-scientifico già abbastanza maturo da manifestare la novità del suo carattere[9]:

> [...] non vi sono che due fini di attività possibili per una società... l'azione violenta sul resto della specie umana, o la conquista, e l'azione sulla natura per modificarla a vantaggio dell'uomo, o la produzione. Ogni società che non si fosse organizzata per l'uno o l'altro di questi fini non sarebbe che un'associazione bastarda e senza carattere. Il fine militare era quello dell'antico sistema, il fine industriale è quello del nuovo. Il primo passo da fare nella riorganizzazione sociale era dunque la proclamazione di questo nuovo fine. Proprio perché non si è fatto, non si è ancora usciti dall'antico sistema, anche quando si è creduto di allontanarsene di più[10].

Si tratta di una semplice consonanza, o si deve parlare di una più profonda sintonia di argomenti? Se è difficilmente contestabile il fatto che Comte proponga, tra le altre cose, un sistema di idee (scientifiche e morali) all'altezza dell'evo tecnico-industriale, si potrà obiettare che – a differenza di quanto accade nel costrutto etico jonasiano – il filosofo del positivismo non poteva figurarsi il medesimo scenario cui si è fatto riferimento. Ed è certo che Comte non ha potuto né osservare né immaginare gli impieghi distruttivi dell'energia nucleare, lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali, le conseguenze dell'inquinamento sull'ecosistema. Tuttavia, tale circostanza non può essere sufficiente a far ricadere, sullo spirito positivista di cui Comte si faceva promotore, la responsabilità per il dispiegamento della prospettiva in cui "il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo

[8] Ivi, pp. 30-32.

[9] Vedi A. COMTE, *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società* (1822), trad. it. di A. Negri, in A. COMTE, *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze, 1969, pp. 65-179: «Un sistema sociale che si estingue, un nuovo sistema giunto alla sua completa maturità e che tende a costituirsi: questo è il carattere fondamentalmente assegnato all'epoca attuale dal cammino generale della civiltà», p. 65.

[10] Ivi, pp. 85-86.

di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi"[11], ovvero la colpa per la nostra "impotenza davanti alla coazione di un potere che si autoalimenta e cresce in progressione"[12].

In altre parole, se quella di Comte è, al pari di quella di Jonas, una filosofia interessata alla fondazione di un'etica per la civiltà tecnico-industriale, sarebbe un errore credere che Comte, a differenza di Jonas, non avverta la necessità di governare tale sviluppo per evitare che il saldo finale tra benefici attesi e danni prodotti possa risultare negativo. In questo senso, si può ben dire che noi – come notava Ferrarotti introducendo la traduzione italiana dei volumi conclusivi del *Corso di filosofia positiva* – : «viviamo – era il 1967 – in tempi che sembrano la vendetta postuma di Comte – vale a dire, in tempi in cui – [...] si cercano le condizioni, culturali e psicologiche, per un nuovo umanesimo fondato sulla scienza, una scienza capace di riscoprire e rivalutare le esigenze umane che la muovono e le conferiscono significato universale»[13].

Insomma, se si fa lo sforzo di mettere tra parentesi la vulgata novecentesca – sulla quale si tornerà nella seconda parte – di un positivismo che equivale alla resa finale dell'uomo di fronte alla razionalità tecnico-strumentale, si possono scoprire, soprattutto rileggendo con più attenzione l'intera opera di Comte, indicazioni ancora utili proprio perché a lungo rimosse. Come quella, fondamentale, secondo cui i progressi scientifici, e la serie di applicazioni che ne discendono, non sono affatto sufficienti – nella loro dinamica spontanea – a garantire la sopravvenienza del nuovo ordine sociale, e rappresentano semmai soltanto il materiale grezzo da cui si deve necessariamente prendere le mosse per rifondare su nuove basi un'etica che garantisca la continuazione dello sviluppo umano e sociale[14].

In altri termini, se quello positivo è il terzo stadio dello sviluppo umano, non è affatto sufficiente attendere affinché si realizzi. Infatti – lo stadio teologico e quello

[11] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 31.

[12] Ivi, p. 181, dove prosegue affermando: «La formula baconiana ci dice che il sapere è potere. Ora però il programma baconiano, lasciato a se stesso, ha rivelato al culmine del trionfo la sua insufficienza, anzi la sua intima contraddizione, perdendo cioè l'autocontrollo... Il potere si è reso autonomo, ma le sue promesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse».

[13] F. FERRAROTTI, *Introduzione* a A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., UTET, Torino, 1967, p. 9. Ma – sull'umanesimo comtiano – si veda soprattutto A. NEGRI, *Augusto Comte e l'umanesimo positivistico*, Armando, Roma, 1971.

[14] Si legga, ad esempio, ancora dall'opuscolo del 1822 citato sopra, l'avvertenza secondo cui: «c'è una grandissima differenza tra l'obbedire al progresso della civiltà senza rendersene conto e obbedirvi con cognizione di causa. I mutamenti che essa ordina non si verificano meno nel primo caso che nel secondo, ma si fanno attendere per più lungo tempo e soprattutto non si operano se non dopo aver prodotto nella società funesti scuotimenti, più o meno gravi, secondo la natura e l'importanza di questi mutamenti. Ora, gli urti di ogni genere che ne risultano per il corpo sociale possono essere evitati, in gran parte, da mezzi fondati sulla conoscenza esatta dei mutamenti che tendono ad effettuarsi», A. COMTE, *Piano delle opere scientifiche*, in *Opuscoli*, cit., pp. 126-127.

metafisico –, appena superati dalla mente umana che concepisce i fenomeni naturali come retti da leggi proprie, continuano a troneggiare non appena si rivolga l'analisi alle forze e alle idee operanti a livello dell'organizzazione sociale[15]. Ambito in cui – secondo la diagnosi più volte formulata da Comte – si consuma una frenetica alternanza tra demolizione e riproposizione – tra rivoluzione e reazione – che dà soltanto l'impressione di un movimento, ma che in realtà inchioda la politica all'assenza di una vera e propria alternativa[16].

L'intera produzione comtiana è mossa dalla consapevolezza che – nonostante il principale problema sia diventato quello di governare l'accrescimento di potenza dell'azione umana derivante dallo sviluppo tecnico e scientifico – la stagnazione in cui rimane prigioniera la riflessione etico-politica impedisce sistematicamente di perseguire l'unico scopo verso il quale gli sforzi di riorganizzazione sociale dovrebbero dirigersi.

È nel contesto di questa diagnosi allarmante sulla mancanza di alternative in grado di sbloccare una situazione politica e morale senza vie d'uscita, che va interpretata l'impresa filosofica cui Comte dedica tutta la propria carriera. Il *Corso di filosofia positiva* – redatto e pubblicato in sei volumi tra il 1830 e il 1842 – va letto perciò come il tentativo tenacemente perseguito di chiarire, analizzando le (differenti) scienze e i loro (molteplici) metodi, quanto ancora rimane da fare in direzione di un orizzonte di senso che permetta di sfuggire alla dinamica autodistruttiva imposta dalla falsa alternativa tra libertà e necessità. È col riflettore puntato su questo problema di fondo che la ricognizione effettuata sull'insieme dei procedimenti, dei concetti e dei risultati, prodotti dalla mentalità scientifica o positiva, mostra – alla luce dell'analisi cui Comte la sottopone – tutta una congerie di gravi inconvenienti sui quali bisogna, con la massima urgenza, intervenire. In altre parole, la posta politica in gioco, ovvero la necessità di uscire dalla crisi energivora che condanna il sociale a una dialettica senza via d'uscita, è il principale motivo che spinge Comte a sottoporre a un approfondito riesame critico ciascuna scienza e le scienze del loro insieme. Non si capirebbero né l'impianto di un'opera come il *Corso di filosofia positiva*, né le singole lezioni che lo compongono, se non si te-

[15] «L'uomo ha finora creduto alla potenza illimitata delle sue costruzioni politiche per il perfezionamento dell'ordine sociale. In altri termini, la specie umana è stata finora considerata, in politica, come se non avesse un impulso suo proprio, come se potesse sempre ricevere passivamente quello qualunque che il legislatore, fornito di un'autorità sufficiente, vorrà darle», ivi, pp. 111-112.

[16] «Questa osservazione può essere facilmente verificata ed illustrata dal solo fatto dell'esistenza e del credito di una specie di opinione bastarda che è solo un miscuglio delle idee retrograde e delle idee critiche... Ed invero quando una di esse sembra sul punto di acquistare la preponderanza, la disposizione generale degli spiriti diviene ben presto favorevole all'altra, finché questa, ingannata da un'approvazione apparente, non ha ripreso abbastanza attività, tanto da dar luogo agli stessi allarmi e, di conseguenza, provare, a sua volta, la stessa delusione. Queste oscillazioni successive si effettuano ora in un senso ora nell'altro, secondo che il corso naturale degli avvenimenti manifesti specificamente o l'assurdità dell'antico sistema o il pericolo dell'anarchia», ivi, pp. 78-79.

nesse continuamente presente la tenace volontà del loro autore di ricavare principi, orientamenti, norme, concetti cui le scienze così come sono – abbandonate al disarticolato progredire in direzione di una sempre maggiore specializzazione tecnico-applicativa – non sarebbero assolutamente in grado di pervenire.

La riconfigurazione enciclopedica operata tramite l'introduzione della sociologia non deve far dimenticare che la nuova scienza – prima ancora di essere una scienza della politica – si configura come una politica della scienza. Partorita al termine di un esercizio critico a tutto campo, che investe l'intero spettro delle conoscenze scientifiche a disposizione, e che mira a individuare un orizzonte organizzativo di fronte allo spettacolo offerto dal loro disorganico sviluppo. Da questo punto di vista, per fare solo alcuni esempi, le scienze prese in esame da Comte (ancorché 'positive'!): soffrono di un eccessivo isolamento reciproco, tendono ad assolutizzare i metodi che convengono alle loro ricerche particolari estendendoli abusivamente a qualsiasi problema, rinunciano a coltivare le questioni più complesse e generali accontentandosi di risolvere dettagli sempre meno significativi, pretendono di legiferare su fenomeni che non riescono a osservare e prevedere. La sociologia – pensata per affrontare inconvenienti del genere – è pertanto l'espressione della presa in carico di una nuova forma di responsabilità politica da assumersi prima di tutto nei confronti del cieco sviluppo impresso dalle scienze, nell'epoca della tecnica e dell'industria. La sua nascita è il segno, il simbolo, l'indice, della sopravvenuta impossibilità di trattare separatamente due dimensioni dell'esperienza collettiva che mai prima di allora erano arrivate a co-implicarsi in maniera tanto decisiva: la rivoluzione politica e la rivoluzione industriale, l'esercizio dell'autonomia e lo scatenamento della tecnica.

Nella lezione cinquantottesima del *Corso*, in cui Comte (confrontandosi con Cartesio) formula un nuovo discorso sul metodo, appare con estrema chiarezza l'urgenza di riformare la cultura scientifica se non si vuole che le conseguenze del suo progresso, da risorsa per lo sviluppo umano, si tramutino nel suo principale pericolo:

> Le conseguenze generali dello studio approfondito del passato ci hanno dimostrato in modo particolare l'inevitabile urgenza di una simile unità filosofica, che costituisce ormai la principale condizione della riorganizzazione intellettuale e morale dei popoli più progrediti... l'irrazionale dispersione dei lavori scientifici minaccia ormai di alterare profondamente i principali risultati di tutti gli sforzi precedenti, facendo presto degenerare la maggior parte delle ricerche parziali in tentativi sterili e incoerenti; questi, sempre più sprovvisti di scopo reale e di direzione determinata, non potrebbero infine conservare che un'attività spontaneamente distruttiva... Da quando la specializzazione empirica ha essenzialmente perduto la sua funzione temporanea per l'estensione decisiva dello spirito positivo... essa pone potenti osta-

> coli a tutti i grandi progressi scientifici, e parimenti compromette gravemente l'effettiva conservazione dei risultati precedenti[17].

Non si tratta, perciò, di assolutizzare qualcuno dei metodi scientifici allo stato disponibili, e, meno che mai, di cavalcare l'evoluzione tecnologica tributando una cieca fiducia alla ragione tecnico-produttiva, ma di imbrigliare saggiamente questo progresso in maniera da renderlo conciliabile con una prospettiva di sviluppo a lungo termine: «al fine di regolarizzare sufficientemente l'armonia fondamentale tra la contemplazione e l'azione»[18]. Ecco perché il nuovo metodo deve costituirsi operando un drastico rovesciamento in senso sociologico dell'intero edificio del sapere. Altrimenti – fin quando il 'predominio filosofico' rimane nelle mani dell'ascendente fisico-matematico – a regnare sarà un materialismo che blocca il compimento di qualsiasi ragionamento riguardante la sfera dell'etica e della morale, abbandonate a: «lo straripamento universale dell'egoismo», «la preponderanza delle considerazioni puramente materiali» e «alla corruzione eretta a sistema di governo» [19] . In altre parole, nessun vero passo avanti in direzione dell'aggiornamento etico richiesto dallo sviluppo tecnico è possibile senza affermare: «la preminenza filosofica dello spirito sociologico sullo spirito matematico»[20], la supremazia dello "spirito di insieme" sullo "spirito di dettaglio", i pregi della sintesi e i soprusi dell'analisi. E se questo rovesciamento dovesse finire per determinare un rallentamento dello sviluppo tecnico-produttivo in considerazione di ragioni generali finalmente condivisibili, tanto peggio per l'incremento tecnico e per il progresso industriale:

> [...] il solo ordine d'idee che sembra dover necessariamente soffrire del prossimo avvento dello spirito sociologico in luogo dello spirito matematico alla guida generale della filosofia naturale, è quello delle applicazioni industriali... Ma anzitutto ci sarebbero, in fondo, pochi inconvenienti reali, anche pratici, a far subire oggi un certo rallentamento effettivo a un genere di combinazioni che ha preso ora un esorbitante preponderanza... In secondo luogo, il vero perfezionamento industriale dipende ormai, più dal giudizioso impiego permanente, molto imperfetto finora, dei diversi mezzi già acquisiti, che dall'accumulo disordinato di nuovi mezzi; di modo che la preponderanza delle considerazioni generali, lungi dall'essere importuna, diventa, al contrario, sempre più desiderabile, per contenere con una tendenza saggiamente sintetica, i tentativi superficiali e incoerenti di un'insensata attrazione analitica[21].

Prudenza, continenza, saggezza, freno: quello sociologico è il tentativo operato da Comte di pervenire a un dominio sulla scienza nel momento in cui diventa

[17] A. COMTE, *Corso*, cit., vol. 2, pp. 577-579.

[18] Ivi, p. 603.

[19] A. COMTE, *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza*, in *Opuscoli*, cit., p. 210.

[20] A. COMTE, *Corso*, cit., vol. 2, p. 587.

[21] Ivi, 602.

chiaramente osservabile che le sue applicazioni tecniche e industriali avrebbero determinato, nel bene e nel male, il destino unanime dello sviluppo umano. Di fronte a questa consapevolezza, il positivismo reagisce predicando la necessità di non trascurare l'esigenza di apprestare nuove forme di "potere spirituale", per non abbandonare l'umanità alla cieca tirannia di quelle forze che sono espressione del "potere materiale"[22].

In questo senso – anche se con accenti diversi – si potrebbe dire che Jonas segue, senza saperlo, le tracce indicate da Comte, quando, guardando negli occhi la "minaccia di sventura dell'ideale baconiano", crede che la soluzione non sia combattere i poteri che quell'ideale ha partorito, quanto pensare a quale forma debba assumere un potere di diverso grado capace di bilanciarne l'urto:

> [...] siamo al cospetto di una dialettica del potere a cui si può far fronte soltanto con uno stadio ulteriore del potere e non con una quietistica rinuncia ad esso... quel che ora è diventato necessario, se a porre un argine non dovrà intervenire la catastrofe stessa, è un potere sul potere, – il superamento dell'impotenza davanti alla coazione di un potere che si autoalimenta e cresce in progressione.[23]

L'introduzione di una nuova scienza è la risposta data da Comte al problema individuato da Jonas. Per capirlo è sufficiente rivolgere lo sguardo al primo compito fondamentale che egli assegna alla filosofia positiva, un compito che, giova ripeterlo, non ha niente a che vedere con la presunta volontà di replicare, applicandolo al sociale, il medesimo costrutto logico in vigore per le così dette 'scienze naturali'. Le cui rispettive, esagerate, specializzazioni costituiscono piuttosto il nuovo problema da affrontare tramite una saggezza politico-enciclopedica – una farmaceutica delle scienze – in grado di far emergere i problemi ultimi che il loro impiego solleva:

> Nous pouvons [...] éviter les plus pernicieux effets de la spécialité exagérée, sans nuire à l'influence vivifiante de la séparation des recherches. Il est urgent de s'en occuper sérieusement ; car ses inconvénients, qui, par leur nature, tendent à s'accroître sans cesse, commencent à devenir très sensibles. Hâton-nous de remédier au mal, avant qu'il soit devenu plus grave. Craignons que l'esprit humain ne finisse par se perdre dans les travaux de détail. Ne nous dissimulons pas que c'est là essentiellement le côte faible par lequel les partisans de la philosophie théologique et de la philosophie métaphysique peuvent encore attaquer avec quelque espoir de

[22] «La preponderanza sociale accordata via via sempre più, da tre secoli in qua, al punto di vista puramente materiale, è ancora una conseguenza evidente della disorganizzazione spirituale dei popoli moderni. Poiché il potere pratico ha, a cominciare dal sedicesimo secolo, annientato o subordinato sempre più il potere teorico, lo stesso spirito si è, via via, insinuato in tutti gli elementi della società. In tutto, si è giunti, poco a poco, a considerare quasi esclusivamente l'utilità immediata, o almeno a calcolarla in prima linea. Così, per esempio, nella considerazione ragionata delle scienze, si è trascurata, via via sempre più, la loro importanza filosofica e sono state apprezzate solo per i loro servigi pratici», A. COMTE, *Considerazioni sul potere spirituale*, in *Opuscoli*, cit., pp. 246-247.

[23] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 181.

> succès la philosophie positive. Le véritable moyen d'arrêter l'influence délétère dont l'avenir intellectuel semble menacé, par suite d'une trop grande spécialisation des recherches individuelles, ne saurait être, évidemment, de revenir à cette antique confusion des travaux, qui tendrait à faire rétrograder l'esprit humain, et qui est d'ailleurs aujourd'hui heureusement devenue impossible. Il consiste, au contraire, dans le perfectionnement de la division du travail elle-même. Il suffit, en effet, de faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus. Qu'une classe nouvelle de savants préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs... Qu'en même temps, les autres savants, avant de se livrer à leurs spécialités respectives, soient rendus aptes désormais, par une éducation portant sur l'ensemble des connaissances positives, à profiter immédiatement des lumières répandues par ces savants voués à l'étude des généralités, et réciproquement[24].

Se questa è l'esigenza fondamentale cui deve rispondere la disciplina sociologica, quella di Comte è innanzi tutto – come ha proposto di interpretarla recentemente Bruno Karsenti – una *politique de l'esprit*[25], una guida del pensiero umano alla scoperta dei limiti entro i quali si esercitano i suoi poteri[26].

Lungo il cammino che lo porta a investigare tali limiti, Comte si ritrova poi a dover formulare una filosofia biologica senza comprendere la quale sarebbe impossibile cogliere la portata etico-politica che egli assegna alla sociologia[27], compiendo in questo modo un altro passo impossibile da non avvicinare alla costruzione jonasiana del principio responsabilità[28]. Come ha osservato Roberto Esposito, cercando le origini della moderna saldatura – prima occasionale, ma poi sempre più intenzionale – tra il sapere biologico e quello politico:

[24] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. 1, Bachelier, Paris, 1830, pp. 29-30.

[25] B. KARSENTI, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris, 2006.

[26] Su questo problema basti leggere la *Théorie positive des limites générales de variation propre à l'ordre humain* contenuta nel secondo volume di A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, 4 voll., Mathias, Crilian-Gœury et V. Dalmont, Paris, pp. 425-467; dove si parte dalla consapevolezza che: «tuot ordre naturel est nécessairement modifiable, soit d'après l'intervention humaine, soit au moins par le réactions spontanées que comporte l'économie universelle. Il n'y a même que l'ordre céleste qui demeure vraiment inaccessible à notre puissance, quoique notre intelligence en conçoive aisément l'amélioration», p. 427.

[27] Ho tentato di approfondire questo punto nel mio D. DE SANCTIS, *Sociologia e scienza della vita in Auguste Comte*, in "Sociologia", 3 (2012), pp. 45-67.

[28] Vedi, H. JONAS, *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, Harper and Row, New York, 1966.

> [...] all'origine di questo mutamento di sguardo c'è l'opera – apparentemente arcaica solo perché estranea all'asse portante della concezione moderna – di Auguste Comte. Quando, nell'introduzione al suo *Système de politique positive*, egli conierà il termine 'biocrazia', propedeutico a quello, ulteriore, di 'sociocrazia', si può ben affermare che un lessico concettuale estraneo alla semantica democratica sia ormai costituito: il potere non ha più come orizzonte di riferimento il *démos* – cioè l'insieme dei soggetti riuniti in una comune identità nazionale – ma il *bìos*, la vita di un organismo, individuale o collettivo, esteriore ed eccedente ogni formulazione giuridico-politica tradizionale[29].

E, in effetti, nell'opera segnalata da Esposito – e pubblicata in quattro volumi tra il 1850 e il 1854 –, Comte politicizza (in virtù della loro totalizzazione) non più soltanto il soggetto della conoscenza, concepito come collettivo e agente, ma anche il suo oggetto, concepito come l'ambiente 'modificabile' di un organismo 'modificatore' del tutto particolare: l'"Umanità"[30]. In questo modo, il tradizionale dualismo della filosofia – quello tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza – si trasforma nel nuovo – perché storico e dinamico – dualismo tra umanità e mondo. Un dualismo alla cui corretta regolazione deve presiedere la 'politica positiva'.

A questa relazione – tra l'umanità e l'ambiente che rende possibile e ne registra lo sviluppo – Comte conferisce una tale importanza da farne la matrice, il substrato, il cardine sul quale edificare una nuova 'religione dell'umanità'. Espressione che, epurata da ogni tentazione di ritorno alla teologia, indica il definitivo affermarsi del principio di relatività (la "sintesi relativa" in antitesi all'assoluto teologico-metafisico), e rimanda al legame che unisce l'uomo (organismo che agisce collettivamente) alle condizioni (interiori ed esteriori) del proprio sviluppo complessivo (materiale, intellettuale e morale)[31]. "Condizioni di esistenza" dalla cui analisi emergono tutta una serie di leggi, regole, prescrizioni e imperativi che squalificano e rendono obsoleta – come sottolineato da Esposito – l'intera tradizione politico-giuridica ricevuta.

[29] R. ESPOSITO, *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 35-36. Più in particolare, sul ruolo svolto da Comte nella genealogia delle categorie biopolitiche, vedi M. CAMMELLI, *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, in "Filosofia politica", 1 (2006), pp. 13-28.

[30] «L'humanité, dans ces conditions, n'est pas le pôle architectonique qui organise le monde *pour elle*, en un anthropocentrisme de degré supérieur à celui fondé sur le sujet humain individuel. Mais c'est plutôt ce qui vient donner toute son extension à la vie de l'homme dans le monde, ce qui vient marquer sa réaltité comme partie du monde, sous une forme qui ne peut pas être arrêtée, bien que l'on sache d'emblée qu'elle n'ira pas au-delà de ce que le monde lui permet», B. KARSENTI, *Politique de l'esprit*, cit., p. 115.

[31] Di qui anche l'"ammirevole equivoco' – tra disposizione morale e forma di vita – custodito dalla parola 'umanità': «Une admirable équivoque consacre, en effet, la même expression pour désigner à la fois la plus vaste extension habituelle de cette suprême affection et l'ensemble de la race où elle se développe mieux», A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 703.

Di fronte al grande dualismo tra umanità e mondo, il "metodo oggettivo" – entro cui tutte le scienze (non sociologicamente riformate) rinserrano e disperdono i propri sforzi empirici – perde i propri privilegi come unica strada percorribile verso la conoscenza 'positiva'. Perché ora, come si diceva, a imporsi è un metodo inverso, l'unico che può garantire l'efficace armonizzazione tra i due termini del dualismo: «l'objectivité, qui ne peut rien systématiser, prend enfin son office caractéristique, de fournir partout les matériaux de constructions réservées à la subjectivité»[32]. A questo punto le scienze riunite sotto la dizione 'cosmologia', ovvero quelle che si occupano dei fenomeni privi di vita, le più inclini alla trasformazione tecnica della natura 'inerte', devono essere considerate come «les plus rebelles à toute saine discipline et celles qui en ont le plus besoin»[33]. Il pianeta terra diventa intanto – nell'ultima opera intitolata *Sintesi soggettiva* (1856) – un "Grande-Feticcio" nei confronti del quale riattivare (con un'opportuna strategia culturale[34]) il sentimento di fusione tra uomo e natura che Comte ipotizza essere la forma più originaria e inestirpabile – pre-teologica – di religione[35].

Alla luce di questo nuovo metodo – il metodo soggettivo – l'umanità agente diventa in solido responsabile della continuazione della vita sulla Terra, la parte esistente (al presente) di un "Grande-Être" vivente (nel passato-futuro) messo a capo dell'antropocene inaugurato dalla superpotenza dei mezzi tecnici di cui dispone:

> Alors la nature vivante, entièrement unie sous un seul chef, constituera réellement une immense hiérarchie, dont l'activité permanente modifiera de plus en plus la constitution spéciale de la planète humaine. Ces modification sont, il est vrai, limitées par l'ensemble des lois cosmologique, auxquelles les lois biologiques se trouvent objectivement subordonnées [...] Quelque puissante que devienne la nature vivante d'après sa pleine convergence [...] l'appréciation familière de ces invincibles limites offrira toujours une grande importance intellectuelle, et même morale, pour mieux diriger nos efforts et contenir notre orgueil [...] cette discipline nécessaire ne devra jamais entraver l'essor naturel des sages espérances, dont la principale appréciation sera toujours subjective et non objective. Quelque faible que soit l'influence totale du Grande-Être envers sa planète, c'est à sa propre destinée qu'il faut la rapporter finalement, et alors on estime mieux des modifications qui d'abord semblaient négligeables[36].

[32] Ivi, p. 582.

[33] Ivi, p. 465.

[34] Vedi A. COMTE, *Synthèse subjective*, Fayard, Paris, 2000, p. 107: «Le culte y consiste surtout dans l'adoration de la Terre et du Ciel, qui représentent le Grand-Fétiche et le Grand-Milieu que le positivisme associe au Grande-Être».

[35] Ho riflettuto sul punto in D. DE SANCTIS, *Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico*, in "Tigor", 2 (2017), pp. 111-136.

[36] A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 617. In proposito si veda anche J. GRANGE, *Auguste Comte. La politique et la science*, Odile Jacob, Paris, 2000: «Entre l'Humanité désormais prise dans la globalité de sa présence et de son action (l'industrie) et le 'domaine terrestre' lui-même formant désormais une unique organisation, doivent s'établir des relation réciproques équilibrées...la science

A questa 'religione' tra vita e mondo fa da eco Jonas quando afferma che: «un giorno o l'altro l'idea stessa di progresso, abbandonando gli obiettivi 'espansionistici', solleciterà nel rapporto uomo-ambiente quelli 'omeostatici' (che continueranno a porre alla tecnologia in quanto tale sufficienti compiti per scongiurare l'interruzione dello sviluppo)»[37].

Concludendo su Comte, alla mossa di inversione che dal metodo oggettivo conduce al metodo soggettivo, fa da necessario pendant etico il passaggio dall'egoismo all'"altruismo"[38]. Parola coniata per indicare non tanto il sentimento da cui dipende la solidarietà sociale – intessuta di relazioni (anche antagonistiche) tra gli uomini della "esistenza oggettiva" – quanto quello da cui dipende la "continuità soggettiva":

> [...] il vero punto di vista sociale [...] consiste nel subordinare convenientemente la solidarietà oggettiva alla continuità soggettiva, principale motore dei destini umani, soprattutto presso i moderni. Il presente non costituisce mai altro che una vaga e rapida transizione tra due immensità di durata, direttamente legate una all'altra. La sua considerazione esclusiva, o solamente preponderante, sarebbe altrettanto irrazionale che immorale, e non potrebbe condurre che a dubbi indefiniti[39].

Ed è proprio sul concetto di 'continuità' che Jonas si ritrova a insistere, quando si tratta di sviscerare la struttura della responsabilità, sia genitoriale, sia, soprattutto politica[40]. Una sfida, lanciata alla lungimiranza del potere, che Comte raccoglieva quando, esaminando le istituzioni politiche e giuridiche, lamentava il fatto che queste: «non concernono direttamente che la società delle famiglie coesistenti, da cui risulta la semplice solidarietà oggettiva»[41]. Una solidarietà già presente nelle specie animali sotto forma di "cooperazione simultanea", ma che si rivela assolutamente insufficiente alla "associazione umana": «la nostra sociabilità si distingue soprattutto per il privilegio esclusivo della cooperazione successiva [...] il positivi-

politique sera aussi la science des relations entre l'Humanité et la Terre et ce que nous appelons actuellement 'écologie' fait partie de la politique», pp. 198-199.

[37] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 232.

[38] «[...] sous le régime positif, une coopération normale et une juste fraternité établiront, entre tous les organes biocratiques, une solidarité conforme à leur commun service du vrai Grand-Être. En un mot, la biocratie et la sociocratie seront également régis par l'altruisme, tandis que l'égöisme prévalut des deux côtés pendant tout le cours de notre préparation théologique et militaire», A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 619. Mi permetto, sul punto, di rimandare a D. DE SANCTIS, *Altruismo, per un lessico comtiano*, in "Rivista di studi politici", XXIX (luglio-settembre 2017), pp. 153-184.

[39] A. COMTE, *Système*, cit., vol. 2, p. 364.

[40] Vedi il paragrafo *Genitori e uomo di Stato: la continuità*, in H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 133 e seg.

[41] A. COMTE, *Système*, cit., vol. 2, p. 361.

smo deve perciò porre abitualmente, al di sopra della semplice solidarietà oggettiva, la vera continuità soggettiva, come principale carattere della città umana»[42].

Si tratta in ultimo, tramite un'ulteriore inversione di senso, di riconfigurare anche l'esercizio del potere, poiché – in vista della "continuità soggettiva" che bisogna garantire – la prestazione potestativa – il "comando" – diventa solo residuale rispetto a un'accezione più spiccatamente "regolativa" del concetto di "ordine":

> Il suffit de comparer les deux acceptions générales du mot *ordre*, qui toujours signifie à la foi *commandement* et *arrangement*. Tant que dure notre initiation, destiné plutôt à développer nôtres diverses forces qu'à les régler, le commandement prévalut sur l'arrangement, qui ne pouvait même surgir autrement, faute d'une base extérieure. Notre constitution adulte se caractérise, au contraire, par la prépondérance de l'arrangement, qui, directement fondé d'après son type objectif, exige seulement l'intervention secondaire du commandement, pour compléter nos décisions pratiques. Ainsi, le contraste général entre synthèse absolue et synthèse relative peut être assez représenté d'après le simple renversement de la subordination mutuelle propre aux deux sens d'un même nom[43].

LA '*REDUCTIO AD HITLERUM*' DEL POSITIVISMO COMTIANO

Se, come spero di aver mostrato, in Comte è possibile trovare alcune delle linee guida di "un'etica per la civiltà tecnologica", restano da spiegare i motivi per i quali Jonas accenni al suo nome solo per sottolineare l'inservibilità di un'impostazione teorica nella quale si consumerebbe, da una parte, la deduzione di «un futuro predeterminato nei suoi tratti fondamentali»[44], e, dall'altra, la «obiettiva analisi causale delle società concrete, orientata al modello delle scienze naturali»[45]. E per farlo propongo di ripercorrere brevemente le tappe successive che hanno portato alla cristallizzazione di quell'immagine che – a detta di Norbert Elias – «si aggira come un fantasma nei libri di testo – e che – dà l'idea di un reperto da museo alquanto polveroso»[46].

La prima di queste tappe si consuma quando – all'indomani della morte di Comte – appaiono i libri di due discepoli "eterodossi": Émile Littré (*Auguste*

[42] *Ibidem*.

[43] Ivi, p. 469.

[44] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 142.

[45] *Ibidem*.

[46] N. ELIAS, *Che cos'è la sociologia*, trad. it. di T. Griffero, Rosemberg & Sellier, Torino, 1990, p. 35; dove continua dicendo che: «se facessimo lo sforzo [...] di soffiare qua e là un po' di polvere, incontreremmo nell'opera di Comte delle idee praticamente nuove, che sono state in parte obliate o fraintese [...] In molti casi è assolutamente sorprendente la discrepanza riscontrabile tra i problemi che ha affrontato e le idee che comunemente gli vengono attribuite [...] Comte fece molto di più per lo sviluppo della sociologia che darle un nome [...] Comte ha formulato una serie di problemi in modo più chiaro di qualsiasi dei suoi predecessori e molti di questi problemi li ha posti in una nuova luce [...] Egli era tutt'altro che un positivista nel senso odierno del termine».

Comte et la philosophie positive, 1863) e John Stuart Mill (*Auguste Comte and positivism*, 1866). I quali compiono un'operazione che potremmo retrospettivamente definire di salvataggio dello scientismo: intenta a emendare il corpus comtiano da ciò che lo rendeva politicamente inassimilabile al modello liberale di Stato, e finalizzata ad accreditare una filosofia della scienza eticamente neutrale. Operazione che, anche grazie al prestigio internazionale di cui finiscono per godere i loro iniziatori, riesce a fare del positivismo (ma non del comtismo!) la cifra culturale della seconda metà del secolo diciannovesimo. L'imbarazzo creato dal Comte politico si perpetua anche nel rinnovato positivistico sociologico praticato da Durkheim, che non istituisce mai un confronto diretto col suo grande predecessore, rivolgendogli generici omaggi e critiche altrettanto poco circostanziate[47]. Ma è solo dopo gli avvenimenti che scuotono il mondo, contemporaneo alle grandi guerre novecentesche, e con l'affermarsi dei domini politici di stampo totalitario, che si torna – cercando le matrici dell'autoritarismo – a rivalutare, condannandola, la portata politica del positivismo.

A questo punto – rimanendo nell'ambito della scienza sociale di matrice tedesca (ma con una decisiva influenza sulla cultura anglofona) – Comte diventa la bestia nera delle due prospettive che da allora cominciano a schierarsi sulle opposte barriere del ragionamento inteso a stabilire una rinnovata saldatura tra scienza e politica. All'interno di questa contesa, emblematiche sono le riletture del comtismo avanzate dagli esponenti della Scuola di Francoforte, da un lato, e da quelli appartenenti alla Scuola austriaca, dall'altro. Mi soffermerò in particolare sui due libri che meglio mostrano la *reductio ad hitlerum* a cui Comte viene condannato dalle due parti dello schieramento.

Il primo in ordine di tempo è *Reason and Revolution*, pubblicato nel 1941 da Herbert Marcuse nel suo esilio statunitense[48]. Dove – nelle pagine dedicate a Comte[49] (di cui pur si cerca di stabilire la valenza politica) – viene sostanzialmente rispettata la partizione imposta a suo tempo dagli allievi eterodossi, vale a dire il divieto di leggere il *Sistema di politica positiva* e l'obbligo di attenersi alle parti superstiti del *Corso di filosofia positiva*. Alla luce di tale lettura viene stabilito che:

> La società veniva ora considerata come un complesso più o meno definito di fatti retti da leggi più o meno generali: una realtà da studiare come qualsiasi altro campo

[47] Come quella – affacciata su un certo nazionalismo di inizio secolo – secondo la quale l'umanità di Comte non sarebbe altro che un'idea filosofica, «una rappresentazione affatto soggettiva» – perché: «[...] in realtà il progresso dell'umanità non esiste. Quelle che esistono, e che sono date esse soltanto all'osservazione, sono le società particolari che nascono, si sviluppano e muoiono indipendentemente le une dalle altre», É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, tr. it. di F. Airoldi Namer, Comunità, Milano, 1996, p. 38.

[48] H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna, 1968.

[49] Ivi: *La filosofia positiva della società: Auguste Comte*, pp. 376-398.

> di investigazione scientifica. I concetti che spiegano tale realtà dovevano essere dedotti dai fatti che la costituivano, mentre le più ampie vedute dei concetti filosofici dovevano essere lasciate da parte[50].

A partire da questa interpretazione di fondo, vengono fatte derivare una serie perentoria di conseguenze a cascata, che vale la pena elencare brevemente, per capire fin dove si spingono le presunte responsabilità attribuite al positivismo di Comte:

> La filosofia positiva difendeva l'ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di 'negarlo'; [...] ne risulta che l'atteggiamento della sociologia positiva deve essere apologetico e giustificativo; la filosofia positiva... tendeva a mettere sullo stesso piano lo studio della società e lo studio della natura [...]; L'azione sociale, specialmente nei confronti del problema di mutare il sistema sociale esistente, era così resa vana dall'inevitabilità; [...] il rifiuto positivista della metafisica si accompagnò al rifiuto dell'idea secondo la quale l'uomo può mutare e riorganizzare le sue istituzioni sociali sulla base della sua volontà razionale; [...] la 'rassegnazione' è una nota fondamentale negli scritti di Comte [...] in precedenza raramente una qualche filosofia si era spinta fino a una raccomandazione tanto forte ed esplicita in favore del mantenimento dell'autorità prevalente al momento e della protezione degli interessi nei confronti di qualsiasi attacco rivoluzionario; [...] i fatti e i loro rapporti rappresentavano un ordine inesorabile che comprendeva i fenomeni sociali così come quelli naturali. Le leggi [...] erano positive nel senso che sostenevano l'ordine prevalente per negare la necessità di costruire un ordine nuovo; L'idea dell'ordine, tanto importante nel positivismo di Comte, ha un fondamento totalitario sia nel suo significato sociale sia nel suo significato metodologico[51].

Sul presupposto di questa rilettura – parziale e sviante[52] – della propria tradizione, la sociologia critica – per andare oltre la 'avalutatività' weberiana – comincia

[50] Ivi, p. 376.

[51] Ivi, pp. 363, 377, 379, 380, 381, 384 e 385. La lettura francofortese di Comte viene approfondita e in qualche misura 'canonizzata' da Oskar Negt, che – in un libro del 1964 introdotto da Adorno e Horkheimer – afferma che: «Hegel e Comte, nonostante la diversità dei loro principi e dei punti di partenza del loro pensiero filosofico hanno in comune l'idea secondo cui, attraverso tutte le azioni singole, prive di un piano preordinato, si realizza un'intenzione razionale del tutto; in quell'idea si riflette lo stato della società borghese; l'autoconservazione di questa società si regge su una produzione organizzata sulla base dello scambio economico, e si realizza attraverso l'opposizione di interessi antagonisti di classi e di individui», O. NEGT, *Hegel e Comte*, tr. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna, 1975, p. 143.

[52] Prevenendo «l'inevitabile accusa di fatalismo che si indirizza sempre alle nuove teorie positive», Comte scriveva che: «tale rimprovero dimostra, oggi, una valutazione molto superficiale del vero positivismo. E invero se, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è immodificabile in tutte le sue disposizioni principali, per tutte anche, tranne per quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più modificabili quanto maggiormente si tratta di effetti più complessi. Lo spirito positivista, che fu di necessità fatalista, finché si limitò agli studi matematico-astronomici, perdette di necessità questo primo carattere, estendendosi alle ricerche fisico-chimiche, e soprattutto alle speculazioni biologiche, in cui le variazioni diventano così notevoli. Elevandosi, da ultimo, sino all'ambito sociologico, deve cessare, oggi, di incorrere nel rimprovero che meritò la sua infanzia, poiché il suo eser-

a imporre una postura sistematicamente sospettosa nei confronti di qualsiasi ordine costituito, innalzandola a vero e proprio metodo dell'autentica ricerca scientifica, propedeutico all'avviamento di un movimento di liberazione che dovrebbe essere la sua diretta conseguenza politica.

Dal canto suo, alla Scuola austriaca capeggiata da Ludwig von Misess non interessa più distinguere tra l'uso liberatore del potere e le diverse forme nelle quali si insinua, si dissimula e si esercita, il dominio; perché il suo fine diventa quello di revocare in dubbio la stessa necessità che si debba esercitare qualche azione di orientamento politico sull'autonomo equilibrio derivante dall'esercizio della libertà e dell'autonomia individuale. Perciò, secondo Friedrich von Hayek – che chiude con una critica a Comte i propri *Studies on the Abuse of Reason*[53] del 1952 – l'errore fondamentale in cui sarebbe caduto il fondatore del positivismo è quello di credere che sia possibile modificare intenzionalmente la società sulla base di previsioni fatte a proposito di ciò che resta per definizione imprevedibile[54]. Un assurdo, dal momento che – all'interno del concetto scientifico di società – non si possono trovare altro che le conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali poste in essere dagli individui[55]. Insomma, differentemente da quanto abbiamo visto succedere in Marcuse, il peccato originale della sociologia (e dell'"oggettivismo scientista" che da Comte si irradierebbe fino a Hegel e oltre) non è quello di accompagnarsi a una "filosofia della rassegnazione" che si vieta di alzare lo sguardo al di là del dato positivamente osservabile, ma, viceversa, quello di voler esercitare una tracotanza costruttivista – una hybris ingegneristica – che pretende di prevedere, condizionare e indirizzare, le conseguenze dello sviluppo sociale nel suo insieme, producendo risultati che sono, al di là della qualità etica di ciò che ci si prefigge di raggiungere, necessariamente tirannici e liberticidi. Insomma, l'idea fissa di Comte sarebbe che: «la riorganizzazione politica della società poteva essere attuata soltanto dopo che se ne fosse posto il fondamento spirituale mediante la riorganizzazione di tutto il sapere»[56]. Una riorganizzazione del sapere che secondo tale lettura – limitata, ancora una volta, a ciò che del *Corso di filosofia positiva* vale la pena studiare – sfocerebbe inevitabilmente nel sacrificio fi-

cizio principale si riferirà ormai ai fenomeni più modificabili, soprattutto dal nostro intervento. È dunque evidente che, lungi dall'invitarci alla pigrizia, il dogma positivista ci spinge all'attività, soprattutto sociale», A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 55.

[53] Trad. it a cura R. Pavaretto, *L'abuso della ragione*, Seam, Roma, 1997.

[54] Qualcosa di simile a Hayek la dice Karl Löwith nel 1949 quando inserisce Comte tra gli autori necessari a chiarire "i presupposti teologici della filosofia della storia", vedi K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano, 1963, pp. 104-131.

[55] Come sottolinea Dario Antiseri nell'introduzione al libro sopra citato: «[...] se per Menger l'analisi delle conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali umane è *un* compito delle scienze sociali, per Hayek siffatta analisi è *il* compito esclusivo delle scienze sociali» (corsivi nel testo), F. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, cit., p. IX.

[56] Ivi, p. 254.

nale della libertà individuale in vista di qualche futuro bene collettivo mai realmente attingibile. Per verificarlo, Hayek estrae una serie di citazioni decontestualizzandole dalla critica che Comte conduce ai dogmi dell'assolutismo metafisico, per concludere che: «potremmo affiancare a quasi tutte le affermazioni di questo genere identiche dichiarazioni dei teorici tedeschi che elaborarono i fondamenti intellettuali delle dottrine del Terzo Reich»[57]. La condanna di Comte è quindi senza appello:

> L'interesse per il movimento della Ragione come totalità compiuta non solo gli impedì di comprendere il processo per mezzo del quale l'interazione degli individui dà normalmente luogo a strutture di relazione che compiono operazioni che nessuna ragione individuale può interamente comprendere, ma gli impedì anche di vedere che ogni tentativo della Ragione cosciente di controllare il suo proprio sviluppo non può aver altro effetto che quello di contenerne la crescita entro i limiti di capacità di previsione della mente direttiva individuale[58].

Bisogna allora costatare che nessun 'principio responsabilità' è possibile se – come Marcuse vuol far dire a Comte: l'osservazione scientifica si risolve nella acritica approvazione dei fatti – o se – come vuole Hayek: la prefigurazione di fini collettivi può solo risolversi nella mera negazione delle libertà politiche. Nonostante, giova ripeterlo, Comte assegnasse al positivismo proprio il compito di evitare le opposte tentazioni dell'"idiotismo" oggettivista e della "follia" soggettivista[59], le colpe addossategli apparivano ormai talmente macroscopiche che, nella foga di ripensare il rapporto tra azione politica e scienze sociali, l'unica cautela rimasta a disposizione degli scienziati sociali è sembrata quella di non apparire positivisti.

Ciò emerge con una certa evidenza dallo sfondo delle vicende che portano alla pubblicazione, del 1976, di quel bizzarro libro che è *The Positivist Dispute in German Sociology*[60], su cui vale la pena, prima di trarre le conclusioni, spendere qualche parola. Poiché – pur presentandosi come la traduzione inglese del volume apparso in Germania nel 1969 col titolo *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* – esso è, in realtà, il frutto di una triplice stratificazione. Il cui nucleo originario è la trasposizione del simposio della "Associazione tedesca di

[57] Ivi, p. 279.

[58] Ivi, p. 309.

[59] «Ces deux états opposés constituent les deux extrêmes de la proportion normale que l'état de raison exige entre les impulsions obiectives et les inspirations subjectives. L'idiotisme consiste dans l'excès d'objectivité, quand notre cerveau devient trop passif ; et la folie proprement dite dans l'excès de subjectivité, d'après l'activité démesurée de cet appareil», A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, Édition du Sandre, Paris, 2009, p. 76. Insomma, ha senz'altro ragione Antimo Negri quando afferma che per Comte: «lungi dall'essere strumento delle cause e delle leggi dello sviluppo umano e storico, l'uomo di queste stesse cause e leggi può fare lo strumento, la condizione indispensabile della sua azione», A. NEGRI, *Augusto Comte*, cit., p. 494.

[60] T.W. ADORNO, H. ALBERT, R. DAHRENDORF, J. HABERMAS, H. PILOT, K.R. POPPER, tr. by G. Adey and D. Frisby, Heinemann Educational Books, London, 1977.

sociologia" – tenutosi a Tubinga nel 1961 – e avente come tema *La logica delle scienze sociali*. Un incontro al quale Ralf Dahrendorf (probabilmente mosso dal suo amore per il conflitto) invita a partecipare Karl Popper, opponendogli nel ruolo di *discussant* Theodor Adorno.

La discussione però finisce per deludere il suo organizzatore, almeno nella misura in cui lo stesso Dahrendorf si trova costretto a costatare un certo accordo tra i due protagonisti. Infatti, sia per Adorno sia per Popper, i risultati cui pervengono le scienze sociali possono essere utilizzati per guidare l'azione politica: quando certe forme di dominio possono essere comprese e disinnescate (Adorno), o quando le conseguenze inintenzionali più aberranti delle azioni umane intenzionali possono essere previste e fatte oggetto di riforme giudiziose (Popper).

Tuttavia, nella pubblicazione tedesca del '69 – oltre i tre saggi di questo strato originario (la relazione di Popper, il contro-intervento di Adorno e il resoconto di Dahrendorf) – appaiono: una lunga e agguerrita introduzione scritta da Adorno, un saggio del 1957 dello stesso Adorno (*Soziologie und empirische Forschung*), un saggio di Jürgen Habermas del 1963 (*Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*), più altri saggi (di Hans Albert, di Hans Pilot e dello stesso Habermas) in risposta ai temi sollevati da quest'ultimo. Tutte aggiunte – queste del secondo strato – intese a mostrare come l'apparente accordo trovato nel corso del simposio nascondesse in realtà una profonda incomunicabilità tra il metodo dialettico promosso da Adorno e quello analitico difeso da Popper (ma anche da Albert).

Così confezionato – questo volume – si presenta, agli occhi di Popper, come uno sfrontato atto di accusa nei propri confronti. Dove l'accusa, ovviamente, è quella di essere un positivista. La traduzione inglese – il terzo strato – diventa perciò l'occasione per aggiungere un ultimo saggio violentemente critico, che Popper titola ironicamente *Reason or Revolution?*. Dove, oltre la stenua difesa contro l'accusa di positivismo esplicitamente mossagli da Adorno e Habermas[61], vi è un feroce attacco alla Scuola di Francoforte, accusata a sua volta di essere il cascame dell'idealismo (hegeliano e comtiano) già criticato – nel suo *The Open Society and Its Enemies* – sulla scorta degli stessi argomenti antipositivisti avanzati dall'amico e maestro Hayek.

Si capisce allora meglio perché, al termine degli anni Settanta – per ristabilire un principio di responsabilità – non rimanesse a Jonas altra possibilità che quella di reimpostare il rapporto tra scienza e valori su di un'euristica della paura in gra-

[61] «All they could do – afferma Popper criticando l'edizione tedesca del libro – was to label me 'positivist' (thereby unwittingly giving a highly misleading name to a debate in which not one single 'positivist' was involved); and having done so, they drowned my short paper, and the original issue of the debate, in an ocean of words – which I found only partially comprehensible. As it now stands, the main issue of the book has become Adorno's and Habermas' accusation that a 'positivist' like Popper is bound by his methodology to defend the political *status quo*», ivi, p. 291.

do di tacitare definitivamente il positivismo, sia quello idealistico (e neomarxista) sia quello analitico (e neoliberista). Una mossa che – in maniera del tutto paradossale – finisce per avvicinarlo inevitabilmente ad Auguste Comte.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 421-442
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301003

RESPONSABILITÀ VERSO L'ANIMALE
ANNOTAZIONI A PARTIRE DA JACQUES DERRIDA

IGOR PELGREFFI
Dipartimento di Scienze Umane, Università di Verona
igor.perlgreffi@univr.it

ABSTRACT
On a background of the environmental issue, the article explores the philosophical position of Jacques Derrida concerning the problem of human responsibility towards the animal. The main theoretical stances on the animal are therefore examined in Derrida's work, from *Of Grammatology* and *Writing and Difference* up to the posthumous text *The animal that therefore I am*. Tthe question of the animal emerges as man's otherness that, nevertheless, deeply solicits the human being. Here the concept of responsibility tends to align with the scheme of responsibility-towards-the-other as *Autrui*: the animal is an unattainable ground from which, however, we ourselves derive. On the other hand, there is the assumption, especially in the autobiographical Derridean texts, to consider a different type of responsibility, starting from the point that when we write, or think, it is the deep animality that acts on us, within a never resolved differential dynamic between activity and passivity. Consequently, it is the construction of ethics itself that must be totally rethought. In this case, responsibility assumes a relational feature, as constitutive reversibility and openness between man and animal. In conclusion, it is shown and stressed how these two models of responsibility towards the animal co-exist in Derrida, and that it could be useful to make them work together, in order to shape a different ethical thought of "complex responsibility" towards the animal: a thought that should not be crypto-anthropocentric, but not naively immanent either.

KEYWORDS
Derrida, Ethical responsibility, Animal, Otherness, Relation.

> Laddove qualcosa come "l'animale" viene nominato, i pregiudizi più gravi, più persistenti, e anche più ingenui e più interessati la fanno da padrone in quella che si suole chiamare "la cultura umana" – e non solo occidentale – e comunque all'interno del discorso filosofico predominante da secoli. (*Jacques Derrida*)

> L'animale che è in me, che io sono e che io seguo... (*Jacques Derrida*)

I

Il tema dell'animale, e della nostra responsabilità etico-politica verso di esso, gode oggi di una certa attualità. Questo è vero sia dal punto di vista della situazione storico-sociale, sia dal punto di vista degli studi scientifici e, in parte, di quelli filosofici, se si concede che la questione animale possa rientrare, almeno a grandi

linee, nella recente *vague* ecologista. Quest'ultima, a sua volta, interessa falde sempre più ampie della riflessione teorica: è, in fondo, dai primi anni Settanta, da quando Peter Singer pubblica sul New York Review of Books l'articolo *Animal liberation*[1] e Arne Næss, sulla rivista Inquiry, *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary*[2], che la riflessione animalista e quella ambientalista non hanno cessato di intersecarsi, tratteggiando la sagoma di quel campo disciplinare che potremmo designare con *etica ambientale*. Oggigiorno, il tema "classico" del rapporto uomo-ambiente, o quello più novecentesco del controllo della vita organica, cioè del rapporto natura-tecnica, viene spesso rilanciato in una prospettiva ecologica[3]. Questo significa che nel dibattito contemporaneo è possibile reperire posizioni legate al cosiddetto biodiritto[4], così come posizioni di aggiornamento, più o meno radicale, dell'antropologia filosofica, in genere in un senso di indebolimento dell'antropocentrismo anche molto estremo (come negli studi etologici di Roberto Marchesini[5] o quelli a sfondo antropologico-politico di Eduardo Viveiros de Castro o Philippe Descola[6]), così come posizioni che si collocano su una linea che potremmo definire *olistica eco-sistemica*, che in genere fa leva sul concetto di corporeità riprendendo, ad esempio, la riflessione sulla natura, sulla *carne* e sul *chiasma*, di Merleau-Ponty (come nei recenti studi di Manlio Iofrida[7]), per tacere del filone dell'ecologia politica, a partire dalle teorie di André

[1] Cfr. P. Singer, *Animal liberation*, "New York Review of Books", 5 aprile 1973 (oltre che il libro omonimo del 1975, P. Singer, *Liberazione animale*, Net, Milano 2003).

[2] A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary*, "Inquiry", 16, 1973, pp. 95-100.

[3] Per un primo riferimento, si veda (a cura di) N. Russo, *Filosofia ed ecologia*, Guida editori, Napoli 2000 e (a cura di) A. La Vergata e G. Ferrari, *Ecologia e sostenibilità. Aspetti filosofici di un dibattito*, FrancoAngeli, Milano 2008. Più aggiornato, (a cura di) M. Iofrida, il monografico della rivista "Dianoia", 23, 2006, e in particolare Id., *Ecologia e filosofia*, ivi, pp. 339-345, che propone una originale batteria di temi e autori per ripensare l'ecologia oggi, tra cui Merleau-Ponty, ma anche i più "battuti" Bateson, Marcuse, von Humboldt, Ingold, Canguilhem. Quest'ultima impostazione viene esplorata anche nei volumi della collana Officine Filosofiche, tra cui cfr. (a cura di) M. Iofrida, *Ecologia, esistenza, lavoro*, Officine Filosofiche, n. 2, Mucchi, Modena 2015 e Id., *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, Officine Filosofiche, n. 3, Mucchi, Modena 2016; Id., *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Officine Filosofiche, n. 4, Mucchi, Modena 2018.

[4] Per una *review* efficace sul biodiritto, cfr. L.L. Vallauri, *La questione animale come questione filosofico-giuridica*, "Rivista di Filosofia del Diritto", 2, 2014, dic., pp. 521-532.

[5] Tra i numerosi studi di Marchesini, si veda: R. Marchesini, *Eco-ontologia. L'essere come relazione*, Apeiron Editoria e comunicazione, Bologna 2018. Per il rapporto tra natura e *anthropos* in chiave ecologica, sono ancora importanti i saggi che si dipanano da R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, come ad esempio Id., *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvecchi, Roma 2017.

[6] Cfr. almeno E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia poststrutturale,* Ombre corte, Verona 2017 e Ph. Descola, *Oltre natura e cultura*, Seid, Firenze 2014.

[7] Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

Gorz[8] e anche quelle di Guattari[9], che oggi si sviluppa in numerosi contributi critici che interrogano la situazione attuale[10]. In alcune linee ancora più sperimentali[11] si tenta di stabilire rapporti di "senso", e costruzione di nuovi paradigmi filosofici in una prospettiva che, non ignorando il problema dell'antropocentrismo "di ritorno", spinge il baricentro logico del teorema ecologico verso uno zoocentrismo se non, ancora più radicalmente, come nel recente *Plant Turn*, verso un biocentrismo[12].

Rispetto a questo quadro, senz'altro incompleto ma indicativo quantomeno di un'urgenza sensibile nel panorama culturale odierno, le pagine che seguono si propongono di esplorare la questione della responsabilità verso l'animale con un taglio molto parziale, legandolo cioè alla riflessione di Jacques Derrida. Diciamolo subito: non sarebbe corretto asserire che Derrida partecipi in modo diretto o esplicito al dibattito specialistico sul tema[13] e che esponga una propria proposta articolata. Ciò nonostante, pur non essendo la sua una vera e propria riflessione

[8] Si vedano, almeno, i libri fondamentali degli anni Settanta come A. Gorz, *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna 1978 e Id., *Ecologia e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

[9] Cfr. F. Guattari, *Le tre ecologie*, Sonda, Casale Monferrato 1991.

[10] Tra questi, per un'originale ri-articolazione di riferimenti gorziani e guattariani con elementi di antropologia della tecnica, sia francesi che tedeschi, legati alla dimensione del corpo, si vedano i lavori di Ubaldo Fadini. Tra i più recenti: U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombre corte, Verona 2017, ma anche il lavoro sul valore paradossalmente critico dell'animalità come *bêtise*, che attraversa i saggi di Id., *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Ombre corte, Verona 2018.

[11] Cfr., per una panoramica, oltre a M. Iofrida, *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, cit., e Id., *Ecologia, decrescita, dispositivo*, cit., il collettaneo, con contributi di diverse impostazioni, (a cura di I. Pelgreffi), *Ecologia. Teoria, natura, politica*, EK, Tricase 2017.

[12] Cfr. i lavori di Stefano Mancuso, direttore del "Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale": F. Baluska, S. Mancuso, D. Volkmann (eds.) *Plant Communication – neural aspects of plant life,* Springler, New York 2006; S. Mancuso, *Plant revolution*, Giunti, Firenze 2017. Si veda anche il libro di successo E. Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris 2016. Sul tema di una possibile continuità ontologica uomo-animale-vegetale, si veda anche: cfr. H. Starks, *Deleuze and Critical Plant Studies*, in J. Roffe, H. Stark (eds), *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan, London 2015, pp. 180-188. Cfr. anche l'importante studio di M. Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013. Più specificamente sulla decostruzione critica del limite vegetal-antropologico, cfr. M. Hall, *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, SUNY Press, Albany 2011 e E. Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, California University Press, Berkeley, Los Angeles & London 2013.

[13] Anche se non mancano contributi che approfondiscono questo aspetto: cfr. P. LLored, *Jacques Derrida. Politiques et éthique de l'animalité*, Sils Maria éditions, Mons (Belgique) 2012, che sviluppa e approfondisce, in un senso propositivo, gli elementi "ecologici" e "animalisti" negli scritti di Derrida; la raccolta *Eco-decostruction. Derrida and Enrivonmental Philosohy* (eds. M. Fritsch, Ph. Lynes, D. Wood), Fordham University Press, New York 2018, in cui emerge un rapporto più critico tra la questione ecologica e il lavoro di Derrida. Tra gli studi in rivista, utile il primo numero della recente *Animot. L'altra filosofia*, monografico sulla relazione tra Derrida e l'animale. Cfr. *Jackie D.* (a cura di L. Caffo e M. Ferraris), "Animot. L'altra filosofia", 1, 2015.

etica sull'animale, ci pare in grado di apportare un contributo specifico, che consiste nel porre con radicalità alcune questioni critiche che mostrano la pregnanza teoretica ed etica generale del tema stesso: la questione animale non è una «questione fra le altre»[14], bensì mobilita alcuni snodi fondamentali del pensiero filosofico occidentale, sollecitandone la struttura essenziale. In altri termini, riflettendo sul nostro rapporto con l'animale la filosofia riflette anche sulla sua stessa forma, sul suo "senso" storico attuale, predisponendo se stessa a una *ri-forma*, a una profonda ridiscussione dei propri presupposti.

Innanzitutto converrà tracciare, brevemente, la sagoma logica della posizione di Derrida. In una lunga intervista dei primi anni Duemila con Elisabeth Roudinesco, in cui Derrida traccia un bilancio dell'intero suo lavoro, interrogato sul ruolo dell'animale nella sua riflessione, afferma:

> La "questione dell'animalità" non è una questione fra le altre, sia ben chiaro. Se la ritengo decisiva [...] è perché, già difficile ed enigmatica di per se stessa, rappresenta al tempo stesso il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costruire il catalogo della "specificità umana": l'essenza e il futuro dell'umanità, l'etica, la politica, il diritto, i "diritti dell'uomo", i "crimini contro l'umanità", il "genocidio" ecc. Laddove qualcosa come "l'animale" viene nominato, i pregiudizi più gravi, più persistenti, e anche più ingenui e più interessati la fanno da padrone in quella che si suole chiamare "la cultura umana" – e non solo occidentale – e comunque all'interno del discorso filosofico predominante da secoli[15].

È evidente la portata strategica assegnata da Derrida alla questione dell'animalità, cui si accompagna da subito l'idea di un ribaltamento: non bisogna tentare di pensare all'animale partendo dalla nostra tradizione etica; semmai bisogna ripensare completamente la nostra tradizione etica partendo da una riabilitazione della domanda sull'animale. Quello dell'animale rappresenta forse l'*impensato* maggiore del pensiero occidentale stesso, quantomeno nell'interpretazione datane da Derrida sin dai suoi primi testi negli anni Sessanta, come *La scrittura e la differenza* o *Della grammatologia*. Anche qui, il pensiero della scrittura, del *graphein*, del *lasciare tracce nel mondo*, non sarebbe mai stato del tutto separato (o separabile) da una certa, ancora indeterminata, relazione all'animalità profonda, nascosta in quello stesso gesto linguistico[16]. Quest'aspetto potrebbe sorprendere forse i lettori assuefatti alle letture più canoniche di Derrida, che lo dipingono come un pensatore "del segno", dell'"astrazione linguistica",

[14] J. Derrida, in J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 93.

[15] J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 93.

[16] Un approfondimento indispensabile, per comprendere la portata di questo tema in relazione alla questione del *bios*, è la monografia F. Vitale, *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, Suny Press, Albany 2018.

compositore di sterili "variazioni sul tema" che mai possono incidere nelle reali questioni storico-politiche: un pensatore, cioè, molto lontano dai temi della natura e del corpo. Tuttavia, è lo stesso Derrida che ci ricorda come

> fin dai tempi di *Della grammatologia*, l'elaborazione di un nuovo concetto di traccia intendeva estendersi a ogni ambito della vita. O meglio del rapporto vita/morte, ben al di là dei limiti antropologici del linguaggio "parlato" o anche "scritto" nel senso comune del termine, oltre il fonocentrismo e il logocentrismo che si basano in ogni caso su un limite netto e differenziale tra Uomo e Animale[17].

In un certo senso, sostiene Derrida, si trattava di decostruire l'opposizione tra uomo e animale mediante l'eccedenza della *différance*, di quell'elemento incalcolabile e non programmabile dalla metafisica. Sin dal suo primo inizio, il gesto decostruttivo sarebbe consistito in un pensiero dell'uomo come *animale differito* e, simultaneamente, all'animale come *essere-umano-differente*. Su questo punto, che è ovviamente strategico per il tema in questione nel presente saggio, riportiamo ancora un passaggio, che coinvolge uno dei protagonisti del pensiero del Novecento, cioè Martin Heidegger, e che fa capire appunto la centralità dell'interrogazione intorno all'animale: «tutti i tentativi di decostruzione che ho cercato di compiere sui testi filosofici, su quelli di Heidegger in particolare, consistono nella messa in questione di quell'atteggiamento di consapevole negligenza nei confronti di ciò che si chiama genericamente l'Animale e del modo in cui questi testi interpretano il confine tra Uomo e Animale»[18].

II

A partire da questo sfondo, Derrida sviluppa alcuni punti teorici. Vediamo i principali. Innanzitutto, nella decostruzione dei fondamenti della frontiera uomo/animale non si tratta di chiedersi sino a che punto l'animale è simile a noi nella facoltà di esprimersi con un linguaggio, nel suo essere "diversamente sociale", nel suo avere un'organizzazione simbolica, e così via; si tratta di ripensare, invece, il suo (nostro) rapporto con la passività, segnatamente quella legata all'esperienza del dolore, corporea e pre-logica. Come già scriveva nel 1789 Jeremy Bentham nel suo *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, «la domanda da porre non è "Possono *ragionare*?", né "Possono *parlare*?", ma "Possono *soffrire*?"»[19]. Ora, se l'animale può soffrire – e Derrida si pone esplicitamente sulla scia

[17] J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 93.

[18] *Ibid.*

[19] J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), UTET, Torino 1998, p. 422. Sulla strada inaugurata da Bentham, si collocano diversi interpreti contemporanei, tra cui ricordiamo P. Singer, *Liberazione animale*, cit., in particolare, ivi, pp. 24-31, per una discussione della sofferenza animale come criterio in campo etico e morale.

di Bentham, rispondendo affermativamente – di che natura è questo *potere* della sofferenza? Secondo quali vie la sofferenza dell'animale, alla quale in fondo l'uomo lo costringe (si tratterebbe dunque di un «non-potere»[20], di una «vulnerabilità avvertibile in questa impotenza»[21] dell'animale) diventa poi oggetto del diritto? «In che cosa ci riguarda? Poter soffrire non è più un potere, è una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile»[22]. La sofferenza, la paura e l'angoscia nello sguardo dell'animale, di quell'ente che ci appare per molti versi così lontano, ci interessa molto da vicino: rappresenta la presenza di un elemento di evidenza, una sorta di «fondamento di ogni certezza»[23] nel discorso sull'animale, che Derrida in qualche modo paragonerà, per il suo valore fondativo, al *cogito* cartesiano[24].

A questo primo aspetto, si connette anche quello della violenza: la violenza che l'uomo da sempre esercita sull'animale, e che Derrida ha lungamente esplorato, rilevandone le tracce ovunque nel *corpus* della filosofia occidentale come pure nei testi dell'Antico Testamento, oggi si manifesta in maniera «industriale, scientifica, tecnica»[25] in una serie di perversioni *ulteriori*, quali l'allevamento industriale e le sue degenerazioni, la vivisezione, l'uso di cavie, etc. Il problema consiste però nella profondità del nostro rapporto con la violenza, che è forse coeva all'introduzione del *logos* nella storia, come già mostrato nel saggio del 1964 su Levinas *Violenza e metafisica*[26]. È la filosofia stessa che serba in sé, come proprio fantasma costitutivo, un elemento di prevaricazione, violento e dispotico, nella sua autarchica auto-posizione e nella sua auto-sovrapposizione alla vita, al vivente e, di qui, all'animale. Il nesso tra sfruttamento animale e ragione strumentale rivela sempre la questione etico-politica del potere. Non possiamo che accennarlo in questa sede, ma si inserisce in questo solco anche il lavoro di Derrida sul potere-sovranità, da un lato, e l'animalità, la *bêtise*, la dimensione della *bête* dall'altro, che viene articolato nel seminario tenuto all'EHESS di Parigi, pubblicato postumo, *La bestia e il sovrano*[27], interamente giocato su questi intrecci che ci mostrano come il tema del potere, nella sua relazione intrinseca con l'animalità, tocchi direttamente anche la questione biopolitica attuale.

Proprio lungo l'asse costituito dalla diade sofferenza-violenza si può comprendere la questione centrale posta da Derrida, quando afferma con decisione che «i

[20] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 66.

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*

[23] Ivi, p. 67.

[24] *Ibid.*

[25] J. Derrida, E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 96.

[26] Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990[3], pp. 99-198.

[27] J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. 1 e vol. 2, Jaca Book, Milano (rispettivamente 2001-2002 e 2002-2003).

rapporti fra uomini e animali *dovranno* cambiare»[28]. Ora, è il senso e il valore di questo *dovere* che va ulteriormente precisato nelle sue implicazioni filosofiche. Essi «*dovranno* farlo nella duplice accezione di questo termine, nel senso di una necessità "ontologica" e di un dovere "etico"»[29]. Ad esempio, perché «in qualunque modo la si definisca, la violenza inflitta agli animali non mancherà di produrre ripercussioni profonde – consce o inconsce – sull'immagine che l'uomo si fa di se stesso»[30]. Ed è per questa ragione che «una simile violenza [...] sarà sempre meno tollerabile»[31].

Su queste basi, si sviluppano anche altri punti estremamente importanti, che tocchiamo rapidamente. Uno concerne la questione dei diritti degli animali come estensione di un diritto che è e resta fondamentalmente un diritto umano: «alla base della nozione di diritti umani [...] troviamo un certo concetto del soggetto umano, della soggettività umana post-cartesiana. Per quanto riguarda il rapporto con "l'Animale", questa eredità cartesiana finisce per determinare tutta la modernità»[32] come proiezione inconscia dell'*anthropos* sulla *zoé*. Occorrerebbe, al contrario, un paziente e lento movimento di contro-analisi della questione, una decostruzione di tale eredità che faccia emergere altre configurazioni, davvero *differenti*, storicamente "altre" da quanto sinora abbiamo pensato. Seguitare ad attribuire all'animale diritti equivalenti ai diritti umani attiva difatti il rischio di «riprodurre quella macchina filosofica e giuridica attraverso la quale si è perpetrato tirannicamente – e cioè per abuso di potere – lo sfruttamento del materiale animale per il nutrimento, il lavoro, la sperimentazione, e così via. Un mutamento è dunque inevitabile, per motivi di ordine conscio e inconscio»[33]. Inoltre, va chiarito come non tutti gli animali siano effettivamente tra loro comparabili: «all'interno del mondo animale ci troviamo di fronte a un incredibile numero di *strutture differenti*. Mettendo l'uno di fianco all'altro un protozoo, una mosca, un'ape, un cane e un cavallo, vediamo come i confini si moltiplichino, in particolare dal punto di vista dell'organizzazione simbolica»[34]. Ed è per questa ragione che Derrida preferisce spesso, nei punti teoreticamente "alti" del suo ragionamento, introdurre il plurale nella nozione di animale, parlando appunto di animali, di limiti e confini variabili e differenziali tra forme di vita organica, piuttosto che di animale al singolare. L'animale, al singolare, rinvierebbe a un concetto troppo "rivelatore" – dal punto di vista di Derrida – della prospettiva con punto di fuga unico: quello antropocentrico. Non dunque l'animale, sostantivo che implica già una forma di

[28] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 97.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] Ivi, p. 96.
[33] Ivi, p. 97.
[34] *Ibid.*

"violenza costrittiva", bensì una molteplicità nel concetto: *animaux* o, se si vuole utilizzare un neologismo, l'omofono *animot*[35].

Notiamo come tale trasformazione dei rapporti tra gli uomini e gli animali, corrisponda anche a una modificazione profonda degli *schemi motori intellettuali*, cioè degli automatismi di pensiero e di azione – del nostro *autos*, in fondo – che permettono o interdicono determinati gesti di pensiero. Lo stesso concetto di "uomo" o di "soggetto umano" che si delinea in epoca moderna risulta debitore da una tradizione cartesiana di esclusione dell'animale dall'umano, di estromissione di una certa *psyché* prerazionale dalla soggettività linguistica: «la teoria cartesiana presume che il linguaggio animale costituisca un sistema di segni sprovvisti del carattere di risposta: ovvero che questi segni siano delle *reazioni* ma non delle *risposte*»[36]. Detto altrimenti: occorre decostruire, prima di ogni altro tentativo di pensiero ecologico, l'idea ingenua dell'animale come ente capace solo di automatismi stimolo-risposta pavloviani (per quanto molto complessificati), e tentare di comprendere cosa accadrebbe se pensassimo, al contrario, l'animale come campo di ambiguità biologica capace di organizzare risposte "sensate", un campo vivente organizzato in cui è possibile uno sconfinamento nell'umano, cioè il superamento del margine implicito e storicamente determinato ("materiale") tra natura e cultura, tra espressione a-simbolica e espressione linguistica.

Venendo ora a una valutazione di queste posizioni derridiane, c'è un aspetto che occorre immediatamente introdurre (di cui l'autore è consapevole e che continuamente rilancia), e che riguarda il non-sapere. Tra la nostra posizione rispetto all'animale e il nostro sapere, esiste evidentemente una relazione: noi non sappiamo come procedere a questa riabilitazione del posto dell'animale "in" noi, nel nostro sistema di pensiero, nei nostri "schemi intellettuali", etc. Noi non sappiamo, per ragioni essenziali e storiche, come pensare questa "altra" struttura di *discours*, questo *episteme* differente, per dirla in termini foucaultiani: secoli di pattern mental-culturali ci precludono, in questo nostro momento storico, per altri versi così drammaticamente espressione di un'emergenza ecologica, la visione chiara del percorso da intraprendere. Non possiamo imboccare una nuova strada con i vecchi strumenti; e tuttavia è *questo* non sapere, nella sua specificità, ciò che marca l'urgenza del problema, facendo del problema stesso il nuovo motore di un pensiero della reversibilità: nell'animale esiste la forma larvale del comportamento umano; nell'umano resiste, all'interno della struttura razionale, un momento di passività animale profonda, irriducibile a qualsiasi sintesi razionale.

L'atto stesso di immaginare una zona di scambio tra animale e uomo come un nuovo centro contiene in sé qualcosa di rivoluzionario da un punto di vista etico: qualcosa che costringe probabilmente la filosofia a interrogarsi su se stessa, e sul

[35] Cfr. ivi, p. 88 e ss.
[36] Ivi, p. 96.

modo di porre la domanda sullo "specifico umano" e sull'agente, che la attraversa da sempre. Sul "valore" dell'azione, letta in questo campo prospettico. E non è neppure da dare per assodato che il concetto di limite, di soglia che separa – lasciando anche comunicare – l'umano dal non umano, sia assumibile, a sua volta, in modo semplice:

> se mi disturba l'idea di un confine fra due ambiti omogenei, da un lato l'uomo e dall'altro l'animale, non è perché pretenda, ingenuamente, che non esista più alcun confine tra l'uomo e l'animale, ma è perché ritengo che esista invece più di un limite, che esistano molti limiti. Non c'è *una* opposizione fra l'umano e il non-umano. Esistono invece numerose fratture, eterogeneità e meccanismi differenziali fra diverse strutture di organizzazione della vita[37].

Fermiamoci qui, per chiederci se, a partire da tali argomenti, è possibile la costruzione di una forma etica, intesa come apparato (dispositivo?) di premesse da cui poi eventualmente articolare una vera e propria riflessione etica sull'animale, se non ecologica: una diversa responsabilità verso l'animale. Al di là della risposta a tale domanda, resta un dubbio: sarebbe realmente un'etica differente, ri-formata e quindi adeguata a quell'istanza profonda che comporta quel *dover cambiare* dei rapporti tra uomo e animale a cui si faceva riferimento in precedenza? Non si tratterebbe, cioè, ancora, nascostamente e nonostante tutte le precauzioni teoretiche, di un'etica antropocentrica? Il che conduce alla *vexata quaestio*: è davvero possibile un'etica non antropocentrica?

In effetti, possiamo osservare che le istanze che muovono Derrida (il "sospetto" verso l'idea di diritti animali; la necessità di pluralizzazione del nome e dei confini; il tema della risposta automatica o quello della violenza) siano tutte formulazioni della responsabilità verso l'animale ben inquadrate sotto il segno della linguisticità. La struttura del *raisonnement* sull'animale è che si invoca una soluzione che protegga l'animale dalla predatoria potenza del segno, del linguaggio, del Soggetto, ma utilizzando ancora il segno. La ri-razionalizzazione della nostra relazione all'animale non può che aver luogo attraverso un uso – magari differente, ma non assente – della macchina linguistico-razionale che ha prodotto l'attuale stato di "irresponsabilità iperazionalistica" verso l'animale, come del resto sottolinea lo stesso Derrida.

Una *nuova etica*, pertanto, che prenda in carico sino in fondo la questione animale, sembra non potere evadere da quel sistema di coordinate che, d'altra parte, occorre criticare. Si riproduce quindi lo schema tipico di Derrida, autoneutralizzante e claustrofobico sul piano della proposta costruttiva, per cui si critica la costituzione linguistica del concetto, ma per tornare al concetto, magari opportunamente ri-formato. Come quando Derrida affermava, molti anni prima, in *Cogito e Storia della follia*, che:

[37] Ivi, pp. 97-98.

> non c'è cavallo di Troia di cui la Ragione (in generale) non abbia ragione. La grandezza [...] imperiale dell'ordine della ragione, ciò che fa sì che essa non è un ordine o una struttura *di fatto*, una struttura storica determinata, una struttura tra le altre possibili, è che contro di essa non si può che fare appello che ad essa, contro di essa non si può che protestare in essa, che non ci permette altro ricorso, nel suo spazio proprio, se non allo stratagemma e alla strategia[38].

III

Quello appena descritto, tuttavia, è soltanto uno dei due atteggiamenti rintracciabili nei testi di Derrida. Ne esiste un secondo che non nega il precedente, ma che, in qualche misura, lo amplia fortemente e lo complica. Quest'atteggiamento etico-teorico emerge negli scritti di Derrida, con maggiore consistenza, dagli anni Novanta in avanti. In cosa consiste? L'idea è che parlare dell'animale implichi sempre parlare del fondo biologico da cui proveniamo, di cui facciamo parte, e dal quale in qualche modo ci separiamo pur nella sostanziale continuità. È il senso di una *separazione che lascia comunicare*, di quello sconfinamento tipico di una certa impostazione fenomenologica, come nel verbo francese *partager*. *Partager* indica una relazione all'essere parte, sia nel senso di *fare parte*, di inclusione in un campo, ma può anche suggerire la *parzialità* del nostro *essere una parte*, separata, di quello stesso campo. Una relazione di ambiguità costitutiva, tipica appunto dell'organismo nell'ambiente (*Umwelt*) e, di qui, dell'animale nel suo habitat e nel sistema di relazioni, cioè in quello che per l'essere-umano diviene il *Welt*.

Questo tema teoretico ha da sempre implicazioni etiche, sin dalla riflessione di Aristotele, che tenta di definire che cos'è l'*anthropos*, come ben noto, secondo diverse formule quali *zôon logòn échon* o *zôon politikòn*. Al di là della facoltà del linguaggio, del suo essere razionale, nonché sociale o politico, il *fondo* resta quello dell'essere-animale, nel senso di una strutturale compresenza, rispetto all'aspetto razionale, della ripetizione, della *bêtise* pre-logica, di una certa automaticità nella *hexis* o abitudine la quale, come nell'*Etica nicomachea*, può diventare un gesto etico, avvicinando l'agente all'*aretè*[39]. Non si vuole qui sostenere che in Aristotele esista l'intento specifico di rivalutare in modo diretto la componente animale "inferiore", ma semplicemente indicare come anche in uno dei pilastri del successivo edificio che prende il nome di "filosofia occidentale" sia presente questa tensione di fondo tra essere-animale e costruzione, culturalizzazione, artificialità; e come queste due polarità, in qualche modo, convivano nell'essere-

[38] J. Derrida, *Cogito e Storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990[3], pp. 39-79, p. 45.

[39] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2011, Libro II, 1103b 1104a, p. 89.

umano[40]. Se torniamo ai nostri giorni, ci pare che la strutturazione del problema etico, particolarmente all'interno della cerchia della questione ecologica o dell'etica ambientale, seguendo Derrida passi obbligatoriamente dal capire quale sia il nostro rapporto con questa dimensione profonda e vitale: che cos'è e come cambia la responsabilità verso l'animale, per il fatto che io, l'agente etico che pone la domanda, sono un animale? Che di tipo di *corresponsabilità* entra qui in campo? Non si tratta solo di un livello meta-etico: tenteremo di comprendere la struttura filosofica di questa *cor-responsabilità*.

Seguiamo, anche in questo caso, le principali argomentazioni di Derrida, per poi proporre qualche commento. Per economia, possiamo riferirci a *L'animale che dunque sono*, testo pubblicato postumo e che raccoglie le circa dieci ore dell'intervento che Derrida tenne a Cerisy-la-Salle nel 1997, nel quadro delle decadi dedicate al tema *L'animal autobiographique. Autour du travail de Jacques Derrida*[41]. Sia consentita, anche qui, una breve premessa. Derrida arriva a questo testo, che condensa le sue maggiori linee di ricerca sull'animale, attraverso un percorso di riflessione sul gesto autobiografico. Non possiamo in questa sede soffermarci su ciò[42] e sul senso di tale auto-riferimento, su tale riflessione sul senso della scrittura, sull'ammissione del fatto che oramai tutti i suoi testi «diventano più autobiografici, sempre più spesso scritti in prima persona»[43]: su una certa automaticità nel processo di scrittura, che interferisce in maniera strutturale con la costruzione della filosofia stessa (nello scambio, cioè, con una dimensione di corporeità profonda, come l'inconscio). Quel che importa, per i nostri scopi, è che in questo percorso si giunge alla formulazione di un'idea piuttosto precisa, nei suoi contorni, e cioè che l'uomo, prima ancora che *animal rationalis*, è un *animale che scrive la propria vita*[44].

Ogni autobiografia ha a che fare con la questione primaria del rapporto tra *bios* e *graphein*, tra natura e artificio: se io sono un *animale autobiografico*, lo sono nel senso in cui, secondo Derrida, ogni animale, in misura e modalità diverse, *scrive*

[40] Cfr., per un primo inquadramento di questo nodo delicato, i saggi contenuti in *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (ed. P.-M. Morel), Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1997.

[41] Cfr. AA. VV., *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (ed. Marie-Louise Mallet), Galilée CNL, Paris 1999.

[42] Cfr. R. Smith, *Derrida and Autobiography*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 e J.G. Kronich, *Philosophy as Autobiography. The Confessions of Jacques Derrida*, "MLN", 115, 5, 2000, pp. 997-1018. Importanti le analisi filosofiche in J.-L. Nancy, *Borborigmi (sé debordato da sé)*, in Id., *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 53-74. Per uno studio critico su questi aspetti specifici, oltre che sul valore filosofico dell'autobiografia in Derrida, cfr. I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad, Giulianova 2015, in particolare i capitoli 5 e 6 (*Animale autobiografico* e *La scrittura dell'autos*), pp. 349-479.

[43] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 74.

[44] Cfr. G. Dalmasso, *Il limite della vita*, *Introduzione* a J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 7-28, pp. 7-8.

la propria vita. L'autobiografia non è da intendere come produzione di un oggetto monumentale, in cui l'autore si identifica come Soggetto della vita, ma al contrario è da intendere come *écriture*, e specificatamente come scrittura in cui è la vita a passivizzare l'agente, permettendo appunto il gesto di scrittura auto-biografico: «l'autobiografia [*è*] la scrittura che il vivente fa di se stesso, la traccia propria del vivente»[45]. Ogni animale deriva dal *bios* – compreso l'uomo – ma, al contempo, lascia tracce nel mondo, *tracciando* percorsi biografici, *lignes de vie* che danno "anima" e senso al proprio agire materialmente orientato. Esiste insomma una componente animale strutturale nella scrittura, e segnatamente in quell'*autos* che contraddistingue il gesto auto-biografico. La radice *autos* rinvia difatti all'autonomia, al "non essere altro", ma rinvia anche a un valore del *Self* che non è soltanto statico o auto-centrato, bensì legato al suo appartenere al *conatus*, alla tendenza automatica a ripetere se stessi, alla relazione come movimento dello spostar-si *da sé* (*autos*) che rappresenta la forma basale di ogni vita animale. Quest'attenzione è testimoniata dall'uso intensivo, da parte di Derrida, di termini quali «movimento automatico»[46], «automobile»[47], «autocinesi»[48], «auto-motilità, spontaneità in grado di muoversi»[49].

Veniamo quindi al nostro problema teorico. L'ambigua animalità nella scrittura, di cui si è detto, ci rimanda alla necessità di comprendere quale sia *la posizione* del soggetto etico nei confronti della sfera animale, da cui proviene e da cui si separa. Diciamo subito, allora, che per Derrida tale posizione è indeterminabile. Inoltre, si tratta di sostare in questa indeterminazione strutturale del nostro essere. Dove sono, io, rispetto all'animale? L'animale «è lì prima di me, è lì presso di me, lì davanti a me – che lo seguo/sono dopo di lui. E dunque, essendo prima di me, eccolo dietro di me»[50]. All'interno di una relazione olistica, l'animale, conclude Derrida, topologicamente è sia dentro che fuori di me; è sia *oggetto* verso cui intenziono la mia attenzione o il mio sguardo (umano, esistenziale o filosofico-teoretico), sia *soggetto* che scrive in me, precedendomi, la mia stessa azione futura. In questo senso l'animale «mi circonda (*il m'entoure*)»[51]. Prima ancora che io possa de-scriverlo, pensarlo o, eventualmente, neutralizzarlo sul piano della riflessione etica, l'animale mi attornia, mi assedia e mi "permea": l'animale *che io sono* mi anticipa, e in qualche modo "anima" le mie passività agenti, il mio *habitus*, la mia *hexis*[52]; l'intera questione, scrive Derrida, «si tinge di una certa *passività*»[53].

[45] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 88.
[46] Ivi, p. 88.
[47] *Ibid.*
[48] Ivi, p. 107.
[49] Ivi, p. 91.
[50] Ivi, p. 47.
[51] *Ibid.*
[52] Cfr. su questo, ivi, p. 66 e ss.

Può essere di qualche rilievo ritornare, a questo punto, alle pagine di apertura de *L'animale che dunque sono*. Qui rinveniamo una sorta di *scena primaria* che individua, in effetti, un centro tematico da cui si dipanano le riflessioni successive, che in parte abbiamo anticipato. Derrida vi racconta, alla sua *maniera*, quel che accade quando viene sorpreso dallo "sguardo" del suo gatto, in particolare quando, girando nudo per casa, l'animale lo fissa: «spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, faccio fatica a superare un disagio»[54]. La domanda sul *chi sono io* scivola immediatamente sul senso "morale" della vergogna o «imbarazzo che ci può essere nel trovarsi nudo, col sesso scoperto, davanti a un gatto che mi guarda senza muoversi, solo per vedere»[55]. Non crediamo che tale esempio sia da rubricare soltanto come una delle proverbiali provocazioni dell'autore franco-algerino (anche se questo elemento, nel senso del *pro-vocare*, non è certo assente). Si tratta invece di leggere tali considerazioni, innanzitutto, in una tonalità fenomenologico-esistenziale: chiunque abbia fatto l'esperienza di incrociare gli occhi di un animale, come un cane o un gatto, e soffermarsi "in essi", in un fugace momento di relativa estraneazione dai meccanismi di utilità dell'azione quotidiana, nella sospensione dall'economia degli scambi, insomma entro un'esperienza di gratuità, avrà percepito un'intensità nella relazione visuale. Ma in quel frangente stiamo davvero facendo esperienza di uno *sguardo*, come scrive Derrida, addirittura di «uno sguardo insistente dell'animale»[56]? La questione non è semplice. Tendiamo forse a proiettare in quello "sguardo" un'artificiale "umanità" (come quando ingenuamente si dice che l'animale ha uno sguardo molto umano), ma al contempo ci sentiamo, in una dimensione prelogica e pre-razionale, come indagati da quegli occhi così lontani, benché prossimi («uno sguardo benevolo o senza pietà, meravigliato o riconoscente. Uno sguardo di un veggente, di un visionario o di un cieco molto lucido»[57]). Potremmo dire che percepiamo, senza poterla "dire", una *tensione animale*, forse un rispecchiamento; o, forse, avvertiamo confusamente il magnetismo di un rispecchiamento reciproco. Derrida sta insomma tracciando i contorni dell'esperienza *dell'*animale: esperienza con l'animale ma anche dell'animalità di una certa esperienza (nel senso del genitivo-soggettivo). Non va dimenticato che la domanda di partenza di tutto il testo era quel *chi sono io*, che evoca scenari filosofici anche classici, dalle *Confessioni* agostiniane, all'auto-narrazione fondativa del Soggetto moderno nel Descartes nelle *Meditazioni*. Questo tipo di "esperienza animale", se qualcosa del genere può avere senso, è in fondo molto comune e prossima a noi: è quella

[53] *Ibid.*
[54] Ivi, p. 38.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*

dell'incontro anche con la sfera degli automatismi del corpo, con una certa assenza di Soggetto razionale. Tale esperienza rimanda al nostro costante bagnarci in una *bêtise* silente ma sempre attiva, così come all'estraneità interna di uno "sguardo" che io proietto verso l'animale, ma che anche l'animale mi rimanda con un'*intensità* che non è perfettamente biunivoca: in questa relazione c'è – si offre – un'eccedenza di senso. Vi è rapporto e scambio, ma lo scambio è come abitato o infestato da una sfasatura, come da una frangia di interferenza ottica che rende illeggibile quella stessa relazione. Vi è insomma una costitutiva non calcolabilità in questo scambio percettivo verso l'animale, che come suo costume Derrida spinge poi sino a configurazioni limite: «è come se, nudi di fronte al gatto, ne provassi vergogna, ma avessi nello stesso tempo vergogna di vergognarmi. Riflettersi della vergogna, specchio di una vergogna che si vergogna [...]. Vergogna di cosa e nudo davanti a chi?»[58].

Come è possibile provare vergogna di fronte a un animale, per il fatto che si è nudi? Non è forse l'animale da sempre nudo, e senza vergogna? Sto forse antropomorfizzando il mio sguardo verso l'animale, oppure è davvero reale quel mio sentirmi indagato, convocato da quello sguardo, di cui non so calcolare, né misurare, l'esperienza? Tale esperienza, in effetti, ed è questo che vuole dire Derrida, contemporaneamente mi spinge altrove ed è essa stessa altrove. Essa sembra svolgersi su piani "altri" rispetto alle consuete esperienze di commercio col mondo, pur essendo quell'*esperienza animale* un'«esperienza originaria, unica e incomparabile dell'imbarazzo»[59].

Riprenderemo più avanti questi snodi, non dopo aver mosso una prima considerazione di carattere critico. Ci pare che il gioco di sguardi tra il Soggetto e l'animale non sia del tutto riducibile al rispecchiamento infinito tipico di un paradigma filosofico post-moderno, come per i riflessi insensati/specchiati *à la* Escher, di moltiplicazione delle prospettive o, sul piano logico, del rinvio infinito e insensato, in quanto puramente immateriale, del segno. Ci pare che lo sforzo operato da Derrida sia quello di curvare la struttura della propria riflessione, pur conservandone gli elementi di fondo, verso una maggiore attenzione al tema del vivente, dell'animalità, si potrebbe dire persino dire della "natura". L'*abyme* non è valutabile come soltanto nichilistico, nel senso di un nichilismo semantico, ma al contrario innesca riflessioni virtualmente etiche, positive, di ri-forma dello sguardo. In ogni caso, è questo genere di movimento argomentativo che conduce poi al cuore teoretico del testo, di cui abbiamo già accennato, e che pone la questione che più ci interessa, cioè quella della nostra *posizione* rispetto all'animale.

Abbiamo detto che, nel solco dell'idea di quella che potremmo designare come *animalità autobiografica diffusa*, ogni animale scrive la propria vita. Ogni ani-

[58] Ivi, p. 38.
[59] *Ibid.*

male possiede la capacità di lasciare tracce di sé, la «capacità di tracciarsi»[60] e di auto-tracciarsi. In qualche modo, la scrittura, tramite il riferimento al corpo vivo (*Leib*), ritorna continuamente, circolarmente, nell'elemento corporeo, come in uno scambio produttivo senza sosta. Ciò evidenzia anche la profonda modificazione al senso che Derrida conferisce a una delle nozioni più tipiche della sua teoresi, cioè quella di *traccia*. Il concetto di traccia, applicato al campo della scrittura-animale, mostra meglio il suo lato legato alla dimensione "corporea", che marca quindi una distanza da un'adesione pura e acritica al paradigma linguistico post-moderno, in cui la traccia era letta soprattutto come segno linguistico, come dispositivo, senza corpo, di rinvio differenziale. Lungo una linea che recupera elementi freudiani e anche nietzschiani[61], nel ragionamento di Derrida si evidenzia come, per esempio in analogia a Nietzsche, nel concetto di traccia, di tracciare e di auto-tracciamento di sé, si faccia avanti una «nozione irriducibile di traccia (*Spur*)»[62], intesa come «solco, indice, marca»[63] che trattiene in sé una quota di corporeità, nella misura in cui il tracciar-si diviene un'operazione di «inscrizione nel corpo» da parte di una scrittura «come accumulazione di tracce viventi (tracce dell'animale, dell'uomo in quanto animale)»[64].

Possiamo comprendere il senso generale di queste considerazioni, di questa idea che il tracciarsi sia quello delle *tracce viventi, tracce dell'animale, dell'uomo in quanto animale*, ritornando sul titolo: *L'animal que donc je suis*. Certamente vi si suggerisce la necessità di approfondire, ma anche di "sovvertire", l'ordine cartesiano del *cogito* (*je pense donc je suis*): al posto dell'io penso, e del *je suis une chose qui pense*, notiamo appunto l'inserimento della figura dell'animale (qui in *posizione* provvisoria di soggetto). Ma è ancora troppo poco. L'omofonia *je suis* (io sono) e *je suis* (io seguo, dal verbo *suivre*: seguire, in francese) sta a indicare anche l'esistenza di un elemento decisivo, che sposta, come abbiamo anticipato, il senso e gli equilibri teorici dell'intera questione. Questo elemento è un campo di ambiguità che precede la dicotomia tra soggetto e oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa*: l'animale è forse un altro nome per questo campo "terzo", che non è né Soggetto pienamente razional-linguistico, né oggetto inanimato o cosa.

L'animale, nel quadro succitato, è per Derrida contemporaneamente "in me", ma anche *prima* di me, *dopo* di me: nel mio essere "io", nel tempo dell'agire, io al contempo *seguo* l'animale, cioè lo inseguo nel miraggio (o, alternativamente, nell'incubo) di tornare a quell'originario stato naturale, "selvaggio" e prelogico, da cui provengo e a cui, *volens nolens*, continuamente *inerisco*, partecipo (nel senso

[60] Ivi, p. 91.

[61] Cfr. I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos*, cit., p. 366 e ss.

[62] J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 103.

[63] J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991, cit., p. 43.

[64] Cfr. J. Derrida, *L'ordine della traccia* (intervista a cura di Gianfranco Dalmasso), "Fenomenologia e Società", XXII, 2, 1999, pp. 4-15, p. 5.

del *partager* precisato in precedenza), dunque senza mai coincidervi pienamente. Ne deriva che, su queste basi, la posizione del Soggetto rispetto all'animale è quella della situazione esistenziale del *Mit-Sein*: un con-essere mai completo, sia nello spazio (nell'estensione del corpo animale in movimento, in auto-cinesi, etc.), sia nel tempo (nella qualità della relazione: mai perfetta, nel senso del *perfectum*), che è la reale situazione in cui ci muoviamo quando, appunto, ermeneuticamente indaghiamo il nostro rapporto con l'animale.

> Essere *appresso*, essere *presso*, essere *nei pressi di*, ecco, apparentemente, diversi modi di essere e di *essere-con* l'animale. Ma, nonostante le apparenze, non è affatto sicuro che tali modalità di essere possano modificare un essere originario e ancora meno un originario "sono io". Dicono comunque di un certo ordine dell'*essere-pressato* (secondo l'etimologia, *pressum*. Da cui derivano le parole *presso*, *nei pressi*, *appresso*), l'essere-pressato, *l'essere-con*, come essere strettamente attaccato, legato, incatenato, l'essere sotto pressione, compresso, impresso, represso [...]. In che senso della parola "prossimo" (che non è necessariamente quello di una tradizione biblica o greco-latina) potrei dire che sono prossimo o *presso* l'animale, e che lo seguo, e in che ordine di pressione? [...] *Essergli appresso* nel senso della caccia, dell'addestramento, dell'addomesticamento o *essergli appresso* nel senso della successione o dell'eredità?[65]

Il nostro rapporto con l'animale, strutturato dunque su tale non-sapere, su una relazione il cui senso è sovradeterminato, è anche fonte di turbamento e non privo di una sua "drammaticità". Non esiste difatti soltanto la relazione con l'animale domestico (benché – il caso del gatto, in questo senso, è paradigmatico – portatore comunque di una sua irriducibile selvatichezza, di una sua proverbiale resistenza a ogni forma di addomesticamento). Derrida esplora anche la propria relazione con altre dimensioni dell'*esperienza animale*, come quella depositata nei ricordi infantili, nel campo ormai perduto dell'*infans*: l'animale-uomo ancora privo di linguaggio e roussovianamente incorrotto. In particolare, la predisposizione dell'*infans* verso i cuccioli o la sua spontaneità (il suo "automatismo affettivo") verso gli animali in generale, che tutti conosciamo, rappresenta la riproposizione del medesimo tema etico intorno al rapporto tra natura e cultura. Derrida non esamina, cioè, soltanto la questione dei mammiferi superiori, ma in alcuni scritti (anche qui, non per caso, di natura autobiografica) come ad esempio *Un baco da seta*,[66] approfondisce il problema dell'immedesimazione del bambino con un animale come il baco, che vedeva crescere nei pressi di Algeri, durante il periodo della propria infanzia e adolescenza. Nella struttura narrativa del ricordo, *après-coup*, Derrida inscena un parallelo tra la propria operazione di scrittura e di produzione di testo, autobiografica (nel senso visto prima di scrittura *della* vita) e la fabbrica-

[65] Ivi, p. 47.

[66] Cfr. J. Derrida, *Un baco da seta. Punti di vista trapunti su un altro velo* (1997), in J. Derrida e H. Cixous, *Veli*, Alinea Editrice, Firenze 2004, pp. 21-73.

zione di un filo organico da parte del baco, *elementalità* di una tessitura, una *texture* come secrezione, che poi diverrà la sua stessa sostanza, in cui l'animale si auto-imprigiona, sino alla fase della crisalide. Osservando l'animale, scrive Derrida, si entra ancora una volta in una sfera di scambio di passività e di riflessione nei suoi gesti e nel suo *tracciarsi*:

> ciò di cui mi appropriavo senza ricondurlo a me, ciò di cui mi appropriavo laggiù, là fuori, a distanza, era l'operazione, l'operazione attraverso la quale il baco stesso secerneva la sua secrezione [...]. Secerneva. Intransitivamente. Sbavava. Secerneva assolutamente, secerneva una cosa che non sarebbe mai stata un oggetto, un oggetto per lui, un oggetto al quale si sarebbe posto di fronte. Non si separava dalla sua opera. Il baco da seta produceva fuori di sé, davanti a sé, ciò che non lo avrebbe mai abbandonato, una cosa che non era altro che lui stesso, una cosa che non era una cosa, una cosa che gli apparteneva [...] fuori di sé in sé e presso di sé, in vista di avvolgerlo ben presto completamente. La sua opera e il suo essere per la morte[67].

Lasciamo risuonare le numerose armoniche che, evidentemente, sarebbe possibile individuare e sviluppare da questo brano così caratteristico del passo di Derrida. Notiamo invece, ancora una volta, come tale brano confermi il basso continuo della *posizione*, della posizione di un Soggetto rispetto alla *vita animale* colta in tutta la sua indeterminabilità. Di nuovo: dove mi colloco rispetto all'animalità? Dentro? Fuori? In una dinamica di *divenire animale?* di *ritornare animale*? O di fuoriuscire? Chi segue chi? L'uomo e/o l'animale?

In un certo senso, e in tal modo ci avviciniamo alle conclusioni, sul piano teorico Derrida *non risolve* la questione: la lascia vibrare in tutta la sua potenza che sollecita la nostra apparente certezza topologica. Ma tale mancanza di sapere, circa la reale posizione dell'uomo nel campo animale, è da conservare, se non da porre come valore di base per una ricerca intorno alla questione animale stessa, se è vero che «non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite fra l'uomo e l'animale»[68].

IV

Cosa significa, allora, essere responsabili verso l'animale? Sin dove può condurre questa riflessione derridiana, dal carattere proto-etico, se fosse disposti ad approfondirla sino alle sue estreme conseguenze? Come spesso accade in Derrida, è come se convivessero due istanze, due modalità dell'interrogazione che, diciamolo subito, occorre tentare di pensare assieme.

Da una parte, abbiamo mostrato esservi un primo motivo fondamentale, sintetizzabile nella seguente formula: l'animale è l'altro. Con il termine altro, va inteso

[67] J. Derrida, *Un baco da seta*, cit., p. 71.
[68] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 157.

ciò che non solo in questa sede specifica, ma più universalmente, nelle filosofie francesi contemporanee, rientra nell'idea del fuori, del *dehors* rispetto al Soggetto. L'altro è allora il non- della filosofia, l'assolutamente separato, ciò che per essa è incommensurabile: l'irrazionale o, forse meglio, l'a-razionale e a-logico. In qualche modo, soltanto se l'animale è altro *in questa accezione* io posso essere responsabile. Proprio la qualità dissociata del rapporto, l'abisso che si cela nell'animale, rispetto appunto alla mia umanità "ancora da eticizzare" entro i meandri di quella mia relazione così complessa, è la leva che rende possibile l'etica. Se io sono responsabile, sostiene spesso Derrida, ciò è possibile unicamente all'interno di una relazione con l'altro di tipo dissimmetrico, non accomodante, spaesante. Il concetto stesso di responsabilità implica ai suoi occhi che io mi ponga al cospetto del non-calcolabile, cioè di qualcosa o qualcuno che è *altro da me* nel senso che non ho e non potrei avere alcun controllo sulla relazione. Qualcosa o qualcuno che mi sorprende. Questa "logica", che presenta una struttura isomorfa a quella dell'etica di Emmanuel Levinas, pensatore che con cui in effetti Derrida ha lungamente "dialogato", con toni molto differenziati e diseguali[69], rientra nello schema della decisione etica. La decisione, per come la interpreta Derrida, implica sempre una dismisura (*dé-mesure*) che ne è la condizione di esistenza: «se so esattamente che cosa bisogna decidere, allora io non prendo davvero una decisione»[70]. Si tratta, ben inteso, comunque di calcolare, di conoscere, di applicare tutto il "sapere etico" possibile; ma questo non è sufficiente per poter parlare di una reale decisione etica. Affinché vi sia decisione – ammesso che qualcosa come una decisione effettivamente abbia luogo – occorre appunto un momento in cui irrompa l'alterità dell'altro, la sua non riducibilità ad alcun paradigma di lettura, comprensione o "eticizzazione". E l'animale, con il suo sguardo senza fondo, che proviene dall'arcaico del nostro essere, rappresenta forse la principale realtà di tale evenemenzialità. Ora questo *tipo* di responsabilità sviluppa l'idea che, se pure noi siamo animali, l'animalità si sottrae: non è totalmente in nostro potere. L'animalità si sottrae "internamente", restando un fondo inattingibile a ogni culturalizzazione o linguisticizzazione: essa è *differenza.* In altri termini: l'animale (in me) mi permea, mi fa muovere, mi anticipa; ma alla fine, in quanto "agente etico", io devo ritrovarmi, per ragioni essenziali, entro una paradossale disgiunzione da esso. Altrimenti, per dirla in modo radicale, il rischio è che non vi sia etica, ma semplicemente un simulacro di essa.

Dall'altra parte abbiamo, tra le righe del testo derridiano, un secondo modo di leggere la questione animale, un piano che probabilmente avvicina il discorso a "logiche etiche" meno binarie. Bisognerebbe concepire, cioè, un pensiero del *co-*

[69] Per un primo inquadramento, molto documentato dal punto di vista critico e bibliografico, del confronto tra Derrida e Levinas, si può vedere S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010, in particolare la prima parte (cfr. ivi, pp. 13-88).

[70] J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 80.

natus, dell'automatismo animale, come strutturante la nostra ripetizione, lungo una linea molto sottile che potrebbe cucire assieme pensatori come Spinoza, Nietzsche, forse Deleuze, probabilmente ampliandola con un'attenzione alla questione dell'attivo/passivo nella nostra azione presente in un altro pensatore "del corpo" come Merleau-Ponty. Su questo altro *tono di fondo*, si potrebbe interpretare la questione della responsabilità nella riflessione di Derrida in una maniera appunto un po' differente. Ad esempio, come questione molto più complessa, cioè come differenza dentro una relazione di *continuità animale* tra me e la *bête*, tra me e la *bêtise*, tra me e la ripetizione del gesto, tra me e le forme basali dell'essere-animale. Perché? Perché – ed *anche* questo troviamo in Derrida – io sono mosso (anche quando "penso") dall'animale che è in me. Io sono agito, nel "mio" agire supposto autonomo, dall'animale che è (in) me. Ciò significa che la domanda sull'animale non è altrove; non è una domanda "altra", ma è intrinseca, immanente agli automatismi animali che "mi fanno essere" me. Da questo punto di vista, non potrebbe esservi soggetto etico senza una presa di coscienza di questa interna e paradossale complicità, co-implicazione reciproca, ecologica[71], tra me e l'animale, che pare sfondare il limite onto-antropologico tra soggetto e natura. Qualunque sarà la forma di questa relazione, essa dischiude scenari molto differenti da quelli di un'etica basata sulla separazione, sulla distanza anche come distanza di "rispetto", e dunque su un rispetto dell'uomo nei confronti dell'animale dettato dalla differenza (tra uomo e animale). E questo per la ragione – se ancora è lecito, qui, parlare di ragione – che l'agente etico (l'io) è già "dentro" il campo animale entro cui, eventualmente, costruire una nuova relazione etica con l'animale (insieme ad esso, dopo di esso, prima di esso, e così via).

I testi di Derrida circoscrivono il campo di questa etica *ancora da pensare*, di cui cioè si forniscono soltanto gli elementi di *apertura*. Si tratterebbe difatti di un'etica in cui debbono essere possibili i due movimenti di cui sopra, simultaneamente presenti, ma forse tra loro incompatibili. Quando guardo il gatto, tornando all'esempio di Derrida, cosa accade? Il gatto si specchia in me; forse "mi guarda", anche se non lo sappiamo, precisa opportunamente Derrida: non sarebbe corretto includere nel campo del "sapere" quel gesto animale così problematico per noi. Occorre, in un certo senso, mantenere l'abisso. L'alterità animale, declinazione cioè del tema dell'altro, si manifesta nei suoi silenzi e nel suo sguardo «senza fondo»[72]. L'*Ab-grund*, il fondo-fondamento (*Grund*) smisurato che mi rimanda a una distanza incolmabile: l'animale si rivela come «assolutamente al-

[71] Sul concetto di *relazione ecologica*, cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, cit., pp. 81-83 e l'intero capitolo *Tecnica, natura, ecologia* (ivi, pp. 73-97).

[72] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 49.

tro»[73]. Per questa via esso sconvolge il soggetto umano nei suoi auto-riferimenti, facendo cenno verso «il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano»[74].

Come si è detto, io percepisco tutto questo proprio nella *relazione con l'animale* che esistenzialmente precede la *riflessione sull'animale*. Io mi trovo anche e sempre al di fuori di quel gioco di specchi, immerso entro un campo vitale prelogico a cui, ed è questo il cuore del problema, *io non posso sottrarmi*. L'io non può più sottrarsi al suo essere-animale, sembra dirci Derrida: emerge con una forza inesplicabile, esterna, la cui ragione è forse di tipo storico, nel senso in cui lo è la non rinviabilità della questione animale. Una non rinviabilità che vale per la filosofia, così come vale per il soggetto etico che io sono; che io, più precisamente, *posso tornare a essere*. Difatti, in quella relazione di divisione e alterizzazione dell'animale, nel suo abisso così reale davanti a me, io percepisco anche la forza del pre-tetico, la potenza di una relazione empatica, simpatetica, di *pathos* (ritroviamo, in questo senso, il tema della sofferenza animale, che chiarisce qui la propria pregnanza teorica). In quel mio essere di fronte all'animale, al suo cospetto, *chiamato in causa* o *citato in giudizio* dal suo sguardo, io sono anche già dentro una forma di azione reciproca dell'uno sull'altro che, come detto, rimanda a una forma di passività nell'agire.

V

Per concludere. Tutto accade *come se* Derrida sostenesse che per parlare di responsabilità verso l'animale, l'animale debba comunque essere differito, pensato come "altro": come oggetto; ma, per parlare di responsabilità, l'animale deve anche essere posto come soggetto, e ciò nel senso che il porlo come soggetto è un pensarlo già "nel" soggetto interrogante. Non si apre qui una frattura, una fessurazione nel nostro stesso sistema di pensiero, per come lo abbiamo ereditato dalla storia della cultura occidentale? Non dovremmo, cioè, per seguire sino in fondo Derrida, spingerci verso un limite invalicabile che comporterebbe, tuttavia, una mutazione di quell'eredità, una metamorfosi del pensiero? Come se il senso e il valore più complessivo di questa *esperienza animale* fosse quello di rendere se non pensabile, quantomeno concepibile, una profonda alterazione del dispositivo filosofico? Tutto accade *come se* Derrida instillasse, qualche secolo dopo Descartes, il dubbio metodico, domandandosi: devo prendere in carico l'idea di *ri-animalizzare il linguaggio* o *il soggetto*? Devo rendere più empatica, nel senso del *pathos* comune, la forma della mia azione intellettuale sull'animale? A conforto di coloro che qui movessero l'obiezione che tutto ciò è arduo e "temibile" nel quadro di una razionalità che va comunque conservata, e che in definitiva tutto ciò è

[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*

auto-contraddittorio, perché propone l'uno e il due assieme, va detto che ciò è vero, anche se soltanto in parte. Quello di Derrida, se lo si vuole prendere sul serio, è un tentativo "limite", un po' nell'accezione che per Georges Bataille avevano certe esperienze, che stravolgevano il canone abituale o automatico, e che questi designava come *esperienze limite*. Queste riflessioni di Derrida vanno forse considerate allora nel solco di queste esperienze limite della Ragione stessa, comprese quelle di una *ragione etica*. Non sarebbe corretto non denunciare tutta la provocatorietà del tentativo derridiano, che rivela in alcuni momenti una traiettoria talmente spinta da avvicinarlo, forse, a certe esperienze del pensiero a metà strada tra ragione e non-ragione, nelle quali la carenza di riferimenti mobilita sì l'immaginazione di nuovi spazi del pensiero, ma a discapito di una sua adeguata fruibilità. Qualcosa che, forse, potrebbe fare pensare a Nietzsche e al suo particolare rapporto con l'animalità profonda, quantomeno per come la legge Derrida. Quel Nietzsche che è stato un compagno di viaggio abbastanza assiduo, ma discreto, in tutti i testi di Derrida che più direttamente trattano la questione del vivente e dell'animale[75], e che proprio in *L'animale che dunque sono*, viene descritto in un momento cruciale della sua parabola. Ha appena terminato la sua autobiografia, *Ecce homo*, un libro fatto da quella scrittura che per Nietzsche è da sempre, sul doppio livello teorico-pratico, una *scrittura della vita*[76]. E in quei giorni, a Torino, abbraccerà un cavallo, sprofondando nel silenzio che lo accompagnerà sino alla fine dei suoi giorni. Commentando questo corto-circuito, cioè il momento di tangenza alla follia in cui Nietzsche termina la sua esperienza di scrittura e contemporaneamente si avvicina all'animale (il cavallo), Derrida scrive una proposizione di estrema rilevanza: Nietzsche, in questo gesto che quasi prolunga l'autobiografico nel contatto fisico, *aptico* con l'animale[77], è per noi, colui che «rianimalizza, se si può dire, la genealogia del concetto»[78]. Siamo di fronte al gesto probabilmente più estremo, per la filosofia: il linguaggio, e dunque il discorso, il soggetto, la filosofia stessa, che sconfina nel suo elemento animale? Il lasciare che convergano da una parte la genealogia dei nostri concetti e dall'altra la nostra passività, è possibile forse solamente in un'opera così "limite", così di sconfinamento tra vita e artificio, come quella di Nietzsche. Questi fu probabilmente, sostiene Derrida, il solo filosofo «abbastanza folle da piangere per un animale, sotto gli occhi o contro la

[75] Cfr., per una ricostruzione storica e teoretica, I. Pelgreffi, *Scrittura e filosofia. Jacques Derrida interprete di Nietzsche*, Aracne, Roma 2014.

[76] Sin da J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993, di cui oggi possiamo aver un quadro ancora più esteso dei riferimenti teorici, essendo stato pubblicato il seminario inedito da cui *Otobiographies* era stato estratto, cioè J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, Paris 2019.

[77] Cfr. P. LLored, *Haptocentrisme*, in Id., *Jacques Derrida. Politiques et éthique de l'animalité,* cit., pp. 83-93.

[78] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 75, corsivo nostro.

guancia di un cavallo»[79]. Non si tratta qui di attestare un presunto, discutibile forse, proto-animalismo di Nietzsche, bensì di sottolineare come l'abbraccio e le lacrime abbiano luogo e *prendano corpo* proprio nell'esito finale di quella sovversiva, necessaria ma al contempo irrappresentabile, ri-animalizzazione del concetto. Questo sfondamento dell'elemento animale accade sotto il segno della compassione del filosofo, di una sofferenza comune che culmina nell'impossibilità di esprimersi: «talvolta mi sembra di vederlo prendere questo cavallo a testimone, e, per prenderlo a testimone della sua compassione, prendergli la testa fra le mani».[80] Tutto questo ci re-introduce nella sfera problematica della responsabilità ecologica, cui si accennava in apertura. Il tema è oggi: quale posizione teorica assumere? Come porci? Come leggere in un quadro teorico minimamente strutturato le spinte provenienti dalle rivendicazioni sociali e giovanili attuali? Ci pare che l'attraversamento della questione animale da parte di Derrida, pur nei limiti che abbiamo mostrato, può in conclusione essere una base teorica per una riforma della soggettività etica, diremmo anche ecologica, e del concetto stesso di responsabilità. Spingerci con un certo coraggio (come anche Nietzsche fece, ovviamente in maniera irripetibilmente "terminale" e iperbolica) verso *la nostra animalità*, lasciare parlare la nostra corporeità nell'elaborazione di questo quadro teorico, per con-sentire nuovamente all'animale di sconfinare in noi, per *sentire con* l'animale, per con-sentire cioè un pensiero che non sia in una "posizione falsa" rispetto alla questione animale, non significa "rinunciare" al ruolo del soggetto. Significa semmai improntare la riflessione verso una maggiore complessificazione del soggetto etico, se è vero che la questione dell'animale, l'esperienza *dell'*animale, è «il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costruire il catalogo della "specificità umana"»[81].

Il lavoro di Derrida, più che una teoria etica, può quindi suggerire le sagome di nuove forme di soggettività: più aperta, più plastica (ma non del tutto annichilentesi nell'animalità), maggiormente disposta a qualche rinuncia. Una soggettività dove il corpo, l'empatia, la predisposizione a dare ascolto, anziché dettare condizioni, all'animale (e alla nostra com-partecipazione ad esso) possa ritornare centrale nella formazione del soggetto etico, del suo "modo di decidere". Se è vero, insomma, quel che scriveva Maurice Merleau-Ponty: «la soggettività è uno di quei pensieri che non si possono elidere, anche e soprattutto se li si supera»[82].

[79] *Ibid.*

[80] *Ibid.*

[81] J. Derrida, *Quale domani?*, cit., p. 93.

[82] M. Merleau-Ponty, *Scoperta della soggettività*, in Id., *Segni*, Il saggiatore, Milano 2015, p. 181.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 443-458
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301004

COSTELLAZIONI DELLA RESPONSABILITÀ

ROSSELLA BONITO OLIVA
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università di Napoli "L'Orientale"
robonito@unior.it

ABSTRACT
Philosophical discourse has one of its most significant turning points in the theme of responsibility: the Subject is at the center. Especially after the change imprinted by the Modern, the repetition of the question over time denotes not only the centrality, but also the continuous realignment of responsibility within the narrative of the human. After Holocaust, totalitarianisms, atomic bomb, responsibility becomes a keyword for philosophy: the crisis of the subject disempowers it, freeing it from its root, leaving it in the oscillation between the modesty of objectification and the fear of ineffectuality. Questioning responsibility means finding the way out of the crepuscolar image of the subject and the individual, reactivating hope by releasing it from an intimistic character. Finally, wondering what we are talking about when we talk about responsibility needs respect for its original incompleteness without trying to say what we cannot talk about.

KEYWORDS
Responsibility, Subject, Objectification.

I

Il discorso filosofico ha nel tema della responsabilità uno dei suoi snodi più significativi: al centro rimane il soggetto, o meglio, come vorremmo sottolineare, ciò che lo costituisce, in termini di azione, valore e vita. Il riproporsi del tema nel tempo, soprattutto dopo la svolta impressa dal Moderno, denota la centralità, ma anche il riallineamento continuo della responsabilità all'interno della narrazione dell'umano. L'analisi di questo concetto richiede perciò l'attraversamento di un percorso a spirale nel susseguirsi di stanze, architettonicamente disposte diversamente secondo coordinate verticali e orizzontali che inquadrano e misurano i modi dell'esperienza dell'uomo nel mondo. Avendo la sua radice nel verbo rispondere, rinvia alla domanda che sollecita la risposta ispirata dalla natura politica e comunitaria dell'uomo – vivente politico in quanto dotato di linguaggio e dotato

di linguaggio in quanto capace di abitare il mondo e misurarsi a partire da uno spazio comune[1].

L'aggettivazione "responsabile", perciò, nella nostra cultura occidentale esprime molto più del rapporto meccanico tra stimolo e risposta, impegnando il discorso filosofico sul soggettivo. L'eccedenza della risposta umana sulla puntualità degli stimoli e l'articolazione di questa nell'azione, nel lavoro di continua rielaborazione del mondo, orientano la riflessione sul divenire e sulla plasticità di questo più-che-vita che impronta e configura la relazione soggetto-oggetto[2]. L'accedere dell'uomo al mondo è un porsi che orienta la sua relazione con gli altri viventi – umani e non – e chiama in causa la sua capacità/possibilità di rispondere. Una prospettiva che si afferma quanto più si fa strada l'idea di un'umanità come opera di se stessa, quanto più ci si concentra sull'azione in quanto oggettivazione del poter essere altrimenti di quanto è più proprio, della libertà, del soggetto. Il terreno su cui poggia o si articola tutto quanto attiene in termini relazionali alla responsabilità, perciò, ne rende almeno problematica una definizione univoca[3]. Insistendo sulla modalità del rispondere essa si muove in una costellazione che ingloba da un lato l'esposizione alle sollecitazioni, dall'altro la capacità e la possibilità di reazioni funzionali ed efficaci nella comunicazione e nella condivisione in vista della conservazione/evoluzione di questo specifico vivente. Nella fenomenologia dell'umano questi fattori connettono la forma relazionale della vita umana e i processi d'individuazione, chiamando in causa il riconoscimento reciproco nell'orizzonte intersoggettivo e nelle dinamiche sociali. Nel gioco tra domanda e risposta, tra azione e reazione dall'immaginazione al progetto, dal sentimento morale personale al contesto intersoggettivo e collettivo, dal soggetto all'ambiente, la responsabilità investe l'interiore percezione di sé e l'esteriore paesaggio del mondo comune. L'articolazione tra interno ed esterno non ha una precisa linea di demarcazione, riproponendo l'essere insieme di visibile e invisibile, di emotività e razionalità, di patrimonio culturale e costume che non consente distinzioni nette tra ciò che è dato e ciò che è proprio. In questo orizzonte il rispondere stesso porta con sé stratificazioni di significato, trasformazione dei dispositivi che governano l'umano a partire dalla prefigurazione di una possibilità di essere altrimenti, *energheia*, nel governo della volontà che traduce la possibilità in fatto e la forza in azione, *entelecheia*[4]. Alla fine, la responsabilità è una messa alla prova del sogget-

[1] Testimonianza di questa complessità è il corposo *Handbuch Verantvortung*, curato da L. Heidbrink, C. Langbehn, S. Sombetzki e uscito per i tipi di Springer, Wiesbaden 2017.

[2] Cfr. su questo articolarsi della risposta nel raggio largo della determinazione dell'umano B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.

[3] Per una ricostruzione teorica della storia del concetto cfr. L. Fonnesu, *La responsabilità tra teoria e storia. Una proposta*, in F. Miano (a cura di), *Etica e responsabilità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 45-59.

[4] Su questo punto Heidegger ritrova una linea continua che da Aristotele si estende a tutta la metafisica occidentale, cfr. Id., *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 863 e ss.

tivo nell'esperienza, pur rinviando a monte e a valle oltre la consapevolezza e il raggio d'azione del soggetto.

Vorremmo perciò porre l'attenzione su due punti caratterizzanti la riflessione sulla responsabilità nella cultura moderna occidentale per comprendere le ragioni della difficoltà della precisa determinazione di questo concetto. Modi di approccio e itinerari diversi confermano l'intrinseca complessità di un concetto che pretende all'assoluto nel momento stesso in cui rivela la sua vischiosità, in quanto duplica tutte le ambiguità del soggettivo. Partiamo allora dal rovesciamento della consuetudine teorica che fa discendere le questioni morali e politiche della responsabilità dall'analisi e dalla rappresentazione del soggetto. La sospensione delle questioni pratiche operata già da Cartesio evidenzia il possibile ostacolo che la trattazione della volontà – da cui procede la responsabilità – pone alla teoria[5]. Sospendere per poter procedere nella conoscenza comporta questa prudente sospensione preliminare che consente l'esercizio del dubbio: la determinazione dell'essere o del farsi responsabile di un'azione richiede la messa a punto preliminare delle coordinate del conoscere[6]. L'individuazione del metodo permette il passaggio dalla teoria alla prassi, dal poter conoscere al dover fare in cui viene a emergenza l'istanza pratica sottesa già alla conoscenza del mondo. Potere e dovere esprimono il potenziale dell'uomo che, acquisendo una posizione centrale tra Dio e mondo, trasforma il concetto di soggetto in senso dinamico[7].

Antropocentrismo, autonomia e riconoscimento del valore/diritto dell'individuo hanno nell'azione il cardine su cui s'innesta il significato di soggetto a partire dalla sua capacità/possibilità di messa a distanza e di appropriazione/traduzione del mondo: gesto inaugurale che interpreta il più-che-vita come potere. Si susseguono e si legittimano nel tempo le immagini dell'uomo opera di se stesso, creatore di cultura come progressiva emancipazione dalla natura e realizzazione dell'individuo, il cui nucleo rimane il fare, l'agire come modo di individuazione del soggetto. Ragione e volontà attivano la specifica relazione umana con il mondo a partire dal presupposto di un'originaria eccedenza da regolare o di un altrettanto difetto da compensare[8]. Il soggetto è tale in quanto risponde più che reagire e risponde in modo intelligente in quanto rompe il meccanismo passando all'azione, che fa della relazione un'appropriazione in cui l'uomo legittima il suo diritto sul mondo. Le grandi questioni sulla libertà, sul libero arbitrio si concentrano sull'interrogativo intorno al potere dell'azione umana chiamando in causa la

[5] Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Guida, Napoli 2003, in part. pp. 11-14.

[6] Cfr. G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

[7] Su questo spostamento dell'articolazione tra Dio, uomo e mondo cfr. K. Löwith, *Dio Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. Morano, Napoli 1966.

[8] Sul contrapporsi delle posizioni nell'antropologia filosofica del Novecento cfr. K. Schmitt, *Il concetto di "politico"* (1932), in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-165.

responsabilità. Il Moderno ha posto al centro l'uscita dallo stato di natura come argine alla violenza originaria e rimedio alla precarietà della vita attraverso l'esercizio di una forza reattiva stabilizzante, in grado di appropriarsi del mondo ponendo regole a se stessa: punto di applicazione è la volontà in grado di rispondere sulla spinta di un'istanza espansiva (appropriazione) e un'istanza limitativa (legge). Si produce in tal modo una sovrapposizione tra il rispondere e il porre, tra la relazione e l'imposizione che ridefinisce continuamente il significato di soggettività: agire in nome e al fine di qualcosa mette in gioco l'essere dell'uomo nel mondo e con gli altri che ha nella natura, interna ed esterna, un limite da superare e nella storia la sua scena. Una scena in cui l'uomo cerca il riflesso di questa prassi senza poter scongiurare la persistenza del male[9]. La responsabilità circoscrive la volontà che rimane un fondo enigmatico che inquieta l'intelligenza, incidendo sulla qualità della risposta. Inoltrarsi nei meandri della volontà implica attingere l'uguale possibilità di volere il male come il bene, giungere al cuore di un vivente in-determinato e perciò esposto già al suo interno all'oscillazione tra desiderio di stabilizzazione e aspettativa, tra capacità/possibilità di essere altrimenti e bisogno di trasparenza[10]. Là dove la responsabilità porta alla volontà e al differenziale tra reazione in qualche modo meccanica e risposta intelligente, solo l'effettuale decidersi secondo valori in direzione di un dover essere qualifica la libertà della volontà. Assicurare la libertà della volontà implica la condizione della certezza come condizione del giudizio su un universo già regolato dalla legge: interiorizzare la legge è valutarne la coerenza con ciò che vale e non con ciò che ha potere, disporsi a un'azione che legittima o mette in crisi ciò-che-è. La responsabilità perciò è un rispondere a se stessi, un aver cura della scelta in vista dell'azione nella consapevolezza che essa investe il mondo e altri soggetti. Questa circolarità tra responsabilità e imputabilità, tra morale ed eticità garantisce la libertà, ma non assicura dal male; crea il dispositivo che struttura l'intervallo tra dovere e potere e tra dovere morale e dovere civile in linea teorica, ma non scongiura l'immorale e tanto meno l'illecito. Un territorio opaco persino per il soggetto e per il discorso filosofico che progressivamente individua la via d'uscita nell'imputabilità, nella comparazione dell'azione con la legge, che, morale o politica, ideale o effettuale, sancisce la differenza tra lecito e illecito da cui discende il riconoscimento d'innocenza o di colpevolezza. Solo *post factum* è possibile dare ragione del significato morale o poli-

[9] Cfr. B. Accarino, *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Editori Riuniti, Roma 1994.

[10] Cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano* § 39; "La storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della responsabilità: il quale riposa sull'errore della libertà del volere" e § 94: "Il primo segno che l'animale è diventato uomo si ha quando il suo agire non si riferisce più al benessere momentaneo, ma a quello durevole, quando l'uomo cioè diventa *utilitario* e calcolatore: allora si afferma per la prima volta il libero dominio della ragione", Id., *Umano troppo umano e scelta di frammenti postumi 1878-1879*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1970, qui vol. I pp. 47-48 e p. 68.

tico dell'azione dell'essere soggettivo – attivo-passivo, affettivo-reattivo – sulla base di un processo di formazione/disciplinamento orientati a produttività/appropriazione. Nell'interiorizzazione della legge norma e normalizzazione inducono una progressiva astrazione dalla singolarità resa disponibile all'universale *super-partes*. Il disagio della civiltà è la più grande costruzione dell'uomo come opera di se stesso: sull'individuo ricade il governo della volontà, lo spazio pubblico è il luogo di legittimazione della legge. Se rispondere del buon uso della libertà comporta la giusta misura tra desideri e ragione, tra aspettative e senso della realtà, solo il sistema può tenere insieme corpi ed esistenze, individui e comunità in modo organico, surrogando e disponendo le parti chiamate al sacrificio dell'esperienza "in prima persona". Il sentimento di responsabilità fa sempre più i conti con il rischio dell'imputabilità, in cui lo scarto del soggettivo viene inglobato nello spazio politico canalizzando le scelte nel bisogno di riconoscimento sociale[11]: lo spazio opaco della volontà viene neutralizzato dalla progressiva immunizzazione alla differenza, assicurato dal pericolo dell'esposizione in prima persona[12]. Il destino della responsabilità rispecchia in epoca moderna le vicende del soggetto.

II

Vorremmo qui muovere da due filosofi moderni che hanno posto al centro il plesso soggetto-libertà-azione-responsabilità, mettendo a fuoco il configurarsi "moderno" della libertà per poi giungere a conclusioni divergenti sul rapporto tra morale e politica. La fiducia più che la fede nella potenza del pensiero è stata per Kant e Hegel il rimedio "umano, troppo umano" alla "fragilità del bene": l'uscita progressiva dell'uomo dalla minorità, la convinzione del prefigurarsi di un nuovo mondo sono i cardini della loro riflessione sul cambiamento[13].

Le riflessioni di questi due filosofi rimangono alternativamente punto di riferimento o oggetto di critica nel percorso filosofico della seconda metà del Novecento, malgrado due guerre mondiali, l'Olocausto e la bomba atomica avessero messo la responsabilità morale e politica dinanzi all'"impensabile". Le macerie del mondo e la deflagrazione dei valori nell'umanità non intaccano il discorso filosofi-

[11] Si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editori, Milano 2005, in part. pp. 107 e ss.

[12] Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

[13] Basti qui ricordare l'articolazione kantiana tra ragione pura e ragione umana o l'idea hegeliana di una filosofia come patologia della scissione per comprendere quanto la consapevolezza del tempo "nuovo" si accompagnasse all'esigenza di un pensiero dell'esperienza.

co della Modernità: pensare e trovare rimedio alla scissione rimane un'eredità per la morale e la politica delle epoche successive[14].

In questa prospettiva decisiva è la domanda sull'uomo posta da Kant nell'articolazione tra possibilità del conoscere, dovere dell'agire e potere della speranza in cui si articola l'apertura relazionale dell'ente *rationabile*. La sottolineatura della libertà come autonomia pone nel cuore stesso del soggettivo, nel tribunale interiore, il nesso necessario tra libertà e volontà: la legge morale è la *ratio essendi* della libertà, come la libertà è la *ratio cognoscendi* della legge morale. L'imperativo categorico non consente alternative o mediazioni: il dovere di volere il bene contro il sempre possibile volere il male. L'obbligo e la legge sono inviolabili per la volontà ma allo stesso tempo radicate nell'umano, nella superiore facoltà del desiderare che ha da prendere il sopravvento sulla spinta inferiore del desiderare[15]. Se il soggetto è esposto alle due spinte, razionalmente riconosce la differenza tra l'univocità del richiamo interiore al valore della dignità, al bene e la contraddittorietà degli istinti e delle passioni: la libertà è il fatto della ragione[16]. L'essere al confine tra natura e ragione dell'umano si traduce nel dover essere ispirato dalla legge morale, interiore, che comanda in modo categorico (prescrittivo, non costrittivo) generando un "groviglio" interiore non per il difetto della legge, ma per l'ambiguità dell'umano[17].

Perciò l'obbedienza alla legge non risponde a un comando esterno, esige la rinuncia all'unilateralità, ma non del diritto del soggettivo, che si eleva dal bisogno più elementare a un piacere più saldo e duraturo nella consapevolezza de "lo spaventevole" della indegnità umana dinanzi alla "maestà della legge" che dischiude la dimensione trascendente[18]. L'ascolto del richiamo della coscienza morale richiede un'attenzione critica costante dell'Io trascendentale sull'Io empirico, svelando l''inconveniente' della mancata sintesi tra la coerenza della legge e

[14] Il testo di Jürgen Habermas *Il discorso filosofico della Modernità* (Laterza, Roma-Bari 1991) fornisce le coordinate teoriche di questa continuità/discontinuità tra la messa a punto di una filosofia del "proprio tempo", del tempo nuovo e il carico dell'eredità lasciata ai posteri, al post-moderno.

[15] Kant afferma: "Soltanto la ragione quindi, in quanto determina per sé stessa la volontà (non in servigio delle inclinazioni), è una vera facoltà superiore di desiderare, a cui è subordinata quella patologicamente determinabile (...) e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di essere legislatrice", Id., *Critica della ragion pratica* (1788), trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, con glossario di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1983, qui p. 31.

[16] Si veda I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 26: "Si chiama *fatto [Tat]* un'azione che sia sottomessa a leggi di obbligazione, e nella quale dunque il soggetto viene considerato anche secondo la libertà della sua volontà. Colui che agisce è considerato *autore [Urheber]* dell'effetto [*Wirkung*]".

[17] Sulla possibilità di ritrovare in Kant la traccia della morale nella storia e nella politica cfr. F. Oncina Coves, *Storia morale e politica morale*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 297-316.

[18] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 96.

l'esperienza di plurali e contraddittorie spinte interiori[19]. Se assicura dal punto di vista dell'obbedienza alla legge interiore, la responsabilità morale ha da fare i conti con le contraddizioni insite nel decidersi all'azione.

III

Il problema posto da Kant, tuttavia, è preso molto seriamente da Hegel che porta avanti l'interrogazione o meglio la riflessione sull'articolazione della libertà dalla sfera soggettiva a quella oggettiva. In gioco è il passaggio di registro dall'esercizio morale della libertà all'uso politico della libertà nel confine tra responsabilità e imputabilità, tra intenzione e azione. L'analisi kantiana della libertà e della responsabilità secondo Hegel indebolisce l'istanza pratica della ragione nel momento stesso in cui la pone, affermandola come potere negativo le sottrae il potere di tradursi in prassi del soggettivo. Il salto dalla natura allo spirito segna già il dischiudersi di una possibilità in-finita che si articola nel processo dell'esperienza che l'uomo fa del mondo interiorizzando le sollecitazioni ed esteriorizzando il plesso psicofisico attivo/passivo come principio d'individuazione di un vivente non-più-naturale. La libertà non è un dato e nemmeno una condizione, ma il risultato di un processo, la traccia di un'uscita dallo stato di natura, il trasfigurarsi di un genere capace di interpretare la scissione che è della vita nell'elaborazione, nell'azione continua all'interno e all'esterno che attingono alla densità psicofisica sedimentata da un genere culturalmente formato. L'azione reciproca tra il non-più-naturale e il determinarsi spirituale scandisce il divenire di un genere vivente impegnato a elaborare la datità in una rete di legami e di leggi in via di continua trasformazione e rivitalizzazione nell'esperienza del mondo e del vivere comune: dal negativo alla negazione della negazione la reciprocità tra scissione individuata e risoluzione dell'opposizione nella mediazione è la trama della realtà spirituale, della soggettività del soggettivo[20]. *Vorsatz* come porsi e *Absicht*[21] come sospensione richiedono l'equilibrio tra il porsi necessariamente esclusivo –

[19] Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi.* cit. pp. 18-19: "[...] Non si può fondare la metafisica dei costumi sull'antropologia, ma si può ad essa applicare. [...] La filosofia non può dunque comprendere nella sua parte pratica [...] nessuna dottrina *tecnica,* ma soltanto una dottrina *moralmente pratica*, e se la capacità della volontà di seguire le leggi della libertà in opposizione alla natura dovesse essere qui chiamata *arte* [...] sarebbe un'arte divina, se noi fossimo in grado di eseguire perfettamente per mezzo di essa quel che la ragione ci ordina, e di effettuarne l'idea". Sia consentito inoltre rinviare a R. Bonito Oliva, *Rappresentazioni e narrazioni dell'azione: l'altrimenti e la decisione. Per una fenomenologia del contingente*, in *Volontà. Una sfida contemporanea*, a cura di F. Desideri e P.F. Pieri, "At*que*", 21 n.s./2017, pp. 25-41.

[20] Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *L'enigma del Moderno. Libertà soggettiva e ragione oggettiva. La cesura del soggettivo*, in L. Bianchi-A. Sannino (a cura di), *Destino e libero arbitrio*, Bibliopolis, Napoli 2018, pp. 231-250.

[21] Si veda G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §§ 115-140.

in-dividuo – e ciò che restituisce lo sguardo più largo sul mondo già sempre dato prima di ogni individuazione. La coscienza soggettiva è il baricentro di questo movimento continuo, la distanza ostinata che ripropone verso l'interno e l'esterno è un lavoro che ha nel "sacrario" della coscienza morale il punto di massimo impegno e di massima incertezza. Ciò che è sacro non è il corpo messo in sicurezza dal conflitto e dalla morte, ma uno spazio di tutti e di ciascuno da cui prende corpo il differenziale della risposta umana rispetto alla mera reazione già non soltanto naturale, ma nemmeno schiacciata sull'universo simbolico dato: riserva spirituale a cui attingere non disponibile all'oggettivazione. Se il diritto distingue in maniera formale tra lecito e illecito, solo la coscienza morale si fa responsabile della possibile sintesi tra desideri, ragione, individuale e universale: la priorità della fedeltà ai principi sull'incertezza delle conseguenze dell'azione non scioglie la spinta della volontà, come la pubblicità del diritto non mette a tacere i dubbi della coscienza morale nel decidersi all'azione: il dilemma della responsabilità si risolve nella soddisfazione come realizzazione/compimento dell'originariamente possibile (*eudaimonia*) attraverso l'esperienza del limite ineludibile del *daimon*. La moralità e dunque la tensione della responsabilità al bene è principio germinativo che niente può assicurare sulla qualità del frutto maturo se non nel passaggio all'eticità come compimento dello spirito coscienzioso, *Ge-Wissen* sapere del necessario superamento del limite soggettivo della morale.

"La risoluzione (*Entschliessen*) dell'uomo è il suo proprio fare, il fare della sua libertà e della sua responsabilità"[22]. La libertà è divenuto carattere dell'uomo moderno, consapevolezza del pari valore della vita e della libertà, nel giusto equilibrio tra il porsi esclusivo e il disporsi intenzionale nel determinarsi di un comune spirituale alimentato dall'azione[23]. Se decidono del valore dell'individuo, decisione e azione ripropongono la scissione (*Entzweiung*) originaria del flusso della vita nella forma umana di appropriazione dell'esistenza sia pure finita. Il tragico è dell'azione e la fine del mondo degli eroi non annulla la sfumatura tragica della morale. Essa scandisce il passaggio alla nuova epoca che riconosce "al di là del destino e oltre la consolazione religiosa" il diritto dell'individuo a interpretare e dare senso alla propria vita, senza il quale le pagine di lacrime e sangue della vicenda umana rimarrebbero bianche. Allo stesso tempo affida il governo della scissione all'eticità e la sua risoluzione al sapere: responsabilità soggettiva e imputabilità oggettiva agiscono l'una sull'altra e l'una nell'altra in individui cittadini di un mondo spirituale tenuto in vita dal sacrario della coscienza morale ma come ogni realtà vivente esposto alla irrisolvibile contraddizione nell'esperienza.

[22] *Ibidem*, *§* 139 Z. Su questo punto si veda A. Nuzzo, *Moralità, eticità e realizzazione della libertà*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018, pp. 75-95.

[23] Sul concetto di azione in Hegel cfr. M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, pr. di F. Menegoni, tr. it. di P. Livieri, Franco Angeli, Milano 2011.

IV

Kierkegaard, smontando la costruzione sistematica di Hegel, coglie l'altra faccia della medaglia della libertà moderna. Egli mette a nudo la ferita che il sistema hegeliano ha lasciato aperta al di qua dell'assolutizzazione del sapere, riconoscendo lo spazio ineludibile della moralità nella nuova etica della libertà. Nella condizione di solitudine esistenziale l'individuo moralmente motivato si affida all'unica possibilità della fedeltà a se stesso, l'unica libertà possibile della "soggettività"[24].

Questa condizione esistenziale del "soggettivo" ridefinisce la relazione tra libertà e responsabilità. Georg Simmel allarga l'attenzione sul rompersi del rinvio tra la tensione morale del singolo e la scena sociale che toglie respiro all'eticità e sottrae significato alla fedeltà a se stesso. Questo si registra nella differenziazione sociale del Moderno che, secondo Simmel, isola il singolo spingendolo a ricercare soddisfazione al bisogno di riconoscimento nella distinzione. L'allentamento del vincolo erode la rete sociale rendendo l'autonomizzazione una forma di isolamento, di disorientamento che traduce il ripiegamento su di sé in un sintomo re-attivo all'evanescenza dei valori[25]. La cultura dell'individualismo rompe la circolarità tra il sentimento dei valori del singolo e la sfera dei valori condivisi[26]. La responsabilità non dilegua, ma cade vittima della progressiva astrazione dei processi sociali. Rotto il rinvio tra sentimento morale dell'agente e valori aggreganti del sociale, tra senso di sé e senso del comune, assottigliata la soglia di plasticità della coscienza nell'esperienza del mondo comune, ogni tensione morale è un residuo improduttivo, perciò insignificante[27]. Inchiodato all'azione e oscillante tra pretese eccessive verso se stesso e fluidificazione della vita sociale, l'individuo ricade in una malinconica e nevrotica solitudine.

Questa sintomatologia del soggettivo genera un'estraneazione dall'esercizio critico del pensiero. La normalizzazione è la metabolizzazione culturale, favorendo il prevalere del bisogno di stabilizzazione sulla inquietante e complessa dialettica tra

[24] Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in Id. *Opere*, tr. it. C. Fabro, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 368: "La verità è l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità [...] Là ove la strada si biforca (e dove ciò sia non si può dire in modo oggettivo, poiché consiste in ciò la soggettività)".

[25] Cfr. G. Simmel, *La differenziazione sociale*, tr. it. di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 1982, in part. sez. II e III.

[26] Sull'effetto del progressivo "disincantamento del mondo" nell'etica della responsabilità e nel deterioramento dell'alleanza tra etica e politica pone l'accento Max Weber agli inizi del Novecento. La riflessione weberiana abbraccia un arco di problemi e attraversa questioni centrali negli spostamenti di significato introdotti nel corso dell'evoluzione storica del capitalismo; rimandiamo qui semplicemente alle due conferenze tenute dall'autore nel 1917 e nel 1919 raccolte nell'edizione italiana (Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, tr.it. H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, con intr. di W. Schluchter, Einaudi, Torino 2004).

[27] Sulla normalizzazione progressiva generata dalla nevrotizzazione della vita umana cfr. E. De Conciliis, *La città psicotica*, in V. Carofalo (a cura di), *Le due città. Metropoli e identità mutanti*, Uniorpress, Napoli 2015, pp. 45-56.

espansione e riequilibrio, tra spinta vitale e consolidamento difficile da tollerare per il singolo. L'ansia di prestazione sposta continuamente in avanti, altrove il confine del dover essere, surroga nel riconoscimento sociale ogni aspettativa. Si restringono i margini della responsabilità soggettiva e si allarga la sfera d'influenza del pubblico sul privato[28].

V

L'intervallo tra vita e forma, tra fattualità e valori si chiude nel momento in cui possibilità e libertà sono pensate in termini di produttività. Il destinatario – lo spazio pubblico – assume un ruolo predominate sul mittente – la coscienza morale – surrogando la responsabilità soggettiva nell'imputabilità. Quando Hegel ha insistito sull'ineludibile esperienza della contraddizione nel decidersi all'azione in vista di una libertà di tutti e di ciascuno, ha sottolineato il necessario passaggio dalla sfera personale alla sfera politica della responsabilità. L'alienazione della responsabilità di uomini senza qualità nel nuovo scenario riduce la familiarità con il lavorio interiore, inutilizzabile o irrilevante nella sfera sociale, diventa un che di estraneo per il singolo[29].

Nel momento in tracolla la "situazione spirituale del tempo"[30], l'esercizio critico perde la sua presa sulla realtà, il "fatto" supera ogni immaginazione e riflessione morale e politica[31]. Il precipitare della crisi nella catastrofe morale non trova il pensiero in ritardo per ciò che non ha "ancora" pensato, ma, come ricorda Primo Levi, per il fatto che ha smesso di pensare altrimenti[32]. Le vicende dell'Europa del primo Novecento non testimoniano una qualche forma di resistenza all'illusione della semplificazione, della riduzione terapeutica della contraddizione intesa come malattia e difetto da correggere. Là dove ha reciso la sua radice originaria dal terreno della vita, per riversare il carico dell'eccedenza – del più-che-vita – nell'azione, nell'oggettivazione, nel primato della prassi, la responsabilità non ha risonanza nel mondo della vita. Il venir meno del sentimento della responsabilità

[28] A proposito dello scollamento tra contenuti e fine della cultura si vedano le riflessioni di G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *Saggi di cultura filosofica*, tr. it. M. Monaldi, Guanda editore, Parma 1993, pp. 189-212.

[29] Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione*, ed. it. a cura di G. Fazio, EIR, Roma 2013, in part. pp. 101-262.

[30] Il termine è usato da Karl Jaspers in uno scritto del 1930 per indicare la condizione di sradicamento dell'uomo e di progressivo deterioramento dell'atmosfera spirituale; nel 1946 aggiunge una postilla in cui riconosce l'attualità delle sue riflessioni precedenti all'avvento del nazionalsocialismo, cfr. Id., *La situazione spirituale del tempo*, tr. it. Jouvence, Roma 1982.

[31] Paul Ricoeur conduce un'analisi semantica del concetto di responsabilità riportandolo alla sua più antica radice, alla *prudentia* "in nome di una morale della misura", cfr. Id. *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in Id., *Il giusto*, tr. it. D. Iannotta di Marcoberardino, SEI, Torino 1998, pp. 31-56.

[32] Cfr. P. Levi, *I Sommersi e i Salvati*, Einaudi, Torino 2007.

soggettiva scioglie il nodo della contraddizione e del conflitto, si affida alla forza della legge, all'obbedienza per fugare ogni dubbio. La "miseria morale" diventa un "ordinario" tollerabile, per l'eclissarsi di ogni vergogna[33]. Una tragedia inimmaginabile che ha visto il trionfo del caos e della morte su individui ridotti ad atomi in caduta libera[34].

La domanda posta da Primo Levi alla caduta di responsabilità del pensare è radicale. Ciò che è accaduto non assolve coloro che lo hanno permesso o non lo hanno impedito. La questione posta da Primo Levi investe l'estensione delle risposte che il pensiero non ha saputo dare o, al di là della tragedia, non può dare. Non è solo il dubbio kantiano sul compenetrarsi di teoria e pratica, di morale e politica in termini di giustizia, a cui il sistema hegeliano ha risposto affidando allo spirito il lento cicatrizzarsi delle ferite del lato tragico dell'azione. Ciò che è accaduto, la realtà di un male scandaloso, è punto di non-ritorno che mette in discussione l'efficacia terapeutica del pensare e impone una svolta nella cura dell'umano perché non accada mai più.

Hannah Arendt parte invece dall'idea che proprio l'improduttività e l'innocenza del pensiero consentano la distanza dalla "banalità del male"[35]. Ne *La vita della mente* pone a esergo della "introduzione" la risposta heideggeriana alla domanda: *Cosa significa pensare?* costruita su una serie di negazioni (non porta al sapere, non è utile alla vita, non risolve gli enigmi del mondo e non procura immediatamente forze per l'azione). La negazione è esercizio della libertà nella consapevolezza dell'ulteriorità dell'azione, dell'impossibilità di una sintesi risolutiva della differenza tra teoria e prassi. Hannah Arendt spiega tuttavia che il suo percorso è stato suggerito dal male radicale generato da un'assenza di pensiero, dalla burocratizzazione della vita, dalla normalizzazione degli individui che ha potuto indurre in Eichmann la convinzione che l'obbedienza al comando fosse una forma di responsabilità degna della morale kantiana[36]. Un paradosso o un ossimoro portato a dimostrazione di un'evidenza tale solo per l'assenza assoluta di pensiero. Il fraintendimento della responsabilità da parte del nazista segnala la morte del pensiero, la devitalizzazione della mente assuefatta al comando.

Hannah Arendt si sofferma sull'impensato più che sull'impensabile, concedendo ancora un'occasione per il pensiero, richiamato in vita nonostante l'orrore, risvegliato dal sonno come se quel lungo sonno avesse prodotto effetti sulla vita di milioni di uomini senza intaccare la capacità del pensiero stesso. Esso rimane unica risorsa per recuperare dalle macerie le risorse della condizione umana resisten-

[33] Cogliamo qui una suggestione di B. Williams, *Vergogna e necessità*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2007; su questa articolazione tra la vergogna degli Antichi e la responsabilità dei Moderni vedi in part. pp. 63-123.

[34] Cfr. P. Levi, *Carbonio*, in *Il sistema periodico*, Einaudi, Torino 1994.

[35] H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1987, p. 83.

[36] Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013, in part. pp. 142-157.

te alle ferite lasciate dalla tragica situazione del tempo. Nonostante la rottura tra passato e futuro, la mancanza di un testamento, rimane aperta un'altra via, genealogica e trasversale, per rintracciare le potenzialità latenti e inesplorate di un passato più antico[37]. "Una responsabilità per cose che non abbiamo compiuto, è il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre le nostre vite, non per conto nostro, ma accanto ad altri [...] in quanto l'azione stessa ha la sua attuazione solo nelle molte e variegate forme di comunità umana"[38]. La responsabilità risvegliata nei superstiti non imputabili per cose non compiute non esonera dal dovere di risposta in quanto ogni vita ha valore nell'apertura alla vita comune. Riconoscendo l'eccedenza della responsabilità sull'imputabilità, Hannah Arendt mette a nudo il cuore palpitante dell'azione umana, ma trascura quella "zona d'ombra", il suo sfondo complesso che non si lascia abbracciare dall'orizzonte più o meno ampio della molteplicità e varietà della comunità. Alle spalle della tensione, nella stessa pluralità umana che l'azione mette in gioco residua un groviglio, una rete di pulsioni che animano e mettono a rischio la vita della mente malgrado la cura del pensare. Oltre la frattura sancita dal terribile evento del nazismo, pluralità e molteplicità mettono in gioco conflitto e contraddizione che incidono sull'azione e sulle complicanze della responsabilità come fondo dello stesso esercizio critico. Le tragiche vicende culturali europee, pessimisticamente interpretate come sintomatologia della crisi o ottimisticamente riconosciute come punto di svolta per il nuovo, hanno lasciato un'ipoteca pesante sul destino del pensiero distribuito tra vittime e carnefici. Pur senza una responsabilità diretta la storia passata incide significativamente sulla mente e sulla sua vita, le macerie non possono facilmente essere riutilizzate o rimosse, esse paralizzano l'occhio della mente, ipnoticamente bloccato come l'angelo di Klee[39]. Dietro la distruzione si cela una "zona grigia", resa ancora più inquietante perché svelata, con cui il pensiero ha da fare i conti. Un fondo – non materiale disponibile – che minaccia la risposta, che rimane re-azione più o meno larga e avvertita, alla puntualità delle urgenze della vita.

Hannah Arendt non ha mai portato a termine *La Vita della mente* e la parte lasciata incompleta è proprio la sezione sul giudizio a monte del passaggio all'atto di una volontà libera[40]. Questa interruzione non è irrilevante, anche se ascrivibile ad

[37] Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, intr. di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, in part. pp. 25-69.

[38] H. Arendt, *Responsabilità collettiva*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004, qui pp. 135-136.

[39] Illuminanti sono le conclusioni cui giunge P.P. Portinaro su quanto accomuna la Arendt a predecessori e contemporanei per la difficoltà di fare i conti con "L'enigma della storia", Id. *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero Politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 29-45.

[40] Si veda M. McCarthy, *Prefazione* all'edizione americana de H. Arendt, *La vita della mente*, ora nella tr. it. citata pp. 65-79 e l'introduzione di J. Kohn a H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit.

una morte improvvisa, in quanto in questa involontaria interruzione è leggibile il ripresentarsi dell'inconveniente già sperimentato dalla morale kantiana e alla fine riconosciuto anche da Hegel. La volontà è un poter essere, una spinta, più che una facoltà in senso psicologico, che può essere orientata dal pensiero, sottomessa alla legge, ma che nel risolversi all'azione non asseconda necessariamente il pensiero e tanto meno la tensione relazionale della vita umana[41]. Non fuori, ma accanto e all'interno dell'umano, suggerisce Ricoeur, sopravvive l'enigma della volontà, che affonda le sue radici nell'opacità dell'umano[42]. Un'opacità per un soggetto "non più padrone in casa propria" e oscillante tra proprio e improprio, tra fragilità e desiderio di vita che inquieta il lavoro della mente. L'esperienza in prima persona porta ad emergenza il "sé come un Altro", dispiega le infinite costellazioni della volontà non sempre pensante e non sempre responsabile[43]: la decisione e l'azione smascherano la pre-sunzione di trasparenza, di coerenza della rappresentazione dell'umano[44], difficilmente confermata nella vicenda dell'umano[45]. Quella "zona" rimane "grigia" quando prevale e quando scivola sul fondo, come un'ombra che richiama l'attenzione sull'ineludibile della condizione umana.

Nonostante la Arendt ricordi criticamente al maestro Heidegger di essersi intrappolato nella tana da lui stesso costruita, astenendosi da una riflessione politica sulle conseguenze del nazismo, rimane convinta della forza del pensiero critico nonostante il ripresentarsi in altro modo di "miseria materiale" e "miseria morale" che portano sulla scena altri diversi "sommersi e salvati"[46]. L'essere responsabile qualifica per la Arendt il soggetto capace di proiettarsi in avanti e indietro, trasversalmente, con leggerezza come se la freccia del tempo lanciata dall'azione umana potesse, al di là dell'immaginazione, rompere il ciclo naturale del tempo[47]: pensare ed essere responsabile sono argine invalicabile dalla storia concreta. Evocando

[41] Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit. (*Post-scriptum* a "Pensare"), p. 308: riprendendo Bergson afferma "la volontà agisce come «una specie di *coup d'état*» [...] e ciò implica naturalmente che «gli atti liberi sono eccezionali»: «benché siamo liberi ogni qualvolta vogliamo rientrare in noi stessi, *ci capita raramente di volerlo*»".

[42] Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, 1: Le Volontaire et l'Involontaire*, Èdition Points, Paris 2009, in part. pp. 19-57.

[43] La condizione del soggetto in quanto finito e in-compiuto, in tensione tra l'apertura all'altro e il ripiegarsi su di sé, mette in gioco l'esposizione al mondo, all'Altro, cfr. P. Ricoeur. *Sé come un altro*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2016.

[44] Su questo si veda H. Arendt, *L'atto originario della filosofia politica e lo stupore*, in Id., *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, pp. 57-84.

[45] Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2017, pp. 129 e ss.

[46] Su questo limite del pensiero di Hannah Arendt rispetto all'eccedenza della vita nella reazione anche violenta, pre-categoriale e pre-verbale, in qualche modo affidata all'irrompere dei corpi sulla scena pubblica, insiste J. Butler in *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017.

[47] Su questo A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, Introduzione a H. Arendt, *La vita della mente*, cit., in part. pp. 45-59.

e legittimando il diritto della critica, indenne dalla concretezza della storia, più potente della fragilità umana, Hannah Arendt mette al centro la responsabilità, ma con "antiquata" fede illuministica trascura il peso dell'obbligo verso corpi e vite disgregate. Non è solo la povertà di pensiero di Eichmann o dei nazisti a interrogare l'umanità, ma, come ricorda Löwith, un tempo di povertà a rendere possibile il reiterarsi del narcisismo del logocentrismo, che si ostina, nonostante tutto, a sottovalutare quanto è stato deportato nella periferia del mondo e dell'umano. Hannah Arendt rimane alla fine fedele al discorso filosofico della Modernità, fedele al pensiero più che disorientata dall'effetto dirompente della storia sulla metamorfosi dell'umano.

Là dove la responsabilità chiama in causa l'Altro come destinatario/spettatore della risposta e l'altro che sempre si ripresenta come contraddizione, opacità al soggetto che vuole o pensa in termini responsabili, il limite della riflessione "politica" si ritrova nell'itinerario di un altro allievo eretico di Heidegger. Nelle pieghe dell'approfondimento dell'etica della responsabilità Lévinas individua nell'assunzione della cooriginarietà del volto dell'Altro nel sentimento della finitezza, della fragilità del Sé il punto di rottura della metafisica della totalità. L'infinito articolarsi di questo movimento relazionale rompe la dialettica del riconoscimento che pone la sovranità del soggetto, preservando la densità empatica di un rapporto ispirato dalla fragilità, dalla dipendenza reciproca tra gli individui[48]. Questo orizzonte relazionale accoglie l'articolazione di questo cooriginario condividere che ha le sue forme di vita nei corpi, nella comunicazione a cui il rispondere, la responsabilità, imprimono la cifra umana. Lévinas si sofferma su una questione non irrilevante, là dove la pienezza empaticamente etica del rapporto familiare esce dalla prossimità. Quando l'Altro smentisce l'immagine di quell'originario volto facendo riemergere la sua estraneità e indisponibilità alla relazione. L'estensione morale del soggettivo è allora messa alla prova da ciò che non gli si rivela prossimo, ma resistente, se non ostile svelando la persistenza della conflittualità[49]. Richiamare la responsabilità per l'Altro, assumere la dipendenza non toglie il bisogno di riconoscimento in cui la differenza, lo spazio più o meno largo di espressione, il fraintendimento, impediscono l'affidamento reciproco, la messa in comune dell'incomunicabile e dell'incondivisibile. Sentire l'obbligo, più che disporsi all'incontro, della risposta verso l'Altro non riducibile a quell'intuizione originaria dell'essere-con e nel-mondo, sperimentare l'eccedenza della resistenza di un Altro non generico o assimilabile, ma ostile porta in primo piano lo scarto tra sommersi e salvati. Allargare l'orizzonte morale non scioglie i dilemmi della responsabilità, riproponendo allo stesso Lévinas lo scoglio della contraddizione che

[48] Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. Jaca Book, Milano 1971.

[49] Su questo si veda D. Frank, *Dramatique des phénomenes*, PUF, Paris 2001.

ostacola il passaggio dall'amore al rispetto, dal legame alla giustizia[50]. La responsabilità come apertura della vita umana riscattata dalla "filosofia dell'hitlerismo"[51] non si salva dalla "tragicità della morale", dalla contingenza a cui l'infinito non offre un rimedio più efficace della totalità[52].

Là dove è intesa come risposta ispirata dal pensiero in grado di creare connessioni, significati indipendentemente dalle cesure e dalle "lacrime e il sangue" della storia concreta, la responsabilità perde il suo radicamento nel terreno da cui prende corpo. Quando Kant ha fatto ricorso al tribunale della coscienza ha segnalato la necessità che al tribunale della ragione si aggiungesse la continua "sorveglianza" di un tribunale interiore. Questa diagnosi della scissione sancisce in chiave filosofica una svolta, un tempo di scissione che la filosofia hegeliana prende in carico: pensare la vita è pensare questa scissione nel momento in cui anche la religione ha perso ogni capacità di rinviare ad una qualche armonia. Il rinvio ineludibile tra moralità ed eticità ha la sua ragione nella coscienza della libertà soggettiva che, come Hegel riconosce, non è un abito, ma il nuovo protagonista che porta in scena un "fondo" inquietante, una pulsione disgregante. L'esperienza scandisce il rapporto tra coscienza morale e azione esposto alla contraddizione, alla rottura la cui scaturigine è il potere di disgregazione del soggetto che nella più coerente delle convinzioni sconta il dolore della scelta: tribunale del mondo e tribunale della coscienza non emettono mai lo stesso verdetto e non per un errore di giudizio, ma per la distanza incolmabile tra valori ideali e storia fattuale. In qualche modo Kant e Hegel pongono il problema e propongono una soluzione che riporta in gioco in modo diverso l'enigma dell'umano.

Allo stesso modo bisogna dire che l'Olocausto non è stato solo un trauma per l'umanità, ma un punto di non ritorno per il pensiero. Una strada sbarrata non può certo arrestare interrogativi, urgenze e perciò il bisogno di trovare ragioni, essa richiede al pensiero l'assunzione dell'impedimento e un approccio più prudente alle risposte, alle re-azioni cariche di densità, di opacità incrociando individuale e transindividuale. La riflessione sulla responsabilità non riesce a riallineare il piano inclinato tra la coerenza dei principi e l'esperienza della contingenza, tra la giustizia e il corso del mondo, tra la morale e la politica. L'unico possibile rimedio alla tentazione del melanconico distacco dall'impensabile rimane riallacciare i fili abbandonando la fede nel valore salvifico del pensare. Non vengono meno, forse aumentano le contraddizioni e le opposizioni e il bisogno di risoluzione: si dise-

[50] Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi. Introduzione alla dottrina delle virtù* (VIII-X), tr.it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1989.

[51] Cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introduzione di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Roma-Macerata 2012.

[52] Si veda l'analisi di Jaques Derrida al pensiero di Lévinas in *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.

gneranno costellazioni mobili in cui le azioni responsabili o meno si collocheranno in un ordine differenti in momenti diversi[53].

Appare perciò significativo il titolo scelto da Primo Levi – *Se questo è un uomo* – in cui l'evidenza intuitiva della parola uomo non ha nessuna corrispondenza con i sommersi del campo, e forse con tutto quanto di umano è stato cancellato anche nei superstiti e che difficilmente può ritornare in vita. Sottrarsi a quella comunità forzata è il testamento morale più impegnativo: dovere di narrare, non poter dimenticare, restituire l'esperienza del campo, dare voce e dignità a corpi inermi e umiliati. Primo Levi testimonia come soggetti "irresponsabili" abbiano "vite irresponsabili" e come ciò che è accaduto, l'impensabile, non rimane un incidente se può "riaccadere" e può "riaccadere": responsabile è allora anche non perdonare per sottolineare l'impossibilità di con-sentire[54].

La narrazione restituisce, rispettandone la forma in-compiuta, i dettagli, le tracce di ricordi opachi, frammenti di dialoghi e di episodi a cui solo responsabilità può restituire significato e senza i quali nessun sentimento di responsabilità sarebbe possibile. Essa è punto d'incontro tra la consapevolezza della fragilità, della dipendenza reciproca e il lavoro continuo di elaborazione delle sollecitazioni e delle inquietudini generate dall'esperienza. Se la responsabilità è la condizione di possibilità delle plurali risposte alla riflessione, non rimane che accettare l'infinita serie di combinazioni che ne scaturiscono coniugando l'"obbligo" all'ascolto e al dialogo con la cura del comune.

[53] Si veda B. Waldenfels, *La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau Ponty*, tr. di Gabriella Baptist, in "Kainòs. Rivista telematica di critica filosofica", 2/2002.

[54] H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 174-179. Se il perdono procede svincolando l'atto dal colpevole e il colpevole da quel misfatto, ciò che impedisce a Primo Levi di perdonare è la mancata confessione, l'assegnazione della frattura tra carnefice e vittima al giudizio del tribunale. Nessun nazista ha veramente confessato, tutti come Eichmann hanno cercato di fuggire e di cancellare le prove della loro colpa rendendo impossibile per un uomo solo perdonare.

Focus
ON A-LEGALITY AND CONSTITUENT POWER

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 461-474
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301005

FURTHER THOUGHTS ON A-LEGALITY, EXEMPLARITY AND CONSTITUENT POWER: RESPONDING TO HANS LINDAHL

ALESSANDRO FERRARA
Dipartimento di Storia, Patrimonio culturale, Formazione e Società
Università di Roma Tor Vergata
alessandro.Ferrara@uniroma2.it

ABSTRACT
The paper is a response to H.Lindahl's extensive reply to Ferrara's critical remarks. This reply was published as part of a larger symposium (in *Etica & Politica/Ethics & Politics* XXI, 2019, 3) on Lindahl's recently published *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion.* In an effort to push the dialogue further, new reflections and counterarguments are here put forward in relation to four thematic areas: a) the notion of a-legality, revisited in light of a distinction between foreground and background assumptions of a practice; b) exemplarity, positive and negative, in law, c) the paradox of constituent power, and d) the relation of Lindahl's notion of "collective self-restraint" to the later Rawls's paradigm of "political liberalism".

KEYWORDS
A-legality, Exemplarity, Constituent power, Political Liberalism, Rawls.

1. INTRODUCTION

As a commentator to the recent work of an author, I could not expect a reply to be more generous and perspicuous than the comprehensive article written by Hans Lindahl for the journal *Etica & Politica/Ethics & Politics*.[1] Lindahl has done much more than just reply: he has gone out of his way to reconstruct the background of the objections in the commentators' previous publications, in order to make better sense of them and to reply in the most constructive way. From reading his text, I've

[1] H.Lindahl, "A-Legality, Representation, Constituent Power. Reply to Critics", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXI, 2019, 3, pp. 417-501. Page numbers of quotations from this text are hereafter noted in the main text within brackets.

learned a lot about the unclarities and unsolved tensions within my own work. The notes collected in this rejoinder are an attempt to respond to some of his points and to push the dialogue a bit further, in the common interest of advancing philosophical inquiry. I will divide up this rejoinder in four brief sections, sequentially focused on a) defining a-legality, b) exemplarity in law, c) the paradox of constituent power, and d) the relation of Lindahl's notion of "collective self-restraint" to the later Rawls's paradigm of "political liberalism", as I have tried to expand it in *The Democratic Horizon*.[2]

2. ON A-LEGALITY, AGAIN

My main question, concerning Lindahl's notion of "a-legality", concerned his conflating two kinds of conduct under this concept, that in my opinion are best kept distinct and were described by me as a) "the idiosyncratic violation of the background assumptions on which law, like any other practice in a given society, rests" (377) and b) "the intentional violation of legal provisions perceived as inconsistent with higher norms or worth reconsidering" (377-378). As an example of the former, I quoted Lindahl's example of a clochard's irrupting into a restaurant, demanding a free meal and inviting the waiter to share it with him. As an example of the latter, I mentioned Homer Plessy's and Rosa Park's intentional violation of segregation laws in 1892 and 1955. I argued that in the first case we observe the violation not so much of legal provisions or any strictly legal notion, but the violation of life-world assumptions that undergird *all* social practices, not just specifically legal ones.

Lindahl, in his reply, lists 6 reasons that should corroborate the legal significance of the first case of a-legal conduct on 6 reasons, but some of these reasons remain dubious to my eyes. *First*, Lindahl claims that the clochard incident would indicate "that legal rules are only half of the story of how the law orders; the other half is the pragmatic order to which those legal rules are correlative" (419), but that observation holds for *any* set of rules, legal or non-legal, that delimit a practice or a game. One needs only to recall Wittgenstein's thesis that determining whether a rule has been followed cannot be disjoined from full membership in the lifeform wherein the practice defined by rule is immersed.[3] Thus the need to take a larger pragmatic order into consideration, being applicable to the understanding of *any* set of rules, does not do the job of corroborating the specific *legal* relevance of the clochard incident. That incident might just consist of the unsettling of social conventions of no legal significance.

[2] See A.Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (New York: Cambridge University Press, 2014).

[3] L.Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (Oxford: Blackwell, 2003), § 217.

Lindahl's *second* point is that the clochard incident shows that the "own/strange" opposition, which undergirds a-legality, cannot be reduced to the "domestic/foreign" opposition: that makes certainly sense, but again does not contribute to establish the *legal* significance of the clochard incident. In his *third* and *fourth* points, Lindahl contends that "modest and discreet", "micro-political" events like the clochard episode constitute the basis for larger institutional change in due course, and theory has no way of predicting the ordinary or constitutional significance of any a-legal act, a significance which can only be discerned *ex post factum*. While one can certainly agree with the fourth claim – which, however, once again contributes little to lending *legal* significance to the clochard incident – the third is, in my opinion, more dubious.

Constitutional amendments of historical import, and especially groundbreaking judicial pronouncements, are rarely the culmination of micro-political practices, which instead often continue to follow conservative patterns in the larger society. There were no "micro-political practices of integration" in the South of the United States prior to *Brown v. Board of Education,* which in a way forced de-segregation onto a recalcitrant racist civil society. And it took 33 years for the right to interracial marriage, established by *Loving* v. *Virginia* in 1967*,* to be recognized as binding by the State of Alabama in 2000! Thus there is little support for the claim that constitutional progress proceeds "bottom-up" from accretion of micro-practices on the ground, so to speak, and not the other way around, as a result of institutional processes of constitutional adjudication or amendment.

Lindahl's *fifth* point somehow reiterates the first one from an Arendtian angle: "the incident intimates that there can be no collective action absent a world in which we are always already situated, and which is itself called into question, in one way or another, in the face of a-legal acts" (421). The restaurant table usually partitions the space between waiters and customers in a way that results totally upset by the clochard's gesture. The world subjected to that upsetting move, however, is only one subsection of one social practice, "eating at a restaurant", and it is hard to see how such upsetting corroborates the *legal* relevance of the incident over and beyond what already said in response to the first and the third points.

Lindahl's *sixth* and final point, instead, hits the mark: indeed, there cannot be a priori criteria that help us sort out idiosyncratic conduct bearing no political significance (the clochard's conduct at the restaurant) and intrinsically "political" conduct (Plessy's and Park's infringement of segregation laws). In my formulation, repeated above, the adjective "idiosyncratic", as a qualification of the clochard's conduct in the restaurant, should be eliminated. It's a slip into a commonsense (and ungrounded) judgment about the likely social and political significance of the act for the Dutch legal order as a whole. The fact that *ex post* nothing has really changed, as Lindahl points out, cannot be predicted in advance, as my sentence misleadingly suggests.

Having said this, however, I believe my main point remains standing. Even if the "legally or politically significant" or "idiosyncratic" quality of an a-legal episode cannot be empirically detected in advance, and even if one questions the exact nature of Plessy's and Park's conduct, there is a conceptual difference, blurred by the notion of a-legality, between on one hand rule-violations that still leave intact, and operate within, the web of shared assumptions summed up by the terms background (Searle), life-world (Husserl, Schutz) or lifeform (Wittgenstein) and, on the other hand, rule-violations that tear that web apart. One thing is a foul *within* the practice of football – say, intentionally touching the ball with your hands, or tripping an attacking player about to score a goal – and completely another thing is an action that subverts the entire frame of meaning within which the practice takes place: say, tearing down the goal in one's own field, so that it becomes impossible for the other team to score at all. In the realm of politics, Frost famously observed that nation-states, even the most expansionist ones operating in a Westphalian world, always shroud their aggressive acts legitimacy-claims ultimately grounded in a (however biased) view of justice, and when confronted with the accusation of having acted unjustly they offer (however weak) justifications but never rebut the accusation as being *pointless:* all of this for the purpose of appearing as legitimate players in the arena of Westphalian world politics.[4]

This distinction between a) violating a rule within a practice and b) upsetting the conditions of possibility of a practice, however, dovetails with Lindahl's own IACA-model of law, as he acknowledges when he elucidates the "Umwelt" or a circumambient (422) [5] as a narrative that represents how the legally regulated action of a collective fits a world of meanings, what it is about. Such a narrative must be presupposed and yet "can never be rendered fully transparent to participants in collective action in the mode of a knowing-that" (422). If so, then my question is: shouldn't we distinguish between violations of practices intelligible as violations of *foreground assumptions* in the lifeworld (e.g., a promise that remains unfulfilled, a secret that gets divulged, a private space that gets intruded, a prohibition that is ignored, as in the case of Plessy and Park) and violations that reach much deeper insofar as they undermine the *background*, the "Umwelt" or circumambient that enables us to make sense of the practices? Doesn't the notion of a-legality risk conflating the background and the foreground, as though in science we failed to distinguish the validity of single theoretical hypotheses, susceptible of being falsified by experiments, and the overall promise or *sui generis* validity of a paradigm, which cannot be falsified by a single crucial experiment, but is best assessed in terms of judgment on the "future promise" of the paradigm itself? Granted that one may not be able

[4] M.Frost, *Ethics in international relations. A constitutive theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 46.

[5] See also H.Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 52-53.

to state in advance what is "idiosyncratic" and what instead is "sensible" antagonism, as Lindahl correctly points out, it is a long shot to claim that we need to give up the distinction between *presently foregrounded practices* and *implicit background assumptions*, along with the distinction between forms of conduct that challenge either of these kinds of normativity.

3. EXEMPLARITY, CIVIL DISOBEDIENCE AND THE LAW

The relation of a-legality to civil disobedience and exemplarity, discussed in Sections 1.2 and 1.3 of Lindahl's reply, offers me the occasion for further clarificatory remarks. Let me begin with a word on *exemplarity*. Nothing could be further removed from exemplarity than exemplification: a "Beispiel", an example, is the opposite of an exemplar.[6] In that sense, I'm not sure that the exemplary is a modality of what Heidegger calls a "sign," a *Zeichen*: the turn signal of a car leaves nothing to the imagination and to interpretation, is a dead sign like the proverbial metaphor of the leg of the table. It merely stands for the driver's intention to turn left or right. The exemplar, instead, opens up a new vista on the world, by being "a law unto itself". In Heidegger's terminology, it "erschlieβt" or *discloses* a *world*, not merely the intention of a car driver.

A legal example of the working of exemplarity in law is provided by *privacy*. As a legal concept it was born in 1890, in a famous *Harvard Law Review* article[7] in which Samuel D. Warren and future justice Louis Brandeis grappled with conceptualizing what was then still an instance of a-legality – a not yet sanctioned intrusion of invasive flash-blinking local reporters who wanted take pictures of the wedding a Boston prominent person's daughter and disrupted the atmosphere of a private event. The creation of the new exemplary concept of privacy was spurred by the conceptual shortcomings of the available legal concepts for making sense of the facts of the matter. As W.L.Prosser eloquently sums up,

> Piecing together old decisions in which relief had been afforded on the basis of defamation, or the invasion of some property right, or a breach of confidence or an implied contract, the article concluded that such cases were in reality based upon a broader principle which was entitled to separate recognition. This principle they [Warren and Brandeis] called the right to privacy; and they contended that the growing abuses of the press made a remedy against such a distinct ground essential to the

[6] For a more extended discussion of this point, see A.Ferrara, "Exemplarity in the Public Realm", *Law & Literature,* 2018, 30, 3, 387-399.

[7] S.D.Warren and L.D.Brandeis, "The Right to Privacy" (1890), in F.D.Schoeman (ed.), *Philosophical Dimensions of Privacy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 75-103.

> protection of private individuals against the outrageous and unjustifiable infliction of mental distress.[8]

Initially contested as a legal concept lacking a clear reference if compared to libel, defamation and other established notions, which however failed to grasp the disturbing side of this new of invasive a-legality, subsequently "privacy" grew to become one of the most important conceptual legal innovations of the 20th century. Yet, "privacy" was not a *Zeichen*, a sign pointing to something already identified, but a legal exemplar that – like an artwork – opened up a new vista on how the law *might* relate to the sphere of the private, self-constituting circumstances of the person. Then by the 1930's privacy was accepted as a major legal category in most State legislations and State jurisprudence in the United States and later became, in the 1970's, the focal point of fundamental opinions of the Supreme Court, in *Roe v. Wade*. Thus while I agree that Plessy's and Park's acts were exemplary insofar as they opened up a new understanding relations among white and African-American citizens in the context of Southern society, and *Roe v. Wade* disclosed the potential of privacy for safeguarding constitutional rights, I believe that these exemplars were able to play such role because they embedded richer symbolic resources than indicative signs.

I found interesting Lindahl's point that the exemplar, as Arendt's example of the table, both unites and separates those with whom it comes in contact. The two exemplars mentioned above, civil disobedience that challenged segregation and a Supreme Court opinion that grounded abortion rights on privacy rights, function in a similar way: for some citizens they display the force of exemplarity, of things being *as they should be*. For the segregationist constituencies of the South and the followers of the Moral Majority or the Religious Right, instead, the same two exemplars convey the "force of what is *as it should not be*" (425), "exemplary violence" in Lindahl's words.

Lindahl draws then the conclusion that the exemplar is intrinsically *ambiguous*. It "can call forth self-incongruency, even radical self-incongruency (meaning by that irreconcilable visions of collective identity), because it enables self-congruency". Furthermore, the exemplar "signals a circumambient world; the counter-exemplary, as rendered manifest in a-legality, signals the limits and, to a lesser or greater extent, the fault lines of collective action and its circumambient world" (425). Two comments are in order here, from the angle of my theory of exemplary normativity.

First, positive and negative exemplarity are *not* symmetrical. Negative exemplarity – things that repel us as reflections of "us at our worst" – only displays the characteristics of exemplarity (among other things moving the imagination, eliciting a sense that our whole life is affected) when it stems from *radical*, as opposed to

[8] W.L.Prosser, "Privacy [A Legal Analysis]", in F.D.Schoeman (ed.), *Philosophical Dimensions of Privacy,* cit., 105.

ordinary, evil – evil on the scale of the Holocaust. All existing legal orders and societies fall short of matching their constitutional ideals, and we should be parsimonious in attributing negative exemplarity to these shortcomings. They are like anomalies in a paradigm or ordinary mistakes in an argument: they fail to unleash inspiration, in this case negative inspiration.

Second, the standpoint from which exemplarity is to be assessed, in matters constitutional and especially when rights are concerned, is the standpoint of a constructed, but not fictional, political subject – the *demos* as the author of the constitution. Just as it would make little sense to imagine that the conflicting opinions that inhabit the democratic public sphere give rise to a plurality of insulated public spheres (rather, this risk materializes in polarized societies where populist forces challenge constitutional democracy), so the exemplarity of provisions and judicial pronouncements, though obviously contestable, must be assessed from *one* point of view. Should *that* point of view – i.e., the point of view of the "political values" inscribed in the constitution and equi-compatible with a plurality of comprehensive conceptions affirmed in society – give way to a polarity of mutually de-legitimating value stances, the agency of the "author of the constitution" would be undermined.

Therefore, for the purpose of assessing the legitimacy and exemplarity of political action, legal and "a-legal in the guise of civil disobedience", I see no alternative to assuming, as an evaluative benchmark, the furthering of the project of a democratic order of free and equal citizens who do not oppress each other. Lindahl objects that the Sioux and possibly other indigenous constituencies, who identify with the 2007 Lakota Sioux Indian Declaration of Sovereign Nation Status, might perceive inclusion in a political community, which they do not wish to be part of, as oppressive, even if such inclusion is conceived in equal terms with the rest of the mainstream citizenry. In his opinion, while exemplary civil disobedience of the kind exercised by Plessy and Park amounts to a form of a-legality focused on the *limits* of the legal order, i.e. remediable insofar as it is aimed at gaining recognition of the other as "one of us", a *more radical* form of a-legality is exercised by the indigenous people who refuse recognition as equal members of a community they reject, and demand instead *not* to be integrated in that community. I find that this more radical a-legality, described by Lindahl as addressing a *fault line*, i.e. as challenging the boundaries of the collective unity and being "unordered and unorderable within the legal order it challenges" (430), poses a kind of political but not philosophical challenge.

From a political-philosophical perspective, the "radical a-legality" of the Sioux' demand to be no longer included in the democratic polity known as the United States is no different from claiming secession – in fact, a claim based on strong normative arguments, insofar as the indigenous populations involved suffer ongoing impoverishment and the risk of cultural annihilation within the present political context. It is as cogent an argument for secession as one could imagine. The fact

that *politically* it is unrealistic that any US administration will accommodate the demand for creating an autonomous enclave within its territory is a separate question, that does not detract from the clarity of the theoretical issue. To affirm that the indigenous a-legality addresses a fault-line "unordered and unorderable within the legal order it challenges" sounds to my political liberal ears as a rhetorical strategy: redesigning membership in the "American Republic" is a demand "unordered and unorderable" only from the angle of *political realism.* In philosophical terms it is very "orderable": it is a sound demand for secession and recognition as an independent political community.

4. THE PARADOX OF CONSTITUENT POWER

In the section of his reply that focuses on judgment and constituent power, Lindahl correctly reconstructs my diagnosis of a turn toward the reflective judgment model within the political philosophy of the last third of the 20th century. In the work of some highly representative authors – Rawls, Habermas, Dworkin, Ackerman, Michelman – a transition can be observed from earlier more foundationalist models of normative political philosophy to more hermeneutical models that give pride of place to an understanding of normativity centered around situated reflective judgment. This transition is more clear-cut in the cases of Rawls (from a. the original position, and rational choice under a veil of ignorance, as the normative ground of justice as fairness, to b. the reconceptualization of the normative credentials of justice as fairness as its being "the most reasonable political conception of justice for us") and Ackerman (from a. the model of the constrained conversation over decontestualized distributive justice, to b. the situated appraisal of constitutional change in one historical context as entailing a better approximation to the republic of free and equal citizens). It is a more nuanced transition in the cases of Habermas, Dworkin and Michelman, but it is still detectable in ways that I cannot detail here.[9]

Lindahl also correctly identifies (and endorses) my questioning of Kant's dichotomy of determinant and purely reflective judgment. I would fully underwrite Lindahl's point that "judgment is neither simply determinative nor simply reflective because it always finds itself somewhere between the unattainable extremes of the pure production and the pure reproduction of meanings" (433). I could not agree more wholeheartedly. However, our strategies for narrowing a gap that cannot be entirely bridged remain somehow different. Building on Makkreel's ground-breaking interpretation of Kant's *Critique of the Faculty of Judgment,*[10] I see much

[9] See A.Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy* (London: Sage, 1999), 13-149.

[10] See R.Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of Kant's* Critique of Judgment (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

promise in trying to construct an intermediate form of judgment – "oriented reflective judgment". Typical of this kind of judgment is the fact that the search for "a universal" (of which the object of our judgment is an instantiation) is oriented by *guidelines* that even if unable to bring about full closure or subsumption of an object under a concept, still reduce the total openness of Kant's pure reflective judgment. The orienting guidelines may of course be different, depending on the domain of our judgment – from the idea of the purposeless purposefulness of nature, to the ideal of equal respect, to dimensions of coherence, vitality, depth and maturity for the flourishing of individual or collective subjects, and many other. Lindahl, instead, chooses to impress somehow a *diachronic* twist to his bridging strategy. He starts from the idea, built into judgment *qua* representation of a particular under the heading of a "universal", that to represent something always means "to represent something *as* something" (433). Then the "as", in his bridging strategy, plays a different function: instead of leading to another form of judgment, it leads us to "positing something as something *anew,* such that the 'anew' always hovers between 'again' and 'new'. Judgment rejudges" (433).

I see these two strategies as not necessarily opposed to one another. In fact, their point of intersection is located in the very idea of constituent power as a power that gives birth to a legal order new and yet never really built from scratch or without responding, more or less adequately, to something prior. Lindahl emphasizes the "paradoxical temporality" at work here – i.e., "a polity with a distinct cultural identity is the *effect* of a successful retrojective anticipation, not an aborning of our better political self that unfolds who we already are, culturally speaking" (435) – and attributes to me a sort of linearity tinged of essentialism, according to which what previously was only a cultural form of identity coalesces into a legal order and remains the touchstone of the authenticity of that order. The evolution of the institutional and legal order becomes then the realization of a previous potential – in Aristotelian terms, a transition from potentiality to actuality.

I am grateful to Lindahl for having unearthed my formulations of 20 years ago, not sufficiently explicit in ruling out such a reading. I still would stand by the basic idea outlined in *Justice and Judgment*, but would give it a different twist. First, "people" is an ambiguous term in English and other languages. It covers a very broad semantic field, best differentiated by using the two Greek terms *ethnos* and *demos*. Both designate aggregates of individuals. In the case of an *ethnos*, individuals are related on the basis of non-political characteristics – for instance, but not exclusively, the use of a language, patterns of conduct, lifestyles, shared codes of politeness and civility, dietary habits, historical memories, clusters of shared preferences in broad areas of life. Considering only languages spoken by thousands of speakers, about 700 to 800 languages can be counted and to each of them supposedly corresponds *at least* one *ethnos* – strong and widespread languages such as English, Spanish, Arabic, being obviously spoken by more than one *ethnos*. A *demos* is instead an

ethnos about which it can defensibly be stated, by members or external observers, that at a certain juncture it has taken the form of a body-politic or of a political order, and that thereafter its members have been living within common structures of legal authority, democratic or non-democratic.

Both the conflation of *demos* and *nation* – the ultimate legacy of Jacobinism and the seed of all sorts of nationalism – and also the conflation of *ethnos* and *nation* have to be avoided. It is between 1748, when Montesquieu introduced the term "general spirit of a nation", and some decades later, when Herder theorized *Volksgeist*, that an ethnos came to be attributed a sort of naturally "national" magnitude. In the ancient world, in the Middle Ages and early modernity many *ethnoi* have existed on a more local scale: the so-called *nationes* of Roman antiquity, and city-states as *demoi* premised on a sub-national scale, not to mention the *aboriginal nations* of today's multiethnic democratic states. Thus a *demos* originates in an *ethnos*: as in an iceberg, it constitutes the politically visible tip of it. Not every ethnos gives rise to a demos, but all *demoi* are also *ethnoi*, which does not mean that to each structure of authority a *demos* (and also an *ethnos*) corresponds: the EU lacks a unitary *demos,* and even more a unitary *ethnos*, though it regulates the life of half a billion individuals who are citizens of a plurality of *demoi.*

Now, how does an *ethnos* become a *demos*? Exceptionally in the late 18th century, often in the 19th and even more frequently in the 20th century, enacting a written constitution became the paradigmatic political act through which an ethnos turns into a *demos*. By no means a necessary condition, as the case of UK attests, a population's endorsement of a constitution is a sufficient condition for transforming an *ethnos*, or a collection thereof, into a *demos*. An *ethnos* becomes a *demos* – it takes on a *political* identity – through the act of ratifying or accepting a constitution.

However, this picture is still not sharp enough. How should we make sense of this transformation from *ethnos* to *demos*? In 1580 Montaigne, in his autobiographical *Essays,* wrote a groundbreaking and wonderfully concise sentence: "I have made this book to no greater extent than this book has made me".[11] Theories of self-constitution by Korsgaard, Frankfurt and Larmore[12] remind us that even without postulating an internal essence that realizes itself through our actions (knowing which is as impossible as for the eye to see itself), nonetheless we achieve self-unity

[11] "Je n'ay pas plus faict mon livre que mon livre m'a faict", Montaigne, *Essais,* Paris, Garnier-Flammarion, 1969, Livre II, 326.

[12] See Ch.Larmore, *Les pratiques du moi,* (Paris: PUF, 2004); Chr.Korsgaard, *The Sources of Normativity,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) e *Self-Constitution,* (Oxford: Oxford University Press, 2009); H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays* (1988), (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). For a discussion of how Rousseau's implicit theory of the authenticity of the self has something to teach to these theorists, see A.Ferrara, *Rousseau and Critical Theory,* Boston-Leiden, Brill, 2017, 34-45.

through the *commitments* we make and the defining actions that we perform.[13] To put it with Montaigne, the commitments we undertake, the actions we accomplish, make us no less than we make them.

It is then inaccurate to imagine that an *ethnos* or, in this case, a pre-existing *demos* – for example, the Italian *demos* – used to ground interaction among its members "on labor" and then, after a change of regime, in 1948, decided to found its republican life "on labor".[14] Rather, regime-change resulted in a democratically elected constitutional assembly which, in turn, produced a new constitutional charter premised, among other principles, on the priority of labor over property. Through Article 1, that priority is then posited as a principle inspiring the common political life of a republican community, a *demos* distinct from others also, among other things, because it affirms such principle. In sum, the political identity of a people-*qua*-demos, differently from its identity-*qua*-ethnos, emerges not *prior to* but *from* the constitutional principles through which the people decides to regulate its political life. As elsewhere Lindahl has put it, we observe "the constitution *of* a political unity *through* a legal order" not "the constitution of a legal order *by* a political unity".[15]

Between these two moments the maturation unfolds, within an *ethnos*, of what – paraphrasing Arendt on rights – I would call a willingness to "commit to making communal commitments". But constitutions, here following Montaigne again, through the commitments they embed – for example "to remove those obstacles of an economic or social nature which constrain the freedom and equality of citizens, thereby impeding the full development of the human person",[16] or to reject war[17] – make a *demos*, no less than a *demos* makes a constitution.

Having said this, let me go back to the allegation that I would presuppose a core cultural identity of the *ethnos*, to be later actualized in the formal constitution of a *demos*. Lindahl's "retroactivity"-hypothesis is suggestive, but invites the following observation. Montaigne's dictum –"I have made this book to no greater extent than this book has made me" – evokes a *bi-directional* effect. The retroactive effect of the book on its author does not *eliminate* the authorial moment, it *supplements* it. Similarly, Art. 1 of the Italian Constitution – "Italy is a democratic Republic

[13] This term is used here as a common denominator standing for what Korsgaard calls "reflexive endorsement", Larmore calls "engagement" and Frankfurt calls "wholehearted identification". Significantly, Korsgaard reformulates in terms of individual self-constitution the same paradox highlighted by Rousseau in *The Social Contract*: "How can you constitute yourself, create yourself, unless you are already there?", *Self-Constitution,* cit., 1.

[14] "Italy is a democratic Republic founded on labour", Art.1, Italian Constitution 1948.

[15] H.Lindahl, "Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood", in M.Loughlin e N.Walker (eds.), *The Paradox of Constitutionalism* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 22.

[16] Article 3, Italian Constitution.

[17] Article 11, Italian Constitution.

founded on labour" – retroactively firms up a national self-perception of cultural, not just legal, significance. However, the article did not come "out of the blue", so to speak, and is present only in the Italian Constitution. Thus, for all our shared aversion to essentialistic notions of identity, or to culturally authentic ethical substance that only awaits formal expression in a constitution, one has to clarify why just that particular feature – call it a propensity, nourished by the diverse political cultures present in the country, to give priority to labor over property, to achieved over ascribed status, to merit over privilege – was singled out as worthy of informing Article 1 of the Constitution in this particular country and in no other. There is a lot of contingency in this encoding, as shown by the minutes of the Italian Constitutional Assembly, but there is also something else.

Both Lindahl and I are at pains at finding a suitable description for this "something else", and I won't venture here into giving it. I'll be happy with restating my point: it is hard to imagine that this unnamed "something" can be eliminated from the Italian Constitution with the same ease as the number of 20 Regions, the number of 315 Senators, or other similar aspects of the Constitution can be amended through the procedure detailed in Article 138, without thereby arousing a sense of loss or of a significant alteration. It is incumbent on us, who reflect on politics and law, to find proper terms to capture this sense, described by Bernard Williams as the feeling that "some things are in some real sense really you, or express what you are, and others aren't".[18] It seems to me that Lindahl somehow recognizes this point, when he feels the need to add the proviso "as far as that goes" to his case for "collective self-restraint" (discussed below) and to specify that restraint should not, in any event, endanger "what we are *really* about as a collective" (439, italics mine). Much of the art of philosophical conversation consists in not letting oneself be misled by terminological and lexical differences under which similar trains of thought can be found.

Constituent power then is the power to single out, from the continuum of a lifeform, those aspects that we – through our representatives and through a constituent process – are willing to declare the focal core of our communal normative commitments for a life self-consciously regulated by law. Our creation will retroact on us and will shape our perception of ourselves henceforth, "making us no less than we have made it". There is, however, a difference between a general willingness to share commitments together, and *actually making them*. That step from time one, when we are still a willing *ethnos*, to the next moment, when those commitments are made and we become a *demos*, is the work of constituent power. The powerlessness that Lindahl suggests to connect it with, is to me only a no-longer-

[18] S,Jeffries, "Bernard Williams: The Quest for Truth," *The Guardian,* November 30, 2002, accessed online at https://www.theguardian.com/books/2002/nov/30/academicexperts.highereducation, 12/01/2020, p. 4.

existent, or "never existed" willingness to share commitments, that any portion of the *demos*, or those who were forcibly included into the demos, may manifest at a later time.

5. COLLECTIVE SELF-RESTRAINT AND POLITICAL LIBERALISM

Finally, let me say a word on the relation of Lindahl's concept of "collective self-restraint" to the liberal tradition as innovatively renewed by the later Rawls of *Political Liberalism.* The difference between his IACA-model of law and political liberalism is summed by Lindahl in the fact that insofar as political liberalism aspires to realize "collective identity and unity" and to be "able to distinguish between legitimate and arbitrary power" (438), then both in its original Rawlsian and in my own version, expanded to accommodate hyperpluralism, political liberalism falls prey to forgetfulness of the fact that "no legal order can justify how it draws this distinction [between legitimate and arbitrary exercise of power] without ultimately falling prey to a *petition principii.* No collective self-congruency without a blind spot as to what counts as collective self-congruency" (438).

Then Lindahl describes his own version of "collective self-restraint" as consisting in "not applying the law that is applicable in those cases in which including the other *cannot but* assimilate her to one of us" (438).

In his response to Owen, he further clarifies what this means: it means that "the authoritativeness of an authoritative politics of boundaries turns on asserting ourselves as a collective by including the strange (in ourselves) as one of us in a way that also makes room for preserving the strange (in ourselves) as other than us" (467).

The legitimacy of authority, from this perspective, stems for an *asymmetrical,* as opposed to the liberal *reciprocal*, recognition. That makes perfect sense, but still it offers a homologous but only differently described view of authority: to quote Lindahl, authority "properly understood" ought to let the collective self-assertion of which it is the expression be tempered "by the injunction to preserve the strange as strange, hence to preserve the 'inter' of intersubjectivity as *beyond our control*", and ought to acknowledge that the collective has an outside "that eludes the collective's self-assertion and which *ought* to be preserved as its outside". Like in Rousseau's ethics of authenticity the self should not assert mastery over inner nature by repressing the recalcitrant impulses that violate what Kant would later call "the moral law", but should acknowledge them and first of all understand them as *its own* deviations from the norm that it has self-legislatingly chosen for itself,[19] so collective self-assertion should refrain from ostracizing the strange as strange.

[19] See A.Ferrara, *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau* (Albany: State University of New York Press, 1993), 84-85.

To conclude, it seems to me that we're still in the realm of the normative, albeit of a *situated* kind of normativity, fully aware of contingency, and that we have affirmed, not rejected, the normative assumption – scripted at the core of political liberalism – of an irreducible distinction between legitimate authority and arbitrary power.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 475-494
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301006

REPRESENTATION REDUX: A REJOINDER TO ALESSANDRO FERRARA

HANS LINDAHL
School of Law, Tilburg University
School of Law, Queen Mary University of London
Lindahl@uvt.nl

ABSTRACT
Alessandro Ferrara has raised four sets of issues about the model of legal order I have developed in my earlier writings, issues which, in his view, remain problematic, despite my reply to his earlier comments. Each of these issues leads back, from different perspectives and with different accents, to the key notion of representation. This rejoinder fleshes out more fully how representation sheds light on legal ordering as an authoritative politics of boundaries, exploring points of convergence and divergence with Ferrara's judgment-centered theory of legal ordering.

KEYWORDS
Representation, a-legality, constituent power, recognition.

I am most grateful to Alessandro Ferrara for carrying forward our earlier discussion concerning *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion* (hereafter *Authority*).[1] His thoughtful comments point to four issues that, in his view, demand further – critical – consideration. I am happy to respond to them in the same order in which they are raised. I am also deeply grateful to Ferdinando Menga, editor of *Etica & Politica*, for graciously acceding to host this new exchange of ideas in this prestigious journal.

1. ON A-LEGALITY, AGAIN

The first of Ferrara's concerns turns on the example of the clochard which introduces the notion of a-legality in my earlier book, *Fault Lines of Globalization*.[2] Ferrara was and remains unhappy with this example, as, in his view, it illustrates "the

[1] See Etica & Politica / Ethics & Politics, 21 (2019) 3, 363-501.

[2] Hans Lindahl, Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality (Oxford: Oxford University Press, 2013).

violation not so much of legal provisions or any strictly legal notion, but the violation of the life-world assumptions that undergird all social practices, not just specifically legal ones." Referring to the reasons I had mentioned as justifying why the clochard's invitation to the waiter could be viewed as a-legal, Ferrara points out, to begin with, that several of those reasons have no specifically *legal* relevance.

Ferrara's objection on this point would be correct were I laying out those reasons in piecemeal fashion. But I am not. As I explicitly note at the outset of my reply to his initial comments, I offer a *catena* of reasons for why the incident illustrates a-legality, that is to say, an interconnected range of reasons. Only when taken in *conjunction*, which requires illustrating various facets of a-legality, do they offer a justification of why the incident might count as a-legal. An added advantage of this approach is, incidentally, that it allowed me to introduce key aspects of the IACA-model of law to readers of the journal who, in all probability, would not have read the book.

But this initial defense only takes me part of the way in parrying Ferrara's objection. For, he will retort, the legal significance of the incident, to the extent that it has one, is dubious, and for various reasons. First, even if this incident upsets the subsection of one social practice, namely, eating at a restaurant, this can hardly be said to upset a specifically legal practice. Second, and to the extent that one accepts that it is a micro-political event, there is little or no evidence that "constitutional progress proceeds 'bottom-up' from accretion of micro-practices on the ground . . . and not the other way around." Third, the incident shows that the very notion of a-legality blurs the key distinction between acts that remain within a life-world or lifeform and those that rupture them. Finally, and closely related to his third objection, by blurring this key distinction, the concept of a-legality conflates presently foregrounded practices and implicit background assumptions.

Is it the case, looking at Ferrara's first objection, that the invitation to the waiter to sit down and share a meal for which the clochard will not be paying is devoid of legal significance? I have no doubt whatsoever that the incident upsets what counts, in the Dutch legal order, as legal expectations arising from a service contract between a client and the restaurant. To eat in a restaurant is, legally speaking, to engage in a service contract, in which different roles are to be played in certain ways. The incident registers in the Dutch legal order as illegal (a-*legality*) and as calling into question the very terms in which the law codifies the legal/illegal distinction as it pertains to "eating in a restaurant" (*a*-legality).

Ferrara's second objection refers to my comment that what he dubs "'the formal placing of a constitutional problem on the public agenda', actually begins much earlier: in micro-political events like that of the clochard." What I have in mind is that judicial acts of constitutional change, such as *Brown v. Board of Education* and *Loving v. Virginia*, are responsive representations to a range of challenges to what comes to count, retroactively, as the collective identity of the American Republic,

representations that posit a new default setting of constitutional norms that claim to do no more than to articulate "who we really are." In my view, the two rulings illustrate the relevance of a theoretical model that insists on viewing constitutional change as a representational process. Indeed, and this is my second point, any and every macro-political event is preceded by a range of incidents, situations, and events—some large, many discreet—which *retroactively* come to appear, through narratives of (legal) origins, as preparing the way for more or less radical change. This is certainly the case for (judicial) acts of constitutional change—including *Brown v. Board of Education* and *Loving v. Virginia*. It would also be the case for the incident with the clochard, were it strung together with a range of other incidents that, in hindsight, came to appear as preparing the way for the transformation of the Dutch constitutional order. Third, constitutional transformations, like all acts of seizing the initiative to represent "us" otherwise, refuse any simple opposition between "bottom-up" and "top-down" hierarchies. Indeed, whoever seizes the initiative to represent us must reckon with the need to secure take-up by its addressees, such that an irreducible passivity is at the heart of the activity deployed by acts of constituent power.

In his third objection, Ferrara constructs a simple opposition between rule-violation within the legal order, which leaves the order intact, and rule-violation "that subverts the entire frame of meaning within which the practice takes place." Succinctly, rule-violation is either inside or outside a legal order; only the latter is politically significant and might justify the predicate of a-legality. Here again I view Ferrara's objection as misguided. To begin with, and as I noted in my initial response to his comments, a-legality need not take the form of rule-violation. It may well take the form of modes of action that register as legal, yet which resist qualification as legal. Moreover, I view his counter-example of destroying the goals of a soccer field as erroneous, if it is supposed to illustrate rule-violation that stands outside of a legal order. Like the foul in which a player kicks another player, removing the goals is in breach of what it takes to be able to realize the point of joint action in a soccer game. It is the equivalent of an "illegal" act, hence very much within the normative order of soccer, even though the rule "Do not destroy, remove, or move the goals from the soccer field" has not been rendered explicit in the codification of soccer rules.

By contrast, destroying or removing the goal would become the equivalent of an a-legal act if doing so were linked to a demand to transform the point of soccer, such that, say, not scoring goals fairly but rather maximal ball possession within the court during the period of the match is what counts as winning a game. Or, in a more directly political mode, the removal of the goal would be a-legal if carried out by activists who stormed the field to protest against FIFA and the hosting state for having suspended ordinary procedural safeguards under criminal law for disturbances around the stadiums of a World Cup match. Along these lines, a-legality speaks to behavior that is both *inside and outside* a legal order, and not merely as

outside it, as Ferrara suggests. Moreover, a-legality need not concern behavior that calls into question the entire legal order, as is typically the case in a revolution. It may well refer to behavior that challenges a rule or a range of rules in a legal order.

I'll add some final remarks on Ferrara's concern that my account of a-legality blurs the distinction between presently foregrounded practices and implicit background assumptions. In his view, it is important to differentiate between "violations of practices as *foreground assumptions* in the life world" and "violations that reach much deeper insofar as they undermine the background, the '*Umwelt*' or circumambient world that enables us to make sense of [those] practices."

I am not sure about what it is that Ferrara takes umbrage at, perhaps in part because Ferrara refers to foreground and background assumptions, on the one hand, and to foreground practices and background assumptions that allow us to make sense of practices, on the other. In any case, backgrounds, I argue, inform collective action, even if any given way of ordering collective action does not exhaust the possibilities opened up by the background of assumptions, practices, and some such in which collective action is embedded. A background—an *Umwelt*—is pre-given and co-given with collective action, and precisely because, *qua* background, it remains unthematic as such and taken for granted in the course of collective action. We would not be able to disclose something as something—e.g. an act as a service contract—absent the unity of meaning-relations given indirectly in and through the things, events, and acts that populate an *Umwelt*. Crucially, although the circumambient world of collective action is always pre- and co-given as a unity of meaning-relations, its limited character usually remains more or less unthematic to participants in collective action. The normality of living within and towards this nexus of meaning-relations can be *interrupted*, such that what had been taken to be *the* world becomes visible as no more than *a* world. A-legality is the privileged mode of interruption of collective action that renders its *Umwelt* visible as limited, i.e. rendering it partially thematic in the mode of contingency. It may be the case that what appears as contingent is the background assumptions that inform a specific legal mode of collective action or even the more general modes of collective action in which it is nested. So, for example, a-legal behavior might not only challenge what ought to count as legal expectations about a service contract, but also about contract law as such. But doctrinal assumptions about a service contract or a contract in general by no means exhaust the background of legal modes of collective action. The clochard's invitation to the waiter to sit down to share the meal with him may also disclose the contingency of the roles assigned to waiters and clients in the framework of eating patterns in a given society; it may also disclose the contingency of, say, a capitalist organization of economic processes.

Thus, the IACA-model of law offers a phenomenology of a-legality as the experience that reveals the worldliness of legal modes of collective action, that is, of the

experiences in which the co-givenness and pre-givenness of a world become thematic as such, even if never completely. In no way does the model suggest, let alone entail, that "we need to give up the distinction between presently foregrounded practices and implicit background assumptions, along with the distinction between forms of conduct that challenge either of these kinds of normativity." I would add that in responding to a-legal challenges, a collective can also transform those background assumptions to a lesser or greater extent, partially reconfiguring the *Umwelt* of collective action, without ever rendering it fully transparent nor operating a rupture that leads from one world into another fully different world. Legal modes of collective action are informed by and inform background assumptions. It is for this reason precisely that I refer to legal ordering as a mode of *enworlding*.

This rejoinder is not to say that my account of the distinction between the background and the foreground of legal orders is complete. In particular, I need to explore much more carefully the role played by the legal doctrine and legal scholarship in legal ordering, which brings into play a modality of what Husserl calls a "*Sonderwelt*"—a particular world. In the well-known *Beilage* XVII to the *Crisis* manuscript, "The Life-World and the World of Science," Husserl notes that although we always already live in the life-world, our attention may be directed to living in a particular world which, with its own ends and goals, is a "self-enclosed 'world'-horizon."[3] He adds:

> [A]s men with a vocation we may permit ourselves to be indifferent to everything else, and we have an eye only for this horizon as our world and for its own actualities and possibilities . . . Thus when we are living thematically only in the particular world (under the rule of the highest end that 'makes' it), the life-world is unthematic for us; and as long as it remains such, we have our particular world, the only world that is thematic as such as our horizon of interest.[4]

These considerations, although referred to the particular world of scientists, resonate well with what Cotterrell dubs the role—and task—of the jurist. Cotterrell notes that the jurist is committed to "maintaining *the idea of law* as a special kind of practice and enable that idea to flourish. One might say that the jurist's role . . . is to safeguard and promote law's general *well-being*."[5] Cotterrell draws here on Gustav Radbruch's well-known account of the idea of law as comprising three dimensions or poles which are both interconnected and in continuous tension with each other: justice, purposiveness, and legal certainty.[6] One could say, borrowing Husserl's vocabulary, that realizing the idea of law as the inexhaustible process of seeking the

[3] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970), 379.

[4] Ibid.

[5] Roger Cotterrell, Sociological Jurisprudence: Juristic Thought and Social Inquiry (Milton Park: Routledge, 2018), 32-33.

[6] Gustav Radbruch, *Rechtsfilosofie* (Heidelberg: C.F. Müller Verlag. 1999).

best possible accommodation between these three elements of legal orders is the "vocation" of the jurist, the "world-horizon" that governs the jurist's "work-world," and which distinguishes it from the all-encompassing life-world in which it is rooted. Kaarlo Tuori has rightly pointed to this lacuna in *Authority* and earlier work of mine, arguing for the need to integrate the specific perspective of specialized legislative, judicial, and scholarly practices into the concept of legal order.[7] I leave this issue for another occasion.

2. EXEMPLARITY, CIVIL DISOBEDIENCE AND THE LAW

Ferrara then turns to how a-legality relates to civil disobedience and exemplarity. A first source of concern is the distinction between an example and the exemplary; I conflate the two, or so Ferrara argues. By assuming that Heidegger's notion of a sign (*Zeichen*) points to what is exemplary, I collapse the exemplary into an example, whereas "an example is the opposite of the exemplary." Indeed, whereas the exemplary has a world-disclosing function in Heidegger's sense, not so the example or sign, e.g. the automobile's turning signal.

Let me begin with the notion of a sign in Heidegger, spelling out more fully how I have appropriated and broadened it in my response to Ferrara's earlier comments. Indeed, while it is of course the case that drivers use a turning signal to indicate where they intend to go, the signal does much more than that: it has an orienting function that reveals a world. For this reason, Heidegger defines a sign as "something ontically ready-to-hand, which functions both as this definite equipment and as something indicative of the ontological structure of readiness-to-hand, of referential totalities, and of worldhood."[8] Heidegger makes explicit the world-disclosing function of signs a bit earlier, when noting that it is "an item of equipment which explicitly raises a totality of equipment into our circumspection so that together with it the worldly character of the ready-to-hand announces itself."[9]

So the point is not that signs do not have a world-disclosing function, as Ferrara claims; they most certainly do. The point is, rather, that the turning signal does not exhaust the ways in which world-disclosure can take place. As Kompridis aptly puts it, the expression "world-disclosure" is ambiguous. "At one level, it refers to the disclosure of an already interpreted, symbolically structured world, the world, that

[7] See Kaarlo Tuori, *Properties of Law: Modern Law and After* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

[8] Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), 114.

[9] Ibid, 110.

is, in which we always already *find* ourselves."[10] The turning signal illustrates, I submit, this first-order mode of world-disclosure. "At another level," Kompridis adds, "it refers as much to the disclosure of new horizons of meaning as to the disclosure of previously hidden or unthematized dimensions of meaning," and which Kompridis calls "second-order disclosure."[11]

What I have done, both following and modifying Heidegger's phenomenology of the sign, is to appropriate the sign as a generic term, and to illustrate how it operates a range of first- and second-order modalities of world-disclosure. I referred, in this vein, to monumentality, which calls explicit attention to an extant world by evoking and affirming collective origins. Yet other signs seek to preserve a world by transforming it, very much in line with the second-order disclosure of previously hidden or unthematized dimensions of meaning. Finally, there are signs which interrupt orientation within a given world by evoking another possible world for action, which Kompridis links to the second-order disclosure of new horizons of meaning. For this very reason, I referred to "the exemplary [as] a *modality* of what Heidegger calls a "sign," a *Zeichen*." (emphasis added). Lest there be any doubt about this, my discussion of Parks' and Plessey's civil disobedience clearly views them, in terms of Kompridis' distinction, as second-order modes of world-disclosure, which is why, to repeat, I refer to the exemplary as a *modality* of the world-disclosing function of a sign. Ferrara's valuable discussion of privacy falls within this second-order mode of world-disclosure, but by no means exhausts its compass.[12]

Ferrara also takes issue with my account of the exemplary as ambiguous. His first bone of contention concerns what he perceives as my too expansive use of the notion of negative exemplarity, which, in his view, should be limited to cases of radical evil, such as the Holocaust.

I will not fall into line with Ferrara's admonition to be parsimonious in attributing negative exemplarity to those situations in which legal orders and societies "fall short of matching their constitutional ideals." For the whole point of the matter, as I see it, is that there can be radical disagreement about constitutional ideals themselves, such that no agreement can be reached, in the course of struggles for representation and recognition, about what counts as "falling short" of constitutional ideals. To

[10] Nikolas Kompridis, "On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey," in *Thesis Eleven*, 37 (1994), 29-45, 29.

[11] Ibid.

[12] It would be interesting to contrast Ferrara's notion of the exemplary and the paradoxical reading of the example outlined by Agamben, a reading that resonates closely with the paradox of representation, as has been perceptively argued by Hanna Lukkari in her doctoral thesis, *Law, Politics, and Paradox: Orientations in Legal Formalism* (Helsinki, 2020; on file with the author). See Giorgio Agamben, *The Signature of All Things. On Method*, translated by L. Disanto & K. Attell (New York: Zone Books, 2009), 18. As I will argue in the following section of my rejoinder, the notion of judgment underpinning Ferrara's account of the exemplary systematically blocks access to the paradoxical temporality deployed in constituent power, and which, as I read him, stands close to Agamben's analysis of the example.

limit negative exemplarity to events such as the Holocaust is a reductive move that elides the extent to which the unification wrought by representational claims goes hand in hand with pluralization, hence the extent to which asymmetrical relations play out in the dynamic of question and response.

Ferrara's second objection turns on the weak and strong dimensions of a-legality as they play out with respect to the Lakota Sioux Indian Declaration of Sovereign Nation Status. As constructed by Ferrara, the kind of a-legality manifested by this declaration poses no political-philosophical problem, even if political realism has stacked the cards against accepting the secession of the Lakota Sioux and recognizing them as an independent political community. This objection goes to the heart of my account of a-legality, so it behooves me to deal with it at some length.

It may be helpful to note, at the outset, that I discuss the Lakota Sioux declaration of independence because Ferrara's initial comments to *Authority* cite, with approval, Bruce Ackerman's account of the foundation of the American Republic and its blemish, namely, its "politics of exclusion" with respect to slaves, women, and Native Americans. As narrated by Ackerman and Ferrara, the acts of civil disobedience which led up to the famous rulings of the American Supreme Court are exemplary for an emancipatory struggle oriented to realizing a collective of free and equal citizens. In this vein, struggles for representation and recognition, for Ackerman and Ferrara (at least as I understand his initial reply to *Authority*), are all about a *politics of inclusion*. That, indeed, is how political liberalism, as espoused by Rawls, Dworkin, Pettit and others, conceptualizes civil disobedience.[13] Ferrara now accepts that struggles for representation and recognition may seek exclusion from a community rather than inclusion therein, secession rather than integration, hence that a-legality need not be oriented only towards transforming the constitution as part and parcel of a politics of inclusion.

Yet his acceptance of a-legality as calling for a politics of exclusion does not remove the ambiguities accruing to the dynamic of demands for recognition and the recognition granted, and which are papered over by the simple opposition between political realism and philosophical clarity. Is the rejection of a demand for secession by the Lakota Sioux only the expression of "political realism," as Ferrara claims? Conversely, would recognizing their right to secession merely be the expression of "sound" normative judgment?

As I have insisted in *Authority* and elsewhere, the emergence of a collective takes place through acts that seize the initiative to speak and act on behalf of a "we," representing it as this unity rather than that one, hence pluralizing in the very process of unifying, and differentiating a collective with respect to itself in the same move by which it allows for collective self-identification. So also the Lakota Sioux declaration of independence: some, perhaps most, Lakota Sioux will recognize themselves *as*

[13] For a discussion of Rawls' and Pettit's accounts of civil disobedience, and why civil disobedience does not exhaust the compass of a-legality, see Lindahl, *Fault Lines of Globalization*, 182-184.

members of an independent collective, as "Natives," but not as "Americans"; others, perhaps the minority, will not, preferring to identify themselves *as* Native American or even as American citizens, and to understand themselves *as* struggling to obtain real rather than formal equality and freedom within the American Republic. Would the rejection of secession only be the expression of political realism? Could the recognition of an independent Lakota Sioux people under these circumstances be fully exonerated of engaging in an instrumental calculation of the costs and benefits for the American Republic, hence that political realism may have carried the day?

But assume that all the Lakota Sioux (assume, therefore, that there are no problems about (self-)identification as a Lakota Sioux) are adamant in their desire for independence, and that the American Republic is prepared to recognize them as a sovereign state. What would it mean to *recognize* them as such? For, presumably, recognition would also mean recognition of the harm that has been visited upon the Lakota Sioux through their violent incorporation into the American Republic. Would not recognition involve reparations for that harm? What kind of reparations should be granted? Focusing on just one of the many—political *and* philosophical—issues this question raises, would recognition involve returning their ancestral lands to the Lakota Sioux people, rather than letting them have the patch of land—the enclave—in which their "reservation" is located? If so, what to do with all those contemporary American citizens who live in what have been Lakota Sioux ancestral lands? And if the American Republic were to bite the bullet and go down this path, could it in good faith reject the demands by other indigenous peoples who would queue up to be recognized as sovereign states? How, then, to deal with claims by all those Americans who do not identify themselves as Native Americans, but who view themselves as indigenous to the country because, having been born and grown up in it, they are attached to the land and call it their "own"? And what about those Native American peoples who might claim that all or part of the ancestral lands of the Lakota Sioux were the result of acts of conquest, hence that those lands are theirs, not of the Lakota Sioux? Is it merely an exercise in political realism to consider alternatives to secession under these circumstances? Conversely, would such circumstances justify qualifying the recognition of Lakota Sioux independence as a "sound" normative judgment?

At bottom, two issues are at stake here. On the one hand, there is the question about what it means for a collective to come to terms with its more or less forceful, even violent, origins when responding to a demand for secession. On the other, secession can never be a "clean break," to borrow the slogan of some Brexiteers, because no collective is ever simply identical to itself nor different from its Others. These are issues that, highlighting the ambiguity of recognitive acts, elude the simple opposition constructed by Ferrara between political realism and political-philosoph-

ical judgment. Likewise, these issues challenge the simple opposition, as constructed by Ferrara, between recognition of the Other (in ourselves) as one of us, on the one hand, and recognition of the Other (in ourselves) as other than us. The entire thrust of my account of asymmetrical recognition is to connect these two dimensions of recognition, while also illuminating the misrecognitions of self and Other which inhabit struggles for recognition.

But there is more. While I have focused primarily on the strong dimension of alegality in my initial response to Ferrara, I also explore the ambiguities arising from the Lakota Sioux demand for independence when dwelling on the problem of equality, as raised by Zanetti.[14] Indeed, I argued that the demand for independence by the Lakota Sioux is not only a demand for the recognition of a *difference*, hence for exclusion from the American Republic. It is also, and constitutively, a demand for the recognition of an identity that the Lakota Sioux claim to share with the American people, namely, as sovereign states. So theirs is a struggle for reciprocal recognition of the American and Lakota Sioux peoples as sovereign states. The Lakota Sioux demand for recognition amounts to a demand for exclusion that makes possible their *inclusion* in a collective composed of equal and free peoples.

Hegel's dialectic triumphs, so it seems. And so also Ferrara's critique of my reading of representation and recognition as irreducibly ambiguous: even if the Lakota Sioux demand for independence is unorderable within the American Republic, it is certainly orderable for the American Republic by way of a generalizing move that recognizes them as a free and equal member of the international community of sovereign states. The ambiguity that asymmetrical recognition seeks to make its own yields to the clarity of reciprocal recognition for all concerned parties.

But this is not the end of the story. As I pointed out in my response to Zanetti, statehood is a historically specific mode of political organization, such that recognition of the Lakota Sioux *as* a sovereign nation within the international community shuts down other modes of their recognition as a polity. Their demand to be welcomed back into the international community of nations is not, if met, a "return" to a condition of original equality; it amounts to a process of *equalization* the effects of which are never neutral or innocent. No equalization with other states absent a concomitant self-inequalization. I take the liberty of citing the relevant passage of my response to Zanetti:

> An indigenous people is in excess of the representation of itself as a sovereign nation under international law, and so also its demand for equality is in excess of the equality that the international community of nations has on offer, were it to respond by welcoming the indigenous people "back" into its fold. This is not to say that the Lakota Sioux people would not be prepared to pay the price of sovereignty under international law. There is a form of inclusion and recognition to be had in such equalization.

[14] Gianfrancesco Zanetti, "A New Book by Hans Lindahl," in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 21 (2019) 3, 403-415.

> The point I want to make is, instead, that the equality to which their recognition as a sovereign people would give rise does not amount to equality without remainder, as suggested by egalitarian universalists—a *vertical* form of equalization. Their recognition as members of the international community of nations would be a *lateral* equalization that opens up one way of being equal by closing down others.[15]

This takes me back to the Ferrara's claim that "I see no alternative to assuming, as an evaluative benchmark, the furthering of the project of a democratic order of free and equal citizens who do not oppress each other." I agree. But this does not mean that the evaluative benchmark offers an objective criterion that can settle struggles for representation and recognition for the parties involved, ridding those struggles of their irreducible ambiguity. For if equality is the ever provisional outcome of an equalization, and if equalization goes hand in hand with inequalization, then equality operates as a strictly *negative* evaluative benchmark. As I put it, when wrapping up my discussion of this issue,

> basic equality does not have a critical function with respect to any given collective because it operates as a pre-existent, independent, and objective criterion to which all parties must have submitted in advance of their struggle if their interventions are to count as interventions aiming to secure human equality. Instead, basic equality enjoys a critical function because it does not collapse into any of its representations, that is, because every legal and political representation of human equality is contingent . . . Perhaps, then, a case can be made for defending a certain reading of the universal without defending universalism. It would be a strictly negative universal called forth by the *Faktum* that there are first-person plural perspectives *on* human equality, but no first-person plural perspective *of* human equality.[16]

To conclude, my insistence on the ambiguity of struggles for recognition cuts deeper than Ferrara's claim that although political realism might work against bringing about reciprocal recognition between free and equal members of a collective, reciprocal recognition remains intact as an evaluative benchmark that could unequivocally settle struggles for representation and recognition. The problem, as I have sought to show in my account of the Lakota Sioux struggle for recognition, is *internal* to reciprocal recognition itself qua evaluative benchmark. In effect, "every legal order claims to be binding, hence objective, by dint of instituting [or being capable of instituting] reciprocal relations between the members of the collective; but this claim has a blind spot that cannot be closed by reciprocity; to the contrary: it is the condition of possibility of reciprocity."[17]

[15] Hans Lindahl, "A-Legality, Representation, Constituent Power: Reply to Critics," in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 21 (2019) 3, 417-503, 486

[16] Ibid.

[17] Lindahl, Fault Lines of Globalization, 239.

3. THE PARADOX OF CONSTITUENT POWER

I am delighted that my earlier comments on constituent power have been of some help to Ferrara in re-elaborating his contribution to this topic. The changes he proposes to his earlier ideas on the emergence of a collective show some convergence with the approach I have defended in my reply to his earlier comments and a range of other pieces I have dedicated to this topic.[18] So I am in full agreement with Ferrara when he notes that "[m]uch of the art of philosophical conversation consists in not letting oneself be misled by terminological and lexical differences under which similar trains of thought can be found." Nonetheless, I carry forward this conversation about constituent power, in the spirit of pinpointing where differences remain that may be significant to an understanding of *die Sache selbst*, and precisely because the thing itself is recalcitrant to full elucidation.

I'll begin with suggesting how further convergence would be possible as concerns the core concepts through which Ferrara and I approach constituent power: judgment and representation. We are in agreement that the Kantian opposition between reflective and determinative judgments does not adequately capture the specificity of political and legal judgment. And we are also in agreement that the notion of an "oriented reflective judgment," inspired by Makkreel's interpretation of the third *Critique*, offers a promising alternative to this massive opposition. But this is not enough to bridge our differences, nor, much more importantly, to adequately account for the temporal dynamic of judgment itself and, by implication, a judgment-based theory of constituent power.

My invitation to Ferrara is to embrace my claim, which he cites but does not really engage with, that "judgment rejudges." The key here is, of course, the "re" of rejudges. For this opens up the possibility of focusing on the "as" of judging something as something in a way that not only conceptualizes the inevitably situational character of judgment, as Ferrara is rightly keen to emphasize, but also the internal connection between situationality and temporality. Were Ferrara to strike down this path, I suspect we might be able to join paths further down the road: (re)judgment deploys the paradoxical temporality deployed in representation. I cannot engage with this broad set of issues in this rejoinder. It may suffice to suggest that the first step in this direction requires justifying that judgment is perforce re-judgment.

Thomas Fossen has sketched out an inspiring contribution to this effect in his paper, "Political Judgment as Attunement to Reality." He notes that, in different ways, a range of political theorists have drawn on Kant's concept of reflective judgment to counter the assumption that judgment is the application of given principles to a situation at hand—the "standard picture," as he calls it. As Fossen nicely puts it,

[18] See, amongst others, Lindahl, Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion, 391-421; Hans Lindahl, "Collective Self-Legislation as an Actus Impurus: A Response to Heidegger's Critique of European Nihilism," in *Continental Philosophy Review*, 3 (2008), 323-342.

> [t]his [alternative] view conceives of judgment as a concrete encounter of a subject with a particular object in the absence of a determinate conceptual or normative frame of reference, and draws attention to the ways in which the judging subject is situated in a practical context with a plurality of perspectives.[19]

Despite its merits, he argues, "this approach shares with the standard picture the presupposition that judgment is at bottom a mental capacity employed in *discrete* moments of decision."[20] (emphasis added) Instead, Fossen suggests,

> judgment refers in first instance to the complex of activities through which our sense of political reality is constituted, maintained, transformed, and sometimes subverted. Judging is a matter of getting a grip on, or coming to terms with, a political situation. Let me call this cluster of activities *attunement to political reality*.[21]

Fossen's insistence on viewing judgment as "an ongoing, intersubjective practice" offers, in my view, a powerful argument for interpreting judgment as re-judgment. Once this step is taken, a path is opened up for incorporating the problem of representation into a theory of judgment in a way that could do justice to the temporal dynamic deployed in acts of constituent power.[22]

So much for what I take to be the fundamental discussion that would allow for further convergence between Ferrara's approach to constituent power and mine. Shifting now to divergences, a first point in which we continue to differ significantly turns on the scope of our approaches. Ferrara's reflections link constituent power to peoplehood, exploiting the distinction between *ethnos* and *demos*, a distinction he contrasts to nationhood. Although his comments make no specific claims to this effect, Ferrara's approach seems to take the emergence and career of modern states as being the locus of a theory of constituent power. In this vein, he notes that "the EU lacks a unitary demos, and even more a unitary ethnos, though it regulates the life of half a billion individuals who are citizens of a plurality of *demoi*." This choice of locus is backed by a powerful historical reason. After all, the notion of constituent power was minted in the course of the French Revolution, even though linked—fatefully, Ferrara avers—to nationhood. Not surprisingly, therefore, the contemporary debate on constituent power is largely dominated by the assumption that a peo-

[19] Unpublished manuscript on file with the author.

[20] Ibid.

[21] Ibid.

[22] It should be said, however, that I construe the structure and temporal dynamics of representation differently than Fossen does, as should be clear from his intervention in the *Etica & Politica / Ethics & Politics* special section on *Authority* and from my response thereto. See Thomas Fossen, "Collective Action, Constituent Power, and Democracy: On Representation in Lindahl's Philosophy of Law," in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 21 (2019) 3, 383-390, and my response, Lindahl, "A-Legality, Representation, and Constituent Power: Reply to Critics," 439-451.

ple is its subject, and that constituent power manifests itself in the enactment, revolutionary or otherwise, of a constitution that authorizes the exercise of constituted powers.[23]

I cast a far wider net in my reflections on constituent power. While certainly acknowledging the historical and political importance of the notions of peoplehood and constitution-making, I view a state-centered approach to a theory of constituent power as a province of the latter's more general and proper bailiwick: *the emergence of collective action as such*, regardless of the number of participants, whether it be two or two billion, regardless of whether collectives are short-lived or long-lived, and regardless of any specific typology one might want to propose as to the modalities of constituent power. For this reason, I had no conceptual qualms when accepting Thomas Fossen's challenge to consider the symposium convened by Peter Niesen to discuss *Authority* as an instance of constituent power. While a broad range of constitutional lawyers would be dismayed by this move, I found Fossen's challenge particularly apposite because, in my reading, the dynamic of convening the symposium shows that the emergence of a group to discuss a book is governed by the very same representational paradox at work in the emergence of a people. Indeed, it is my conviction that the dynamic of constituent power cannot be understood independently of a general account of the paradox of representation that holds sway in the emergence of all collectives.

One of the implications of this approach is that, in my view, the European Union, as we know it today, is the provisional outcome of the exercise of constituent power. A comparison with the emergence of the United States is instructive here. Whereas the Preamble to the American Constitution kicks off with the canonical, "We the people," the Preamble to the Treaty of Rome is introduced with the no less canonical ". . . determined to lay the foundations of an ever closer union among the peoples of Europe . . ." Ferrara would by no means be the only scholar to infer from these texts that an essential difference governs the emergence of these two polities: whereas the Preamble to the American Constitution bears witness to the exercise of constituent power by the American people, not so the Preamble to the Treaty of Rome, which goes no further than enacting an organization of peoples.[24]

There are no doubt significant differences between the European Union and the United States as putative polities. But the judicial ruling of *Martin vs. Hunter's Lessee*, issued by the American Supreme Court, and the *Van Gend & Loos* and *Costa*

[23] A notable exception is, of course the theory of constituent power defended by Antonio Negri and Michael Hardt. I have dedicated a section of Authority to explaining why, even on the authors' own terms, the notion of the multitude as the subject of constituent power demands the representation of collective unity. See Lindahl, *Authority*, 186-199.

[24] For a trenchant and influential defense of the no-European-demos thesis, see Joseph Weiler, "Fischer: The Dark Side," in Christian Joerges, Yves Mény, and Joseph Weiler (eds.), *What Kind of Constitution for What Kind of Europe? Responses to Joschka Fischer* (San Domenico: European University Institute, 2000), 235-247.

vs ENEL rulings of the European Court of Justice, are, in both cases, exercises in constituent power that retroactively constitute collective unity, deploying to this effect the same circular reasoning.[25] If the constitutional history of the United States shows that the jurisprudence of the American Supreme Court about the meaning of "We the people" has played a key role in constituting the American people as a single people, so also the jurisprudence of the European Court of Justice shows that Preamble to the Treaty of Rome already presupposes something like a European people when stating that the integrative process is premised on "an *ever closer union* among the peoples of Europe," that is to say, a unity that is presupposed to already exist and which is to be carried forward and intensified through a common economic and legal order. In both cases, like in all cases of constituent power, this presupposition amounts to a representation of collective unity and, as such, a claim that can never overcome a residual groundlessness, as becomes starkly visible in situations of crisis.

Two further implications follow from this approach. First, it does not assign a privileged position to the distinction between *ethnos* and *demos*, which is at the core of Ferrara's theory of constituent power. Instead, I focus on the more general problem of the paradoxical representation of collective unity: representation creates what is given. Indeed, the enigma of a community that must somehow be given as a unity, yet only can *become* such retroactively, through its representations, is the more general and adequate formulation of what I take to be the decisive issue at work in Ferrara's distinction between *ethnos* and *demos*.

Second, generalizing the dynamic of constituent power beyond state-centered approaches thereto has the added advantage of sidestepping the endless debate about what counts as an *ethnos,* a *demos*, and a nation, and how they might differ from each other. In my view, what is cardinally important is that representations of collective unity are always and necessarily substantive in character: "we" (are deemed to) constitute ourselves as *this* (rather than as that) collective. Because representation is substantive, the exercise of constituent power is irreducibly ambiguous: it empowers by enabling certain (legal) ways of acting together; it also disempowers by disabling or closing down other practical possibilities for acting together. This holds for states, as we see all around us, not least the US. It also holds for emergent transnational and global legal orders, including the EU. Far from depoliticizing constituent power, extending its scope beyond the state has the opposite effect, namely, revealing the deeply political, rather than simply "technical," nature of emergent transnational and global collectives.[26]

[25] See Hans Lindahl, "The Paradox of Constituent Power: The Ambiguous Self-Constitution of the European Union," in *Ratio Juris*, 20 (2007) 4, 485-505.

[26] For a critique of the depoliticization of constitutionalism and constituent power through its transnationalization, see Martin Loughlin, "What is Constitutionalisation?", in Petra Dobner and Martin Loughlin (eds.), *The Twilight of Constitutionalism?* (Oxford: Oxford University Press, 2010). For a profound analysis of constituent power that engages with some of the authors who inspire Loughlin's

Having offered these rather fragmentary ideas about the different scopes of our approaches to constituent power, let me now turn to the dynamic of constituent power as such, to its peculiar temporality. Here again, what interests me is not so much the temporality of the relation between an *ethnos* and a *demos* in particular, but rather the general and fundamental problem of the temporality and ontology of *change*, of the emergence into being of a collective, as adduced by the notion of *constituent* power. In effect, what sense of novelty is afforded by constituent power, and how to interpret the temporal continuities and discontinuities absent which no sense can be made of the surging forth of a new collective? I have elsewhere discussed this issue at considerable length and will not return to it here, as I think that the analyses offered in that earlier piece still hold their ground.[27] Of interest here is whether Ferrara's account of constituent power succeeds in overcoming a linear conception of temporality when explaining the change leading from an *ethnos* to a *demos*.

Ferrara distils his views on the temporality of constituent power as follows: "the political identity of a people-*qua*-demos, differently from its identity-*qua*-ethnos, emerges not *prior* to but *from* the constitutional principles through which the people decides to regulate its political life." If I understand him correctly, Ferrara holds that while an *ethnos* has a pre-political identity given prior to the constitution, the *ethnos* only becomes a *demos* through the decision to regulate its political life by means of a constitution. Initially, there is an ethnic group as a pre-given cultural unity and identity; subsequently, this ethnic group constitutes itself as a political unity and identity. This is consistent with Ferrara's earlier claim that "an *ethnos* becomes a *demos*—it takes on a *political* identity—through the act of ratifying or accepting a constitution." So there is a temporal continuity of a people *qua* people in the passage from its ethnic to a demotic mode, and which, in Ferrara's reading, allows us to speak of the exercise of constituent power as an act of *self*-constitution.

Accordingly, it is with reference to the notion of an underlying subject that persists across time, first as a cultural, then as a political unity, that Ferrara, drawing on Montaigne, conceptualizes the notion of a *supplement,* that is, of something that is added onto a something that is already given independently of a representation. The supplement has a "bidirectional" character, in Ferrara's reading, because by adding something to a given subject, the supplement changes the latter's nature, *in casu* transforming a cultural into a political people. True, Ferrara cautions his readers: there is no necessary passage from cultural to political identity: while all *demoi* are *ethnoi*, not all *ethnoi* become *demoi*. Yet an *ethnos* functions in this account of

critique, while also reading those authors in a way that sheds light on the paradox of constituent power, see Ferdinando Menga, *Potere costituente e rappresantanza democratica: Per una fenomenologia dello spazio istituzionale* [Constituent Power and Democratic Representation. On a Phenomenology of Institutional Space] (Naples: Editoriale Scientifica, 2010).

[27] See Hans Lindahl, "Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change," in *Constellations*, 22 (2015) 2, 163-174.

constituent power as an underlying substance or *hypokeimenon* which may or may not take on a new attribute. By taking on this new attribute, the ethnic people *actualizes* one of its original possibilities, where "actualizes" should be understood as the linear passage from *dynamis* to *energeia*. In brief, I have read, and continue to read, Ferrara as defending a theory of constituent power that interprets change, ontologically and temporally speaking, as the linear passage of time in which political unity is added to an original cultural unity: constituent power as supplementing a pre-given origin.

This is something less and other than the paradoxical notion of an *originary or originating supplement* developed by Derrida and others, and which I have sought to render fruitful in the mode of a paradox of representation and constituent power: unity is originated through the successful representation of an original unity.[28] In a slightly different formulation, representation has a paradoxical structure because constituent power can only originate a community by representing its origin. Representation supplements what it represents in the twofold sense of *adding* something to it and *substituting* for it: the "as" of representing ourselves as this or as that is the locus of both functions of the supplement. This supplementary "as," which differentiates that which it re-identifies as the same, precludes direct access to an original unity that could vouch for the continuity across time of, say, an ethnic, culturally defined people that later, both logically and chronologically, becomes a demotic, hence politically self-conscious people, yet all the while persisting as the same people—as a substance, I daresay.

I have resisted using the notion of an *ethnos* throughout my work because I think it is subject to the same kinds of objections that can be raised about the notion of a nation. Most fundamentally, the unity that is presupposed when speaking about an ethnic group is always and necessarily a *represented* unity, and, as such, is bound to be controversial in whom and what this representation includes and excludes. But with a view to marking the difference between Ferrara's approach and mine, let me paraphrase the paradox of constituent power in his own terms: constituent power originates an *ethnos* by successfully representing it as a *demos*.

The reference to "success" is important in two ways, one of which stands close to Ferrara's own concerns. Indeed, constituent power, despite the Scholastic heritage of the concept, is not an *actus purus* because it is a *re*presentational act that seeks to articulate a unity it does not possess as its own creation. This is what I take to be the important point defended by Ferrara when introducing the notion of an *ethnos*. I fully endorse this concern when elaborating on the paradox of constituent

[28] See Jacques Derrida, *Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology*, translated by Leonard Lawlor (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010); Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, ML: Johns Hopkins University Press, 2016); Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1978).

power as a paradox of authority: "[i]n the same way that there is a paradox of representation, so also there is a *paradox of authority*: an authority can only lead if it succeeds in appearing to its addressees as obeying what they are really about."[29] But "success" is an ingredient feature of the paradox of authority because, as I add immediately thereafter, "[t]his success is irreducibly ambiguous: authority, to be such, must hearken to a summons; but an ineradicable positivity animates its response, in which commanding and leading the way are inextricably intertwined."[30] If I defend the notion of successful, rather than legitimate, representations of collective unity, it is to highlight the irreducibly forceful, on occasion violent, dimension of representations of collective unity, and which defeats any attempt to characterize authority simply as the articulation of what we really are about.

4. COLLECTIVE SELF-RESTRAINT AND POLITICAL LIBERALISM

Ferrara concludes his comments by arguing that the IACA-model of law remains squarely within the normativity "scripted at the core of political liberalism," namely, the normative assumption "of an irreducible distinction between legitimate authority and arbitrary power."

This is, as I see it, the most fundamental point raised by Ferrara's comments. I will avoid agreeing or disagreeing with his claim that restrained collective self-assertion is a variation on the account of normativity defended by political liberalism. Instead, I would like to very briefly recall some normative issues I still find troubling and in need of further reflection, and which have led me to resist too quickly embracing the predicate of political liberalism for an inquiry into legal ordering as an authoritative politics of boundaries. If further reflection were to vouch for accepting the irreducibility of the distinction between legitimate and arbitrary power, as Ferrara holds, then I would have no problem with qualifying restrained collective self-assertion as a modulation of political liberalism. For the time being, what interests me is showing why the distinction itself seems to run into problems that are normative, not merely factual.

By "factual" I mean that authority *must* present itself as legitimate power and that, as such, it *must* differentiate itself from what it calls arbitrariness. Obviously, this claim to legitimate power can be contested in struggles for representation and recognition. So when Ferrara asserts that the distinction is irreducible, he means something more than this structural feature of power, namely, that there has to be an *unconditional* criterion that allows of distinguishing unequivocally, and for all parties involved in struggles for representation and recognition, between legitimate

[29] Lindahl, *Authority*, 330.
[30] Ibid.

and arbitrary power. For in the absence of this unconditional criterion, the distinction itself would collapse and, with it, the very possibility of normativity. He spells out this criterion—an "evaluative benchmark," in his words—as the injunction to realize "a democratic order of free and equal citizens who do not oppress each other."

I read this thesis about normativity as a defense of reciprocal recognition. Engage with the Other who calls us into question in such a way that our legal order yields reciprocal recognition between all parties concerned as free and equal citizens. This is what we ought to do unconditionally. Reciprocal recognition, I read Ferrara as arguing, is the practical mode of the a priori, i.e. of practical necessity. Reciprocal recognition is what must always already have been presupposed when authority is criticized as arbitrary, and when it is demanded that its exercise be legitimate. If restrained collective self-assertion is to function as the criterion of legitimate authority, then reciprocal recognition must be its normative content. Yes, collective self-restraint seeks to recognize the Other (in ourselves) as other than us; ultimately, however, this asymmetry is at the service of reciprocal recognition, namely, that we, the concerned parties, can come to recognize each other as different, while also recognizing ourselves as the same, that is, as free individuals or groups who enjoy equal standing within one collective: collective self-rule. Thus reciprocal recognition must subordinate plurality to unity, and difference to identity, if it is to operate as the unconditional criterion of legitimate authority.

I have already had the opportunity to show why I think reciprocal recognition is such a powerful interpretation of the normativity of an authoritative politics of boundaries, when discussing the Lakota Sioux demand for independence. Even if theirs is a demand for exclusion from the American Republic, hence for their recognition as *different* to the American people, this demand only makes sense if paired to a demand for inclusion in the international community, hence to a demand for their recognition as the *same* as the American people. When demanding that they be admitted into the group of sovereign states, that is, when challenging the American legal order as the exercise of arbitrary power, the Lakota Sioux have already, presupposed that legitimate authority consists in the reciprocal recognition of the two peoples as free and equal participants in a wider collective.

But I have also cautioned against assuming that granting independence to the Lakota Sioux would mark the simple passage from inequality to equality and from misrecognition to recognition. The reciprocal recognition that would ensue from Lakota Sioux independence would continue to be ambiguous, folding inequality into equality, and misrecognition into recognition: collective *self*-misrecognition by the Lakota and collective misrecognition of the *Other* by the American Republic. A remainder, an excess, remains; a difference that arises because of an identification; a demand that eludes recognition within the international community, and that refuses integration through a dialectic that takes us into a yet higher-order collectivity. I referred for this reason to a possible recognition of the Lakota Sioux as giving

rise to a lateral, not vertical, form of equalization that opens up one way of being equal to others while also closing down—and misrecognizing—others. Reciprocal recognition, I aver, affords a first-person plural perspective *on* humanity, but never the first-person plural perspective *of* humanity.

Thus I remain unconvinced that the injunction to realize a democratic order of individuals [and groups] who can recognize each other as free and equal manages to extricate itself from the ambiguities that accrue to reciprocal recognition. These ambiguities do not ensue because, as a matter of fact or even of political realism, recognitive practices fall short of realizing reciprocal recognition. Collective recognition of the Other (in ourselves) is irreducibly ambiguous because it is conditioned by a blind spot in the form of demands for the recognition of an identity/difference threatened or violated by a collective and which the latter cannot recognize *because* it aspires to realize reciprocal recognition.

Ferrara and I agree that collectives are "fully" contingent, as he puts it. Here we stand shoulder to shoulder. But if I am right in arguing that every collective has a recognitive blind spot, then no collective can recognize itself, when recognizing the Other, as fully contingent. And this entails, as far as I can see, that reciprocal recognition does not suffice to unconditionally distinguish legitimate authority from arbitrary power for all parties involved. Let me therefore reformulate what I take to be the unconditional injunction at the core of collective self-restraint. Its content is strictly negative: do not reduce the Other who demands recognition to the Other in whom you can recognize yourself. It may remain an open question whether collective self-restraint, interpreted thus, is "scripted at the core of political liberalism."

Symposium I

Matthias Fritsch, *Taking Turns with the Earth. Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, Stanford University Press, Stanford CA 2018

497 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 497-506
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301007

JUSTICE FOR FUTURE
DISCUSSING *TAKING TURNS WITH THE EARTH* BY MATTHIAS FRITSCH

EVA BUDDEBERG
Institut für Politikwissenschaft, Goethe-University, Frankfurt a.M.
eva.buddeberg@gmail.com

ABSTRACT
Justice for future generations is a common topic in current political philosophy. But why do we owe anything to future, non-yet living people? This paper aims to critically reconstruct the main arguments of Matthias Fritsch's recent study *Taking Turns with the Earth.* For this, I try to illustrate Fritsch's main point, namely that we need an alternative ontology of time and space. I then follow Fritsch in his examination of Levinas' work and consider which precursors the ontology of temporality presented here may have in the philosophical and religious tradition. In addition, I reconstruct how Fritsch then—primarily with recourse to the works of Derrida—develops his two models of intergenerational justice, namely the "asymmetrical reciprocity model" and the "turn-taking model". My evaluation of the basic purpose of the book is very positive. However, critical questions may arise with regard to how much time is actually left for such a rethinking on an ontological level. Further, we might also wonder to what extent the idea of taking turns could be further developed as a model for discursive exchange to generate concrete norms of action.

KEYWORDS
Intergenerational Justice, Ontology of Temporality and Space, Asymmetrical Reciprocity, Levinas, Derrida.

Justice for future generations is a common topic in current political philosophy. But why do we owe to future, non-yet living people? This paper aims to critically reconstruct the main arguments of Matthias Fritsch's recent study *Taking Turns with the Earth.* For this, I try to illustrate Fritsch's main point, namely that we need an alternative ontology of time and space by referring to the current situation. I then follow Fritsch in his examination of Levinas' work and consider which precursors the ontology of temporality presented here may have in the philosophical and religious tradition. In addition, I reconstruct how Fritsch then—primarily with recourse to Derrida works—develops his two models of intergenerational justice, namely the "asymmetrical reciprocity model" and the "taking turn model". My evaluation of the basic purpose of the book is very positive. However, critical questions may arise with regard to how much time is actually left for such a rethinking on an ontological

level. It could also be considered to what extent the second model also offers a model for discourse to generate concrete norms of action.

In recent weeks there have been frequent discussions about whether the restrictions on social life imposed by the COVID-19-pandemic could not have been avoided by isolating and protecting the "risk groups" instead. Apart from those who are already ill, these would mainly be older people. This proposal largely ignores the extent to which these groups of people in particular are dependent on support and care from others. They themselves may live with their children, who are in close contact with other children, but may also be (co-)cared for by their grandparents or other older people. And in general there are—also in western societies—families in which three or more generations live together.

This problem illustrates one of the basic theses that Matthias Fritsch very convincingly asserts in his very impressive study *Taking Turns with the Earth* with regard to the question of what we owe to future people: "moral and political relations with overlapping and non-overlapping future people [are] less anomalous than we often take them to be" (8). In Fritsch's view, the current debate on intergenerational justice is characterized by the fact that "most methodologies in this area extend existing theories of justice, abstract from generational overlap or from historical time, or treat intergenerational relations as a special case." (18) As long as we do not overcome this presentism, the questions of justice that arise with regard to people living in the future cannot be answered satisfactorily. Therefore he demands to rethink the ontology underlying the theories of justice. For just as the question of justice is not to be understood in national contexts alone but as a global question, so too its temporal focus on the present should be overcome.

In dealing primarily with the works of Emmanuel Levinas and Jacques Derrida, Fritsch wants to show in his work first that, "questions of justice ought to be understood as emerging with [...] a social time that separates but also links generations" (7). For this, according to Fritsch's further central assertion, intergenerational justice should be understood as "a form of indirect reciprocity". Fritsch describes this, especially in the third chapter of his book, more precisely as "asymmetrical reciprocity", according to which we, the presently living, "owe future people *both* because of their needs or interests *and* because we received from the past" (8). Inter-generational justice is thereby further to be understood as "generational turn-taking". This turn-taking, for which he wants to plead in his book and which is already mentioned in the title of his book, includes "institutions as well as the natural environment". (8) Since human life is "always already intergenerational", "moral, social, and political relations" do not take place "among the living alone". For all social relations are affected by "dependencies, asymmetries, and unknowns" determined by birth and death, and "[t]he dead and the unborn, as well as the earth, are co-implicated in the presence of the currently living. " (15)

Fritsch's work is divided into five chapters. In the first chapter, he is first concerned with the identification of ontological problems and methods in the debate on intergenerational justice (IGJ). From Fritsch's point of view, these evoke the fundamental question, "[i]s there a relevant difference between spatial and temporal absence? Can we say the dead and the unborn are simply absent, while living contemporaries are simply present?" (37) Or is it not rather the case that "the gulf separating us from the other generations is not as big as we think"? (42) Fritsch assumes that "generational relations are necessary for moral and political agency" (43). In order to show this, a "social ontology of the ineluctability and origin of normativity, or justice" (43) is needed, which he begins with an interpretation of our mortality: Only because we are mortal beings "life, values, action, and virtues" play a role at all (45). Thereby, as Fritsch emphasizes with Levinas, subjectivity is always "co-constituted by a futural demand to let others have possibilities for life beyond my death. Agents must have a relation to future people for access to their own world of action and meaning: to being." (46f) Mortality, as we could paraphrase Fritsch here, thus does not only imply one's own finiteness, but also the possibility of one's transcendence in survival through others and in others. This thought of Fritsch's could also be understood as an intersubjectively applied reinterpretation of the idea of the immortality of the soul, an idea that is possibly as central to the meaningfulness of one's own actions and to the question of morality as the idea of one's own finiteness.

However, not only mortality, but also natality, as Fritsch further emphasizes following Hannah Arendt, is not a singular event, for humans are, in the sense of this ontological as well as biological category, "not born once and for all but rather remain in the process of being born. Agency [...] is thus intrinsically connected to biological natality, the fact of being born" (48) The continuing reference to others should therefore not only be understood as cultural heritage "in the form of language, culture, norms, habits, and institutions" (50). Rather, as natal beings we are also dependent on "asymmetrical, corporeal, intimate relations, care for material and symbolic needs, and so on" (50)—and not only at the beginning and end of our life: Natality and mortality are continuously effective in life and "[t]emporal alterity structures our relations even to the living" (51). Consequently, future generations are no longer a "different category" but their demands on us are "exemplary of moral normativity" in general (51). In this context, future generations or future other are also not to be understood as absent, but, Fritsch suggests, following a formulation of Derrida, as "'spectrally' present". (52) This "spectral presence" of others is shown, among other things, in the fact that "we can see many of our projects as depending upon being taken up by future people, including non-overlapping future generations" (53). It is also expressed in the political institutions "we share with at least some of them" (53), but also in "traditions and languages" and "habitats, climates, and the earth" (53f). Fritsch sees another form of this spectral presence of non-living generations in the way we live with the mortality and death of others. Also

with regard to natality, the connection between the generations transcends the generations—hence our responsibility towards children also implies their responsibility for their children: "to take responsibility for those who are to outlive me in the present is thus to equip even more distant future people to address their future-related obligations." (55) Admittedly, the first, more urgent task lies in obligations towards close generations, but "not only their needs and interests but also the needs and interests of more distant people" are to be taken into account (55). At the same time, "the source of morality in temporal alterity" implies "that we cannot, in the end, locate the generational origin of obligations so precisely as to neatly distinguish between the dead and the unborn, or overlapping previous and future generations." (58).

In the second chapter, Fritsch now attempts to question in more philosophical detail "the presentist assumption" of the Intergenerational Justice Debate in confrontation with central figures of Levinas's thinking, "by rethinking and explicating the very ground of responsibility in general". (64) For with Levinas we could understand that "[a]lter and ego are related to each other in a time they do not simply and wholly share and in which they thus cannot engage in reciprocal and symmetrical exchange of benefits and debts, or rights and duties" (67), as is often assumed above all in the understanding of justice shaped by analytical philosophy. Also in contradistinction to Heidegger, Levinas describes "the very being of the human subject" as "being-for-beyond-my-death". (67) We experience mortality primarily in the other, i.e. radically separated from us. In such an interpretation of mortality, Fritsch sees an intersubjective extension of the "long philosophical tradition that associates time with sensibility, receptivity, and mutability" (70)—an interesting thesis, which Fritsch, however, does not elaborate here for reasons of space. One could again consider how the idea of the immortality of the soul fits into these ideas of time and otherness, as well as the extent to which it ties in with non-linear, but also not purely circular ideas of temporality that have been handed down especially in Judaism.

One could object that Levinas's approach itself does not formulate any obligations towards future humans, or if at all, these are only indirectly addressed here. Against this, Fritsch himself argues that Levinas's approach, although or precisely because he places the face-to-face relationship at the center of his analyses, allows us to question the presentism of the current philosophical debate, since he always understands the capacity to act, responsibility, and sociality in terms of the future. The aspect that the other, even as a present other, is always already temporally separated from us, "renders the temporal distance to future people less anomalous." (81)

Central with regard to the debate on intergenerational justice is the argument already mentioned above that responsibility—infinite for Levinas—"includes the responsibility for the 'child's' responsibilities for its 'children' and their responsibilities, opening up to an infinity of generations" (81)— whereby this should not be

understood as being tied to kinship relations. With reference to Levinas's figure of the third party, Fritsch further argues that "future people in a more generic and impersonal way" have to be considered (83). On the one hand, we always encounter the other "within the context of cultural-historical notions that will have begun to abstract from the singularity of the other." On the other hand, these terms would lose any "ethical or political import without their constitutive relation to the singular individuals who alone can be moral and vulnerable, and who stand in significant relations to others, including members of future generations." (84) Such an emphasis on Levinas's figure of the third is not fundamentally new, but in Fritsch's analysis it gains a further dimension with regard to future others. Fritsch warns that "the interest in justice for future people should not lead us to forget the abstractness of this notion ('future people,' 'future generations') and the 'spectral presences' and transitive mediations by way of which we are already responsible for those who come after us, overlapping and unborn." (85)

As important as Levinas's figures of thought are for Fritsch's sketch of an alternative ontology, he nevertheless criticizes his thinking, in particular the fact that he himself has again dualistically thought the relationship between totality and infinity. In continuation and further development of Derrida's motifs Fritsch develops his two own models of intergenerational justice in Chapters 3 and 4: first the already mentioned model of asymmetrical reciprocity (Chapter 3) and then the model of taking turns (Chapter 4).

Not only Levinas's, but also Derrida's work is notoriously not easy to understand. And thus the theses developed subsequently to Derrida at least present a challenge to reader less familiar with his work, although the basic ideas they contain are so convincing that one is happy to take up the challenge after all: Fritsch begins the third chapter with a rereading of Marcel Mauss's theory of gift. Every gift transcends its giver to the extent that the giver always gives something that goes back to other people and to others in general. Yet it is precisely "these enabling factors of her ability to give" that also co-constitute her as a person (116). While the gift transcends the giver and at the same time also constitutes her, also the recipient cannot simply keep the gift because, as Fritsch reconstructs Mauss, "the spirit of the thing wishes to return to its origin [...]" (118). For Fritsch this shows the connection between an ontological and a normative assertion: "because the gift is not entirely assimilable, the recipient *should not try to fully assimilate it and make it his own alone*". (119) Thus following Mauss, Derrida and Fritsch we cannot help but accept a gift and at the same time have to pass it on, if only because it cannot be fully accepted — whereby it remains largely open, indeed must remain open, *how* we must or should pass on what we cannot appropriate.

Fritsch tries to relate the inherent reference of giving, receiving, passing on, which is always to be considered in the gift, to our way of existence as a whole. In the following, he brings perhaps Derrida's most famous figure of thought, *différance,*

into play. This, Fritsch explains, is called "the quasi-transcendental condition of the identity of things as well as subjects. [...] If an identity can come to be established only as a result of spacing, that is, by differing from other elements, then these other identities form a necessary and necessarily preceding context..." (127)

Also as an alternative to modern contractualism and the idea of a state of nature, which we have fortunately left behind in the state, nature is to be understood as a lasting *context*, "in which alone subjectivities, human and nonhuman, can come to affirm themselves" (137)—we can neither leave it behind nor become completely independent of it. Thus it is less a matter of becoming sovereign in relation to it by leaving it behind as a state of nature; rather it is "to respond to fear and finitude by discovering its inseparability from a promise in nature to pass on to the future the gift of a human world, or human earth, despite its own finitude." (137).

In Fritsch's view, this could be achieved by understanding reciprocity as an asymmetrical claim. With this consideration, he links up with other models of indirect reciprocity in that he too assumes an "intergenerational chain": "each generation addresses the next as one that is to be carried on the project of justice in an iterative manner." (140) To describe this reciprocity as *asymmetrical* however should first of all emphasize that we can never give back what we have received in an economic sense. Yet, on the other hand, this restriction is also intended to point out that giver and receiver do not remain identical with themselves: even if one's own children worry about their parents at some point in time, neither the children nor their parents are who they once were—just as their concern for their parents is not simply the return of the parental care for their children. In addition, Fritsch is also interested in using the idea of the gift, which goes back to Mauss and Derrida, to question the not only in economic thinking widespread idea that individuals owe both their talents and their labor to no one but themselves. Instead, it should be acknowledged that these foundations are also only *given to* us by nature, heritage and family, i.e. that they always precede the individual and are only realized in the return and passing on to others.

This model of intergenerational justice as asymmetrical reciprocity is further developed and supplemented by the model of "taking turns" in Chapter 4 of Fritsch—like the gift, Fritsch also wants this term to be understood ontologically. On the one hand, this model of intergenerational justice as *taking turns* offers "an appropriate way of conceptualizing the intra- and intergenerationally shared nature of democratic institutions" (156). At the same time, however, it can be extended to our environment, the earth, with which the generations are in ever-changing interrelations.

This also has consequences for the future of democratic societies. At least since Hans Jonas' *principle of responsibility,* political philosophy and the media have repeatedly expressed concern that democracy could fail in the face of ecological challenges. Fritsch, however, by no means advocates opting for other political forms. Rather, he argues that democratic institutions should also be consolidated against

presentist tendencies, on the one hand by withdrawing them more strongly from economic pressure and, on the other, by extending them to the entire globe. Thus, democracies must preserve their sovereignty over time by understanding this sovereignty itself as global and intergenerational.

Admittedly, the question arises here to what extent, in view of the urgency of ecological questions, there is still enough time to initiate such a fundamental learning process at the ontological level: Can the idea of sovereignty, which dominates all political thinking in modern times, really be transformed quickly enough that the major threats of the present can still be averted? But this question is not intended to call into question the fundamental correctness of Fritsch's efforts to readjust the debates in political theory on intergenerational justice at the ontological level; rather, it is intended to emphasize how *urgent* such a rethinking is if political philosophy, which, with its emphasis on the present and the idea of sovereignty, has certainly contributed to the crises of our time, does not want to be late with the *turn taking*.

This central figure of thinking about intergenerational justice is further differentiated by Fritsch: On the one hand as Turn-Taking 1 (T1—"Given the noncoincidence of the present time, no identity is simply given. Any self must, from the beginning, seek to return to itself, promising itself to its future self." (166)—as on the other hand as Turn-Taking (2): "There is no guarantee that the future self will be the same self, and in fact, given the differential constitution of identity in a life-sustainng context, to seek to return to oneself is also (at the 'same' time) to turn toward the other. [...] Despite the sovereign bending, the turning never comes around full circle; it remains a 'half-turn' [*demi-tour*] ... or a 'quasi-circular return or rotation toward the self'". (167) Fritsch associates the first movement with the thesis expressed by Tocqueville, that "[t]he people reign over the American political world as God rules over the universe" (167). Political sovereignty in the sense of T1 thus consists in maintaining continuity over time, even if individual bearers die, and passing it on to others born after them (168). In addition, the second movement illustrates that every self-affirmation always requires the confirmation of its context, "without which one could not be what one is, and that means to welcome unconditionally the future to-come as an alterity within oneself." (167) On the other hand, T2 emphasizes in the terms of natality and mortality the turning towards the other: "coming to terms with death means accepting to co-inhabit the world with vulnerable others whose very mortality calls for 'nonviolence' [...], and for an 'anterior affirmation of being-together [...] as the 'law of originary sociability [...]." (169)

Particularly with regard to democracy, Fritsch emphasizes how important it is to think of both forms of turn taking as being connected: "Democratic constitutions and institutions demand both circulations at once" (167) Democratic institutions may well be more or less open to the alterity that has always been contained in them and that constitutes them. Fritsch's ontological descriptions thus increasingly turn

to the normative: democratic institutions would correspond better to their own essence if they were less presentist and less self-referential, but "more welcoming of its inevitable unconditional exposure to other times and life-sustaining environments" (168) Fritsch leaves open and must probably leave open the question of whether and how democratic institutions can be capable of such a shift in weight between the movements that constitute them.

Fritsch's book is an attempt to steer the debate on intergenerational justice in a different direction through a different ontology, also in order to change our understanding of justice. Again Fritsch quotes Derrida—here in his somewhat elliptical formulation from *The Spectors of Marx*: what "we are calling here *justice*, must carry beyond *present* life, life as *my* life or *our* life. *In general.* For it will be the same thing for the 'my life' or 'our life' tomorrow, that is, for the life of others, as it was yesterday for other others: *beyond therefore the living present in general.*" (quoted here after Fritsch, 169) In this, it is once again very clear that we cannot think of ourselves much less the question of justice without including the future and thus the future living—just as we cannot have a full account of justice within national borders. Questions of justice arise only against the background that we are social beings, and thus they also arise from the very beginning as intergenerational questions. The overlap between generations is not a special case that theories of intergenerational justice can simply ignore. Therefore, it is important to think of democratic assent not only in terms of one individual related to one other but also in terms of other generations—a thought that has probably reached Realpolitik in the meantime, thanks to Greta Thunberg and the generation of Friday for Future, among others, and is expressed in the current demands to further reduce the voting age.

Fritsch extends his model of taking turns even further: in addition to the *temporal* takeover and passing on between generations, Fritsch is also interested in describing our relationship to our environment and the earth as one aspect of taking turns: individual people as well as generations emerge from their environment or "the earth" as they return to it—and not only or just at the beginning and end of their lives, but rather in continuous exchange, for example when they breathe, eat, drink, etc. All these forms of turn-taking are interrelated: "In fact, intergenerational communities, especially those that are broadly democratically institutionalized, exist in a mode of turn-taking that also takes turns with the natural environment, and whose normativity may be explored on this basis." (172)

To think of intergenerational justice also in the form of this turn taking implies a "certain humility of power"—whereby Fritsch, together with Derrida, also draws on the etymological connection between *humus* (earth) and *humility*—to express "the finite, natal-mortal character of sovereignty. From the vantage point of this finitude as the origin of normative sociality, we can begin to see that certain holistic, encompassing elements that we share are no mere instruments of human endeavors."

(175) Thus it becomes clear that both individuals and generations are dependent on a life-sustaining context. And in this feeling of humility expressing our ongoing dependency lies perhaps a first answer to the question of to what extent democracy is capable of changing the movements that constitute it.

For Fritsch, three normative levels can be distinguished: First of all, on a quasi-ontological level, there is this double affirmation of life forms, individuals, generations, but also of democratic institutions. On a further level, forms of double affirmation can be identified in Fritsch's ideas of asymmetrical reciprocity and taking turns with view to intergenerational justice. On a third level, these are then to be further developed and concretized as specific norms. Here, Fritsch leaves open whether double affirmation here may also be understood in the form of turn taking—such as in discursive exchange—between individuals, generations and possibly, at least as objects of these norms, also animals or nature.

In the fifth and last chapter, Fritsch now puts earth and worlds into a relationship. He argues: "if living beings in general have their being constituted by turning to contextual others in seeking to return to themselves, then these contextual others are not just nonpresent human generations, but nature or earth. Earth is one name for the 'hetero' in the auto-hetero-affection that defines life" (186). For, firstly, life cannot be separated from death, but is always already "life-death"; secondly, it always emerges from the earth and returns to it, and indeed—thirdly—also not only at the end of life, but continuously. The movement of the *différance* is equally characteristic of the earth. For it is a comprehensive context not only around the living, but also in those whose context is the earth. Thus, Fritsch recognizes that, with our striving for identity, a striving also comes into the world that Nietzsche called the will-to-power and Derrida an "unconditional ethical obligation" (197). This "obligation out of alterity" is, according to Fritsch, significant for inter-generational justice as well as for environmental ethics: ethics, if I understand Fritsch's argument correctly, begins precisely with this call of responsibility out of alterity, and this without us being able to give a reason for it ourselves; our connection with the earth cannot be overcome. To absorb the earth completely, to appropriate it would mean to make *différance* and thus human life impossible (200f). We cannot help it, so, as Fritsch emphasizes, we must pass on the earth to future "life-dead". For since life is not only in the self, but beyond that in the other and is always directed towards the future, and since it does not simply and at once stop with the death of the self, it is always also a matter of survival, of the continued existence of its context. Fritsch formulates this as follows: "while life can only seek to live by stretching itself out to a future it affirms as the future of its self-preservation [...], it thereby opens itself to the incalculable future to come that necessarily alters the self by routing it through its context, a context that cannot but reconstitute that self. *Différance* defers the living present to a future it cannot make its own, a future that hands the self over to an inappropriable alterity." (207)

Faithful also in his style of thinking to Levinas and Derrida, Fritsch ends his book with the question whether "human sovereignty" could not be thought differently, and, instead of an answer, he poses a new, hypothetical question: "what if sovereignty took seriously both the in-earthed human condition and intergenerational natality and mortality-the condition by which one has to inter the remains of the other and be interred by others in turn, both at the level of the individual and the collective level of democracy, with and beyond the nation-state?" (213). In this way, as I understand Fritsch, he is passing on to his readers the task of taking up this question, pursuing it further and perhaps returning an answer to it, an answer which is certainly not a final answer, but one which at best contributes to further considering the urgent questions raised by this book and thus to taking them into account ...

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 507-522
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301008

DECONSTRUCTING PRESENTISM
NATAL-MORTAL BEING AND THE PROBLEM OF INTERGENERATIONAL JUSTICE IN MATTHIAS FRITSCH'S *TAKING TURNS WITH THE EARTH*

SCOTT MARRATTO
Facultiy of Humanities, Michigan Technological University
smarratt@mtu.edu

ABSTRACT
Mattias Fritsch's *Taking Turns with the Earth* draws on phenomenology and deconstruction to develop two models of intergenerational justice. In this review paper, I consider the way in which, in making the argument for these models, Fritsch moves from ontological claims about the necessarily temporal and relational character of identities to normative claims about the way in which we find ourselves situated in webs of intergenerational obligations. The book thus shifts the starting point for theorizing intergenerational justice by rejecting the assumption that moral relations normally arise between contemporaries. It is, on the contrary, insofar as we are natal-mortal beings, vulnerable and dependent in virtue of our embodiment, that we are moral agents. This is a powerful framework for thinking of intergenerational ethics. I consider a skeptical challenge to Fritsch's interpretation of the ethical implications of deconstruction in order to highlight what is original and compelling in his position.

KEYWORDS
Presentism, natal-mortal being, deconstruction, ontology, normativity, gift, intergenerational justice.

Matthias Fritsch's excellent book, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction and Intergenerational Justice*, addresses an urgent set of issues in the context of what ethicist Stephen Gardiner has called the "perfect moral storm" that is climate change.[1] The explicit aim of the book is to propose two models for conceptualizing intergenerational justice that redress the problematic "presentism" implicit in many existing approaches. The cogency of these proposals and, notwithstanding the complexity of the philosophical arguments supporting of them, the impressive clarity

[1] Stephen Gardiner (2013)

of their presentation, make the book a significant contribution to the field of environmental ethics. But Fritsch also accomplishes some secondary goals that, I think, have broad significance for ethics and philosophy more generally.

First, I think Fritsch's proposals concerning the meanings of "environment," "world," and "earth," entail a fundamental challenge to the traditional bifurcation of nature and value.[2] In the course of outlining his first model of intergenerational justice, which he calls "asymmetrical reciprocity," Fritsch offers an analysis of the *gift* (drawing on the work of Marcel Mauss, as well as on Jacques Derrida's deconstructive appraisal of it) that entails a compelling alternative framework for thinking about questions of value in environmental philosophy (i.e., questions of intrinsic value vs utility, as well as related questions about sustainability, resources, and ecological preservation). In this context, as throughout the book, Fritsch demonstrates that axiological and normative commitments are connected to ontology and shows that a deconstruction of the metaphysical opposition of agentive subjectivity and objective "nature" opens up new ways of thinking about responsibility and moral obligations. Further, in this discussion "earth" emerges as the irreducible ontological matrix for the constitution of our identities and agentive capacities. Fritsch thus develops an account of the relation of culture, politics, and nature, that I think makes a significant contribution to recent discussions about ecology and democratic theory, or what Bruno Latour has called the "politics of nature."[3]

Second, the book powerfully demonstrates the resources that continental philosophy can bring to bear on normative questions of ethical and political life. It shows how phenomenology and deconstruction, in critically appraising the ontological assumptions of modern thought, also challenge the "possessive individualism" that is its sociopolitical corollary.[4] Key to this challenge is the understanding of time that emerges from a century of thought in phenomenology and deconstruction. From Heidegger's account of the ecstatic temporality of being-toward-death to Derrida's thinking of time in terms of *différance*, Fritsch shows how continental philosophy invites us to think about our time—our historical time, and the time of our personal lives and agency—as already thoroughly *intergenerational*. The time of our birth and of our death, the times of our ancestors and descendants, are co-constitutive of our present, and it is the originary interrelatedness entailed by this natal-mortal time, Fritsch argues, that makes us moral

[2] One might be tempted to think that it would thus run afoul of the so-called naturalistic fallacy. We won't have time to get into it here, but Fritsch compellingly defends his Derridean approach to normativity from this charge in Fritsch (2011, especially section 6).

[3] Latour (1999)

[4] This concept and its association with early modern philosophy and political thought is famously associated with the work of C.B. Macpherson (2011)

beings. In short, the book compellingly argues that the question of intergenerational justice is not merely a regional problem in ethical and political thought, but rather goes to the heart of the matter of ethics.

In what follows, I want to focus on this second theme, which will of necessity involve passing over a number of the book's significant insights and propositions. But I think that the argument for his ethical frameworks hangs on the normative implications that he draws from key ideas in phenomenology and deconstruction. My particular focus will be on Fritsch's claim that it is insofar as we are natal-mortal, generational, beings that we are moral beings.

The scope of Fritsch's concerns is made evident in the Introduction, when, having outlined the scale of the climate crisis and its possible consequences for our offspring and more distant descendants, he identifies the particular challenge to which his proposals respond: "These temporal and terrestrial interpellations," he writes, "call on us to reconceive human power and sovereignty in relation to the geological and atmospheric forces on which we depend, and to rethink present time in the context of long-term intergenerational relations."[5] Rather than proceed simply by considering intergenerational obligations and responsibilities to be a special class of ethical problems for which contemporaneous ethical relations would be the paradigm, Fritsch proposes that in order to rethink the character of intergenerational responsibilities we must begin from a rethinking of "present time." Let us pause over that proposition for a moment.

Common approaches to intergenerational ethics often proceed from the assumption of a moral domain defined by the contemporaneousness of agents and those with moral status (as objects of moral concern). The challenge then for ethical theory would then be either to work out how moral relations so defined can be extended to future persons, or to appeal a kind of timeless universality that, by abstracting entirely from face-to-face relations, would avoid differentiating between presently living persons and the unborn.[6] Fritsch enumerates a number of classic problems associated with such approaches. Among these there is the fact that we lack crucial, ethically relevant, knowledge about future generations and the world they will inhabit. Further, for ethical theories that presuppose some sort of reciprocity, exchange, or contract, between moral agents, it is difficult to see how one might conceive ethical relations with the unborn. Perhaps the most significant difficulties, in the context of the framework that Fritsch ultimately develops, are those that he calls problems of "world-constitution."[7]

[5] Fritsch (2018, p. 6)

[6] Fritsch discusses these different proposals in the first chapter of the book (2018, esp. pp. 38-43)

[7] Fritsch (2018, p. 59ff.)

The difficulty here is not simply that we lack epistemic access to the world of future generations, it is that our present choices shape the world they will inherit, and in that sense also shape the identities of those who will inhabit it. For example, my ancestors emigrated from Italy at the turn of the twentieth century. Their choice to do so (alongside millions of others whose migration in the twentieth century occasioned a massive lifeworld transformation on a global scale) is co-constitutive of who I am, for better or for worse. But for this reason, I am in no position to evaluate the morality of their choice with respect to my interests, and neither were they. In short, that choice is the condition of my own identity and agency; my capacity to pass judgment on it necessarily presupposes it. The point here is that there are no *identifiable* future persons whose interests we might take into account from our present standpoint.[8] From the standpoint of common intuitions and some classical ethical theories, this poses a significant problem for a theory of intergenerational justice.

With respect to classical models of intergenerational justice, Fritsch's argument calls for a radical change in perspective that would obviate some of the above-mentioned concerns. This is indicated when he turns to Heidegger's account of the ecstatic temporality of "being-toward-death" and its connection to responsibility and agency:

> Heidegger argued that to be an agent means to grasp one's present time not as "is" but as "to be," full of (inherited) potential to be actualized (in the future). Such realization of possibilities, however, demands understanding my life as mortal, for otherwise no choice would really rule out another.[9]

What Heidegger helps us to appreciate is that the time of a life, the time in which we must accomplish a kind of self-identity through the enactment of meaningful projects, of agency, is necessarily a finite time, oriented throughout its duration by concern for that finite condition. This Heideggerian insight has three important implications for Fritsch's argument: first, it anticipates the Derridean deconstruction of a self-identical and self-originating subjectivity; second, in connection with this, it anticipates the deconstruction of the very *presence* of present time, opening the possibility for rethinking the relations of "generations," and; finally, insofar as it entails the proposition that simply *to be*, as an agentive "I can," is always already to have been, so to speak, *assigned a task* of being oneself, it problematizes the distinction between "is" and "ought" in ways that we shall consider below.

Fritsch goes on to show how Heidegger's finitude is critically appropriated by Emanuel Levinas who emphasizes the necessarily intersubjective character of our relation to

[8] Fritsch (2018, pp. 59-63).
[9] Fritsch (2018, p. 44)

our own death. In tension with Heidegger's insistence on the solitude of one's relation to one's own death, Levinas shows how the temporality of a life is oriented by a kind of restless "being-for-beyond-my-death."[10] The basic idea here is that, as an agent, I am also constitutively dependent on others to carry forward the sense of my projects and commitments; precisely in virtue of my inescapable mortality, I am as it were *invested* in a temporality that transcends my finitude.[11] And this is no less true at the social level of collective identities—not only *my* time, but *our* time is necessarily stretched toward an open future. Agency relies upon the supplement of futurity to sustain the senses of projects: this includes what we might call personal life-projects, but also institution-building, political struggle, cultural production, collective labour. As Fritsch summarizes:

> Only an open future coming to me from the other being, thus beyond me, allows the disclosure of a meaningful world in which my agency can come to birth. My agency is thus referenced in its very constitution to a world beyond its time, to a time beyond its world.[12]

This point lays the foundation for a revision of our understanding of moral subjectivity. It entails that moral agency and responsibility arise only within an intergenerational context.

Fritsch's discussions of Heidegger and Levinas show how our time is, fundamentally, *mortal* time. They are concerned with the *futural* character of finite temporality and historicity. Fritsch then turns to Hannah Arendt to develop an account of the way our temporality is also conditioned by our relation to our own contingent beginnings in the form of what Arendt calls "natality." And here, too, Fritsch's interpretation of these canonical insights from the phenomenological tradition puts the accent on their implications for understanding the fundamentally relational, intersubjective, character of our condition. Whereas Arendt conceives natality as a condition of agency insofar as it involves a kind of interruption of historical time, allowing for genuine novelty, for inaugurating acts, Fritsch, drawing on Adriana Cavarero, shows that natality entails a dependence of our agency on others. Emphasizing the relation to the maternal body, to care-givers, and to the material conditions of survival, the concept of natality names

[10] Fritsch (2018, pp. 44-47). Fritsch discusses the idea of Being-for-beyond-my-death," and its implications for intergenerational justice, at length in Chapter 2.

[11] The sense I have in mind with "investment" here draws on the terms older ecclesiastical meaning in which it marks the *investiture* of cleric in a new role, with its particular authority, traditions, and responsibility, through the donning of particular *vestments*.

[12] Fritsch (2018, p. 79)

an irreducible condition of "being-from-others."[13] Challenging the tendency in liberal political thought, and even in much ethical theory, to privilege the "upright," contractual, relations of self-determining individuals, the discussions of being-for-beyond-my-death and being-from-others show that vulnerability, exposure, and dependence are not contingent, but rather necessary conditions of agency. Summarizing this idea, Fritsch writes, "[s]ociality reaches deep into the very constitution of agency."[14]

Coming to a central argument of the book, Fritsch then considers the logic of this intergenerational dependence and transfer through an examination of the gift, giving, and givenness. This theme is central because it brings together, on the one hand, the logics of inheritance, debt, and future-directed responsibility, and, on the other, a quasi-ontological reflection on our relationship to nature, the earth, or what is often generically referred to as "the environment," and then tries to develop the normative implications of these connections. As we indicated earlier, one of the difficulties with which theories of intergenerational justice must contend arises from the non-contemporaneity of the parties to the relationship. There can be no straightforward reciprocity between different generations, particularly when these do not overlap. This means that any attempt to conceive intergenerational debts, obligations, or transfers, requires one to conceive of a form of transfer in which one party (A) gives something to another party (B) who is then somehow obliged to pass the gift along to a third party (C). This involves a form of transfer that clearly departs from the usual economic conception of exchange, and that is often referred to as "indirect reciprocity." Since, in the case of indirect reciprocity across non-overlapping generations, A is not around to demand a return or equivalent value in exchange for what was provided to B, it is difficult to conceive the nature of the indebtedness, or obligation, requiring B to pass something along. Fritsch's analysis of this problem proceeds through a reading of Marcel Mauss's famous 1925 comparative anthropological study of gift-giving practices across different so-called "archaic" cultures.[15] As Fritsch points out, Mauss believed that the anthropological evidence concerning gift-giving practises reveals a mode of transfer or exchange, including intergenerational transfers,[16] that, while binding the parties to the transfer in a kind of debt-relation, precisely does not conform to the classical logic of *economic* exchange (where A provides something to B in expectation of an equivalent return). The comparison of gift-practices to economic exchange is also of central concern in Derrida's deconstructive appraisals of Mauss's argument.

[13] Fritsch (2018, p. 50). The term is from Cavarero via Lisa Guenther (2008).
[14] Fritsch (2018, p. 46)
[15] Mauss (2000).
[16] Fritsch (2018, p. 111)

Without going into too much detail, I want to highlight what for our purposes is a particularly important theme in Fritsch's reading of Mauss/Derrida.[17] According to Mauss, in contrast to objects of economic exchange, the gift, in the context of traditional gift-giving practices, is not typically thought of as being in the possession of the giver, nor does it come to be unambiguously in the possession of the receiver as a result of the donation. Mauss famously employed the Maori term, "hau," designating something like a "spirit" animating the gift-object, to name the way in which a gift comes to embody the community—including ancestors, and even the land—from which the gift 'originates.'[18] The donor draws on these sources in offering the gift, and the gift retains its constitutive relations to those sources as a kind of occult property. Fritsch shows how this power—entailing a certain inappropriability of the gift in virtue of these ineradicable relations to its sources—constitutes, for the recipient, a kind of assignation. This leads to one the book's characteristic transitions from the descriptive register to the normative:

> The recipient *cannot* (in all of its senses, from factual to normative) keep (all of) the gift because its *hau* makes it foreign to him, and not entirely assimilable. A normative claim follows from this ontological one: because the gift is not entirely assimilable, the recipient *should not try to fully assimilate it and make it his own alone*.[19]

How do we get from the "*is* not" to the "*should* not" here? In thinking through the logic of the gift, Fritsch is trying to work out the ethical implications of his phenomenological and deconstructive account of natal-mortal time. His reflection on the inappropriable gift, as conceived through his reading of Mauss and Derrida, occasions a crucial transition from the *descriptive* account of our dependence, as agents, on others (past and future), to the *normative* claim that this dependence somehow involves us in a debt relation, a relation of indirect exchange in which what is never really ours to give is nonetheless owed.[20]

A key point here is the fact that our own agency is itself dependent on the gift.[21] This means that we are in a certain sense constituted by the gift-giving, and it is this that accounts for the gift's inappropriability.[22] A good example here is that of language. My

[17] The discussion of Mauss is the subject of the third chapter of the book. Mauss, Derrida, and the gift is also discussed in Fritsch (2015).

[18] Fritsch (2018, p. 116)

[19] Fritsch (2018, p. 119)

[20] This, as we shall see below, is part of what motivates the move from indirect reciprocity to asymmetrical reciprocity—we are in a certain sense dependent on the gift that we must pass on.

[21] Fritsch (2018, p. 122)

[22] It is also what distinguishes the economy of the gift from that of calculative exchange or "restricted economy." We shall return to this point below.

inheritance of the English language as a mother tongue, in a certain sense binds me in a relation to my forebearers; it is of the nature of this gift that it allows me, and indeed even *requires* me, to direct this inheritance toward others. After all, in being initiated into the tradition of English speech, it is not exactly as though someone gave me something as a possession that I might hold onto, or that I might then be obligated to surrender to another who would in turn take possession of it. Rather something is made available to me as a kind of bequest that is at the same time the condition of my own agency; this bequest, including the necessity of its being directed onward toward others, is the condition of my being able to bear it. This sense of our relation to language, as investing us in a constitutive relation of gift-transfer, is powerfully captured in this English translation of a poem, written in Irish, by the poet Nuala Ní Dhomhnaill, entitled "Ceist na Teangan" ("The Language Issue"):

> I place my hope on the water
> in this little boat
> of the language, the way a body might put
> an infant
>
> in a basket of intertwined
> iris leaves,
> its underside proofed
> with bitumen and pitch
>
> [...]
>
> only to have it borne hither and thither,
> not knowing where it might end up;
> in the lap, perhaps,
> of some Pharaoh's daughter.[23]

This poem gestures toward the way in which an historical language conditions the identity of the poet. Consider that, given Irish Gaelic's history of colonial subjugation, it is not at all inconceivable that things might have come to pass historically such that there would be no Gaelic speakers to read this poet's words, no one to *receive* the gift of her language. In that case, it would be as though the very agency of writing and speaking had been emptied of its sense. The poet's agency is realized in this act of entrusting the inheritance, an infant in a floating basket, to an incalculable dissemination. It is only through this passing-on of the gift that the poet is able to effect of a kind of return to herself in hearing herself speak, in what Derrida calls an auto-affection. As

[23] Ní Dhomhnaill (1990, p. 135)

Fritsch writes, "[i]nheritance, then, is to be understood not on the model of a privileged presence—it is what it is—but as *to be*, actualisable from the future *to come.*"[24] The gift-relation is *at once* a kind of ontological condition and a normative injunction.

I want to pause here to consider a possible objection to this transition between the descriptive and normative registers. At one crucial point in the argument, Fritsch foregrounds the way in which Derrida uses "*Il faut*" ("one must") when he is speaking of our relations to the future, to the other, or to the logic of the gift (as in "one must" pass on the gift, "one must" not try to appropriate it, etc.).[25] In using this phrase, Derrida plays upon the way in which it can hover between the descriptive and the normative modes (or, as Derrida himself sometimes puts it, between the constative and the performative). The ethical implications of this have been a matter of some controversy in the literature of deconstruction.[26] The issues are too complicated to be given proper consideration here, and in any case I believe that one of the strengths of *Taking Turns With the Earth* is that, rather than simply rehearsing this debate—which would make it mostly of interest to continental philosophers, and Derrida scholars in particular—it puts the interpretation of deconstruction that Fritsch has developed in other contexts to work on urgent issues in a way that, I think, helpfully engages the broader world of ethics scholarship. But I do want to note some of what is at issue in the debate because, as I have suggested, much of the force of the argument with which Fritsch makes the case for his two models of intergenerational justice hangs on the way he interprets the normative implications of deconstruction. Martin Hägglund, in contrast, has established something of a reputation for his bluntly deflationary reading of the ethical implications of deconstruction and it is useful to consider his views here as those of a skeptical interlocutor. [27]

In a 2011 essay focussed on the question of normativity in deconstruction, Fritsch explains how the "quasi-transcendental infrastructure" uncovered in Derrida's writings from the late 1960's (the concepts of the trace, *différance*, etc.) entails two different senses of futurity.[28] As is well known, Derrida coins the neologism *différance* in order

[24] Fritsch (2018, p. 149)

[25] Fritsch discusses the significance of this characteristic Derridean formulation (2018, p. 122).

[26] The debate has involved Derrida himself, of course, but also Simon Critchley, Martin Hägglund, Samir Haddad, John D. Caputo, Ernesto Laclau, Francois Raffoul, Drucilla Cornell, and many others, as well as Fritsch himself.

[27] The critique of ethical readings of deconstruction—including those of Simon Critchley and John Caputo—is laid out in Hägglund (2008), but developed in a number of other articles, many of which respond directly to critics of his argument. For example, Hagglund (2011),

[28] See Fritsch (2011, p. 452ff.). To economize on space, I attempt over the rest of this paragraph to summarize Fritsch's already rather condensed summary of Derrida's ideas here.

to designate the problematic conditions of sense. In the terms of structural linguistics we can say that a signifier gets its sense from its diacritical relations to other signifiers within a structural context. But a signifier also gets its sense from the history of its actual uses in speech acts. There are thus two different senses of *context* here involved in a kind of mutual presupposition. On the one hand, use of a signifier presupposes the *structural* context organizing its diacritical relations to other signifiers; on the other hand, languages, as structures, presuppose a *historical* context of actual speech acts. Further, these two contexts cannot be indifferent to each other: each iteration of a sense in a speech act (or in writing) constitutes a new *historical* context, thereby altering, however minutely, the relation of each signifier to its *structural* context. The dependence of sense on speech acts (or, what Derrida, more generally, calls marks) thus exposes the structure to inevitable change, preventing any final determination of sense. *Différance* thus combines, in one term, the sense of the relations of *difference* within a system and the inevitable *deferral* of sense implied by the ceaseless openness of that system to its own transformations.[29] We can thus see how *différance* implies two different senses of futurity: first, the future of difference is a kind of waiting-upon, or anticipation-of, events, in which the event, in its singularity, must provide its own context of interpretation, so the waiting must be without condition; second, since I would not even be able to recognize the event without some context of sense, the future implied by difference is a kind of more or less determinate framework of intelligibility projected in advance. The experience of futurity inescapably involves both senses: the future as expected in virtue of projected horizons—structures, laws, discursive formations, concepts, institutional arrangements—and the future as unanticipatable events, always to come (*à-venir*).[30] There is an irreducible incommensurability between these two futures—as unconditioned, what comes is not even a what, never arrives as such, always exceeds the horizons of expectation. The coming of the future implies that one must be open *and* that one must impose the conditions of sense in terms of which one must try to, as it were, measure up to events. The "one must" here involves what Derrida calls a double-bind, a double-injunction pulling us in directions that are not only opposed, but opposed in such a way that each side of the antinomy conditions the other.[31]

[29] And it is the mutual ontological priority of the horizon (structure) and the event that prevents us from treating the horizon simply as a transcendental. The differential relation of mutual conditioning here is what leads Derrida to speak of a "quasi-transcendental" (see Fritsch [2011, p. 454]).

[30] In his later writings Derrida speaks of this form of futurity as a "messianism without messianism" (1994, p. 73) and even as a "quasi-transcendental 'messianism'" (p. 168).

[31] The logic of *différance* is of course outlined in the essay of that name (Derrida 1982) but the basic issue it is also developed in many contexts throughout Derrida's oeuvre. The concept of the auto-

The question is, to what extent can this structure of antinomy (which is at work in some form wherever meaning is at stake) really be read as a *normative* issue? Is there a matter for *ethical decision* here? Hägglund has criticized attempts to privilege the unconditional demand to be open to the future and thus interpret the "one must" as particularly enjoining openness to the other. Against this ethical interpretation, he argues that the description of the double-bind does not allow us to assign it any prescriptive or normative valence. As Hägglund repeatedly insists, it is not as though one can say that it is *better* to be more welcoming of the other since the other may way turn out to be a murderer who destroys the very conditions of hospitality. And a serious commitment to hospitality would have to make reasonable provisions for that possibility and thus, paradoxically, decide to impose limits on hospitality.[32]

Hägglund is thus focussed on the way in which the normative implications of terms like democracy, hospitality, justice, and the gift, conceal the aporetic character of the quasi-transcendental infrastructure of *différance*. He writes, for example,

> When Derrida analyzes the "unconditional" in conjunction with highly valorized terms, such as hospitality and justice, he is...not invoking an unconditional good. On the contrary, he seeks to demonstrate that the unconditional spacing of time is inscribed within the conditions for even the most ideal hospitality or justice.[33]

Now, I do not think Fritsch would have any reason to dispute this interpretation insofar as he (Fritsch) does not make the mistake of taking Derrida to be opposing unconditional hospitality (as good) to conditional hospitality (as morally deficient). Derrida clearly means to point out the ambivalence of these terms in virtue of their quasi-transcendentality. But Hägglund seems to conclude from this that Derrida reduces the normative content of "hospitality" to a descriptive point about how we are always already hospitable, like it or not, insofar as we cannot help responding to, even if only in the mode of awaiting, what comes (unconditionally). For example, he writes, "[u]nconditional hospitality is...another name for the violent alteration of time, which opens me both to what I desire and what I fear."[34] Beyond describing the inescapable terms in which we are faced with worldly dilemmas, deconstruction, on Hägglund's reading, has no real stake in the question of whether, in a given case, it is better to be more hospitable by, say, opening borders, or whether it is perhaps better to be more cautious by building security perimeters. Hagglund even suggests that Derrida might have avoided

immunity of democracy, for example, is in one sense another version of this antinomy arising from quasi-transcendental *différance* (Derrida 2005)

[32] For example, see Hägglund (2008, pp. 104-5)

[33] Hägglund (2011, p. 138)

[34] Hägglund (2008, p. 104)

some of the confusion produced by his use of "'positively' valorized" terms like "hospitality" and "justice" if he had instead used "'negatively' valorized" terms like "violent exposition" or "irreducible discrimination," which would have conveyed the same senses without lending themselves to ethical readings.[35]

It is clear how Hägglund's deflationary reading of Derrida's use of ethico-political categories would apply to questions of intergenerational justice. Adopting Hägglund's interpretation, we might say that while the quasi-transcendentality of natal-mortal being entails that I am constitutively situated in a web of intergenerational gift-relations, and we might also agree that any attempt to identify a present generation will implicate past and future generations and will thus fail, this does not entail that benevolent future-directed commitments (e.g., an intention to make provisions for the well-being of non-overlapping future generations) are *preferable* in some normative sense. To be a little more precise with our example, it would not entail that it is somehow better to make provisions for the future than to, say, direct all one's efforts and attention to the problems of fairer wealth-distribution among the currently living, while leaving the unborn to sort things out for themselves.

This sort of challenge is evidently on the horizon throughout the book; at a number of points, Fritsch circles back to the question of the normative implications of deconstruction. And I think that he makes a compelling case against the kind of deflationary reading we find in Hägglund. As we have suggested, the key to Fritsch's position is his emphasis on what Derrida, in *Politics of Friendship*, calls an "anterior affirmation of being-together," a "law of originary sociability."[36] In elaborating these notions, Derrida refers to "a sort of heteronomic and dissymmetrical curving of social space—more precisely, a curving of the relation to the other..."[37] This *curving* is another way of trying to get at what we spoke of earlier as a sort of originary *investment* in our relational condition—we find ourselves oriented toward the other in a normatively relevant way. Derrida here writes, "We are invested with an undeniable responsibility at the moment we begin to signify something."[38] We might say that in the act of signifying, the inheritance of a language makes a claim on our agency; it makes of our act a kind of performative reactivation of a promise or a commitment: you can trust me. I *find myself* committed to the promise, an appeal for the faith of the other.[39] Of course, this represents a challenge to common intuitions about ethical agency and decision-making.

[35] Hägglund (2008, p. 105)

[36] Derrida (2005, p. 231), cited in Fritsch (2018, p. 169).

[37] Derrida (2005, p. 231)

[38] Derrida (2005, p. 231)

[39] It's critical here that performativity be understood as something like Butler's performative.

If we assume that ethics only applies to a being who can choose among alternative courses of action and who thus must *will* the good (as in Kant's notion of "good will"), then ethics would seem to presuppose the possibility of a voluntary *decision*. This deduction would tend to support Hägglund's critique of ethical readings of deconstruction insofar as Derrida famously deconstructs the notion of a sovereign, voluntary, subject. If we can say that I *must* grapple with the problem of being open to the other (unconditionally) by imposing certain conditions, it is because I find myself always already resolving this problem in virtue of my exposure to the spacing of time, *not* because I am the origin of decisions concerning how to deal with this problem. But Derrida challenges this common intuition about ethical agency when he says that a sovereign subject would in fact be incapable of responding to otherness; its self-grounded self-identity would condemn it eternally to its own self-sameness, to rigid adherence to a law it would have always already given itself (auto-nomos).[40] This is why he says: *"[a] theory of the subject is incapable of accounting for the least decision*"[41] For there to be a de-cision (in its Latin origin, implying a cut), there would have to a point at which no law, code, or algorithm would suffice—i.e., we would have to be responding to the singularity of the event in *its own* terms. Thus, Derrida says, a "*passive decision*," an "originarily affected decision" must precede any decision of which I could claim to be the agentive source.[42] As moral agents we must already find ourselves within inherited structures of meaning that we cannot fully appropriate but that invest us in a context of normative valences—they are, like a mother-tongue, gifts that are also constitutive of our own identities as agents, and the always-challengeable frameworks of intelligibility through which we engage with, and make sense of, our world. These structures (which are not ahistorical, abstract, or transcendental in the Kantian sense) are at once prescriptively oriented (they are 'to be' ongoingly enacted) *and* conditions of one's own identity and agency. The passivity of the passive decision, the germ of heteronomy that it deposits in my very autonomy, is what alone allows me to break from automatism, a fixed code or law that I would mechanically repeat. The differential dissemination of the inheritance in terms of which I am identified, also opens my identity to its others, thereby also opening the possibility of coming back to myself across different contexts, of identifying myself as one responsible for my decisions or my ethical obligations.

This logic of inheritance and promise, reflected in any ethical decision, implies a kind of transcendental temporality while also underlining the empirically specific ways

[40] Derrida (2005, p. 68). In fact, eternal self-sameness, in Derrida's thought, would be equivalent to death.

[41] Derrida (2005, p. 68)

[42] Derrida (2005, p. 68)

in which that temporality is actuated for us—texts, traditions, institutions, concepts, practices, technologies, economic arrangements, relations to our ecological contexts. This is why Derrida thinks about politics by working through the particular inheritance of democracy. In facing the dilemmas of democratic life (say, how to balance the demands of hospitality to refugees with concern for security) we are not surveying from above, choosing among normative frameworks in order to apply them. We might rather say that we come to ourselves through the resumption of a task, and that task consists, in part, in grappling with the constitutive interrelatedness of our identities. Though, as Hägglund rightly argues, deconstruction certainly cannot provide prescriptive solutions to particular political or ethical problems, it does affirm that we are never in a neutral position with respect to the demands of justice and political life. One must grapple with otherness, and while this entails that unconditional openness (welcome) and absolute closure (secure self-containment) are both impossible, and thus incoherent as normative commitments or projects, the recognition that they are both incoherent *insofar they would involve a failure to respond to our constitutive interrelatedness* is a normatively significant outcome of deconstruction. And this is why we might say that while "democracy," since its emergence in sixth century Athens, is subject to the vagaries of history and often conflicting interpretations, its persistence attests to the way in which, in virtue of *différance*, we are inescapably haunted by others and by the task of learning to live with them, which is first and foremost to let them live. Concerning intergenerational justice, Fritsch's interpretation of deconstruction shows how the constitutive inheritance of the aporetic demands attested to by the tradition of democracy orient us normatively toward future others; this insight of deconstruction exposes the metaphysical illusions of possessive individualist presentism and the way it functions as an alibi for indifference. According to Fritsch, we find ourselves in a nexus of intergenerational gifting in which concern for the future—contingently oriented by inherited normative frameworks—functions as a condition of our own agency. We find ourselves, we are instituted in our own agency, in grappling with how to discharge an incalculable intergenerational debt.

REFERENCES

Derrida, Jacques. 1982. "Différance." In *Margins of Philosophy*, translated by A. Bass. Chicago: Chicago University Press.

——. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York; London: Routledge.

——. 2005a. *Politics of Friendship*. Translated by George Collins. London; New York: Verso.

——. 2005b. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

Fritsch, Matthias. 2002. "Derrida's Democracy to Come." *Constellations* 9 (4): 574–97.

——. 2005. *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*. Albany, NY: SUNY Press.

——. 2008. "Antagonism and Democratic Citizenship (Schmitt, Mouffe, Derrida)." *Research in Phenomenology* 38: 174–97.

——. 2011. "Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative." *Continental Philosophy Review* 44: 439–68.

——. 2015. "The Gift of Nature in Mauss and Derrida." *Oxford Literary Review* 37 (1): 1–23.

——. 2018. *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gardiner, Stephen. 2013. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Guenther, Lisa. 2008. "Being-From-Others: Reading Heidegger after Cavarero." *Hypatia* 23 (1): 99–118.

Haddad, Samir. 2013. *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington: Indiana University Press.

Hägglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Standford, CA: Stanford University Press.

——. 2011. "The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo." *Journal for Cultural and Religious Theory* 11 (2): 126–50.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

——. 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Translated by Catherine Porter. Cambridge; Medford, MA: Polity Press.

——. 2018. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge, UK: Polity Press.

Macpherson, C.B. 2011. *The Political Theory of Posessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Mauss, Marcel. 2000. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by W. D. Halls. New York: W. W. Norton & Company.

523 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 523-537
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301009

THEIR TURN UNDER THE SUN: MATTHIAS FRITSCH AND THE QUESTION OF INTERGENERATIONAL RESPONSIBILITY

MICHAEL NAAS
Department of Philosophy, DePaul University (USA)
mnass@depaul.edu

ABSTRACT
This essay addresses Matthias Fritsch's argument in *Taking Turns with the Earth* that in order to respond properly and responsibly to today's climate crisis one must begin with a rethinking of ethics in terms of intergenerational responsibility. After affirming Fritsch's argument that ethics must indeed be reconceived through an analysis of our fundamental intergenerationality and our obligation to "take turns with the earth" alongside other generations, the essay retraces Fritsch's use of the work of Derrida on time, ethics, mourning, and the turn-taking of democracy to make this case. Finally, the essay proposes Homer's *Iliad* as a friendly supplement to Fritsch's plea to take turns with the earth insofar as ethical responsibility is there understood in terms of the way successive generations—like plants, or like leaves that grow, wither, and die—take their turn not only with the earth but *under the sun*.

KEYWORDS
Deconstruction, intergenerational responsibility, climate crisis, Derrida, Homer.

Mine, thine.—"This dog is mine," said those poor children; "that is my place in the sun." Here is the beginning and the image of the usurpation of all the earth.—Pascal

> Even as are the generations of leaves, such are those also of men. As for the leaves, the wind scattereth some upon the earth, but the forest, as it bourgeons, putteth forth others when the season of spring is come; even so of men one generation springeth up and another passeth away. Howbeit, if thou wilt, hear this also, that thou mayest know well my lineage . . . (*Iliad* 6.146-149)

It is, it seems, "my turn" now to say something, my turn to respond to Matthias Fritsch's *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Inter-*

generational Justice.[1] But what a fearsome task, for how is one to respond in a meaningful and responsible way to a book that is this meticulously researched, this powerfully argued, this broad in its scope and implications, and, of course, this urgent not just for philosophy but for all of us who have inherited the earth and who have some responsibility for passing it on? How can one really respond? But then again, and given all that, how can one not respond when the stakes are this large? How can one not, at the very least, try to celebrate the accomplishments of this extremely important new book and try, however inadequately, to give something back, that is, to give something of oneself in return?

Since part of Fritsch's argument is that we are ineluctably linked to past and future generations, to those we overlap with directly and those we do not, then returning to the history of philosophy and literature in the West and beyond is more than just a scholarly exercise. It is a form of obligation and the recognition of a debt. I will thus attempt to give less a "reading" of Fritsch's book than a personal response to it, a response that will include just a few supplementary comments on texts and figures from Greek philosophy and literature, Plato and Aristotle, whom Fritsch mentions, and then, as in my epigraph, Homer, whom he does not. I do this because Fritsch's book has, as it were, turned me back to myself and my own interests with a different eye and a renewed perspective. Nothing I say will contradict or contest anything that Fritsch says in this uniquely powerful work and everything can be attributed to the inspiration I have taken from *Taking Turns with the Earth*.

Let me begin, then, by recalling just a few of the premises of this work. Fritsch's starting point is our contemporary climate crisis, which no discourse, and least of all philosophy, can today deny or ignore. This is, therefore, by all appearances, a sort of "contemporary issues in ethics" book, where the author takes a particularly urgent contemporary problem—the climate crisis—and assesses various ways of responding to it. But as Fritsch brilliantly demonstrates, the contemporary climate crisis ends up teaching us something essential about intergenerational responsibility more generally, something that *will have been* the case since time immemorial, something about our fundamental relationship to birth and to death, to past and future generations, that will have always made us who or what we are. Hence the contingent event of the climate crisis will have provoked reflection on, and a recognition of, what will have always already been our common human predicament. Climate change will have given us the "chance," if one can call it that, to reconceive of ourselves as generational be-

[1] Matthias Fritsch's *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2018); hereafter abbreviated *TT*.

ings and, indeed, as turn-takers with the earth. As Fritsch writes in the opening pages of his work:

> Climate change in particular has helped, in recent years, to move the topic of justice for future people . . . from a marginal to a central problem for society and in the theoretical literature. Global warming has come to crystallize intergenerational and environmental concerns in a particularly urgent way. (*TT* 5)

What is contemporary will have thus helped "crystallize" recognition of what will have always already been the case, namely, that we are fundamentally intergenerational beings and we have a relation to the earth as turn-takes. Too bad, one might say, it has taken coming this close to ruining or destroying the earth and everything that lives on it for us to rethink ourselves as the essential turn-takers of the earth that we are.

Fritsch gets to this point by thinking our contemporary climate crisis in terms of our ethical relations not to our contemporaries, to "our" generation or generations, but to noncontemporaries, to past and future generations. Instead of beginning, as most ethical theorists do, with ethical relations to those who are assumed to be present to and contemporary with us and then extending those relations to the special case of past and future persons and generations, Fritsch begins with this so-called special case, that is, with those who are not our contemporaries. We then come to see that the so-called special case reveals a fundamental truth about human beings in general, that is, it reveals that all human beings—through their births and their deaths—are essentially generational, intergenerational beings. "We are generational beings," writes Fritsch, "and the intergenerational relations and the time of birth and death coconstitute who we are" (*TT* 21). It is in this way that Fritsch is able to escape what Stephen Gardiner calls the "tyranny of the contemporary" (*TT* 2).

It is, again, today's environmental crisis that has allowed Fritsch to develop a new model of intergenerational relations and justice *in general*. Only by thinking our ethical obligations toward others, past and future, are we able to think what we must do here and now, in the present. As Fritsch later says, "We must see ourselves as only one generation among many others before and after us, while *also* seeing ourselves as unique in being singled out by a special responsibility" (*TT* 158). What is thus today necessary and urgent is a model of ethics and of ethical obligation that takes into account what it is to be "a human being who is born of a previous generation and leaves the world to future people" (*TT* 3). The task is to come to see how we ourselves, we contemporaries, are constituted by those who are not contemporaneous with us. Only *then* can we come to see that, even among "us" contemporaries, there is a measure of the noncontemporaneous, that is, something to which we ourselves are not com-

mensurate, something absent or nonpresent, inappropriable—beginning with the "earth." *Taking Turns with the Earth* is thus Fritsch's plea to his contemporaries to take account or responsibility for our contemporaries and for what is noncontemporaneous within the contemporary, or, indeed, for what is "infinite" within what might appear to be series of finite demands. As Fritsch argues through Levinas and his notion of an infinite obligation toward the other:

> The demand to let others live may be called "infinite" not only because the presently living cannot fully acquit themselves of a demand that is co-constitutive of their subjectivity, but because, in taking asymmetrical responsibility for overlapping future generations, the demand transitively extends to children's children, their children, and so on. (*TT* 55)

This is thus a book for our time and, in being for our time, it is a book for all times, a book provoked by the contemporary that speaks of a fundamental relation to others—at once human and non-human, animals, plants, the inorganic, and, in the end, the "earth." It is a book for us, for Fritsch's contemporaries, for his generation or his "birth cohort" (*TT* 22), as he calls it, though it is also a book that will have a life beyond this generation insofar as it develops a compelling and sophisticated argument for our obligation toward what is, precisely, beyond the present.

Taking Turns with the Earth is a response to the climate crisis and a plea to recognize ourselves as intergenerational beings with an obligation to take turns with the earth. A response and a plea, it is also an exemplary work of philosophy. By turns rigorously analytical and profoundly moving, scholarly and innovative, careful and inventive, masterful in its reading of texts and yet modest in its rhetoric, this is the work of a mature scholar who is able to bring his formidable analytical skills and tremendous erudition to bear on his subject. Fritsch defines his terms and situates his approach within a vast swath of the scholarly literature.[2] This work also has the great merit of putting continental philosophy into conversation with an Anglo-American analytic tradition. We thus find references not just to Heidegger, Derrida and Levinas but to Rawls, Nozick, and Parfit, not just to Arendt and Butler but to Kittay and Nussbaum. And all this is then put into the context of the already large and fast-growing literature on intergenerational justice and ethics, climate change, and so on.

[2] Fritsch canvasses the scholarly literature masterfully throughout this work. To give just single example, when he is trying to situate his own way of rethinking intergenerational relations he lays out no fewer than four *kinds* of challenges for thinking such relations and then four *types* of responses to each of these challenges (see *TT* 24-38). We thus get sixteen different ways of approaching these problems or challenges, many of them closely related, of course, but each, in Fritsch's clear and illuminating prose, distinct.

Incapable of commenting on Fritsch's reading of either this literature or these more analytic sources, I can say with a bit more authority that as a reader of Heidegger, Levinas, and, especially, Derrida—the most significant interlocutor for this work—Fritsch is second to none. He is able to read Derrida comprehensively and synthetically, across works, early to late, *and* in detail, following Derrida's texts in their letter (see, for example, Fritsch's remarks late in the work on Derrida's notion of the posthumous, its relation to *humer* and *humus*, and so on (*TT* 205-7)). Moreover, Fritsch seems to have heard an injunction or implication in Derrida's work that most scholars or commentators have missed or ignored. Indeed, he seems to have heard in this phrase from *Specters of Marx* something that seems to addresses the question of today's environmental crisis by recalling us to our essentially intergenerational being: "No ethics, no politics . . . seems possible and thinkable and *just* that does not recognize in its principle the respect for those others who are no longer or for those who are not yet *there*, presently living, whether they are already dead or not yet born" (*SM* xix/17; cited by Fritsch at *TT* 169).

But Fritsch follows Derrida throughout this work not only thematically but methodologically. Recall what was said earlier about Fritsch's strategy of beginning with a consideration of our obligation *not* toward those who are present but toward those who are not, those who are not our contemporaries. Well, that is precisely the way Derrida argued we should try to begin to think. In a text appropriately titled *Limited Inc*, Derrida speaks of beginning always at the limit, that is, with what seems to be the limit or marginal case, the accidental case or event—like climate change—in order to reveal something more original or fundamental about a system or structure. Whereas the tradition tends to concentrate on what it considers to be essential or central, treating the accident or the liminal as outliers to be accounted for after the essence or the center has been determined, that is, while the tradition tends to *concentrate* on the center, on the present, Derrida professes to doing just the opposite. "I deconcentrate," he says, "and it is the secondary, eccentric, lateral, marginal, parasitic, borderline cases which are 'important' to me and are a source of many things, such as pleasure, but also insight into the general functioning of a textual system." As Derrida goes on to say, it is always the "marginal" or "fringe" cases that "constitute the most certain and most decisive indices wherever essential conditions are to be grasped."[3]

Now I began by saying that I wanted to try to give something back, something in return, just a little something that is not directly mentioned in *Taking Turns with the*

[3] Jacques Derrida, "Limited Inc a b c . . .," trans. Samuel Weber, in *Limited Inc* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988), 44, 70; "Limited Inc a b c . . .," in *Limited Inc* (Paris: Éditions Galilée, 1990), 90, 134.

Earth. Let me simply recall here that in the *Iliad*, in the lines just after those of my epigraph, that is, just after a passage in which human generations are compared to the changing of the seasons, we seem to find Homer affirming, to use Fritsch's language, the essential "intergenerationality" of human existence. This occurs, most astonishingly, on the battlefield, as two warriors, one fighting for the Greeks (Diomedes) and the other for the Trojans (Glaucus), square off to confront one another. But before engaging one another in battle, the first of these two warriors asks the second of his lineage, and the second responds:

> Great-souled son of Tydeus, wherefore inquirest thou of my lineage? Even as are the generations of leaves [*phyllōn*], such are those also of men [*andrōn*]. As for the leaves, the wind scattereth some upon the earth, but the forest, as it bourgeons, putteth forth others when the season of spring is come; even so of men one generation springeth up and another passeth away. Howbeit, if you wilt, hear this also, that thou mayest know well my lineage; and many there by that know it. There is a city Ephyre in the heart of Argos . . . (*Iliad* 6.145-150).[4]

After a general claim about the nature of human generations, the two enemies exchange words, they recount their lineages, and through an exchange of tales rather than blows, they come to realize that their grandfathers had once been guest-friends. The two warriors thus recognize there on the battlefield a common bond between them, a bond that was created generations earlier but that appears nonetheless binding to them in the present, binding but in need of reaffirmation. Diomedes continues after the discovery of this bond:

> "Let us make exchange of armor, each with the other, that these men too may know that we declare ourselves to be friends [*xeinoi*] from our fathers' days." When they had thus spoken, the twain leapt down from their chariots and clasped each other's hands and pledged their faith. And then from Glaucus did Zeus, son of Cronos, take away his wits, seeing he made exchange of armor with Diomedes, son of Tydeus, giving golden for bronze, the worth of an hundred oxen for the worth of nine. (*Iliad* 6.230-236) [5]

We thus find in Homer a recounting of lineages, the memory of an ancient guest-friendship, and then a renewal of that friendship through an exchange, an irreciprocal exchange, of gifts after the invocation of Zeus, god of hospitality and of guest-friendship, the deeds of war thereby giving way to the words and deeds of guest-

[4] Homer, *The Iliad*, trans. A. T. Murray (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934).

[5] Socrates famously refers to this passage at *Symposium* 219a when he teases Alcibiades by accusing of trying to exchange his bodily beauty, that is, his bronze, for Socrates's spiritual beauty, that is, his more genuine, more valuable beauty, in other words, his gold.

friendship: that is what immediately follows the comparison of human generations to the succession or the changing of the seasons and the death and regeneration of plants. In Fritsch's language, human taking-turns with the earth is there compared to the turning seasons of the earth. Fundamentally in agreement, it seems, with the idea that we are beings defined or constituted by "the time of birth and death," Homer seems to have known that we are intergenerational beings not accidentally or contingently but essentially and fundamentally, linked by birth and death to "other generations before and after us" (*TT* 7). He seems to have known that "the time of birth and death is constitutive of human subjects in their interrelations with each other" (*TT* 43). (And he seems to have known, as we see from this exchange between guest-friends in the *Iliad*, that there is always something excessive or aneconomic about every gift, a kind of madness of the gift that exceeds all exchange, a point that Fritsch demonstrates at length in his chapter on Derrida and Mauss.)[6]

Now once we recognize our fundamental intergenerationality, the way generations, at once past, present, and future, are linked to one another, the question becomes how we are to act and bear witness to these relations in our relation to the "earth," that is, how we are to be ourselves turn-takers with the earth. Fritsch's model for this taking-turns is, it turns out, nothing other than democracy as it is understood by Derrida in his 2003 work *Rogues* (*Voyous*). For as Fritsch recalls, following Derrida's analyses in that work, democracy was first understood by Plato and Aristotle as a taking-turns between ruler and ruled. Because everyone cannot rule at once, one part of the whole, one segment of the citizenry, is elected to rule at one point in time, while another part, one that was formally ruled, is elected to rule at another. Both Plato and Aristotle thus speak of various groups of citizens "ruling in turn," or ruling in parts,

[6] Later in *Taking Turns with the Earth*, Fritsch contrasts Levinas's notion of fecundity and the relationship between generations that this entails with "Plato's claim that, through offspring, moral subjects participate in eternal life (*Laws* 721b-c)" (*TT* 90). This is indeed Plato, and Fritsch, who cites the *Laws*, could have also cited Diotima's speech in the *Symposium* for further confirmation of this view (see *Symposium* 207d). But there is another Plato, or at least another turn in Plato, that accounts for human time, and especially the time between generations, in a rather different way. It is found later in the same dialogue, *The Laws*, as the Athenian describes the way a married couple must leave their parents' homes as if they were going off to a colony, visiting and being visited, begetting and rearing children and so "handing on life [*bios*], like a torch from one generation to another" (*Laws* 776b). To be sure, Fritsch might come back to say that, however charming this image might be, it nonetheless suggests an essential continuity between generation, whereas, for Levinas, "offspring mean, not only for the parent but for all moral agents, an infinite, discontinuous time that requires an abdication of control over the life of the other, a renunciation of my survival and indeed an affirmation of my mortality" (*TT* 90).

kata meros, with one "part" or *meros* ruling over the other in turn.[7] Fritsch can thus argue that "generations are connected across birth and death by taking turns with the earth and with institutions, especially with *democratic* ones" (*TT* 13; my emphasis), because the turn-taking of democracy is the very model of the way in which generations do or should take turns with the "earth." Just as the sovereignty of a state is, in democracy, shared over time through a democratic turn-taking, so generations within this democratic state should, following this model of democracy, take-turns with the earth. For turn-taking, Fritsch argues, is "especially suited to sharing things that cannot be shared by division"; that is, it is better able to "respect the holistic nature of certain objects" (*TT* 14), certain "objects" such as climate or, better, the earth, objects that Fritsch characterizes not as "wholes" or "holistic" but as "quasi-holistic." (This is, in some way, Fritsch's way of rewriting what is known in traditional ethical theories as the "tragedy of the commons" (*TT* 29), the commons here extending to the limits of our common earth and environment.) To recall my first epigraph above, while one can fall prey to the illusion or the phantasm of "mine" and "thine" in the possession of a dog or even a *place* in the sun or upon the earth, one can have no such illusion with regard to the earth as a "whole" or as a "quasi-whole." For "quasi-holistic objects like earth and climate . . . *necessarily* precede and outlive generations, and for that reason they are not indifferent to, but co-constitutive of, the very being of generations, the subjects of sharing by taking turns" (*TT* 14).

Before developing a bit more this notion of turn-taking in relation to democracy and the earth, we should perhaps first ask just what "earth" means in Fritsch's discourse. We "take turns" with the earth, Fritsch argues, in a way that resembles the taking turns of democracy. But what is the earth exactly? Fritsch writes early on in his work: "Individual humans come to be from, and pass away into, the earth, understood as the *history and habitat of life*. We do not only have generations taking turns with the earth, but individuals being born of earth into a human generation, while returning to earth upon death" (*TT* 14; my emphasis). The "earth" is thus something that includes but is not the same as this big round ball of air, soil, water, and molten lava some twenty-four thousand miles in circumference; it is something other than a large "container" of the living and the non-living (*TT* 195). Having recalled earlier in the book Levinas's notions of "the elemental earth" and of "the strangeness of the

[7] "Turn" and "part"—these are obviously not the same thing, and, as translations of *meros*, they work in two quite different semantic registers. I would suggest that, in Fritsch's analysis of the double-turn, the first kind of turn can be understood within the presentist logic of part and whole while the second kind of turn, a "turn" in the more proper sense of the term, is a turn away from the present and from the logic of part and whole, a turn toward the future or toward what comes next.

earth" (*TT* 99), Fritsch defines the "earth" as a "quasi-holistic 'object' of intergenerational sharing (*TT* 154), as "one name for the 'hetero' in the auto-hetero-affection that defines life" (*TT* 186), as "the constitutive outside" or "the history and habitat of life," as "the context in which *différance* plays out" (*TT* 194), as "the self-differentiating force in the habitat and history of life" that "precedes and exceeds life" (*TT* 209). As such, the earth as a quasi-object functions as something like the exterior the general, an exterior that can never be appropriated and so can never be "ours," only "shared" as what is *not* our own.

Now Fritsch goes on to speak, following Derrida, of a *double* turn-taking within democracy and with regard to the "earth," that is, he tries to "apply double turning to democracy" when "placed in intergenerational and environmental contexts" (*TT* 168). Unable to replicate here Fritsch's argument with any of the subtlety and complexity it deserves, this double turn can be characterized, at the risk of oversimplification, as combining a turn toward identity and sameness, on the one hand, and a turn toward difference and alterity on the other. On the one hand, the democratic turn attempts always to preserve identities, maintain institutions, assure continuity across elections and generations, that is, across turns. Hence the attempt in democracy to, for example, "restrict the successor to citizens who are tied to the same constitution and institutions." Fritsch writes:

> It is a well-known paradox that freedom-granting constitutions also restrict the freedom of future peoples. A collective self, such as a family or a nation, may further seek to reestablish itself despite the mortality of individual members by tracing bloodlines, making bequests only to the oldest son, or at the national level, by (in the absolutist case) passing sovereignty from king to son or (in the democratic case) restricting national membership to those who belong to it by blood or by birth; hence, the link between democracy and fraternity and the hegemony given to the figure of the natural-born brother that Derrida seeks to loosen up in *The Politics of Friendship*. (*TT* 169)

In this first turn there is thus an attempt to reproduce the present, to master the future, to overcome, in short, the risk of a radical "turn" that opens the present to an unknown future. Both Plato in the *Republic* and Aristotle in the *Politics* attempt to reduce the radicality of the turn in just this way, minimizing the risk of a radical disjunction between generations, to say nothing of individuals. In both Plato and Aristotle, albeit to a lesser degree in the latter than the former, there is the recognition of the risk involved in giving authority over to another part of the whole, that is, to another generation, and thus the need to minimize the risk, to reduce the differences between one part and another, one generation and the next, and, at the limit, to make the next generation into the mirror image of the present one.

Hence the need, in both Fritsch's account and Derrida's, for a *second turn*. And so, on the other hand, democracy—especially as it is understood by Derrida under the title of the democracy-to-come—tries to "take account" of this unforeseeable future that the first turn risks closing down. As Fritsch recalls, "the second turning implies hospitality to the indeterminate future other; it entails the gift of giving way to another, letting another generation have its turn as one had one's own" (*TT* 169). According to this second turn, "we" take turns (with the earth, with sovereign power) in such a way that the very meaning of "we" is called into question, opened up to those who may not be our kin or our brothers, who may not even be human at all (see *TT* 157). For no limit can be set in advance to this welcome "extended to others, ranging from one's future self to other living humans, even to noncontemporary humans (the dead and the unborn) and to nonhuman others, including the inorganic" (*TT* 167). When Fritsch thus speaks of the passing on of the earth, the "human earth," to future generations, and of the "gift of the world as humanly habitable earth" (*TT* 137), such a conception of the earth does not exclude, quite the contrary, the nonhuman.

Putting these two turns together, "taking turns," says Fritsch, gives us "a way of grasping the relation between irreplaceability and replacement, or singularity and multiplicity" (*TT* 163). It also provides us with a radical rethinking of time, an account of time as "divisible and yet not divisible," an account that "does justice both to what we might call the presentness of the present, and to temporal succession" (*TT* 162). It is in this way that turn-taking between generations, between self and other, between the present and the future or the past, provides the model for the turn-taking that occurs within a generation or, indeed, an individual within time.

The double-turn thus involves at once a turn toward identity and sameness, toward the self in a return to self, *and* a turn toward difference and the other, toward the loss or dispersion of the self. What this means is that the promise to return to oneself is never assured, always open and vulnerable to non-return, for it is perpetually interrupted by or, better, constituted by, the injunction and necessity "to welcome unconditionally the future to-come as an alterity within oneself" (*TT* 167). As Fritsch argues, "taking turns with oneself is one way to reconcile these two demands: a self turns toward the future as other in order to turn back on itself as it has been" (*TT* 164). This is, of course, a "reconciling" without synthesis or final resolution. For turn-taking always turns in two directions that can never be completely reconciled or synthesized into an ethical vision that can then be deployed, counted on, or used as a rule or measure. (Derrida speaks of this double-turn in *Rogues* as an "autoimmune" relation, one that turns against itself and its own protections, a notion that drew much attention in the years after the publication of *Rogues* and one that Fritsch mentions but does not dwell on in this work.) The "double turn-taking among generations and

with earth"—the title of the penultimate chapter of *Taking Turns with the Earth*—thus at once affirms and rejects, it seems, a logic of part and whole. It affirms it insofar as institutions and relations allow various generations to see themselves in and as future and past generations, as being part of something bigger than themselves, as being part of a whole or as taking part in a whole. But it rejects such a logic insofar as neither the future nor the past can be appropriated or synthesized into a whole in this way.

In an attempt to combat the "presentist" understanding of time and of self that we spoke of earlier, that is, in an attempt to show the "intergenerational" nature of life itself, Fritsch in the final chapters of the book tries to rethink survival or *survivance* not as a contingent event that comes to effect a being after death but, following Derrida again, as a fundamental modality of life itself (*TT* 170). Fritsch writes in an extremely powerful passage, which I take the liberty of citing at length:

> The turn-taking nature of time shows us that generational overlap, the relation of the young and the old in what is no longer a mere contemporaneousness, is not a mere accident from which theories of intergenerational justice may abstract. Time is the time of sur-vival, or survivance, each time sur-viving life's denying but never coinciding with itself, a life or lifedeath that therefore consists in taking turns. Life involves exchanging positions and stations in life, as the young become the old and the unborn become the dead. The democratic assent to letting the others have their turn in governing is thus enabled by the turning nature of time. But the consent has also—quietly, perhaps, but necessarily—been extended to a generational, rather than just individual, turn-taking. (*TT* 170)

The result of the double-turn would thus be, Fritsch argues, or believes, or hopes, a different, more earthly or more humble form of sovereignty, a different or more or less human way of sharing the earth with others. Fritsch writes near the very end the book:

> Double turning with generations and earth may be understood as a more *humble* sovereignty, one that is closer to the earth, less like the lion or the wolf, the owl or the eagle, and more like the mole or the hedgehog, of which Derrida says they are, like us, *terre-à-terre*. A sovereignty that embodies (or even inters) the promise to let the earth survive as a human world, even if it will not live forever. (*TT* 213)

In speaking here of *humility* and of the earth, Fritsch is a recalling a semantic schema deployed throughout Derrida's later work linking humility to the earth, to the posthumous, to survival and remains. There are many different aspects of this semantic filiation, but, in the final chapter of *Taking Turns with the Earth*, all of them come to be concentrated around the question of the *corpse*. The theme is introduced through a line from Derrida's *Glas*: "What is it to make a gift of the corpse? (*GL* 143/163)" (cited at *TT* 196). The corpse becomes central to both Derrida and Fritsch

because if anything about the self resists appropriation by oneself it is, of course, "one's" corpse, a corpse that can never even be said to be "mine." As Fritsch affirms: "The corpse—we cannot even write 'my corpse'—signifies above all that agency, the power to live, move, go out into the world (of the earth) and come back to oneself, comes to an absolute limit with the interred condition of the corpse" (*TT* 205). "The corpse," therefore, Fritsch argues, "is Derrida's name for this exposure and deliverance to the other. In fact, 'other' is, for Derrida, defined as that which or who will survive me" (*TT* 207). As a result, the corpse cannot be thought without a reference to the earth as understood by Fritsch. For "earth is one name, even if only one, for the preceding and exceeding context of lifedeath that I cannot appropriate for myself but must *leave* for the other, the surviving sovereigns as well as the earth as recipient of the corpse" (*TT* 205).

Hence the corpse becomes for Fritsch, as for Derrida, the site for thinking the always already "posthumous" nature of life itself. That is why Fritsch spends so much time in the final pages of his work turning around Derrida's phrase—his now posthumous phrase—"I posthume as I breathe [*je posthume comme je respire*]" (*BS2* 174/248; D 26/28)" (*TT* 205). A play on the common French expression "*il ment comme il respire*," "he (or she) lies as easily as he breathes," "posthuming here means relating to a future horizon that has mortal openings in it" (*TT* 206). This is, as Fritsch rightly suggests, another way of thinking what Derrida calls *différance*, that is, "to posthume by differing or deferring life or, what comes down to the same thing, deferring death" (*BS2* 174/249)" (*TT* 206).

Fritsch thus focuses in the final chapter of *Taking Turns with the Earth* on the corpse that I give or that is given in spite of me to the next generation, the corpse as a limit to my mastery and my ability to appropriate for myself, the corpse as a cipher for alterity in general, in short, as another name for the earth, an irreducible site of ethical obligation for us as another or as an heir or, indeed, for others who are destined to become our heirs. For no matter how explicit or legally binding a Last Will and Testament may be, it is always up to the other, to the heir, always up to the next generation, to do what they can or will with the corpse one leaves behind. For example, to bury or cremate it—two different ways of returning it to the earth, even if Fritsch, still following Derrida in *The Beast and the Sovereign*, speaks much more of the former, under the name of *interment*, than the latter.

And yet, throughout Derrida's *The Beast and the Sovereign*, written just over year before his death, Derrida speaks not only of interment, of burial, but of cremation, and of the fact that a large and growing number of people throughout the world are today faced with a choice between interment and cremation. There are, to be sure, other alternatives to these two, but for a large and growing number of people these

are the two primary options, a binary choice between interment and cremation, in short, between earth and fire, earth and sun. I would thus like to conclude these remarks, these wholly inadequate remarks, on Fritsch's magnificent new book, by suggesting that we take turns with the sun as well as the earth, that is, we take turns being in the light for a time, in the light of the sun upon the earth, before being either enfolded back into the earth or else incinerated by fire.

I would like to supplement, therefore, Fritsch's extremely powerful and persuasive analyses of "earth" by a few references to the sun, references that will bring us back to the ancient world and, in particular, to Homer. I suggest this supplement because one can easily imagine the earth as an encompassing or even a comforting whole, even if Fritsch is careful to recall, in the context once again of his reading of Derrida's *The Beast and the Sovereign*, that, for "Crusoe and Derrida, the earth is hardly every maternally comforting but often terrifying, for it trembles and opens up, threatening to swallow up 'alive' what it has, in fact, always already engulfed despite the differential separation constitutive of life" (*TT* 211). I recall the sun and its ability to reduce everything to ash even though, in Fritsch's discourse, the earth as an image of all that is "hetero" in auto-hetero-affection already includes the sun, just as interment, in Fritsch's analysis, already includes cremation. Fritsch writes, for example, "earth names the mortal condition of life, and as such, [it] is closely associated with receiving the corpse, whether buried, cremated, or whatever" (*TT* 194-195).[8] And yet earth, not sun, interment, not cremation, remains central to Fritsch's discourse, for example when he writes, already in the introduction, "life is always already intergenerational and in-earthed, interred and interring" (*TT* 15). And one can of course understand why Fritsch would speak of the earth and not of the sun in the way, why earth, not sun, would be the name of the exterior or the other in general in this work, and why earth, not sun, would be in the title of Fritsch's work. For while one can *take turns* with the earth like one can with the sun, one can also, and this is of course Fritsch's central concern in writing the book, *take care* of the earth in a way one cannot with the sun, for the sun gives of itself completely without us and will one day, of itself, and without any influence from us, die out like every sun eventually does. In short, the sun is out of our orbit, beyond our sphere of influence, in a way that the earth is not. That is a good reason to speak, as Fritsch does, of "taking turns with the earth" and not the sun. But it is perhaps also a good reason to recall the sun.

[8] Fritsch writes a few pages later: "The earth is also the earth of the dead, those buried and cremated, like Blanchot, who had just died and was cremated when Derrida wrote: 'The posthumous is becoming the very element, mixes in everywhere with their air we are breathing' (*BS2* 179/255)" (*TT* 208).

We take turns with the earth but we also take turns in the light, turns beneath the sun. I recall this not in order to resurrect the sun as an image of metaphysics par excellence, the sun as a privileged figure of the sovereign Good from Plato onward, but simply to recall that the sun is, on Fritsch's account, a part of the "earth," a part that can perhaps provide a shift in perspective. For the sun still *seems* to turn around the earth, it still *seems* to rise and set, and it—or the fire associated with it—still seems to offer an *alternative* to inhumation or interment and so to the earth in the narrow sense of the term. For while the earth is always beneath our feet, the sun disappears every day; it turns or it takes turns in a way that the earth does not. Despite our knowledge that it is in fact always "there," always "present," it continues to punctuate our lives with light and darkness, presence and absence, a life lived in the light and the eclipse of that light and that life. And, of course, we know that it will one day not be "there."

Let me return, therefore, one final time to Homer, who provides the West with its first great images not only of interment but of cremation, or rather of cremation followed by interment. For we must recall that Patroclus, whose death and funeral are central to the *Iliad*, was not simply buried in the earth after being slain by Hector but burned on a funeral pyre, his bones later gathered up, put into a golden urn, and only then covered over by earth in an aboveground barrow or monument—a *sēma*, says Homer—that would stand as a monument to Patroclus's life and death (see *Iliad* 23.236-56). Patroclus thus goes out or goes up in a blaze of light, a perfectly fitting end to a life understood as a being in the light, life as a living in the light of the sun. For, throughout the *Iliad*, *to live* is almost synonymous with *being in the light*, being able to look up at the light of the sun. In Book 19, for example, birth itself is described as a "bringing to the light [*phoōsde*]" (*Iliad* 19.103), a description that takes its full meaning only when juxtaposed with death as a taking leave of that light. At the beginning of the previous book, Achilles, having learned of the death of his dear friend, recalls that his mother, the goddess Thetis, had once declared to him that "while yet I lived the best man of the Myrmidons [Patroclus] should leave the light of the sun [*phaos ēelioio*] beneath the hands of the Trojans" (*Iliad* 18.9-11). And then, just a few lines later, Thetis herself says of her son, "never again shall I welcome him back to his home . . . And while yet he liveth [*zōei*], and beholdeth the light of the sun [*horai phaos ēelioio*], he hath sorrow" (*Iliad* 18.61-62). Life is thus itself, in Homer, a life lived on or with the earth, a taking turns with the earth as Fritsch describes it, though the language is here turned toward the sun, toward a taking turns beneath the sun. It is thus also, contrary to what we may think about life in the context of the West's first great poem about war, a fragile and vulnerable thing that requires the care and tending of others—the *émondage* of others, to cite Fritsch citing Derrida (*TT* 203;

see Derrida's *The Beast and the Sovereign II*, p. 9/32). For just before these words about life as a life lived in the "light of the sun," life, we might imagine, as the glorious shining of the warrior beneath the sun, Thetis speaks of her son living in the light not as a great warrior, not as a lion, wolf, owl, or eagle, and not as mole or hedgehog, but as a plant: "he shot up like a sapling; then when I had reared him as a tree in a rich orchard plot, I sent him forth in the beaked ships to Ilios to war with the Trojans" (*Iliad* 18.56-59). Achilles as a plant—we are back, it seems, to those leaves we spoke of earlier, the individual as a sapling and human generations like the leaves that fall in autumn and sprout again in spring. Matthias Fritsch's *Taking Turns with the Earth* recalls all of this, and it makes a plea that we recall all of this for our sakes and for the sakes of whoever or whatever comes next, that is, for whoever or whatever is to take its turn with the earth, its turn under the sun.

539 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 539-548
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301010

THE ETHICS OF INTERGENERATIONAL RELATIONSHIPS
FRITSCH'S ANSWER TO GARDINER'S CHALLENGE

JANNA THOMPSON
Department of Philosophy and Politics, La Trobe University, Melbourne, Australia
j.thompson@latrobe.edu.au

ABSTRACT
Global warming, as Gardiner says in *A Perfect Moral Storm*, reveals a deficit in our thinking about intergenerational justice as well as in moral behaviour. In response Fritsch develops models of intergenerational justice that make intergenerational relationships central to ethical life. But how can these models be applied to our social world, and how do they compare to other approaches to intergenerational justice? This contribution raises questions about how his models should be interpreted and how they should be translated into requirements of intergenerational justice.

KEYWORDS
Intergenerational justice, Environmental ethics, Global Warming, Reciprocity, Future Generations, Duties to the Dead.

INTRODUCTION

Few philosophers pay much attention to intergenerational ethics and those who do are stymied by the difficulty of explaining how we can owe duties to non-existing people or how we can maximise the wellbeing of an indefinite number of future individuals. Theories of justice concentrate on relationships of co-present people and treat justice to future generations as an afterthought. The moral perspective that dominates policy making in the western world encourages a focus on costs and benefits to present people and discounts effects on future people. In *A Perfect Moral Storm* (2011), Stephen Gardiner argues that the crisis of climate change reveals both a deficiency in ethical theory and ethical behaviour. We haven't found a good way of conceptualising intergenerational justice, and individuals and governments fail to act even when they know that the wellbeing of future generations is at stake.

Matthias Fritsch's response to this two-pronged problem is to offer a new direction for ethical theorizing about intergenerational relationships and to locate a

source of ethical motivation in an ontology of the human self and its relationship to others and to the earth. Ethics, he argues, arises from an understanding of ourselves as beings subject to birth and death whose lives overlap with the lives of others. Responsibility for the wellbeing of others, arising out of a relationship grounded in mortality, includes responsibility for those whose lives will continue after our own. Letting them live and flourish as ethical beings requires us to ensure that they can fulfil their responsibilities to those whose lives overlap theirs, and so on down the generations. Ethics, according to Fritsch, is basically intergenerational.

Fritsch's starting point is thus an ontology that relates individuals to each other as members of generations who through birth and death succeed each other in time. Other philosophers have attempted to ground ethics in a selfhood that is basically relational. Naess (1973) advocates an ethics founded on a connection to nature that makes self-realisation a matter of understanding our proper place in ecological relationships and responding with care and concern to the beings with whom we share the earth. Communitarians argue that individuals acquire their identity and thus their ethical perspective from being members of a community. Fritsch's position differs from these not only because he emphasises intergenerational relationships. Like Levinas he insists on the alterity of individuals: their separate existence and never fully comprehensible otherness. And like Derrida he rejects essentialist conceptions of identity. Who we are cannot be understood in isolation from what is outside of and different from us, and identities are always 'haunted' by what is past and open to what is to come. One of Fritsch's accomplishments is his creative use of French and German philosophy to develop an intergenerational ethics that does not depend on an essentialist conception of the self or an identification with a communal good.

How does his ethical starting point translate into a conception of intergenerational justice? Fritsch does not intend to provide an account of what we should do for future generations but he offers two ways of orienting our thinking about this matter. The first makes use of his key idea of 'asymmetric reciprocity'. Gifts, according to Mauss's well-known anthropological work, are sources of obligation deeply embedded in human relationships. They bring with them a requirement of reciprocity either directly to the giver or indirectly to an appropriate other. The gifts Fritsch highlights are intergenerational. From our predecessors we have received gifts of culture, language, political institutions and wealth that not only benefit us. They also become part of who we are, the ground of our social being. Such a gift exceeds the possibility of discharging the obligation of reciprocity by an equivalence. "... every obligation and transfer to future generations involves repaying a debt to the past, but a debt from which agents can only break free in opening themselves to a future" (58-9). Gifts must be directed onward to future generations. Fritsch's second model focuses on the turning of the generations through time and in respect to the earth as the indivisible basis for life. As mortal beings our existence in time

cannot be understood without a relationship to others who come before and after, and to the earth for which we share responsibility as our turn gives way to the turn of others.

Both models locate the source of intergenerational justice in our relationship to past and future others – a relationship central to human existence and to our understanding of ourselves as beings who were born and will die. "Social life is intergenerational life" (170). An ontological grounding of ethics raises the question of how it manifests itself in the actual behaviour and consciousness of individuals. When reading Fritsch's book I was struck by the similarity between his phenomenological approach and the perspective of some Australian Aboriginal elders. Rose (1992) reports the story of the Dingo and the Moon as told by the Yarralin, a community in the Northern Territory, which explains how death came to humankind. To obtain the opportunity to live life to the full we had to become mortal, like the Dingo:

> Dingo, like his human descendants, is open to life, sharing the finality of life and the continuity of parts... We are not descendants of the moon; he has none. Our ancestor dingo, opens us to the world, requiring that we come to an understanding of our place in it which is radically different from the moon's... Death and its corollary, birth, open humans to time and the sharing of life: we kill and eat, and our bones nourish country, giving life back to the places and species that sustained us... and death, for all that it may be unwelcome, is one of life's gifts (1992, 105).

His idea of asymmetrical reciprocity is echoed by the Yarralin idea that people existing now are able to maintain themselves and their way of life because of those who have gone before. People who presently exist are the 'behind mob' in the sense of always needing to 'catch up' with their forebears (Rose 1992, 111). The never-achievable catching up translates into the obligation of maintaining the Law for those who follow, who will in turn become the 'behind mob'. The Law – the basis for relationships between individuals, society and the land - is the centre around which Aboriginal generations turn, each sharing and passing on the responsibility for fulfilling its requirements.

Nor are the ethics of asymmetrical reciprocity and turn-taking confined to indigenous communities. Lincoln's Gettysburg Address appeals to the idea of the gift as the basis of an intergenerational obligation – given not only by the sacrifices of those who died on the battlefield but also through the deeds of forefathers who set up a nation founded on liberty. Their gifts, Lincoln implies, can never truly be repaid and the only appropriate response of the living is to dedicate themselves to the maintenance of a government of, by and for the people and to pass their democracy on to succeeding generations so that it 'shall not perish from the earth'. These institutions, the indivisible basis for the nation and the relationships of its people, require that each generation takes its turn in maintaining them. The power of Lincoln's speech – a power that resonates down the generations – is due to a

predisposition to be moved by an idea of obligation that appeals to the sacrifices of past generations and requires each generation to share the burden of maintaining what is of fundamental value to an intergenerational community.

Fritsch's models thus provide a response to Gardiner's challenge not only by providing ways of reasoning about intergenerational justice that avoid the problems of presentism and individualism but also by revealing motivating reasons for making the welfare of future generations into a concern of present people. But his discussion takes place at a high theoretical level of engagement and it is not easy to make a connection between his models and the political and social environment in which a theory of intergenerational justice must be applied. Some of my questions and doubts about his project have to do with problems of application, but others are concerned with alternatives he doesn't explore or differences between his approach and those of others. I approach this critical task from the perspective of an analytic philosopher with an interest in intergenerational justice but with only a superficial acquaintance with some of the literature Fritsch discusses. This is, of course, a weakness, but by coming from a different way of thinking about a topic that deeply concerns both of us, I hope my critical examination of his ideas will prove useful.

ASYMMETRIC RECIPROCITY

I will start with Fritsch's first model, the approach that makes use of the asymmetry between the gifts of predecessors and what we are able to reciprocate. The Yarralin elders and Lincoln in his Address refer to gifts of great value to present and future generations. But how should we regard gifts that are poisoned chalices? In his discussion of Rawls's theory of intergenerational justice, Barry wonders how members of a generation should respond if they inherit a world degraded by the activities of their predecessors who demonstrated no interest in their wellbeing and who lived by values that ought to be rejected (1979:71). If justice depends on intergenerational reciprocity then, in Barry's view, this generation would have reason to conclude that there is no such thing as intergenerational justice. The same conclusion might be reached by those who believe that what their predecessors gifted them is valueless or worse.

Fritsch would undoubtedly deny that all the gifts of a generation to its successors could count as poisoned chalices. There will always be good among the bad: language and cultural heritage, for example, as well as the wealth that predecessors left behind. If all that our predecessors have provide for us is wealth, he says, then this too is a benefit that ought to be passed on to our descendants. But this answer raises questions about what counts as a gift. A gift, in ordinary contexts, is something intentionally given by one person to another. It is the recognition of this intentionality that requires an appropriate response. The members of the Yarralin community are able regard what they inherit from their ancestors as a gift because they believe,

with good reason, that their ancestors acted for the sake of their descendants as well as themselves in maintaining the health of their country and society. The Unionists fought the Civil War, according to Lincoln, to preserve government of, by and for the people, and although we cannot assume that this was the intention of all of those who fought at Gettysburg, we have reason to suppose that the Union government acted for this end (as well as others). But some of the things that we acquire from our predecessors may be ours simply because they had no choice but to let them go. Suppose that our predecessors' motivation for acquiring wealth was their own greed. Their mortality and not a desire to benefit us was their reason for leaving it behind. If they could have found a way of prolonging their lives (as the billionaires of Silicon Valley are now trying to do) they would not have surrendered their wealth and power to later generations. But if what we obtain from our predecessors is not a gift in the usual sense of the word but merely what they involuntarily leave behind, then it is difficult to understand how its existence can impose a moral imperative on us. We may be glad or sorry about what they left for us, but being the recipient does not by itself dictate a response.

However, even if it is true that gifts have to be intentionally given, an objection that appeals to this semantic point fails to undermine requirements of intergenerational ethics. Fritsch's starting point is an ethics of concern for others that encompasses those who will live beyond our lives. He also points out that we are able to regard many of our projects as meaningful only because future people will have the opportunity of taking them up. When people make sacrifices to construct something for a future that they will not experience they are fulfilling a future-directed conception of themselves. It is in fact common for people to be concerned about the heritage they are leaving for future generations. Even the tycoons of Silicon Valley suppose that the research they are funding to prolong life is for the good of humankind and not merely themselves. But if future-directed interests are the main motivation for accepting requirements of intergenerational justice, then what role is played by the gifts of predecessors?

Suppose, says Annette Baier, that a generation of a society makes sacrifices to establish first rate universities for the good of future generations. However, the next generation allows the universities to deteriorate, and as a result their successors fail to get the benefits that the first generation wanted them to have. According to Baier, the behaviour of the middle generation is not only an injustice to their successors but also to their predecessors (1981, 176). Intergenerational justice, according to her view, encompasses duties to past as well as future generations. Her discussion raises two questions about the role of the gift in an account of intergenerational justice. One is whether reciprocity is owed to those who did the giving and how the asymmetric nature of the gift is reflected in our ideas of duties to the dead. The other is what form future-directed asymmetric reciprocity should take. Must we pass

on the gifts of our predecessors to our successors or is it sufficient to demonstrate a concern for the wellbeing of future generations in whatever way we please?

Lincoln's speech was given at a memorial ceremony for those who died in a crucial Civil War battle. Honouring the dead is a common way of responding to such sacrifices. The asymmetry of the gift is reflected in the impression left by these ceremonies that we can never do enough to honour them. We are admonished to keep the memory of what they did alive forever - an unfulfillable obligation since we know that memories are bound to fade as the deeds of predecessors recede into the past. In some societies ancestors are worshipped. But honouring the dead is rarely thought to be sufficient. We are also supposed to carry out the task that they left uncompleted or to maintain the traditions or institutions that they struggled to maintain. Lincoln appeals to this idea when he makes the sacrifices of the dead and the deeds of forebears into a moral reason to maintain and pass on a democratic government.

Asymmetric reciprocity, according to this account, gives us backward as well as forward-directed responsibilities. We owe duties to the dead and these are unbounded in the sense that we can never do enough to honour their sacrifices and to appreciate what they were trying to achieve. Do we also have an obligation to carry on the projects for which our predecessors made sacrifices (providing they did not give us poisoned chalices)? This is what Baier seems to assume when she claims that the middle generation wronged the first as well as the third generation. It wronged the first, she implies, because it failed to carry on a project that was supposed to benefit all future generations and it wronged members of the third generation not only because they failed to benefit from the gift but also because they did not receive what the first generation wanted to give them.

Fritsch's model looks backward to the gifts of ancestors but he does not include duties discharged to the dead in his account of asymmetric reciprocity. Perhaps like most philosophers who discuss intergenerational justice he assumes that we have no duties to those who cannot be benefited. And his focus on the problems posed by Gardiner requires an emphasis on duties to future generations. But if we return to Fritsch's ontological account of intergenerational ethics – to the basic moral duty to allow and enable others to flourish and find meaning for their lives – then it is possible to find support not only for the duty to honour members of past generations for the sacrifices they have made for our sake, but also to carry on some of their lifetime-transcending projects. If interests and relationships with others essential to selfhood transcend our own existence then the meaning of our lives depends to a significant extent on how we think our successors will regard us and respond to our efforts to benefit them. We want to believe that they will appreciate our sacrifices and will make proper use of their inheritance. But are we entitled to demand that they do so? Could asymmetric reciprocity encompass a moral duty to maintain at least some of projects or assets that predecessors provided for future generations?

The very idea of such a duty conflicts with the liberal view that each generation, as well as each individual, should be free to determine their own values and goals: that they should not be bound to carry out the wishes of their predecessors. In some cases, the liberal position is obviously justified. The project of predecessors may be valueless or it may not be practical to continue it under present conditions. And each generation is surely entitled to have its own ideas about what will benefit future generations. If the middle generation in Baier's story decides to concentrate its limited resources on giving younger generations a good primary and secondary education, it is difficult to suppose that it is doing anything morally wrong by spending less on universities. However, if it uses the money that could have been spent on universities for ephemeral public entertainments (which is perhaps the scenario that Baier has in mind) then it is much more plausible to say that it has wronged both its successors and predecessors. If a generation of Americans were to allow their government to lapse into a dictatorship then it is surely right to judge that they have not only wronged future generations. They have betrayed the generations of the past.

TAKING TURNS

I have argued that duties to past as well as future generations can and should be incorporated into the model for intergenerational justice that Fritsch discusses in the first part of his book. But an ethics that is both forward and backward looking is also implicit in the account of turn taking that he develops in the last chapter. The duty Lincoln gives to future generations of Americans to preserve their democracy can be understood in the framework of an ethics that requires each generation to take its turn in maintaining something of value to all. Basic to the existence of an Aboriginal community is the understanding that each generation must take its turn in maintaining the land and social relationships in accordance with the Law. Intergenerational turn taking is a form of cooperation that obligates present generations in respect both to the needs of future generations and the contributions of past generations.

Turn taking is basic to other accounts of intergenerational obligations. The idea of sustainability that often makes an appearance in discussions of philosophers, policy makers and conservationists gives each generation the responsibility of ensuring that their successors will have sufficient resources for a good life. In Rawls's account of justice between the generations, the mutual advantage of intergenerational cooperation is the basis for an imagined contract which requires each to take its turn in maintaining assets and institutions of justice. However, there are important differences between Fritsch's conception of turn taking and these other accounts. His view is holist. The earth is not divisible into shares; nor can one part of it be substituted or sacrificed for another. This distinguishes it from accounts of sustainability

that regard the earth as a collection of resources and allow some to be used up providing there is a substitute or if the wealth generated by its use can compensate those who have to adapt to its absence. On the other hand, he does not think that his holism requires him to subscribe to the view held by some environmentalists: that the earth itself, or its eco-systems, are valuable in their own right.

Rawls has to explain why self-regarding individuals should accept the obligations required by cooperation, especially when their relationship is intergenerational. He imagines a contract made under a veil of ignorance by generations that do not know their place in time (1996, 273-5). Fritsch can appeal to a moral ontology that is inherently intergenerational. Ideas of contract and fair play are thus not essential to his account of turn taking. Its requirements derive from an existence in time of beings whose identity is linked to a future to come and a past that leaves its traces, and who are motivated by the value to all generations of the earth as the centre around which turn taking takes place. Responsibilities of a generations do not depend on whether their predecessors did their share or whether the sacrifices they have to make to ensure the wellbeing of future generations are no greater than the sacrifices of other generations.

In Rawls account the generations take their turn in maintaining the institutions of justice of their society. For Fritsch turning takes place around the earth as whole. This model for Intergenerational justice is by necessity universal in scope. It includes all of humanity and there is no limit to the number of generations that have to be taken into account. As Fritsch points out, such an ethics provides the only appropriate model for a world threatened by global warming and, more generally, for a world in which human beings have become the shapers of the earth.

Because the model focuses on the turn taking of humans and their collective responsibility for the earth, it abstracts from differences among humans in their situation and values. The wealth that the affluent are storing up for their descendants is often gained at the expense of the poor and their families. What some want to preserve as natural heritage for future generations others see as a resource for improving the life chances of their descendants. The burdens of turn taking, as Fritsch conceives it, must be equitably distributed. Resources must be divided more fairly. The affluent will have to change their way of life and their ideas about what they should give to their descendants. Nations will not be able to hoard what others need for themselves and their families. Fritsch's view is inherently cosmopolitan and it challenges nation-based ideas of intergenerational justice that most people now hold. Generational turn-taking is an idea that comes naturally to those concerned about the wellbeing of future generations – as the widespread endorsement of the idea of sustainability attests. But it is important to recognise that for Fritsch turn taking requires a radical re-configuration of social and political life.

The earth is the centre around which the generations turn and also into which each generation comes to rest. But Fritsch's anti-essentialism does not allow him to

treat the earth as an entity with a fixed meaning or value. What the earth is depends on its changing relationship to humanity. As we change our way of life we also change the earth. The idea of the Anthropocene pushes this point home and suggests a kind of Copernican revolution. Humanity does not any more turn around the earth as the given to which it must adapt. Instead the earth turns around humanity and its technology as humans re-make it to fulfil human ends and bequeath this project and its results to their successors. Some visionaries believe that humanity can deal with the breakdown of environmental systems by using technology to simulate their effects. Some think that the atmosphere can be remade so that it will better absorb greenhouse gases. These proposals may be impractical for one reason or another. The very idea of the Anthropocene may be nothing more than a manifestation of human arrogance – akin to Stephen Hawking's belief that after using up the resources of the earth humans will find other planets to colonise. But if the project of reshaping earth to fit humanity's idea of itself as the conqueror of nature is morally unacceptable, then what resources does Fritsch's holism have to condemn it?

The ethics he adapts from Levinas is human-centred, but Fritsch does not think that it can be confined to a concern for humans. He argues that a view that attaches ethical value to beings who are subject to birth and death must encompass a concern for the animals with whom we share the earth and indeed all its living things. "We cannot but – and also *must* -make a gift of the earth to future people and future animals, future plants and future fungi, bacteria, and so on" (201). How this should be done he does not explain, but the obvious result of adopting an ethics that takes the flourishing of living things as a focus for ethical concern is an environmental ethics similar in important respects to that advocated by Names and other eco-centred philosophers.

Has Fritsch met Gardiner's challenge? He opens up a new approach to intergenerational justice – one that rejects the atomistic individualism that Gardiner regards as the chief obstacle to an adequate theory of intergenerational ethics. Intrinsic to his conception of the self is a relationship with others that motivates a concern for the wellbeing of future as well as present individuals. His models for a theory of intergenerational justice make it central to human relationships and the obligations generated by our exchanges and our common concerns. Ethical duties are for him not external requirements which humans, motivated mostly by self-interest, grudgingly accept and often ignore. But this view makes it even more difficult to explain the problem that most concerns Gardiner: selfishness and short-sightedness, particularly of people in affluent countries, and our apparent inability to face and deal with a looming catastrophe. Understanding why this ethical failure exists is probably not the job of philosophers. But Fritsch's approach, distant though it is from political and social realities, points to sources of ethical motivation to which a better politics might be able to appeal.

REFERENCES

Baier, Annette. 1981. "The Rights of Past and Future Persons". E. Partridge (Ed). *Responsibilities to Future Generations*. Buffalo, NY: Prometheus Books.

Barry, Brian. 1979. "Justice as Reciprocity". E. Kamenka and E. Tay (Eds). *Justice*. London: Edward Arnold.

Fritsch, Matthias. 2018. *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*. Stanford, California: Stanford University Press.

Gardiner, Stephen. 2011. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. London, New York: Oxford University Press.

Mauss, Marcel. 1972. *A General Theory of Magic*. London: Routledge.

Naess, Arne. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary". *Inquiry* 16: 95-100.

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rose, Deborah Bird. 1992. *Dingo Makes Us Human: Life and Land in an Australian Aboriginal Culture*. Melbourne, New York: Cambridge University Press.

549 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 549-556
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301011

TAKING TURNS WITH FRITSCH: ON INTERGENERATIONAL TIME AND SPACE

JASON M. WIRTH
College of Arts and Sciences, Seattle University
wirthj@seattleu.edu

ABSTRACT
This is an appreciative examination of Matthias Fritsch's significant new book, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice* (Stanford, 2018). After analyzing the temporal axis of Fritsch's intervention into the question of intergenerational justice in the context of the ecological crisis, I extend it to a complementary spatial analysis by following some of the book's important cues. I develop this in terms of some recent North American Indigenous philosophy, including Winona LaDuke, Glen Sean Coulthard, and Leanne Simpson.

KEYWORDS
Matthias Fritsch, intergenerational justice, ecological crisis, indigenous philosophy.

Thoughts cannot penetrate the vast blue sky,
Snowflakes cannot survive a red-hot stove.
Arriving here, meet the ancient teachers.[1]

Matthias Fritsch's *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*[2] is a significant, illuminating, and timely—just in time, perhaps—phenomenological and deconstructive ontology and "hauntology" of the

[1] K'UO-AN Shih-yuan, "The Ox-Herding Poems," *Zen Sourcebook*, ed. Stephen Addiss with Stanley Lombardo and Judith Roitman (Indianapolis: Hackett, 2008), 88. This is the eighth of ten Ox-Herding poems.

[2] Matthias Fritsch, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, Stanford: Stanford University Press, 2018. Henceforth TTE.

problem of intergenerational justice. To my mind, it is the widest ranging and most profound work on this problem that I have so far encountered.

Fritsch works to avoid a seemingly ever-present feature of the Anthropocene, namely, "intergenerational buck-passing" (TTE, 2) in which, for example, we bequeath future inhabitants of the earth an increasingly catastrophic climate, a severe depletion of natural resources, a massive assault on biodiversity (the Sixth Great Extinction), and increasingly inhospitable living conditions. This leads him, directly and indirectly, to implicate broad swaths of contemporary intergenerational justice theory (with some notable exceptions like Stephen Gardiner, from whom he rightly takes some inspiration) in some of the deep and often covert operating assumptions that are complicit with the very problems that the theory seeks to resolve. Notable among these assumptions is a conception of the human being as an atomistic, self-interested consumer, bereft of obligations to past or future generations, that ethicists subsequently try to oblige to a past and a future that are not present to it. Such an individual is shaped by an economic and political system where tomorrow is just another opportunity for growth, and yesterday is like last week's bread, stale and already forgotten. If the past can be repackaged and repurposed as part of tomorrow's growth, say, for example, if we can generate a market for antique bread, then we stand between the past and the future. This standing is always a self-standing, the "presentist phantasm" that we first exist "as if giving birth" to ourselves (TTE, 2-3) and in which the past and future revolve around our current self-interest.

I think that it is not too great a stretch from Fritsch's project to claim that capitalism is a global regime of self-serving theft, that is, taking possession of what was not given to possess. In the Derridean aporias of gift giving that Fritsch activates, *we are given the earth, but not to own*. The question of justice consequently challenges us to consider that we have stolen the gift precisely by claiming that, in receiving it, it is ours to own. We are living *in* and *as* the Kleptocene rather than the Anthropocene: kleptocratic consumption as a geological catastrophe. "But short-term thinking and disregard for noncontemporary generations seems rather germane to industrial, capitalist modernity, with its claim to draw its ethical resources only from itself, rather than from inheritance" (TTE, 3-4).

Fritsch's intervention into, and radical contribution to, intergenerational justice theory, therefore, is nothing less than to reconsider the human being on an ontological scale, both in terms of its temporal social being as intergenerational and the normative force of such an articulation. If the context of issues like global economic inequality and global climate change demand that we extend our thinking beyond its narrow individual or national boundaries, it also demands that we extend it beyond the present and hence it is "a reconsideration, both social-ontological and normative, of the role of

time in human life" (TTE, 6). That is, a conception of human beings in which "we are nonpresentist, generational beings" (TTE, 7).

In careful readings of Heidegger, Arendt, and Levinas—with frequent interruptions and complications by Derrida—Fritsch ontologizes and normatively activates the social constitution of the human being by exposing its "natal mortality" (TTE, 55). The former locates natality and the genesis of novelty and innovation in relationship to what has come before and the later to what is always still to come. "If birth relates us to previous generations, and death to future generations, then we are 'generational beings' (in Anne O'Byrne's felicitous formulation" (TTE, 50). We do not invent our social being or worldliness out of whole cloth but rather inherit them (their practices, traditions, languages, and modes of intelligibility), that is, we are "thrown" into worlds not of our making, but out of which new possibilities can be born. We are given the worlds into which we are born and out of which we act. Simultaneously, our future extends beyond our participation in it, yet it is that to which we leave (and donate) the worlds and the earth that we inherited.

This is both ontologically constitutive (it makes us what we *are*) and normatively formative—"we owe backward and forward, and indeed in such a way that the two are hard to distinguish" (TTE, 50-51). I can only discharge the debt going forward by "opening" myself "to a future" (TTE, 59) that will be comprised of others that I will not accompany. The extension of my social being and worldliness to futural worlds beyond my participation in them takes us beyond Heidegger's congestion of mortal futurity into my responsibility before the nothingness that is my own most (TTE, 72). Levinas importantly counters that, in the ethical relationship, the future is not nothing and it does not belong to me, but rather to the others still to come and hence "belongs to an interpersonal realm that is already in the process of outliving the individual" (TTE, 73). The interpersonal realm was left to me and I leave it to the others who are still to come. My death reveals to me that "there would still be a time that is not for me but for the other to come" (TTE, 76). The command not to murder, moreover, from an immemorial past to an unimaginable future, "yields a thickly historical sense of an ethical connectedness across generations in both directions" (TTE, 94). It is the future that will continue our projects, but then again, we too were once the future that inherited and took up the projects of the past.

But what do we inherit and what do we give to future generations? How does one donate or, prior to that, receive a world? How do we think this intergenerational gift? In what I regard as the book's most inspired stroke, Fritsch analyzes the gift, which is given and received, but in both cases without the giver or the receiver being able to "possess" it. The giver gives what is not theirs to give and the receiver receives what is not theirs to receive. Revisiting Marcel Maus's famous anthropological analysis of the

gift and its implicit demand that we revisit, amid the ravages of capital, a gift economy, and combining it with Derrida's striking deconstruction of it, Fritsch develops an account of the gift which obligates one to the past that constitutes one, but which cannot be possessed, either by the giver or the receiver. Fritsch calls this circulation in which "(past) A gives to (present) B who 'returns' the gift to (future) C" "asymmetrical reciprocity," meaning, inter alia:

> First, if A's gift is co-constitutive of B (i.e., is part of what allows B to *be* B), then B cannot ever fully repay the debt . . . Thus, the gift remains inappropriable, excessive, and asymmetrical for B, who therefore must also free herself from the debt in some way. (TTE, 108)

The "constitutive alterity" (TTE, 119) that makes me what I am is not something that I can possess, but it does render absurd that I would possess myself or the earth that also constitutes me. "Because a donor is also, and first, a recipient, she gives a gift that neither she nor the recipient or the recipient of her gift can have or take in its entirety." This is what Derrida felicitously calls "the enigma of giving what one does not have'" (TTE, 131). This enigma in which the gift, which was neither a gift that the giver owned nor a gift that can be owned by the recipient, but which nonetheless, in being received, constitutes the world and bioregional ecological living conditions of the recipient, and obliges the latter to give the gift anew.

> If one generation . . . can become what it is only by accepting gifts from previous generations, and if this acceptance obliges a return, then paying it forward, as the apt English expression has it, appears as the most obvious way to attempt to meet one's intergenerational obligations" (TTE, 138).

Fritsch's ontologization of our intergenerational social constitution and its simultaneous normativity (our responsibility for a past that we inherit but cannot own, like language, tradition, and the earth itself, and for a future to which we owe the gift of what we inherited and, where necessary, enhanced and healed) reconfigures the very normative question to which intergenerational justice is an answer. It shifts it from "What kind of equivalent do we owe forward?" to "What is it to take a fair turn with X? (TTE, 155; see also TTE, 14). The earth is not my possession, but I have received it, and I will leave it to others. It was not put at my disposal to own and do with as I please, but rather it incurred a debt that can only be discharged toward the future. Even if I give the gift back, I am paying it forward because I am giving what I received and in so doing altering the constitution of the future recipient, even if she is also the original giver.

Hence, I do not *own* the gift, but rather *take a turn* with it. "It's no longer just a question of what kinds of things and how many of them, or how much in terms of equivalence, we owe future people, but of what it is to take a fair turn with holistic

objects with future people" (179). Rather than the spatial axis of assimilating and consuming the gift, Fritsch argues that "sharing should take the temporal form of taking turns," what Aristotle articulates in *Politics* (1261a and 1287a) as κατά μέρος (TTE, 155). This intergenerational sharing that constitutes and normatively orients us, grounds our natality, and positions us toward a future that will not include us, refuses both "presentism" (including the present generation's exclusive regard for its own interests) and "human exceptionalism" (the anthropocentric bias that we only have obligations toward our own species, or what Peter Singer in a different context called "speciesism").

Yet what we pass to future generations implicated within our temporal constitution cannot be done piecemeal. We cannot parcel out the gift as if we are dividing our possessions in our last will and testament. Not only am I giving a gift that I cannot possess, I am also giving a holistic gift that I cannot divide.

> The major reason for this inappropriateness is the holistic nature of the object: dividing it into parts would destroy it as the functioning object it is. While we usually cut up a cake to share it, we do not normally dismantle a bicycle or a house to share its parts. Rather ... we take turns riding or inhabiting it. (TTE, 174)

> The temporal axis of *taking turns* dismantles the presentism of the Modern notion of "man as the master and proprietor of nature." The unpossessable gift from time immemorial transforms receipt of the gift to manifest not as what I now own and can take for granted, but rather as taking turns with an earth that is "on loan from the future" (TTE, 177).

At the generally tacit heart of Fritsch's intervention is the mounting sense that the current political and economic Global Disorder has failed to acknowledge that the receipt of the gift is to incur a debt and an obligation. The unfolding ecological catastrophes and our seeming helplessness before them points to a global political and economic crisis. What would the global General Economy of the Gift look like? It would require other books to articlate the debt incurred by this question, and answers, given that the debt is paid forward to times and peoples not yet knowable and still to come, are both fragile and demand pliability. Nonetheless, the ineluctable first step is to pose the question, which Fritsch memorably does by turning to the German economist Wolf Dieter Enkelmann, who takes up Derrida's intervention and reflects that

> In the end, what is at stake is a kind of sustainable world economy. The question regarding the gift of the given brings into economics the question of how there is the world, instead of simply pre-economically presupposing the world as given by nature or by God. World economy then becomes economy *of the world* instead of just being economy *in the world*, for whose existence and maintenance one is . . . not responsible. (TTE, 153)

This was also at the heart of the more radical and thoughtful versions of deep ecology. Taking what we know from the science of ecology, we can then ask philosophically about the kinds of politics and economics that are appropriate to the bioregions within which and because of which we are taking our turn. But how do we take our turn with an economic and political order that enables us to do so fairly? What does a political economy *of the world* look like? What manner of democracy enables us to pay forward the debt incurred by the gift of the earth—in itself unpossessable and therefore not ours to receive or give, yet which nonetheless constitutes us, albeit discontinuously and without "linearity" (TTE, 214) as the earth takes its turns with us as well?

Fritsch's perspicacious reading of Maus and Derrida's engagement with the problem of the gift also allows us to appreciate that some clues for alternative political economies can be found in some indigenous cultures. Of course, such cultures, almost universally under assault, are shocking and deplorable examples of how our dominating cultures of the last few centuries have failed to meet even our minimal obligations to them under the admittedly low bar of a presentist account. Yet their resilience and resurgence, as well as their re-articulation of their place in life-worlds that have violently colonized their original life-worlds, are not only laudable and inspiring in themselves, but also offer considerations that amplify our appreciation of Fritsch's important work.

Winona LaDuke, of the White Earth Reservation in Northern Minnesota and two-time vice-presidential candidate for the Green Party, argued that indigenous resilience cannot be separated from healing the lands that help constitute indigenous cultures. When Congress finally passed the American Indian Religious Freedom Act in 1978, for example, the assumption was that Indigenous Peoples could now freely practice their long suppressed religious rites and traditions. However, this Act was blind to the rootedness of indigenous spiritual worlds in the spatial or earthly constitution of those worlds. It "did not protect the places where many of these rituals take place or the relatives and elements central to these ceremonies, such as salt from the Sacred Salt Mother for the Zuni or salmon for the Nez Pierce."[3] In fact, the cruel and utterly intentional effect of the reservation system was to divide what could only be inherited and paid forward holistically. They could not take turns with their sacred lands because they were divided from the lands that constituted them spiritually, culturally, and physically. "By the 1930's, Native territories had been reduced to about 4% of our original land base. More than 75% of our sacred sites have been removed from our care and jurisdiction."[4]

[3] Winona LaDuke, *Recovering the Sacred: The Power of Naming and Claiming* (Cambridge, MA: South End Press, 2005), 13.

[4] LaDuke, 14.

The land base of many indigenous people was not land that they owned, but it was land that was given to them and, as such, constituted them. Colonization and genocide stole the futurity of indigenous worlds not only through murder, but also through dividing and appropriating the lands that constituted indigenous worlds. This is to steal the time of the future by stealing the place of a human future (inhabitable earth), as was the case in the dispossession of indigenous lands, but which is also the case in the stance of humanity as the "master and proprietor of nature."

Glen Sean Coulthard, in his profound study, *Red Skin, White Masks*, argues that the dispossession of indigenous lands (unpossessable gifts) by settler colonial states engaged in what Marx called "primitive accumulation," the violent transition period of the land and wealth grab where the few take possession of the means of wealth production. For indigenous peoples, this meant the appropriation of their lands. If the appropriation of labor is the theft of time (one works to live and lives to work), then the appropriation of the commons (the place of the many becoming the property of the few) is a program of *spatial* alienation. Coulthard embraces the Lakota philosopher Vine Deloria, Jr (*God is Red*) in his insistence that for indigenous peoples it is place, not time, that occupies the highest meaning.[5] Without place, we cannot realize the temporality that constitutes the intergenerationality of gift giving. As such, Coultard argues that place was experienced as "grounded normativity" that was "deeply informed by what the land *as system of reciprocal relations and obligations* can teach us about living our lives in relation to one another and the natural world in nondominating and nonexploitative terms" (RSWM, 13). The loss of the *place of one's being* is even more important than stealing time by exploiting the proletariat. The "place is a way of knowing, of experiencing and relating to the world and with others . . . In the Weledeh dialect of Dogrib, 'land' (or *dè*) is translated in relational terms as that which encompasses not only the land (understood here as material), but also people and animals, rocks and trees, lakes and rivers, and so on. Seen in this light, we are as much a part of the land as any other element" and hence these relations entail ethical responsibilities and obligations (RSWM, 61).

The Michi Saagiig Nishnaabeg (constituted by lands now colonized as parts of Ontario) teacher, leader, and scholar Leanne Simpson also argues that the healing of the lands that ancestrally and contemporarily constitute the Nishnaabeg people—"to restore balance, justice and good health to our lands"—also "requires a disruption of the capitalist industrial complex and the colonial gender system (and a multitude of other institutions and systems) within settler nations by challenging the very foundation of the

[5] Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014), 60. Henceforth RSWM.

nation-state and its relationships to the land and Indigenous nations."[6] Re-emergence must carry forth and pay forward through the dense obfuscation of centuries of imperial violence and the dispossession of the lands, languages, and traditions that is the *ancestral gift of who they are*. Yet, strikingly, the Nishnaabeg have the audacity to commit not only to meeting the needs of today, but to those of a future ten generations away (DTB, 67).

Of course, Fritsch is explicitly aware that he is extending the spatial dimensions of intergenerational justice to include an ontological and normative account of their temporal ones. I suspect that finding a way forward will require developing the skills to think both together (the spacetime that Fritsch strikingly develops from Derrida in the concluding chapter).

I found the book's pervasive mood of gratitude for the Ancestors and the generosity that such a mood inspires to be captivating, reminding me of the famous concluding line of George Eliot's (Mary Ann Evans) *Middlemarch*: "But the effect of her being on those around her was incalculably diffusive: for the growing good of the world is partly dependent on unhistoric acts; and that things are not so ill with you and me as they might have been is half owing to the number who lived faithfully a hidden life, and rest in unvisited tombs." The "constitutive alterity" of our lives and worlds are indebted "to the number who lived faithfully a hidden life." If we see only ourselves—the delusion of the atomistic, self-referential self—we do not see that the obligations that pay the debt forward are the least we can do for those whose hidden lives render gratitude prodigious yet insufficient. The dissipating ego is a snowflake that cannot survive a red-hot stove. It is here that we meet the ancient and often hidden teachers.

[6] Leanne Simpson, *Dancing on our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence* (Winnipeg, Manitoba: Arp Books, 2011), 87. Henceforth DTB. "At their core, Indigenous political movements contest the very foundation of the Canadian state in its current expression" (DTB, 16).

557 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 557-588
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301012

RESPONSES TO CRITICS OF *TAKING TURNS WITH THE EARTH*

MATTHIAS FRITSCH
Department of Philosophy, Concordia University, Montréal (Canada)
Matthias.Fritsch@concordia.ca

ABSTRACT
This paper responds to five critics (Eva Buddeberg, Scott Marratto, Michael Naas, Janna Thompson, and Jason Wirth) and their commentaries on my *Taking Turns with the Earth. Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice* (Stanford University Press, 2018). In relation to the book's argument, my response seeks to clarify and elaborate the role of indigenous philosophies; the meaning and value of the concept of earth; the ontology-ethics interface and the emergence of normativity with birth and death; the practical feasibility and motivational force of the book's proposals for conceptualizing justice for future generations, namely asymmetrical reciprocity and taking turns; and the role of democratic institutions for justice between generations in view of the global capitalist economy.

KEYWORDS
Intergenerational justice, indigenous philosophy, climate change, earth, gift, reciprocity, Anthropocene.

Let me begin by expressing my profound gratitude to Prof. Ferdinando Menga and the editors at *Ethics and Politics* for selecting my book for this journal issue, and for being such good editors. It's a great honour for me to have my work read so closely by five outstanding scholars. Their commentaries are so many returns that for me are gifts in reciprocal exchange, gifts I can only return by passing them on to my respondents and readers. I sincerely thank the five critics for their willingness to study the dense pages of *Taking Turns with the Earth* (TT); I can honestly say that I feel well understood by them, and wish to begin, as a way of acknowledging my debt to them, by picking my favourite phrases from their commentaries.

With the pregnancy of a formulation I wish I had achieved, Michael Naas calls TT "a book for our time" that makes a plea "for what is noncontemporaneous within the contemporary." Eva Buddeberg suggests importantly that, "For just as the question of justice is not to be understood in national contexts alone but as a global question, so

too its temporal focus on the present should be overcome." Janna Thompson sums up the book's ontology in the claim that, "Who we are cannot be understood in isolation from what is outside of and different from us, and identities are always 'haunted' by what is past and open to what is to come." Jason Wirth links my critique of short-termist individualism to what he calls the Kleptocene; as he puts it, TT argues "*we are given the earth, but not to own*. The question of justice consequently challenges us to consider that we have stolen the gift precisely by claiming that, in receiving it, it is ours to own." Finally, Scott Marratto rightly sees the book's 'politics of nature' summed up in that "'earth' emerges as the irreducible ontological matrix for the constitution of our identities and agentive capacities."

Among the generous comments and suggestions for (re)elaboration, I distinguish five overarching issues: (1) the role of indigenous philosophies in my account of intergenerational justice (IGJ) and its relation to land and earth; (2) the meaning of 'earth' in its relation to land and to the sun; (3) questions regarding the ontology-ethics interface and the sources of normativity, esp. as regards obligations to the dead and the unborn; (4) concerns about the practical feasibility of my IGJ models, asymmetrical reciprocity and taking turns, and their capacity to motivate individuals; and, last but not least, (5) questions and comments about the place of democracy and global economy. I apologize in advance for some repetition across the five sections, and for the fact that some issues will receive more of a treatment than others. This selectivity is motivated in part by my attempt at clarifying central arguments, but also by my attempt to make my responses comprehensible even to readers who may not have studied the book.

1. THE ROLE OF INDIGENOUS PHILOSOPHIES IN MY ACCOUNT OF IGJ

Wirth and Thompson in particular refer to similarities between my account of IGJ and indigenous philosophies, the Australian Yarralin in Thompson's case and Ojibwe, Nishnaabeg, Dene and other North American indigenous peoples in Wirth's commentary. These similarities concern the gift of mortality, the role of ancestors and responsibilities to them in view of the future, and the place of land or earth in accounts of IGJ. I note at the outset that the generalizing and homogenizing category of 'the indigenous' is of course not unproblematic, and that, as the white settler that I am, I fear that seeking to learn from indigenous knowledges may seem to add a cultural extractivism to the resource extractivism that, across the globe over the last 500 years at least, has driven so many peoples from their land: having messed up this stolen land, settlers now come for indigenous cultures to fix it (Whyte, Caldwell, Schaefer 2018; Whyte 2018). Here only self-critical dialogue with indigenous people, and the

willingness to act supportively on its results, may help, perhaps the kind of exchange which Buddeberg suggests may be linked to taking turns.

Based on my limited knowledge, I'm happy to accept these similarities, and merely add that TT already references indigenous philosophies in three places. First, the introduction argues against the wide-spread idea, held by Stephen Gardiner and others, that IGJ is, *grosso modo* and at least in the context of climate change, a new and unique problem, given that earlier moralities were designed for small groups and short temporal timeframes. To counter this idea, I point to indigenous accounts of selfhood and sociality, which do not bear out these limitations (TT 4). Framing IGJ and climate ethics as an entirely new problem, I suggest, may be part and parcel of a capitalist modernity that not only championed the more or less isolated individual, unbeholden to others before and after him, but also bequeathed to us an 'Anthropocene' that may be better thought of as what Wirth felicitously calls the Kleptocene, profoundly marked by stealing land in colonialism, imperialism, and today's land grabbing. Hence, the task of thinking together, not only racist capitalism and what (as Marratto recalls) MacPherson once called "possessive individualism" (TT 110), but presentism and extractivist resourcism, often corroborated by the view of earth's land as dead matter free for the taking.

The second reference to what today we call indigenous philosophy (and the one Wirth discusses at some length) comes in chapter 3 on Mauss's account of archaic gift practices. I mobilize the gift and its relation to the Maori '*hau*' (TT 108ff.) as a 'spirit' that is nestled in the thing given and connects donor and recipient to the land as well as to ancestors. TT seeks to show that only by way of these unmasterable, spectral links does the gift demand a return. Further, I argue the gift is required for human agency, so that human beings are implicated (or "in-terred", as I say in chapter 5) in ancestors and earth. I will say more about the gift below, esp. its connection to the sources of normativity. However, it will be good to recall that what motivated Mauss to study indigenous gift practices was to cast doubt on the political-economic histories the modern West likes to tell about itself (TT 110), stories that take self-interested individuals as the basic datum. A mistaken theory of human nature, Mauss's book argues, cements the status quo in the form of a retrospective historical teleology. Apologetic political economists suggest that sale for money, and eventually our own more advanced economy built on credit, developed, as if by a necessary law of history, from the barter system. Mauss's ethnographic study counters Western political economy and what Marx called its "Robinsonades" (Marx 1993, 83) by exposing its lack of historical evidence: Instead of self-interested barter, what we in fact find in pre-modern, indigenous societies is the prevalence of gift relations that already imply a complex system of credit and suggest a more interrelated human being than the utility-maximizing *homo*

economicus against which Janna Thompson's own work on IGJ has argued so persuasively (Thompson 2006, 2009, 2013).

As the third reference to the indigenous, in explicit contrast to Robinson Crusoe's (and political economy's) individualist self-understanding that Marx so memorably picks apart in the *Grundrisse*, chapter 5 discusses what Val Plumwood called the "indigenous imaginary" in relation to mortality. With Plumwood, I call for a conception of death that places it beyond monotheism and atheism, so as to better grasp our embodied, in-terred and interring existence as manifesting a certain reciprocity with earth. Citing Glen Coulthard, Wirth refers to "the land as system of reciprocal relations and obligations." In contrast to such views, Plumwood identifies a "Western problematic of death" that conceives the self either in its reductive naturalist version as ending completely with death, or as a disembodied spirit, one that sees life as a battle against death rather than accepting that death is a part of life. The argument in the final chapter follows Plumwood (and Derrida's *la vie la mort*, the way I read it) in proposing a third way in which human beings learn to appreciate their 'own' dead body as a return gift to the earth (TT 196). Here, the 'indigenous imaginary' would help us to see life as "in circulation, as a gift from a community of ancestors" so that we can also see "death as recycling, a flowing on into an ecological and ancestral community" (Plumwood, cited TT 197). Thompson discusses the Yarralin idea of the gift of mortality in strikingly resonant ways; the story of the Dingo and the Moon that she cites maintains that "our bones nourish country, giving life back to the places and species that sustained us... and death, for all that it may be unwelcome, is one of life's gifts."

Drawing on Plumwood, I seek to counter the view of earth as mere external resource with which human generations take turns as if with a merely external object of use. Instead, the indigenous imaginary is to help motivate the idea that not only human generations take turns with the earth, but that the earth, too, takes turns with us (I will come back to this). Together, then, these references amount to seeing land and earth as a connecting force, and a source of normativity, not only between all those today united by the climate and other global environmental catastrophes, but also across generations. Naas finds a related view in some beautiful passages from Homer, for which I wish to thank him specifically. Though not counting as indigenous by today's definitions (such definitions usually reference a period of conquest, dispossession, and colonial oppression, see e.g. Whyte, Caldwell & Schaefer 2018, 154—here, Adorno & Horkheimer, in their reading of Homer's *Odyssee*, accuse the ancient Greeks of already distinguishing themselves from the 'indigenous' and engaging in sea-faring conquest; 2002, 49-59), Naas reads passages from the *Iliad* that not only affirm the 'essential intergenerationality of human existence,' but link this insight to the changing of the seasons, thus the earth's own taking turns with the living.

Now Wirth connects his references to indigenous philosophies with what I take to be a question, perhaps even a challenge, for the argument in TT. He associates taking turns with a "temporal axis" which (if I see correctly) he opposes to space and place: "[F]or indigenous peoples it is place, not time, that occupies the highest meaning. Without place, we cannot realize the temporality that constitutes the intergenerationality of gift giving". Indeed, as both Thompson and Wirth recall, many indigenous peoples' spiritual and collective life sees the cultural relation to land as central to intergenerational connections (see e.g. Watene & Yap 2015, Watene & Merino 2018). As Thompson puts it, "The Law—the basis for relationships between individuals, society and the land—is the centre around which Aboriginal generations turn."

Now, if the very definition of 'indigenous' includes reference to colonial dispossession, then to dialogue and possibly, respectfully learn today from indigenous peoples demands grasping the processes that robbed them of their lands and of their self-determination with respect to it. As Wirth puts it so well:

> The land base of many indigenous people was not land that they owned, but it was land that was given to them and, as such, constituted them. Colonization and genocide stole the futurity of indigenous worlds not only through murder, but also through dividing and appropriating the lands that constituted indigenous worlds. This is to steal the time of the future by stealing the place of a human future (inhabitable earth), as was the case in the dispossession of indigenous lands, but which is also the case in the stance of humanity as the 'master and proprietor of nature.'

Place theft is also "to steal the time of the future", and so calls for thinking time and place together. At stake, as Wirth rightly notes, is for me the attempt to think "the world" as not just given, but as gift—from earth/nature, from ancestors, and even, dare I say, from future people, on whom we are drawing an advance credit even as we disregard their legitimate claims. Thus, apart from noting the similarities between indigenous views and my accounts of IGJ, my commentators' discussion of indigenous philosophies, if I see correctly, is motivated by two concerns: (A) the importance of supplementing intergenerational time with space, or of thinking together the time of generations and the space of land and habitable earth (possibly so as to glean what Wirth calls "clues for alternative political economies"); but also, (B) incorporating into taking turns with the earth the dispossession and colonial oppression many indigenous peoples suffered and continue to suffer, which Wirth rightly links to what Marx called 'primitive accumulation': the separation of the 'immediate producers' (serfs, peasants, indigenous peoples, and so on) from the land, by way of the European slave trade, colonial dispossession, the destruction of peasant housing and driving them off the land. This separation was the precondition for the capital relation: it freed the land for capital accumulation, reducing it to mere property and profit making, and forced the

populations to work as slaves or for wages—cheap nature and cheap labour, as Jason Moore calls it (2016)—thereby installing the cash market as the only viable way to live (Marx, *Capital* vol. 1, Part VIII, chapters 26 to 33).

(A) Ontologically, then, the challenge is to think together time and space, generations and land, in their co-implication. The book stresses throughout, beginning with the 'world constitution' problems in chapter 1 (highlighted by Marratto) and ending with the discussion in chapter 5 as to how the earth turns human generations about, that IGJ always takes place in spatial contexts that I name earth as history and habitat of life. This issue will be addressed more fully in the next section (section 2).

(B) Normatively, I think the challenge is to grasp:

(i) how normativity emerges with this timespace;

(ii) how violence in the past (here, dispossession, colonialism, genocide) affect forward-looking obligations to future people, on my IGJ models of asymmetrical reciprocity and taking turns;

(iii) how and what we can learn from indigenous conceptions for a global world economy.

To the extent (B.iii) asks how we might re-organize a global world economy so that it better respects and more consciously elaborates double turn-taking, it is a big question, clearly relevant to the concerns raised in my book, but still a question perhaps too large to address here. As I do not want to lose sight of it, I will say a little about it along the way, and return to it under the heading of democracy (section 5). (B.i) will be more fully addressed under topic 3, the question of normativity, but I will say here what I think is needed to address (B.ii).

(Bi) My book faults most IGJ accounts for neglecting to think generations as taking place in environments, both cultural and natural, that are shared (in a differential way—not just as the same) with past and future generations (TT 60ff.). It is misleading, I argue—and contributes to the many ontological problems I discuss in chapter 1—to construe sustainability and IGJ as a two-way relation between the present generation and future people. This construal disregards past generations (hence, the importance of asymmetrical reciprocity as a three-way relation, as Thompson, Marratto, and Buddeberg stress), but it also fails to understand that life in general is characterized by what Tim Clark has called an 'originary environmentality' (Clark 2018, 89, 96). The present generation cannot but draw on an inherited world and enabling life context that will exceed it toward the future. I then point out that in fact, this worldhood is central to grasping IG normativity in the right way. For IG normativity emerges precisely with inheriting that which obligates, but in such a way that the obligation cannot but also be inappropriable, unpossessable, and thus turned toward the future (TT 62; this

argument is elaborated in chapter 3 on the gift and chapter 5 on the relation between earth and world).

Marratto and Wirth reformulate the argument regarding the gift very well, and in view of the treatment in section 3, below, I will recap it only briefly here. The present generation, the argument goes, is in a position to give (that is, to have donor-agency in the first place) only by inheriting from its ancestors; the intergenerational gift is co-constitutive of moral subjectivity. Because the gift also, and necessarily, comes from earth and world as enabling context, it is not fully appropriable. Some of the gift must be left for the future, and this 'must' can be lived and unfolded in better or worse ways, providing a foothold for further normative elaboration. That is what asymmetrical responsibility and taking turns are meant to accomplish. In fact, 'asymmetrical' is, among other things, meant to indicate this unpossessability of the sources of the normative, this incalculable excess in its link to earth and world. In taking turns, the unmasterability of earth as normative source comes to the fore most explicitly in the claim that the earth, for its part, takes turns with human generations—the claim that Naas had related to Homer's changing seasons and falling leaves. Drawing on the Maori, Mauss names the inappropriable excess the *hau* or the 'spirit' of the gift; my reading, links it further to Heidegger's gift of being as unmasterable 'timespace' and Derrida's *différance* as the gift beyond law and right (TT 134), a gift of world that, as Wirth recalls, is meant to undo the economistic (and often self-aggrandizing) assumption that land and earth are simply there for the taking (TT 153). Thus, in responding to the ontological challenge in (A), above, my argument does not oppose time and space, generations and land, but tries to think their inextricability as the source of the normative for the interred and interring, natal-mortal beings that we are.

In this context, and in addition to Leanne Simpson and Winona LaDuke, Wirth invokes the work of Glen Coulthard, who stresses the significance of land in the critique of colonialism: land as resources, but also "land as identity" and as "relationship" (Coulthard 2014: 171). Coulthard cites the Dene elder Philip Blake:

> We have lived with the land, not tried to conquer or control it or rob it of its riches. We have not tried to get more and more riches and power, we have not tried to conquer new frontiers, or out-do our parents or make sure that every year we are richer than the year before. We have been satisfied to see our wealth as ourselves and the land we live with. It is our greatest wish to be able to pass on this land to succeeding generations in the same condition that our fathers have given it to us. We did not try to improve the land and we did not try to destroy it. That is not our way. I believe your nation might wish to see us, not as a relic from the past, but as a way of life, a system of values by which you may survive in the future. This we are willing to share (Coulthard 2014: 171-2).

Coulthard comments: "When Blake suggests in his testimony that as 'Indian people' we must reject the pathological drive for accumulation that fuels capitalist expansion,

he is basing this statement on a conception of Dene identity that locates us as an inseparable part of an expansive system of interdependent relations covering the land and animals, past and future generations, as well as other people and communities (...) I suggest that it was this place-based ethics that served as the foundation from which we critiqued the dual imperatives of colonial sovereignty and capitalist accumulation that came to dictate the course of northern development in the postwar period" (Coulthard 2014: 174-5).

I hope my work on asymmetrical responsibility and taking turns, in their link to earth as history and habitat of life, is congenial to this 'place-based ethics.' While Blake's formulation might not give full due the changing nature of an earth and a land turning us about, his claim "to pass on this land to succeeding generations in the same condition that our fathers [sic] have given it to us," reflects some of the normative implications of asymmetrical reciprocity. The asymmetry in question, as indicated, indeed stems from the fact that land is not ownable completely, and links generations precisely by this unmasterability, rather than by remaining the same for different generations as seen from the standpoint of a neutral (e.g., not itself land-based) perspective.

If it can be said that, by and large, indigenous philosophies incorporate originary environmentality—how our identity is wrapped up with the land and the earth—better and more clearly than others, then colonialism as what Coulthard calls "a form of structured dispossession" (2014: 36) and Marx's 'primitive accumulation' (on which Coulthard draws extensively, 2014: 37ff.) indeed not only robbed indigenous peoples (as well as European serf-peasants and Africans who were sold into slavery) of their land, but deprived them and others of these important knowledges and insights into generational, terrestrial being. That is why many indigenous scholars insist that, for example, UN sustainability targets should not, as they usually do, leave out culture, esp. indigenous cultures and ways of knowing (see e.g. Watene & Yap 2015; for non-indigenous work linking Marx, colonial capitalism, and the environmental crisis, see Moore 2015, 2016). And that is why the introduction to TT, in a passage that Wirth cites (TT 3-4), complains that most work on IGJ produced in the modern West not only tends to construe it as a two-way relation (us and future people), but sees the current environmental crisis as an entirely new problem that pre-modern ethics had little way of addressing. By contrast, the brief comments in the introduction should be taken to suggest, with the help of Wirth's gentle prompting, that it is precisely capitalist modernity that not only generated the crisis, but with its short-termism, social atomism, and divorce from the land also suppressed the knowledges to avert and address such a crisis.

(Bii) This then brings us to the question how violence in the past, esp. colonial violence to indigenous peoples, affects forward-looking obligations to future generations. How can the models of asymmetrical responsibility and taking turns address past

violence and dispossession? My first response is to recall what, with the help of Wirth, I just reconstructed as the framing context of the argument in the book. These models demand that we look at the past in thinking about the future. They incorporate backward- and forward-looking obligations in the terrestrial context, and so demand, in their very make-up and generation, that we consider past relations with the land to further determine responsibilities to the future. Just as human life, like any life, cannot be understood apart from its habitat, so the past cannot be severed from the future; we should not content ourselves with the comforting sentiment that we should let the dead bury the dead, as Marx wrote in the *Eighteenth Brumaire*.

The issue of historical violence (the subject of my previous book) should have been given more room in TT, I find, though some consideration of the bearing of past oppression did make its way into the discussion of the gift and turn-taking. Chapter 3 notes the danger of historical reciprocities passing on oppressive lifeworlds, and responds by arguing that uncovering the ontologically constitutive role of such reciprocities at least has the advantage of calling for vigilance on the part of heirs to avoid passing on inherited wrongs (TT 151). Chapter 4 elaborates the normative content of taking turns and supplements it with what I call the compensation argument. The chapter argues that the question of a turn's normative content (what is a fair turn?) can be answered in at least three different ways: the turn takers should hand over the 'object' of turn-taking (which in the case of climate and the earth as a whole is of course no mere passive object) in a condition at least as good as inherited (equivalence); they can also focus on it functioning well for their successors, and/or they can be guided by letting the 'object' flourish as the kind of thing that it is. With respect to equivalence in particular, I then argue that this would not mean that present turn-takers could not come under an obligation to improve the 'object'. For instance, if a previous user damaged a bicycle by overuse but made some profit of the overuse (e.g., by delivering newspapers with the bike), which she also passed on, then, *ceteris paribus*, the subsequent bike user should use the inherited profits to fix the damage for the sake of the third turn-taker. I then suggest that, with respect to climate change and the environmental crisis more broadly, this is indeed the situation in which the current generation in the developed world finds itself: having inherited the benefits of industrialization and colonization, it must now compensate for the associated climate damages and environmental injustices (TT 180). Drawing on the other two ways of fleshing out what a fair turn is, esp. the functional one that is focused on the future turn-taker, might help us to strengthen and flesh out these responsibilities.

I would suggest that this argument from liability for compensation can and should also be applied to the legacy of colonialism. To take a fair turn means to owe compensation to those who were robbed of their fair turn, e.g. by being robbed of their land. It

would be important to reflect further on what compensation might mean in the case of a fair turn, where what it is at stake is not merely or primarily monetary, but would first of all consist in returning a turn with self-determination to peoples who understand territorial sovereignty in marked difference from Western conceptions; here too, the White Earth Nation to which Wirth refers has done most interesting work (see Vizenor, Doerfler & Wilkins 2012). But we should also recall that land and earth are not the same. While the latter appears universal, the former is specific and thus tends to divide, as Levinas worried with respect to Heidegger's references to land and people, human beings into natives and strangers (Levinas 1990). That is why Dene Blake's suggestion, cited above, is so crucial: the willingness to share the system of values, the place-based ethics, in self-critical dialogue that embeds sovereignty in democratic procedures (I will get back to this). But we should also note the many obstacles to such dialogue, even in the interest of averting climate change, for 500 years of colonial oppression may have undermined cooperative trust between indigenous peoples and settlers to such an extent that it cannot be mended easily or in time (see Whyte 2019).

2. THE EARTH BETWEEN LAND AND SUN

The role of indigenous views brought up the question of the human (and esp. intergenerational) relation to land and to earth. As the notion of earth generated further comments by my generous discussants, I will try to say a bit more about it. Let me first assemble some of the issues commentators raised in this area. We already heard Wirth worry that taking turns with the earth might give precedence to time over space. Naas finds earth too comforting a notion, and ends up contrasting it with the sun. Thompson worries that the book suggests a possible environmental, universal cosmopolitanism, which would demand that we see the earth as bearing "fixed meaning or value." Only as such, one might think, could earth provide a stable and unifying identity to us as earthlings; however, my anti-essentialism disallows such a fixed meaning. She also wonders whether earth has intrinsic value in my account, while Marratto suggests that earth challenges the traditional distinction between nature and value.

In wondering about the precise meaning of earth in TT, Naas helpfully assembles various definitions from the book. As what TT calls the history and habitat of life, earth names what Naas calls the "exterior in general" that precedes and exceeds life, the environment in 'originary environmentality'. But given that this preceding-exceeding contextuality is constitutive of living beings, it does not remain on the outside, in the environment, but marks their very interior. Living beings must set themselves off from it, but cannot split off completely; that is why I say that earth is "one name for the 'hetero' in the auto-hetero-affection that defines life" (TT 186), or "the self-differentiating force

in the habitat and history of life" (TT 209). (In fact, as Naas points out, I also define earth as "the context in which *différance* plays out" (TT 194), and the discussions of *différance* in chapters 3 and esp. chapter 5 explain in greater detail how interior and exterior, separation and belonging, auto and hetero hang together here.)

Naas then, again very helpfully, writes that "'earth' is thus something that includes but is not the same as this big round ball of air, soil, water, and molten lava." If what I call earth includes (without being reducible to) the planet 'earth', I often hear at this point, then what if humans were to relocate to other planets? Should we not see ourselves as free of earth, or at least as merely living on its surface, as Kant suggested, longing for other stars (TT 187)? If humans some day 'settle' (in this word we may hear the problematic legacy of colonialism in our relation to world) on Mars or another planet (a vision against which chapter 5 warns), then not only do they have to 'terraform' those planets (so turn them into something like earth), but these other planets would function like the preceding-exceeding context of life that my book calls earth. We must begin where we are. The transcendental (thus universally necessary) condition of life is 'quasi-transcendental' in that it cannot but be made manifest in the particular context that forms the history and habitat of life today (on the notion of the quasi-transcendental, see Fritsch 2005, chapter 2, and Fritsch 2011, the latter of which being discussed at some length by Marratto).

In the discussion of indigenous philosophies, I already indicated why I think land and earth are not totally appropriable. As a constitutive condition, total assimilation would annul the assimilator. Hence, the references to Levinas's "strangeness of the earth" and its "elementality" (TT 99). But this does not make of the earth a kind of dark, immovable, unchanging mass or force with a fixed meaning that provides universal humanity a stable identity. Rather, as the field in which the differences between life and its context, between separation and belonging, get played out, there is a sort of reciprocity between life and earth, the reciprocity we alluded to with Plumwood's 'indigenous imaginary.' This reciprocity is lived, for example, in eating and defecation, in breathing in and out, and in birthing and dying. Individuals are born of earth into a human generation, while returning to earth as corpse (TT 14, 153, 171, 210). While earth co-constitutes living beings, humans included, these beings also form and re-form earth. Hence, my misgivings about a mechanistic or causalist view of evolution; referring to work done by Vicki Kirby and Francesco Vitale, I suggest that adaptation or natural fitness just is another name for the interplay between the outside making up its very inside as the self-difference that I named earth (TT 210). We should not understand evolution according to what the biologist Richard Lewontin has criticized as a Darwinian "lock-and-key" model (Lewontin 2000): as if organisms merely adapted to pre-existing environments, treating the former as active subject and the latter as static

object. Rather, organisms affect their environments, in ways that always range from the planned or desired to the inadvertent, rendering the metaphysical distinctions active-passive, subject-object, no longer helpful for grasping the processes in question (see also Fritsch 2019, and TT's discussion of the middle voice at TT 149).

With these preliminary remarks in place, we can turn to more explicitly addressing specific questions regarding the earth. Naas suggests supplementing my earth with the sun, for despite my precautions, he finds that "one can easily imagine the earth as an encompassing or even a comforting whole"—one that we not only take turns with but can take care of, which we cannot do with the sun. He further associates the sun with fire, and thus with cremation rather than burial in the earth, and worries that I stress burial over cremation. However, he also notes that 'interment' (the title of the last chapter) already includes cremation and all other ways of handling the corpse: the earth will get it no matter what we do to the corpse. There will be a remainder that is not only not at the disposal of its bearer during lifetime, but also not under the control of those future generations that receive the corpse. That is what earth also names: the non-human recipient of the corpse, from the crocodile that bit Val Plumwood to the maggots and ash-processing nutrient cycles (on this, see the excellent Afeissa 2019).

Somewhat on the other end of the spectrum, Thompson challenges: "But if the project of reshaping earth to fit humanity's idea of itself as the conqueror of nature is morally unacceptable, then what resources does Fritsch's holism have to condemn it?" As I mentioned, the worry seems to be that my environmental cosmopolitanism and my anti-essentialism don't make for a good fit. The former seems to demand that we see the earth as bearing "fixed meaning or value" and as providing a stable and overarching identity for human earthlings. However, my anti-essentialism denies such a strong concept of value-conferring, unifying identity that trumps other, more particular identities.

To force the issue a little, we might say Thompson wishes to pull me in the direction of more particular identities, down from earth to land and communities, while Naas pulls the other way, toward the sun as even more foreign and inassimilable than earth, with the added worry—in a sense, the mirror image of Thompson's worry—that the earth is in my view too comforting, too much able to be cared for by human stewards, and thus too shapeable by us. The spectrum, if it is one, would thus reach from relatively stable communal identity (e.g. conferred by land with relatively fixed meaning and value) to the foreign, the entirely inappropriable and unshapeable by human interference. My 'earth' would satisfy neither.

I'm not sure there is a middle ground, but I hope my introductory account has given some indication that what I mean by earth is, like the sun's fire, unmasterable and yet, volatile, shifting, and to some limited extent amenable to human influence, including

for the worse and for the better. This does not make of the earth a merely passive object of our reshaping, nor does it have a fixed meaning. As you will have seen, I don't think earth has a stable meaning that humans cannot or should not refashion. Earth is altered by living beings, and, as we have come to realize in our times of environmental tipping points and climate instability, it twists and turns about not only in turning around the sun, as the Copernican revolution taught us. In fact, what I mean when I say that the earth takes turns with us, and turns us about, could be extended toward what some call a second Copernican revolution, which would consist in seeing the earth not only moving around the sun, but as *internally* on the move—from plate tectonics and climate changes to mass species migrations—and so is not a stable background, and never was, as we had to learn (Clark, Crutzen & Schellnhuber 2004; see also Clark & Gunaratnam 2016).

Does this notion of the earth leave us any resources to condemn "the project of reshaping earth to fit humanity's idea of itself as the conqueror of nature"? I think it does. To see which resources, we should recall what was said above, in the context of indigenous views, about the source of the normative in the gift of earth and ancestors (see also the next section). Living beings—and humans are no exception despite claims to the Anthropocene—can only live against an enabling background (here called earth) that, in affirming themselves (as life as auto-affection demands), they cannot but also affirm, as the 'hetero' in auto-hetero-affection (TT 165, 181, 207; on double affirmation, see also Fritsch 2017, 2018). With every breath of our very existence, humans affirm the participation in a history and habitat of life to which we belong but from which we also must seek to extricate ourselves. The participation is neither comforting nor fully masterable. In our very existence, we thereby affirm a gift that outstrips our lives toward the future. Spatially and temporally, with respect to past and future, the earth exceeds humans, and (along with traditions, languages, and so on) links generations to one another. The excess of earth makes it inappropriable by us, as indicated, for instance, by the link between earth and corpse that Naas stresses.

On this view, to think we can "reshape earth to fit humanity's idea of itself as conqueror of nature", as Thompson puts it so well, easily slides into the hubris of forgetting the unpossessable excess. If we understand ourselves as the natal-mortal earthlings that my book argues we are, then we should engage in any such 'reshaping' only in view of the finitude and responsibility for the vulnerabilities we share with future human beings and other earthlings. In this sense, the earth is that which we share in an each time singular, thus differential way: it unites us, including animals and plants, in what Derrida calls the mortality of the place of habitation (see TT 202), but at the price of also separating us, rendering us singular and vulnerable to each other and to earth's claim upon us. This claim is another way of thinking reciprocity with the earth, for not only do the

living lay claim to earth for food and habitat, but earth, too, claims the living. Our finitude ties us to the earth as preceding-exceeding, enabling and disabling context. The stress on the earth's claim to the corpse (TT 171, 200, 209) also highlights the vulnerability of living beings: as necessarily mortal, we are wandering corpses, already in life vulnerable to being treated like the dead object we will indeed leave to our descendants and the earth. If life is self-affirming, then it cannot but also affirm the earth, which responds with a claim of its own.

The book under discussion tries to develop the normativity of double affirmation (of past and future, as well as of self and earth) into the IGJ models of asymmetrical reciprocity and taking turns (see also the next section). The latter is the more encompassing model applicable to quasi-holistic objects like the earth, and is the one that I suggest is 'triggered' by the environmental and the climate crises. In short, I think generations have always been taking turns with the earth and its climate, but once a 'crisis' in the 'object' emerges, the normative content of turn-taking calls for further elaboration, motivation, and action (TT 5). This elaboration should be at a level appropriate to the 'object' (namely, earth and earthlings) and in a way that permits us to individuate a generation (I suggest beginning around 1990, TT 5). As Naas puts it so well, "What is contemporary will have thus helped 'crystallize' recognition of what will have always already been the case, namely, that we are fundamentally intergenerational beings and we have a relation to the earth as turn-takers." That we should not only take turns with the earth, but also take care of it, is historically contingent to this extent. The environmental crisis calls on all human adults to recognize their turn-taking obligations to future generations (human and non-human)—that is what the Anthropocene discourse, however problematic it is in other respects, promises to at least register.

To the extent the 'Anthropocene' suggests a united humanity causally and morally responsible for the crisis, it is belied already by what we said about the history of primitive accumulation and its colonial dispossession as well as its results in today's obscene global inequalities in wealth, power, and crisis vulnerabilities (see Malm & Hornborg 2014, and the response by Chakrabarty 2017). We need to differentiate humanity spatially and globally, but, as TT suggests, also temporally, understanding responsibilities to be, not before humanity and its survival, but before the most vulnerable generations. Another problem with talk of the Anthropocene is that humanist and anthropocentric notions of humans as conquerors of nature easily pour into these collective notions. Such hubristic infiltrations can be misunderstood as authorizing the 're-shaping' of earth Thompson mentions, and thus divert attention away from the normative content of fair turns and associated responsibilities, whose necessary differentiations I began to discuss above with the argument from compensation and in the light of colonialist

murder and dispossession as well as capitalist inequalities in affluence and power that have resulted from the violence of primitive accumulation.

Perhaps Naas's sun can help us push back against such infiltrations where needed. In fact, as he writes, the sun and its all-consuming fire is "out of our orbit, beyond our sphere of influence, in a way that the earth is not". I agree that the earth's dependence on the sun indicates its unavailability to human mastery and conquest even more powerfully. The sun that will absorb the earth, and consume it in its ever-expanding and self-destructive fire, seems even more exterior and non-totalizable than the earth whose own (sun-induced) finitude Derrida underlines in the passage from *Advances* that I discuss in the book (TT 213). Lucky me, for Naas perceptively notes that, as the 'hetero' in life's auto-hetero-affection, what I call earth already includes the sun. But, as you will have noticed, I would also like to think the 'hetero' on the very inside of life, not so far away. The most exterior—earth—is in fact in us, as our corpse: the vulnerability that connects us to others today, and the mortality that separates us from, but also links us to, future earthlings after us. The link between earth and corpse—which Naas traces so well—also indicates unmasterability, and it hits closer to home: on the most interior of our life, we are already tied to the mortality of and in the place we inhabit (TT 202).

This is how I understand a "place-based ethics". As for the question of whether earth has 'intrinsic value': Marratto writes that "Fritsch's proposals concerning the meanings of "environment," "world," and "earth," entail a fundamental challenge to the traditional bifurcation of nature and value". I will say a bit more about this in the next section.

3. THE ONTOLOGY-ETHICS INTERFACE

Again, I begin this section with a brief overview of issues. Buddeberg traces the book's "social ontology of the ineluctability and origin of normativity" and stresses the three levels of normativity I distinguish later on in the book. Thompson wonders under what conditions intergenerational gifts can obligate the recipients, and Marratto stresses the constitutive nature of the gift: that the present generation owes itself in part to what they accepted from previous generations.

In light of Marratto's helpful claim that the argument in my book entails "a fundamental challenge to the traditional bifurcation of nature and value", let me first confirm that I think we should not too quickly accept the fact-value distinction. Heidegger famously responded to the demand for an ethics by questioning the demand itself, which seems to presuppose a problematic division between logic, physics and ethics. Heidegger's ontology of being-in-the-world, which TT discusses in chapter 1 and 2, seeks to overcome this division. As Marratto puts it, my use of Heidegger's ecstatic

temporality—and then, its transformative critique by Levinas, Arendt, Derrida, and others—entails that "simply *to be*, as an agentive "I can," is always already to have been, so to speak, *assigned a task* of being oneself" so that Heidegger's insight "problematizes the distinction between 'is' and 'ought.'" On Heidegger's telling, the distinction is part and parcel of modern nihilism, which first reduces all physical being to mere matter and mechanistic forces, thereby denying things their own coming forth, and then revalues nature selectively by projecting human values on to it. This value subjectivism—which Charles Taylor (2003) and John McDowell (2001) have equally criticized (see also Calder 2008) —gives rise to the illusion, today perhaps expressed in the geological notion of the Anthropocene, that wherever they look, human beings encounter only themselves (Heidegger 1977, 27; see also Heidegger 2002, esp. 195ff.).

Elsewhere, and largely in the context of deconstruction, I have discussed what problems can be caused by making the fact-value distinction, and the assumption that ontology is foundational and ethics secondary, the starting point for reflections on ethics and politics in phenomenology and post-phenomenology, esp. in Derrida (Fritsch 2013a, 2014, 2011). Marratto goes the extra mile by drawing, in enlightening ways, on pre-TT work of mine and others in this area to get clearer on my account of the sources of normativity. He's right that I don't wish to enter those particular debates in TT—I won't do so here either—in part because I want to focus on the central issue of IGJ, but also because it is not centrally important to me to claim that my account is Heideggerian, Levinasian, deconstructive, or Derridian. Without needing to frame this by the usual references to Derrida's argument that to be faithful to a thinker or a tradition calls for an innovative faithlessness, I'm quite comfortable saying my account is inspired by phenomenology and deconstruction but far from doctrinaire: in the end, I'll have to take responsibility for it.

In the discussion of earth above, I already indicated the worrisome notion of earth as dead matter free for the taking, and mobilized a specific understanding of a 'place-based ethics' in response. The fact-value distinction, I worry, is often related to the presentist atomism and 'methodological individualism' criticized in my book, for the latter typically assumes that individuals exist as the basic building block of the social, and the challenge is to show that moral demands stick to this primitive datum. The social ontologies I mobilize in the book, as we have seen, including indigenous philosophies of the gift, challenge this assumption—as Marratto points out (and Wirth recapitulates well, too), "A key point here [i.e. finding out why the gift obligates a return] is the fact that our own agency is itself dependent on the gift" (TT 122).

The basic issue concerns the question: Why should we care about (non-overlapping) past and future people, who we will never meet? How does intergenerational normativity emerge? Marratto reconstructs my argument well: as he sums it up, "Fritsch's

claim [is] that it is insofar as we are natal-mortal, generational, beings that we are moral beings". The argument over the first two chapters is, roughly, that birth and death are crucially involved in constituting us as moral beings: beings who are vulnerable and whose suffering matters, but who are also imputable, that is, can be held responsible for their actions. Birth permits freedom, the creation of the new, and death makes us vulnerable to change but also permits us to take over our lives as ours in ways that permit criticism. Birth and death, however, also link us to preceding and to succeeding generations. Thus, moral beings are generational beings. Our very vulnerability and imputability link us to the dead and the unborn. As a result, intergenerational ethics is not an applied area, requiring extensions from conceptions of justice that (often via an unreflected social ontology) assume the contemporaneity of moral agents and patients.

Now, one might ask, isn't this still descriptive? Marratto cites a passage (from TT 119) in which I seem to claim that the prescriptive "follows from" the descriptive, and I now find my own wording misleading. As Marratto knows and shows, the description of what or who we are (in this case, generational beings) is inseparable from (and so does not 'follow from') the 'assignation' or 'prescription' to be that very being (namely, a moral intergenerational being). If our existence is not just given, presently, but always to be achieved in response to the assignation, this means that at the heart of our existence, a call to be who we are resounds. Given the impossibility of ever discharging one's obligation once and for all, this call re-emerges at every turn, including the interpellation to understand ourselves as the generational beings that we are.

It may then be important to address another type of objection that e.g. David Enoch has articulated in relation to Christine Korsgaard's (otherwise very different) "constitutivist" account of the sources of normativity (Enoch 2006). To show that we *are* generational beings, or moral beings, one might say, does not entail that we should be *good* generational beings. This would merit further discussion, but I think the phenomenological and post-phenomenological accounts on which I draw, and which reject the modern ontology of a sharp fact-value distinction, do not only show that we are X, but that to be X is to be subject to the demand to be that being. The prescriptive demand is not added on to the description, but is built into it. The demand thus calls for its own recognition as a demand resounding at the heart of our being. To be who I am demands that I understand my being as how I am.

And further, this self-understanding as response to the call of recognition of who we already are, can be enacted in worse or in better ways. That is the basis for my reasoning above that not only have human beings always taken turns with the earth, but the environmental crisis activates the normativity in turn-taking and calls for its unfolding. Given the historical contingency of this specific form that the call takes, I find it possibly misleading to phrase the normativity, as Buddeberg does, in terms of corresponding better

to our 'essence', where this term tends to carry ahistorical and unchanging connotations. But she is right to stress that, along these lines, I try to distinguish three normative levels for heuristic purposes (TT 181), levels that correspond to this gradually richer unfolding of the normative: from double affirmation (level 1) and its application in specific areas (in my case, the two models of IGJ on level 2), to further fleshing out, as when we ask (on level 3) what just reciprocity entails or what it is to take a fair turn.

If this general picture of the ontology-ethics interface may be accepted for the sake of argument now, I turn to more specific issue regarding the gift raised by my commentators. To begin with, Thompson asks whether involuntary gifts can obligate. In the book I argue in some detail that the return obligation does require intentionality (TT 128, 136), but gifts also require an inherited, long-term, enabling, constitutive background (including nonmaterial goods, such as cooperative institutions, language, customs, as well as the natural environment). In part because of its own mobility and change, this background cannot be brought to full awareness and tabulation, and so is always also to some extent non-intentional (TT 150-1). To give intentionally thus calls for recognizing, for integrating into my awareness, that my intentionality is enabled by my non-intentional links with previous generations and with the earth. Thompson gives the example of greedy predecessors who involuntarily leave wealth to their successors only because their death forced them to let it go—would this be a gift that still obligates paying forward? The greedy in Thompson's example may not give their wealth to next generations intentionally, so what they leave behind may not obligate directly. However, it could still obligate indirectly, by way of the constitutive background of wealth, including contemporary enabling institutions (the market is not wholly free and cannot exist in a vacuum) and contributors (e.g. exploited workers) to the wealth of the rich. It may be esp. important, in our times of offensive inequalities and low taxes on the rich, to recall these backgrounds and demand that they be foregrounded, as Mauss's indigenous sources did.

One may object that some of these claims make a different point, namely about the sources of affluence, and they do not make of the greedy's legacy an intentional gift. However, these enabling institutions and of course the terrestrial 'environment' on which they also depend, including the way it has been worked up by previous generations (e.g. the tilling of land, the breeding of seeds, agricultural knowledge), *are* typically inherited, and so return us to the question of IGJ. For one might say that some of these institutions and activities have been handed down intentionally, not by the greedy but by those who contributed to the enabling background. In fact, Thompson herself presents such an argument with the help of Annette Baier; Gosseries (2009, 129) even speaks in this context of a progressive intergenerational collectivization of the human heritage. In a chapter that did not make it into the book for reasons of space, I treat

Gosseries' argument at length and conclude such intentions most plausibly pass by way of care work for children, the kind of work I highlight in TT with respect to Levinas, Kittay, and others. The idea of intending production efforts for subsequent generations seems most at home in care for minors, and care's individualizing pathways stand in mutually implicating relations to more general benefits (tradition, language, institutions, collective goods, etc).

Thompson's discussion here of when inherited gifts obligate is rich and sophisticated, and most reminiscent of the literature on reciprocity regarding, not the voluntariness of giving, but (the suspension of) the so-called voluntary receipt requirement. Under what conditions, scholars ask, do gifts I did not voluntarily accept still obligate a return? I do not want to enter the details of these discussions here, but allow me to recall that the argument TT makes in this context (with and against Brian Barry, and with Mauss) is that involuntary receipt can still obligate if the gift-giving is part of an established, inherited practice (TT 120ff.; see also Fritsch 2017), and if, as mentioned (as Heidegger's and Derrida's notion of the gift can help us see, and as Marratto reminded us) the gift is also co-constitutive of the recipient. Thompson's discussion here rightly includes further reasons for suspending the return obligation, as when the project of predecessors is valueless, impractical to continue under present conditions, or interferes strongly with the autonomy of the heirs. Another important consideration from the literature that could help here is the attempt on the part of some to argue that the gift must be 'presumptively beneficial' to the recipient, such as a habitable biosphere, ordered political institutions, and so on (Page 2007, Klosko 1992). This consideration too, I tried to integrate by viewing part of the gift as 'quasi-transcendentally' co-constitutive (see Fritsch 2017 for more details). My response leaves open answers to some of the particular questions Thompson raises, but still renders the gift in general indispensable and obligating, thus demanding the contextual-historical fleshing out of intergenerational duties for which I have been calling throughout this section.

Some such fleshing out, as we heard in section one, concerns the colonial violence of primitive accumulation, esp. the dispossession of indigenous lands. These earlier comments about the role of historical violence might also help address some of Thompson's questions about the relation between past and future in asymmetrical reciprocity. As suggested, the two models I develop demand that we look at the past in considering the future. That is why I don't agree that I do "not include duties discharged to the dead in [my] account of asymmetric reciprocity". I would like to avoid being "like most philosophers who discuss intergenerational justice" who assume "that we have no duties to those who cannot be benefited." Given my previous work on recalling the victims of history (esp. of primitive accumulation, see my *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*), I would be remiss if I

thought we had no obligations to the dead. It's true that in TT the focus is on future generations in the context of global heating and capitalist modernity, but the basic argument is that in our obligations to the future, responsibilities to the past are inextricably implicated, in ways that in the end cannot be neatly assigned a time of origin in past, present, or future.

I try to show that the differential timespace of world disclosure (see above) confounds distinctions between past, present, and future to the extent these rely on linear time (TT 148). If the past is co-constitutive of members of the present generation, then whenever we give to the future, we also discharge a debt to the past (see e.g. TT 150). If we were to insist on sharply distinguishing owing due to a past donation from owing to the future for the sake of the future and its interests, then our misunderstanding, I would say, is first of all ontological, for it misconstrues the temporality of our generational, natal-mortal being. That is why chapter 3 offers the four types of intergenerational reciprocities and seeks to show their inextricable and rich overlay in the 'groundless ground' of non-linear timespace (TT 148).

But I also try to show that both asymmetrical reciprocity and taking turns call for further fleshing out (see below), and this elaboration may bring in an emphasis on the moral interests of future generations. Understandably, this prompts Thompson's question, "But if future-directed interests are the main motivation for accepting requirements of intergenerational justice, then what role is played by the gifts of predecessors?" I would not say such interests are the main motivation, but that the ontological basis of both models calls, by itself, for further normative complements, and these may focus on futural interest even if the debt to the past is still at work. As I seek to flesh out in a forthcoming article (Fritsch, forthcoming a), and as chapter 3 merely hints, asymmetrical reciprocity changes the basic logic of reciprocity: it is no longer one from contribution to entitlement, but from reception (for instance, inheritance) to obligation. Indirect reciprocity does not address the agent as someone who is entitled to receive benefits as a result of her or his contribution, but rather asks about how this contribution itself was (or will be) possible, and what debts came about in its emergence. The theory addresses agents as historically situated and interdependent subjects who received benefits and so are ('always already') obligated to give to others. In determining entitlements, the first question to ask is not "Who contributed fully (and how much)?" but "Who received (and how much)?"

The addition of the third party then brings on another question, namely, "To whom should the recipient of benefits give back?" In a certain sense, this question regarding potential recipients now displaces the question about the contributors, who are no longer primarily relevant in determining entitlements, shares, and so on. This is so because indirectness means that the contributors need not be the ones (and in most

cases in fact are not the ones) to whom entitlement accrues first and foremost. Rather, indirectness opens up the question of who should be the recipient of benefits. Given that indirect reciprocity allows a (potentially non-contributing) third party to benefit from the cooperation, it displaces the centre of attention, away from the contributor and toward the third party ("who to give back to, and how much to give back?"). It is in view of this question that asymmetrical reciprocity calls for normative supplements, that is, moral, political, social, juridical and economic accounts of need and desert, of equality and freedom, and so on. Similarly, such fleshing out comes into play when we ask not only in what state we received an object of turn-taking from the past, but what it would take for it to function well for the next turn taker. It is these supplements that, I think, may then make it seem as if "future directed interests are the main motivation" for intergenerational justice.

For the reasons just indicated, I want to say that what Thompson calls "an ethics that is both forward and backward looking" is not just "implicit" in my two IGJ models, but is its explicit focus, beginning with the deconstruction of the linearity of historical time. The upshot of that account is that the past and the future are not simply absent, but 'spectrally' present in the present, which is therefore never simply present, but also affected by absence. Our existence as natal-mortal beings points forward and backward in history in intermingling, criss-crossing ways, ways that would not permit a global distinction between forward- or backward-looking duties, though of course we can make such distinctions on lower levels of analysis.

4. PRACTICAL FEASIBILITY OF MY APPROACH TO IGJ

In the penultimate section, I turn to my commentators' questions regarding the feasibility of my approach and the practical realizability of my models. Buddeberg wonders whether ontological reflections and fundamental learning processes, of the sort I make central, might not be too basic, and take too much time, to deal with the burning ecological threats of our time. Relatedly, Thompson is concerned about the allegedly high level of theoretical abstraction and my two models' applicability to "the political and social environment" in which IGJ accounts must be situated (we already heard about some of her "questions and doubts" that have to do with such "problems of application"). Thompson poses these questions largely in terms of meeting Gardiner's dual challenge: that of better "conceptualizing intergenerational justice", and of finding sources of motivation for treating future people fairly.

The worries about abstractness and in-time applicability are always a little embarrassing for a political philosopher, and I anticipate I won't be able to dispel them here. Massive menaces tend to call for rethinking fundamental assumptions of our traditions

and ways of life, and neither urgency nor applicability should prevent us from undertaking such basic but seemingly abstract tasks. I think, in fact, that the two prongs of Gardiner's challenge—ethical theorizing and moral motivation regarding IGJ—need not be that separate. Part of what makes some accounts of IGJ conceptually better is that they make the intergenerational problem less abstract, and less what my book calls extensionist (TT 39): extending existing theories of justice, arrived at by assuming more or less atemporal humans, to cover future people. Many extant accounts still abstract from generational overlap and treat birth and death, as well our historicity and fecundity or generativity—the fact that future people will be *of* us—as mere accidents that should have no bearing on theory construction. A conceptually—as I would say, ontologically—more convincing theory of IGJ brings it closer to possibly motivating accounts of who we are. In this sense, what was important to me from Stephen Gardiner's great book *The perfect moral storm* was above all his call (a call his book does not try to answer) for 'deep analysis' (see TT 1) to overcome the theoretical inadequacies of extant approaches.

TT seeks to engage in 'deep analysis' by attempting to describe the human condition in a way that we should in principle be able to recognize as our own condition. All of us are born from others and will die to leave to world to others. We all have parents and other forebears whose inheritance we live in a somewhat defining way; some of us have children or care for minors by other pathways, and most of us, I think, can imagine how little sense would be left for a substantial number of our activities—such as basic philosophical research, including perhaps this exchange here—if we did not tacitly count on the future to inherit them. Also, most of us would probably describe ourselves as democrats, and I have endeavoured to show that turn-taking, including with generations, is basic to the democratic heritage (see the final section, below). Many of us understand ourselves, to varying degrees, as belonging to some community (ethnic, linguistic, vocational, familial, religious, etc.) that draws its defining power from being transgenerational, that is, from having existed before us and continuing after our lives have ended (TT 4).

As Naas indicates, for me the ecological crisis brings to the fore, in our individual self-understanding but also in the political identities of democratic societies, something that has been the case all along: we have accepted inheritances as a gift and continue to take turns with the earth; the present crisis should motivate us to elaborate its moral, juridical, and political implications. I'm not sure this rethinking of who (I claim) we've been all along is best described, in Buddeberg's words, as a "fundamental learning process at the ontological level" that we must anticipate to have a chance of succeeding only over generations, thus taking the time we might not have in the face of urgently looming catastrophes. TT does offer a list of possible reasons for our contemporary

short-termism, and as this belongs more to the question of democracy, I will treat it in the next section.

Some of Thompson's, Buddeberg's, and Gardiner's concerns, then, can be phrased in terms of motivation: can my account of generational being as well as the two models encourage, inspire, provoke and arouse ethical and political action that addresses the short-termist intergenerational buck-passing that characterizes our present? Thompson finds my approach "distant ... from political and social realities" although I'm happy to hear she also thinks it "points to sources of ethical motivation to which a better politics might be able to appeal." Perhaps it helps my case if I highlight and embellish some of these sources as they are touched upon in the book.

First, TT points to empirical, socio-psychological data that shows three factors seem to motivate pro-futural allocation decisions the most (of course, there are many factors that motivate presentism, including the collective action problems Gardiner discusses at length): (a) death awareness and associated generativity or legacy creation (TT 47); (b) seeing oneself as the beneficiary of past gifts (TT 3, 218), and (c) understanding oneself as belonging to transgenerational groups (TT 54, 172). The reconsideration of who we are that TT calls for highlights all three of these factors. With respect to transgenerational groups, a chief task, I think, is to see oneself not exclusively as belonging to a family or a nation whose children it is fine to favour over those who suffer the most from global inequality and environmental injustice. I have indicated the role a crisis in the object of sharing—e.g. the world-wide climate—can play in triggering such transgenerational belonging as earthlings and world citizens, despite the legitimate worries that the alleged universal has been a masked particular. Surely more work, empirical and conceptual, needs to be done on what could motivate such object-specific and crisis-specific group belonging, including in the face of the differentiations I mentioned and that my account of differential, double turn-taking (toward self and toward other) makes inevitable on conceptual grounds (see also Fritsch 2005). In the context of the middle to long term future, it might perhaps help to recall that every other, no matter how far away today, might become a co-citizen, a member of my group, or the parent of my grandchildren.

Further to the point of motivation and practical realizability, although it is not its main focus (as it might be in Anglo-American political theory), the book does begin to develop, on what I called the third level of normativity, specific norms that further concretize asymmetrical reciprocity and taking turns (e.g. norms of equivalence and functional specifications regarding what a fair turn with democratic institutions and land or climate might be, a turn that works for future turn-takers). Such norms could be developed further and enshrined in constitutions, laws, and policies. Instead of further specifications, TT proceeds from the ontology-ethics interface as discussed above. The

relation of these norms to natal mortality and double affirmation is supposed to show that they have some hold on us that is not the result of them being chosen in an ideal choice situation or some other more or less ahistorical procedure. Rather they should, I argue, result from reflection on what it is to be born into transgenerational groups, institutions, and environments, born of previous generations so as to leave the world to future people on whose existence we draw an advance credit. Such historical situatedness makes these reflections, and the norms they produce, context-specific, for instance with respect to the balancing between reciprocity and turn-taking, deciding among the three responses to what a fair turn is (equivalence, functionality, flourishing), and the role of the liability for compensation argument. I am happy to concede that these specifications are overdetermined (TT 180) and depend on further (democratic) deliberation and decision-making in specific contexts—as I think will be the case with most such theoretical proposals.

Finally, I offer the stirrings of a political-democratic theory regarding environmental future-oriented responsibilities; after all, I developed taking turns starting from democratic office rotation (more on this below). Grasping environmental and intergenerational justice, not as moral problems for the individual agent alone, but as societal problems calling for political responses, should lead to wider public discussion and promises the tool of enforceable law, including revising constitutions to explicitly protect future generations (see Gonzales-Ricoy & Gosseries 2016, Fritsch 2013b). In response to Gardiner's diagnosis of an intergenerational arms race, I agree that we need longer-lasting enforcement mechanisms against presentism, and here law can be particularly useful. Recently, there have been promising cases—such as the Urgenda case in the Netherlands, which forced the shutting down of all coal power plants within two years (https://www.urgenda.nl/en/themas/climate-case/)–in which legal challenges forced short-termist governments to protect the environment for the sake of future generations (Greenpeace lists further such cases here https://www.greenpeace.org/international/story/16715/four-climate-cases-are-changing-climate-change/).

This discussion of political theory will be expanded in the final section.

5. DEMOCRACY

A number of commentators highlight the role of democracy in my account of IGJ. Naas reconstructs very well how TT views democracy as the source of generations taking turns with the earth (though we should note that neither Plato and Aristotle, nor Derrida in his discussion of them, speak of generations taking turns, nor do they apply sharing by turns to objects like the earth, but rather restrict it to sharing offices and institutions). Wirth and Buddeberg wonder about which aspects of democracy might

help to better recognize and pay forward the debt of the earth. While Wirth links this question to "clues" for an alternative world economy, clues he wishes to glean from North American indigenous view above all, Buddeberg wonders whether and how democratic institutions can shift in weight from a movement of self-return to one more open to temporal and spatial alterity, including the rights of future generations. Helpfully, she suggests that increasing recognition of humility (from Latin *humus*, earth) as I treat it—as expressing the dependency of democracies on life-supporting earth—may help to shift the weight.

I will first say a bit more about the role of democracy with respect to motivation and applicability. Thompson worries that my view, which roots intergenerational obligations in our very being, has an even harder time explaining "the problem that most concerns Gardiner: selfishness and short-sightedness, particularly of people in affluent countries". And while she thinks "understanding why this ethical failure exists is probably not the job of philosophers", TT does offer a number of reasons why democratic-capitalist societies may be particularly vulnerable to individualist presentism (TT 158-61). I focus this discussion on democracy, as it is often identified as the chief culprit, and because I wanted to suggest that there are other, more pro-futural resources in the democratic tradition, esp. around taking turns.

If I may review the possible reasons for democratic short-termism briefly here, we should first of all mention the connection of modern Euro-American democracy with what we discussed as the legacy of colonialism and of capitalism-kickstarting primitive accumulation, namely violent divorce of aboriginal peoples from the land and its terrestrial and cultural linkages with non-present generations. Further, presentism has been traced to the short-term thinking that can be said to be brought on by democracy's relation to free market competition, in particular in so-called 'post-Fordist' and 'post-modern', increasingly global capitalism since the 1960s, and by the fact that state power is beholden to special economic interests. These interests are often pushed by economic actors who exert a lot of power on states (e.g., by way of the dependence on corporate taxes and investment and the creation of employment) and on politicians (in particular if public financing of electoral campaigns is insufficient). Under competitive conditions, these economic agents tend to operate with very short and accelerating time frames. The resulting "economic dependence" of democratic political systems (Caney 2016, Boston and Lempp 2011) may have become worse during the very time period that environmental crises became so pressing. As Naomi Klein argues specifically with respect to global warming, neoliberalist policies since the 1960s, from deregulation of markets to shrinking of governments, has made concerted action on climate change seem so intractable by weakening the democratic state in the face of increasingly post-national economic actors facing global competition (Klein 2014).

Such competitive conditions contribute to the instrumentalization of rationality and of action, and thus a favouring of narrow interests in the present (Habermas 1984, 1985). While instrumental reasoning, as the focus on the means toward given ends, is important to all action, the so-called Frankfurt School of critical social theory argued that in modernity it comes to progressively eclipse independent rational goal-setting (Horkheimer 1974). In political terms, democratic collective determinations of overall (and typically longer-term) goals are sidelined by the pursuit of all-purpose means, such as money and profits (Schecter 2010). The instrumentalization of action orientations applies in particular to economic agents, individual and collective, who find themselves in competitive conditions, but also to democratic nation-states to the extent they compete with each other for attracting capital investments (Przeworski &Wallerstein, 1988; Przeworski 2010).

In my view, Gardiner's own focus, in *The perfect moral storm* that I took as a starting point in TT, on the intergenerational intensification of the well-known "tragedy of the commons" (which presupposes instrumentally oriented, selfish actors), should be seen in light of this historical account of increasingly self-interested players, both individuals, corporations, and governments. These players are placed in competition on the market for jobs, resources, and profit, with the globally linked cash nexus—the historical product of primitive accumulation—the only access for most to economic necessities. Economic dependence and instrumental reason may be further enhanced by the growing social acceleration that has gripped all societies in the process of industrialization, in particular since World War II (Connolly 2002; Scheuerman 2004; Rosa 2010).

In forthcoming work (Fritsch, forthcoming b), I argue more extensively than in TT that most of these reasons and forces stem from democracy's relation to the capitalist, increasingly global economy. Primitive accumulation, economic dependence of democratic state institutions, instrumentalization of action, and social acceleration — these factors are inseparable from the history and economic organization of the capitalist mode of production and distribution, as well as the path dependence regarding fossil fuels and other infrastructure. Thus, capitalist markets tend to render democratic self-government short-termist. This, in essence, would be my response to Thompson's challenge to explain selfishness and short-sightedness, esp. in affluent countries, given that I claim our ontological make-up is generationally constituted. If I'm right about the latter, it could motivate us to unfold intergenerational and terrestrial being in this historical context so as to defend democratic institutions from capitalist encroachments. This would be part of my attempt to respond to Wirth's crucial question: "What manner of democracy enables us to pay forward the debt incurred by the gift of the earth...?" and his helpful claim (discussed above, though still insufficiently) that to

answer this question "some clues for alternative political economies can be found in some indigenous cultures."

Among the reasons for short-termism, there's one exception to this relation between capitalism and democracy, for it concerns a reason that is internal to the democratic heritage. (I only know of one other principle that could be construed as internal in this way and that has been used to 'green' democracy—the principle of all affected, for example in its Habermasian version (Eckersley 2000; Jensen 2015). Perhaps something like this is what Buddeberg has in mind when she intriguingly suggests a kind of family resemblance between democratic, discursive, and intergenerational turn-taking. I will be happy to return to this in future work.) Here, the internal reason concerns the shortsightedness of elected representatives who are motivated to look no further than the next election. Presentism has been related, including by Gardiner himself (2011), to the frequent change of guards required by the electoral cycles of representative democracy (Garvey 2008; Dryzek 1996). But this reason, TT suggests, can also be seen as a danger with links to a saving grace—and it is here that I would see one of the linchpins for, in Buddeberg's words, shifting the weight of democracy toward the longer term and for the sake of future generations.

For, so the argument goes, the change of guards is rooted in a turn-taking that in principle applies to generations, too. Drawing on Plato and Aristotle in particular, as Naas recalls, TT seeks to argue that taking turns among rulers and ruled is a normative idea inherent to the concept of democracy. The upshot of my discussion is that democracy implies the principled consent to others ruling after 'my' turn. And this principled assent to the possibility of others having a turn at governing entails a commitment to share one's turn with future generations — those who not only may, but will have a turn with the institutions we are already in the process of leaving to them (TT 156, 170). To consent to someone else ruling after my turn is to consent to a generation having its turn with governance after my death. In short (and I know I'm merely summarizing a longer argument in TT and beyond), a commitment to democracy entails a commitment to preserve democratic institutions for future people. Now, if such turn-taking can then be shown (as attempted in TT's chapters 4 and 5) to be inseparable from what I've been calling the earth's turn with us (that is, if you wish, the dependency of social life and political institutions on the earth), then this democratic commitment to future people also implies a commitment to preserving the earth for them in ways that enable democratic life. This might help us to give greater contours to the response to Wirth's question, "What would the global General Economy of the Gift look like?" For a general economy, in Bataille's and Derrida's technical usage to which Wirth is appealing here, is one that accepts the excess of the earth's and ancestors' gift over the narrow calculations of economic exchange, and for this reason recognizes that it owes to the

future. To generalize 'world economy', as TT argues (153), is to call out restricted capitalist economies on their externalities and to confront them with their—incalculable but responsibilizing—starting conditions in family, inheritance, and earth.

I'm afraid I will have to leave it at these remarks. I cannot thank my critics enough for their careful study and willingness to go along with me for a while. I truly benefited from their reformulations and questions, questions that prompt me to establish linkages and elaborate where my book failed to be sufficiently clear or coherent as well as challenges that merit further research and promises future avenues. I will continue to seek to do justice to the generosity of my commentators.

REFERENCES

Adorno, Theodor & Max Horkheimer. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, translated Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press.

Afeissa, Hicham-Stephane. 2019. *Esthétique de la charogne.* Paris: Éditions Dehors.

Boston, J. and Lempp, F. 2011. "Climate Change: Explaining and Solving the Mismatch between Scientific Urgency and Political Inertia" *Accounting, Auditing & Accountability Journal* 24 (8), pp.1000-1021.

Calder, Gideon. 2008. "Ethics and Social Ontology" *Analyse & Kritik* 30 (2): 427-443.

Caney, S. 2016. "Political Institutions for the Future. A Five-Fold Package" in *Institutions for Future Generations*, ed. Ricoy & Gosseries, Oxford University Press.

Chakrabarty, Dipesh. 2017. "The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism." *Theory, Culture & Society* 34:2-3, 25-37.

Clark, Nigel, and Yasmin Gunaratnam. 2016. "Earthing the Anthropos? From 'socializing the Anthropocene' to geologizing the social." *European Journal of Social Theory* 20,1: 146-63.

Clark, Nigel. 2011. *Inhuman Nature: Sociable Life on a Dynamic Planet.* London: Sage.

Clark, Timothy. 2018. "Scale as a Force of Deconstruction" In *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, ed. M. Fritsch, P. Lynes, and D. Wood. New York: Fordham University Press.

Clark, William C.; Crutzen, Paul J.; and Schellnhuber, Hans Joachim 2004: "Science for global sustainability. Toward a new paradigm". In: Hans Joachim Schellnhuber, Paul J. Crutzen, William C. Clark, Martin Claussen and Hermann Held (eds.), *Earth System*

Analysis for Sustainability: Report on the 91st Dahlem Workshop. Cambridge, Mass., & London: The Massachusetts Institute of Technology Press & Dahlem University Press pp. 1-25.

Connolly, W. 2002. "Democracy and Time" In: *Neuropolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 140-175.

Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Mask. Rejecting the Colonial Politics of Recognition.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dryzek, J. 1995. 'Political and Ecological Communication.' *Environmental Politics*, 4(4): 13–30.

Eckersley, R. 2000. "Deliberative democracy, ecological representation and risk. Towards a democracy of all affected" In: M. Saward (ed.) *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. London: Routledge.

Enoch, David. "Agency Shmagency: Why Normativity Won't Come from What is Constitutive of Action." *Philosophical Review* 115 no. 2 (2006): 169-198.

Fritsch, Matthias. 2005. *The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida.* Albany, NY: SUNY Press.

Fritsch, Matthias. 2011. "Deconstructive Aporias: Both Quasi-Transcendental and Normative" *Continental Philosophy Review* 44:4, 439-468.

Fritsch, Matthias. 2013a. "The Performative and the Normative" in: *The Performative After Deconstruction*, ed. Mauro Senatore. London: Continuum.

Fritsch, Matthias. 2013b. "Europe's Constitution for the Unborn" in *Europe after Derrida*, ed. by Agnes Czajka and Bora Isyar. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fritsch, Matthias. 2014. "Review of Samir Haddad, *Derrida and the Inheritance of Democracy*" in: *Notre Dame Philosophical Reviews* https://ndpr.nd.edu/news/derrida-and-the-inheritance-of-democracy/

Fritsch, Matthias. 2017. "'La Justice doit porter au-delà de la vie présente': Derrida on Ethics between Generations." *Symposium* 21(1): 231–253.

Fritsch, Matthias. 2018. "An Eco-Deconstructive Account of the Emergence of Normativity in 'Nature.'" In *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, edited by Matthias Fritsch, Philippe Lynes, and David Wood, 279–302. New York: Fordham University Press.

Fritsch, Matthias. 2019. "From Bio- to Eco-Deconstruction" *CR: The New Centennial Review* 19:3, 35-64.

Fritsch, Matthias, forthcoming (a). "Asymmetrical Reciprocity in Intergenerational Justice" in: Tatsuyoshi Saijo, editor, *Future Design: Incorporating Preferences of Future Generations for Sustainability*. Berlin: Springer.

Fritsch, Matthias, forthcoming (b). "Democratic Representation, Environmental Justice, and Future People" in: *Representations and Rights of the Environment*, ed. Peter Stoett and Sandy Lamalle, Cambridge: Cambridge University Press

Gonzalez-Ricoy, Inigo, and Axel Gosseries, eds. 2017. *Institutions for Future Generations*. Oxford: Oxford University Press.

Gosseries, Axel. 2009. "Three Models of Intergenerational Reciprocity." In *Intergenerational Justice*, edited by Axel Gosseries and Lukas H. Meyer, 119–146. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action, Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity.

Habermas, J. 1985. *The Theory of Communicative Action, Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge: Polity.

Heidegger, Martin. 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tr. William Lovitt, New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. 2002. "Nietzsche's Word: God is Dead" in *Off the Beaten Track* edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, M. 1974. *Eclipse of Reason*. London: Seabury Press.

Jensen, K.K. 2015. "Future Generations in Democracy: Representation or Consideration?" *Jurisprudence*, 6:3, 535-548.

Klein, N. 2014. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. Toronto: Knopf Canada.

Klosko, George. 1992. *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Levinas, Emmanuel. 1990. "Heidegger, Gagarin, and Us" in *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, transl. Sean Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lewontin, Richard. 2000. *The Triple Helix. Gene, Organism, and Environment*. Cambridge: Harvard University Press.

Malm, Andreas, and Alf Hornborg. 2014. "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative." *The Anthropocene Review* 1:1: 62-69.

Marx, Karl. 1977. *Capital, Volume One*. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage Books.

Marx, Karl. 1993. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin.

McDowell, John. 2001. *Mind, Value, Reality.* Cambridge: Harvard University Press.

Moore, Jason. 2015. *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital.* London: Verso.

Moore, Jason. 2016. "The Rise of Cheap Nature" in *Anthropocene or Capitalocene?*, ed. Jason W. Moore, Oakland: PM Press, pp.78-115.

Page, Edward. 2007. "Fairness on the Day after Tomorrow: Justice, Reciprocity, and Global Climate Change," *Political Studies,* vol. 55, no. 1, 225–42.

Rosa, H. 2010. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schecter, D. 2010. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. London: Continuum.

Scheuerman, W. 2004*. Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Taylor, Charles. 2003. "Ethics and Ontology" *Journal of Philosophy* 100(6):305–320.

Thompson, Janna. 2006. *Intergenerational Justice*. New York: Routledge.

Thompson, Janna. 2009. "Identity and Obligation in a Transgenerational Polity." In *Intergenerational Justice*, edited by Axel Gosseries and Lukas H. Meyer, 25–49. Oxford: Oxford University Press.

Thompson, Janna. 2013. "Intergenerational Relations and Moral Motivation." Paper read at "Nature Time Responsibility" conference, University of Macau, China.

Vizenor, Gerald. 1994. *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. Middletown: Wesleyan University Press.

Vizenor, Gerald, ed. 2008. *Survivance: Narratives of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Vizenor, Gerald, J. Doerfler, and D. E. Wilkins, eds. 2012. *The White Earth Nation: Ratification of a Native Democratic Constitution*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Watene, Krushil & Yap, Mandy. 2015. "Culture and sustainable development: indigenous contributions" *Journal of Global Ethics* 11 (1): 51-55.

Watene, Krushil & Merino, R. 2018. "Indigenous Peoples Development: Considerations for Development Ethics" In J. Drydyk, & L. Keleher (Eds.) *Routledge Handbook of Development Ethics*. London: Routledge

Whyte, Kyle; Caldwell, Chris; Schaefer, Marie. 2018. "Indigenous Lessons about Sustainability Are Not Just for 'All Humanity'" in: *Sustainability. Approaches to Environmental Justice and Social Power*, ed. Julie Sze. New York: New York University Press.

Whyte, Kyle. 2018. "Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises" *Environment and Planning* Vol. 1(1–2) 224–242.

Whyte, Kyle. 2019. "Too late for indigenous climate justice: Ecological and relational tipping points" *WIREs Climate Change* 2020, 11: null. doi: 10.1002/wcc.603.

Symposium II

Giorgio Cesarale, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari 2019

591 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 591-599
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301014

THE LEFT OUT OF HISTORY

MATTEO MANDARINI
School of Business and Management, Queen Mary University of London
m.mandarini@qmul.ac.uk

ALBERTO TOSCANO
Department of Sociology, Goldsmiths University of London
a.toscano@gold.ac.uk

ABSTRACT
Giorgio Cesarale's book *A Sinistra* takes for granted the fertility of the encounter between the 'bourgeois revolution' and anti-systemic movements from below. But it is an open question whether a radical 'stretching' of the notion of the 'Left' to encompass, if not to synthesise, subaltern studies, black radical tradition and anti-colonial indigenous political philosophies, as well as anti-capitalist feminisms, requires rewriting or abandoning the framework of political modernity, especially as crystallised in the short twentieth century.

KEYWORDS
The Left, Black Radical Tradition, Anti-Capitalist Feminism, Subaltern Studies, Bourgeois Revolution.

Almost exactly forty years ago, Mario Tronti wrote an article in the journal *Laboratorio politico* with the title 'Sinistra' [*Left*].[1] In it, he confronted the crisis of the Left that emerged in the midst of the organic crisis of the 1970s – a crisis we know assumed a kaleidoscope of forms: economic, ideological, of legitimation, etc. He begins by setting out a genealogy: from the Left's birth in the French Assembly of 1789, to its encounter [*incontro*] with the workers' movement, which – he argues – shifts the Left from its progressive-liberal [*liberali progressive*] origins to its radical-democratic [*radicale e democratica*] high-point.[2] This article – and the debate that followed it[3] – is of particular interest, in retrospect, because it took place at a moment when the outlines of neoliberal ascendancy began to be deline-

1 It was published in *Laboratorio politico*, 3, May-June 1981.
2 'Sinistra', p. 133.
3 *Il concetto di sinistra*, Bompiani: Milano 1982.

ated in its political, economic, institutional and ideological forms, coming together in what has been termed a *nouvelle raison du monde.*[4]

The intervening time since this debate is, broadly speaking, the one in which the majority of the thinkers Giorgio Cesarale considers in *A Sinistra* produced the majority of their analyses. We might see this as a forty-year period bookended by crisis and transition. Equally we may see this as an *interregnum* in which crisis became – in the words of Dario Gentili – a mode of government.[5] More precisely, we might understand conjunctures of crisis as those where the orienting political *topos* Right/Left is unsettled, leaving all parties in a state of disorientation, bereft of the 'cognitive maps', the situational representations of one's place within the political totality, without which strategic action is blind and powerless.[6] It is at this juncture that the option of abandoning the cardinal cartography of conflict polarised by the Right/Left dichotomy makes itself powerfully felt. Responding to Tronti, Massimo Cacciari argued against any attempt to reterritorialize politics once again on the Right/Left axis, now deemed no longer able to organise thought or practice:

> The axial representation of the political system is constitutively unable to account for critical situations, for the production of discontinuities in processes, or to describe intrinsically *unstable* situations.[7]

That Cesarale felt the need to undertake this work of theoretical reconnoitring today may be regarded as a symptom of such an instability, written at a time when once again the *topoi* of the political map are undermined by processes that exceed them – seemingly ungovernable technological and economic shifts, the pathological erosion of the class and elite alliances that allowed liberal parliamentary to appear as the untranscendable horizon of the political, a globalisation that is no longer imaginable as a figure of progress and homogeneisation, nature breaking into history as anthropogenic change triggers phenomena – from global warming to pandemic contagion – which test our very parameters for political action.

Perhaps this also explains why *A Sinistra* does not try to define the term Left. In some ways, it is less concerned with identifying what Left *is* – a task that still seemed both possible and urgent to Tronti in the early '80s – than with presenting, as the title suggests, thinking *on* or *from* the Left – thus leaving it to the reader to decide what unites them. For, while so many of the thinkers under review by Cesarale are preoccupied with both the necessity and the urgency of *orientation* in our present, with that work of strategic cartography that is the task of theory, they

4 Pierre Dardot and Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (Paris: La Découverte, 2009).

5 Dario Gentili, *Crisi come arte di governo* (Bologna: Quodlibet 2018).

6 On Jameson's concept of cognitive mapping, see Cesarale, p. 118.

7 'La rappresentazione assiale del sistema politico è fisiologicamente inadatta a render conto delle situazioni critiche, del prodursi di discontinuità nei processi, di descrivere situazioni intrinsicamente instabili' (Massimo Cacciari, 'Sinisteritas', in *Il concetto di sinistra*, p. 10).

are less concerned with, or capable of, infusing new meaning into the notion of the Left. Perhaps, this is because once the axis in which the specular pairing found its image breaks down, neither Left nor Right can find in their Other the rationale for their existence. What is it to think on the Left when the agonistic space that structured classical political modernity is dis-oriented, when it loses its bearings in a kind of cognitive disaster (etymologically an ill-starred event, but we could also say a loss of that starry map that guides action)? In Lukács's melancholy musing from the *Theory of the Novel*: 'Happy are those ages when the starry sky is the map of all possible paths — ages whose paths are illuminated by the light of the stars'.[8] The closest we come to a definition of what it is to think on the left in *A Sinistra* is probably when Cesarale tells us that what links the various thinkers discussed in the book is the '*non*-necessity of order, its *contingency,* which impacts all contemporary power relations' [non *necessità dell'ordine, la sua* contingenza, *che investe tutte le odierne relazioni di potere*].[9] Interestingly, Tronti – in passing – had mentioned a similar characteristic: 'To say that you're on the left means saying that you're open to the new' [Dirsi *di sinistra vuol dire chiamarsi aperti al nuovo*][10], which he explains as being linked to the fact that the Right constitutes itself as the bulwark against change – as the defender of the 'established order' [*ordine costituito*].

How can we revisit the supposedly foundational nexus between the Left and the new, or the contingent, today? In what follows, we want, first, to explore how a modernist affinity of the Left with radical change has been unsettled by the disjunction of a certain Right from its historical association with conservatism or reaction. In a second moment, we want to think not so much about the way in which Left theory thinks contingency or novelty, but how the very emergence of a Left can itself be thought of as a kind of event or encounter in its own right, and how our current moment might see both the disaggregation of a certain Left and the incipient possibility of new Left formations, ones which may break the mould of that revolutionary encounter between radical liberal ideologues and plebeian labouring forces identified by Tronti and others.

If the acceptance of contingency and opening to the new is characteristic of the Left, it is hard, after the last four decades, to see the neoliberal Right as defender of the constituted order in any straightforward way. Was Thatcherism not a revolution? Not only economic and institutional, transforming the nature and function of the state to its very roots, but a cultural revolution, a transformation of subjectivities themselves and a displacement of the very space of political confrontation

8 G. Lukács, *The Theory of the Novel* (London: Merlin, 1978), p, 29.

9 Cesarale, p. xii.

10 Tronti, 'Sinistra', p. 134.

that allowed Left and Right to mutually define one another.[11] Many neoliberals – and public choice theorists who shared many of the former's assumptions and aims[12] – view themselves as working 'with the grain of human nature – with human self-interest',[13] arguing that this can be advanced not by proposing classical Rightist policies, but by replacing inefficient alternating political policy choices with a more 'rational', calculable and hence putatively fair (non-partisan) set of representations by which society, state and economy can be ordered. Those embarking upon the '*pursuit of the disenchantment of politics by economics* [...] by management'[14]– or 'politics without romance'[15] – argued that politics becomes dangerous if it enables the formation of collective will or decision-making. For typically politics – they contend – is driven by ideologically organised interests looking out for their own, indifferent to any 'figment of social justice'[16] and where minorities are crushed by revanchist majorities. The effect of all of this was to shift the state away from being the arena where political struggle could be contended between organised, antagonistic parties representing different interests.[17]

For neoliberals and public choice theorists, the state should be restructured in accordance with the 'economic theory of politics', using 'ordinary economic assumptions about the 'utility-maximising behaviour of individuals',[18] which the state regulates by the spread of markets or market-like mechanisms throughout the so-

11 Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* (London: Verso, 1988), especially the essay 'Gramsci and Us': 'Thatcherism's project was to transform the state in order to restructure society: to decentre, to displace, the whole post-war formation; to reverse the political culture which had formed the basis of the political settlement — the historic compromise between labour and capital — which had been in place from 1945 onwards' (p. 163).

12 Robert Chernomas and Ian Hudson, *The Profit Doctrine: Economists of the Neoliberal Era* (London: Pluto, 2017), esp. 78-105; Matthew Flinders and Jim Buller, "Depolitisation: Principles, Tactics and Tools" (*British Politics*, 1, 2006); Noel Thompson, "Hollowing Out the State: Public Choice Theory and the Critique of Keynesian Social Democracy" (*Contemporary British History* 22, 3, 2008); Hui, Wang. 2006. 'Depoliticized Politics, from East to West'. Trans. Christopher Connery. *New Left Review* II/41: 29-45.

13 See Daniel Stedman Jones, *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 130. James M. Buchanan goes as far as to call this 'the wisdom of centuries', "From Private Preference to Public Philosophy", in *The Economics of Politics* (*IEA Readings*, 18, 1978), 17.

14 William Davies, *The Limits of Neoliberalism* (London: Sage, 2014), pp. 4 and 212.

15 James M. Buchanan, 'Politics Without Romance', in *The Logical Foundations of Constitutional Liberty* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), 45-59.

16 Friedrich Hayek, 'Whither Democracy?', in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas* (London: Routledge, 1990), p. 157.

17 That this strategy of depoliticization was itself articulated in antagonistic, authoritarian and populist forms (as Thatcherism itself made plainly evident, from the jingoist boost of the Falklands War to the crushing of the Miner's Strike) is of course testament to the way in which actually-existing neoliberalism always required supplementation by the ideologies and practices of the 'old' Right – Family and Flag above all.

18 James M. Buchanan, Buchanan, 'From Private Preference to Public Philosophy"' in *The Economics of Politics* (London: IEA 197), pp. 89 and 17.

cial body. Independent central banks, auditing bodies with 'key performance indicators' the achievement of which (or not – more often than not, not) forces – or 'nudges' – public bodies (schools, hospitals and care provider, universities, etc.) to 'up their game' by competing for 'customers'; they are impartial, 'neutral' arbiters because governed by 'objective' measures of efficiency to which all are subject and where success is measured 'objectively' through the pervasive power of proliferating ratings, auditing and bench-marking agencies.[19] This process of disenchantment of politics by economics allows for an agreed language and standard of measure to act as a conduit – to 'channel the self-serving behaviour of participants'[20] – towards optimal goals for society. Representation is not here of different interests. Instead a 'construction of a global language' – of business and public policy – operates as 'a measurement framework' enabling a 'blanket economic audit'.[21] Hence, conflict is not organised by contending parties, it is simply not-computed for there exists here no rival scale of 'values', of languages, of standpoints that might conflict. Neoliberal restructuring conjured away the postulated collective as imputed source of legitimacy by disaggregating it into units that are ultimately more abstract even than the symbolised people of the state or nation. What is this if not revolutionary? Does it not return us to Giacomo Leopardi's critique – which in some ways echoes Hegel's – of the French Revolution's placing of Reason as ordering principle of the new times?

> They did not see that the dominion of pure reason is one of despotism on a thousand counts, but I will summarize just one. Pure reason dispels illusion and fosters egoism. Egoism, shorn of illusions, extinguishes the nation's spirit, virtue, etc., and divides nations by head count, that is, into as many parts as there are individuals. *Divide et impera*. Such division of the multitude, especially of this kind and resulting from this cause, is more the twin than the mother of servitude.[22]

In short, openness to the new, to 'contingency', to a revolution of order is not – is no longer – that which distinguishes the Left. Indeed, how often does the European Left find itself in a defensive posture, one often characterised in terms of resistance? Resist privatisation, resist the degradation of rights, defend the autonomy of institutions of learning from subordination to 'social goals' (framed, typically, by

19 Davies, *Limits* and the still useful M. Power, *The Audit Society* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

20 Buchanan, 'From Private Preference to Public Philosophy', 17.

21 Davies, *Limits*, p. 109.

22 'Non vedevano che l'imperio della pura ragione è quello del dispotismo per mille capi, ma come sommariamente uno. La pura ragione dissipa le illusioni e conduce per mano l'egoismo. L'egoismo spoglio d'illusioni, estingue lo spirito nazionale, la virtù ec. e divide le nazioni per teste, vale a dire in tante parti quanto sono gl'individui. Divide et impera. Questa divisione della moltitudine, massimamente di questa natura, e prodotta da questa cagione, è piuttosto gemella che madre della servitù.' G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri* (Milan: Mondadori, 1983) p. 131.

business needs), and so on.[23] The claim that the Right only celebrates the sort of change in which 'everything needs to change so everything can remain the same', risks giving the Left false succour. Capitalism is quite happy with 'the new', for it has yet to find something it cannot commodify, and is always on the lookout for a new 'fix' (to borrow from David Harvey) for its limits and contradictions.

Perhaps awareness of the contingency of order is also no longer a sufficient demarcation point. And in any case, can the Right really be said to be unaware of contingency, does it not rather display a considerable sensitivity to it? It is most certainly present in thinkers of the Conservative Revolution – as manifested in the (oft quoted by Heidegger) line from Hölderlin's 'Patmos': 'But where danger is, grows / the saving power also'.[24] Hayek would surely not disagree – his attack on planning and endorsement of 'catallaxy' was as much against the conceit that the contingent should be captured and constrained, as it was about wanting to resist overbearing central government. So, if neither openness, novelty, contingency, or even just change demarcate the Left from the Right (although surely neither does the Left refuse these aspects), perhaps we're on the wrong track? Maybe an opening can be found if instead of abandoning these terms, we problematise and rearticulate them – namely by thinking of novelty and contingency not in terms of the ideological desires, political aims or theoretical objects of the Left, but in terms of its origins (in a sense resonating with Benjamin's *Ursprung* but also Marx's *Ursprüngliche Akkumulation*)?

A first step might be to interrogate and perhaps bracket the genealogy, the tale of origins that not only tethers the political, and thus the Left, to a very precise – ultimately European – history, but also one that is remarkably historically narrow, soldering it, on the one hand, to the conflict with absolutism signalled by 1789, and, on the other, to the moment the State began to lose its 'monopoly over politics' [*monopolio della politica*][25] in a narrow geographical location, central Europe – specifically Franco-Germany.[26] This genealogy is not 'wrong', but, as Tronti notes, it ties politics and hence the Left to its bourgeois filiation. No surprise then,

23 Pierre Bourdieu proposed that the contemporary political field was polarised between neoliberals subverting social (and welfare) relations in order to conserve capitalist relations of domination, on the one hand, and social forces which would be obliged to invent and construct a new social order in the guise of conserving post-war forms of solidarity and security. See in particular his article 'Neo-liberalism, the Utopia (Becoming a Reality) of Unlimited Exploitation', in *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time* (London: Polity, 1998), pp. 94-105.

24 Most famously perhaps in *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977) p. 28.

25 Tronti, 'Sinistra', p. 132.

26 Tronti is not specific about where or when this happened, speaking merely of 'some decades ago' (*qualche decennio fa*), but one can assume he is drawing here upon analyses of the early decades of the twentieth century– such as those of Carl Schmitt – that situate this temporally and geographically largely in Europe from the 1880s onwards, when the *potestas indirecta* such as mass parties, trade unions etc. came to fragment the unity of state *auctoritas*.

that as its plebeian energies are sapped or repressed (be it in the psychoanalytic or carceral sense), the Left drifts back into the purview of a now rudderless bourgeois subjectivity – witness the dead ends of sundry Third Ways.

What is perhaps necessary is an alternative, discontinuous genealogy, one that anchors the Left not to the history of watchwords and names, but to practices and subjects who have borne them, taking up again the long history of the marginalised, the excluded (women, the racialised, subalterns, heretics...), the property-less, the '*popolo minuto*'. Here 'Left' denotes those *outside* – or those that are most *within* as the grist upon which Power turns – or who are *within* only to the extent that they are structurally *against*. This is the ambivalent moment of the negative, whether dialectical or not – sometimes subsumed, but only as subordinated moments whose subordination must be repeatedly renewed, in an infinite programme of integration; sometimes expelled, but as expelled, always circling and threatening. And yet, one must beware of romanticism. Heidegger states that Nietzsche's breach with Wagner was inscribed from the start in the nature of the younger man's captivation by the older; whereas 'Wagner sought sheer upsurgence of the Dionysian upon which one might ride, [...] Nietzsche sought to leash its force and give it form'.[27] The issue is not a celebration of the 'untamed' and those who are always without – otherwise that would lead us to the paradoxical conclusion that the Left can never assume power; that wherever a hierarchy exists, the Left cannot; wherever an exclusive group establishes itself, it is by its very nature already on the side of the enemy. The risk of this position is to establish the untamed as the virtuous, but ineffective – 'Good' by virtue of their futility.

Thus, while not gainsaying the critical importance of the encounter with the workers' movement, without which the global political history of the last 150 years is indecipherable, it is imperative to reinsert it into *longue durée*, and the Blochian non-synchronicity, of 'tradition of the oppressed'. If the transformative encounter between progressive bourgeois or radical-liberal ideology and the history- and value-making industrial masses represents the event of the Left's originary accumulation, so to speak, its modern synthesis, we also need to consider those Left formations which escape, deflect or undermine the '1789' paradigm. Against a virtuous or progressive dialectic between bourgeoisie and workers' movement are those 'Lefts', or those anti-systemic plebeian movements which would not necessarily identify as 'Left', which refused the 'encounter' with liberalism, parliamentarianism, natural law, the language of rights, or the state. From within the ranks of the workers' movement itself, one can think of Georges Sorel's steadfast anti-Jacobinism and radical suspicion of the nexus of parties, intellectuals and elites – an illiberalism capable of inspiring both Benjamin's 'Critique of Violence' and sundry reactionary *derives*. But, perhaps more pointedly, we can think of how a

27 Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, *The Will to Power as Art* (New York: Harper Collins, 1979), p. 88.

'mis-encounter' or 'non-recognition' of the bourgeois filiation is a vital component of non-European, anti-capitalist radicalisms. An affirmation of the mis-encounter or missed encounter[28] between the 'bourgeois revolution' and anti-systemic movements from below is at the core, among others, of subaltern studies,[29] the black radical tradition[30] and anti-colonial indigenous political philosophies,[31] as well as of anti-capitalist feminisms.[32] It is an open question whether a radical 'stretching' (to invoke Fanon's remark on Marxism) of the notion of the 'Left' to encompass, if not to synthesise, these insurgent currents, requires rewriting or abandoning the framework of political modernity, especially as crystallised in the short twentieth century.[33] Indeed, when it comes to these questions we may need to dwell in antinomy, recognising, for instance, *both* that the Haitian Revolution was the intense apex of a transnational revolutionary phase, the 'coming-true' of the principles of the French revolution *and* that 'it never lived up to the schema by which revolution functions as a modernizing force catalysing technological advancement and the emergence of new, more sophisticated and efficient modes of capital accumulation', that it was not a progressive act of emancipatory state-making but the emergence of a 'profoundly entrenched counterinstitutional society', against state and capital.[34] What is evident is that thinking the 'Left' beyond the supposedly singular event, the originary political accumulation, of the meeting of the radical bourgeoisie (or even of 'philosophy', as in the young Marx) and the workers' movement, requires being open to the contingency, the novelty of the Left's own formations. This is especially pertinent in our own moment of *polarisation without orientation*, when the often spectacular verbal or ideological antagonism that pervades an intensely mediated superstructure is not accompanied by a determination of political subjects with the collective consistency or cognitive coherence of

28 We are playing here with the notion of a *desencuentro* (between Latin American political history and Marxism) at the heart of José Arico's *Marx and Latin America*, trans. David Broder (Leiden: Brill, 2012).

29 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Durham, NC: Duke University Press, 1999).

30 Cedric J. Robinson, *Black Movements in America* (New York: Routledge, 1997).

31 Audra Simpson, 'The ruse of consent and the anatomy of "refusal": cases from indigenous North America and Australia,' *Postcolonial Studies* 20.1 (2017): 18-33; Glen Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014).

32 Brenna Bhandar and Rafeef Ziadah, *Revolutionary Feminisms: Conversations on Collective Action and Radical Thought* (London: Verso, 2020).

33 For an important effort to articulate an alternative political modernity open to the spectrum of subaltern movements, see Massimiliano Tomba, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

34 Johnhenry Gonzalez, *Maroon Nation: A History of Revolutionary Haiti* (New Haven: Yale University Press, 2019), pp. 29-31. See also the review of Gonzalez's book, along Julius S. Scott's *The Common Wind*, in David A. Bell, 'The Contagious Revolution', *The New York Review of Books*, 19 December 2019.

classical Lefts and Rights. Largely, anti-communist without communism face off against social-democrats bereft of social-democracy's historical conditions of possibility. In the meanwhile, and not least because of the lethal consequences of the 'metabolic rift' between capitalism and nature, the philosophies of historical progress that made the '1789' encounter possible lie in tatters. Contrary to Stalin's entreaty at the 19th Congress of the PCUS in 1952, the last he presided, for the communist movement to pick up the banners of the bourgeoisie, perhaps they are best left where we found them. Taking some distance from the icons and watchwords of the twentieth century, especially from the social-democracy which is the real 'spectre' haunting our present (Green New Deal, etc.), might allow space for new encounters between political and organisational forms (which is, in a sense, to say *theory*) and collective movements and forms of life (which is, in a sense, to say *practice*).

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 601-609
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301015

BUSSOLE POSSIBILI PER SINISTRE SOLIDE

ANDREA CENGIA
Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali
Università degli studi di Padova
andrea.cengia@gmail.com

ABSTRACT
This paper is a review of Cesarale's book. The aim of this paper is to discuss the possibility of a political and theoretical radical space outside the framework of the capitalist mode of production. The work of the author depicts a useful political map of the positions of "radical thought".

KEYWORDS
Capitalism, neoliberalism, marxism, populism, 1989.

Esiste ancora oggi uno spazio teorico-politico che risponde al nome di *Sinistra*? Giungere oggi a porre questa domanda, dopo la fine della drammatica esperienza sovietica, apre ad una rosa di riflessioni non scontate. Nel discorso pubblico generale, il richiamo a una non meglio precisata sinistra politica e culturale circola con grande facilità. Tuttavia, i partiti presenti, che numericamente dovrebbero farsi carico di rappresentare le istanze politiche di sinistra, non sembrano godere oggi di buona salute non solo dal punto di vista del consenso elettorale, ma anche sul piano della proposta politica. Si potrebbe sostenere che tale quadro si inserisce nella difficoltà più generale ad assumere una *Weltanschaauung* differente da quella di matrice riformista. Quest'ultima è individuata come unica possibilità — dialogica, comunicativa e di creazione di spazi di consenso —attraverso cui giungere alla levigazione delle asperità del dominante quadro di mercato, magari attraverso 'sapienti' interventi di ottimizzazione del sistema normativo e redistributivo. Questa descrizione coincide quasi integralmente con quella che Jacques Bidet ha definito come polo politico delle competenze, nominalmente alternativo al polo del capitale. Mentre quest'ultimo avrebbe una collocazione immediatamente riconoscibile, il primo è frequentato da individualità politiche che giustificano la propria esistenza sulla scena pubblica, basandola sul fatto che sarebbe in loro possesso, quasi esclusivo, la competenza a saper gestire e organizzare, anche con maggiore 'umanità', la macchina politico-produttiva del modo di produzione capi-

talistico[1]. La ricollocazione di queste formazioni riformiste all'interno dell'alveo del sistema sociale egemone, al fine di ristabilire chiarezza di proposte, finalità e referenti sociali, può essere ben condotta attraverso *A Sinistra* (G. Cesarale, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Roma-Bari, Laterza, 2019). Le ragioni dell'intero percorso compiuto da Cesarale hanno infatti il loro punto di avvio nella convinzione che le trasformazioni del post-1989 abbiano avuto un impatto epocale sui destini di quell'universo politico che continua ad essere classificato sotto l'ombrello della categoria politica della *sinistra*. Ma, come ricorda l'Autore fin dall'introduzione, la «sinistra», espressione che richiede di essere posta tra virgolette in quanto composta da tre anime «socialdemocratica, leninista e post-marxista», ha avuto la sorte di venire «travolta» dalla forza dirompente dell'onda lunga del tracollo sovietico (p. X). Nonostante un passaggio storico determinante si sia così consumato, dando avvio ai fenomeni più recenti delle trasformazioni del modo capitalistico, rimane opportuno porsi il seguente quesito: «cosa è sopravvissuto all'inabissarsi della sinistra» (p. XI)?

C'è già qui un interessante sbarramento, un *limes*, molto significativo per chi voglia osservare i temi delle trasformazioni sociali capitaliste secondo un'ottica non riformista e quindi fuori dall'idea che anche l'orizzonte culturale della sinistra sia ormai divenuto liquido. La zona di confine tracciata da Cesarale è costituita dalla prospettiva socialdemocratica. A ben vedere, le contaminazioni e gli slittamenti attuati dalle forze politiche socialiste, socialdemocratiche o democratiche di sinistra, almeno nell'ultimo quarto di secolo, hanno configurato un fenomeno unidirezionale di irresistibile attrazione verso un orizzonte politico, e prima ancora culturale, marcato dalla tradizione liberale, liberista e neoliberista[2]. Paradigmatica e ben giustificata sul piano teoretico, è quindi la scelta dell'Autore, di non affrontare alcune posizioni teoriche che risultano fortemente problematiche rispetto a posizioni di 'sinistra'. In particolare, se si considera la tendenza «incoercibile», del modo di produzione capitalistico ad «accumulare ricchezza astratta», ne consegue il venir meno del «compromesso fra capitalismo e democrazia», (p. 30). Perciò Cesarale considera evidente il limite degli approcci della cosiddetta seconda generazione della scuola di Francoforte (in particolare Jürgen Habermas, ma anche Claus Offe) il cui errore sarebbe quello di attribuire al modo di produzione capitalistico un'assenza di *agency*, di intenzionalità e di capacità di «riorientare il quadro sociale» (p. 30). Si comprendono così le ragioni per cui, in un testo dedicato al pensiero radicale che ruota nell'orbita della cosiddetta sinistra, non trovino spazio

1 Su questo si vedano due interventi di Jacques Bidet. Si veda J. Bidet, Is Capital a Critical Theory?, *Crisis and Critique*, vol. 3, fasc. 3, novembre 2016, pp. 66–82; J. Bidet, *«Eux» et «nous» ? Une alternative au populisme de gauche*, Paris, KIME, 2018.

2 Come ha ricordato recentemente Robert Knox la cosiddetta 'terza via' ha paradigmaticamente rappresentato il luogo privilegiato dell'assorbimento delle parole d'ordine neoliberali all'interno di un panorama di sinistra.«'Third Way' variants of social democracy were busy implementing neoliberalism», R. Knox, *Introduction*, *Historical Materialism*, vol. 27, fasc. 1, marzo 2019: 3.

autori come Habermas che hanno visto «affievolirsi [l']impulso critico-negativo» (p. XIII).

Rispetto a queste tendenze dell'agenda partitico/elettorale a rispondere con il metro della competenza e della responsabilità all'apparire di figure politiche eccentriche, apparentemente pre-politiche, il libro di Cesarale appare come una mappa utilissima per iniziare a compiere un'operazione strategica di riposizionamento sociale e culturale. Il testo va quindi pensato innanzitutto come una compatta introduzione, ma anche come una dettagliata incursione all'interno dell'arcipelago culturale del pensiero della sinistra critica per come è andato configurandosi dopo il 1989. Da qui si comprende anche il sottotitolo del testo: *Il pensiero critico dopo il 1989*. Cesarale sceglie un taglio molto preciso per dare forma a quella costellazione di studiosi e di idee che per molti anni, nonostante la crisi generale abbattutasi sulla sinistra negli ultimi decenni, ha tentato di ricostruire il filo di discorsi alternativi alla naturalizzazione delle idee legate ad un processo di socializzazione, tendenzialmente globale, attuato sotto le insegne dell'economia di mercato nonché della politica di potenza dei nuovi e vecchi soggetti statuali usciti dalla guerra fredda. Colpisce per chiarezza quindi la cadenza dei contenuti che animano il testo in cinque capitoli.

Seguendo l'andamento del testo, appare evidente che per Cesarale ciò da cui si deve partire è l'analisi dello stato delle trasformazioni tardo-novecentesche del modo di produzione. Si tratta di cercare una risposta al quesito: quali interpretazioni sono emerse negli studi covati e apparentemente congelati (p. 3) nell'arco di tempo che si colloca tra gli anni Settanta e Novanta? Il capitolo iniziale del testo si confronta con quei percorsi di ricerca che non hanno creduto all'idea della fine della storia, che si sono interessati «alla natura e alle forme di evoluzione di questo sistema economico» che, pur subendo una sorta di embargo, di «congelamento», sono comunque riusciti a porre le basi per un'analisi marxista originale e ricca di contaminazioni (pp. 3-4). La caratteristica saliente, che l'Autore pone in risalto, è il fatto che questo processo di ripresa del pensiero di Marx, in chiave di analisi del modo di produzione capitalistico, trova un suo punto di forza nel poter operare senza «dèjà vu o dèjà vécu» (p. 3). A partire da qui, l'Autore comincia a delineare la mappa degli sforzi di ricerca dando voce, in maniera molto significativa, all'esperienza di Immanuel Wallerstein. Cesarale segnala qui la forza euristica, ma allo stesso tempo, il limite dell'apparato teorico di Wallerstein. Esso è da un lato incapace di aprire un varco all'interno dei limiti delle visioni teoriche dominanti, ma dall'altro è in grado di offrire un quadro teorico e una proposta politica di assoluto rilievo, al fine di «rifondare il progetto di emancipazione sociale e politica» (p. 5) che storicamente è stato elaborato «dalla sinistra liberale e marxista» (p. 5). L'idea di Wallerstein è di «dotare la sinistra di una nuova capacità di governo dei processi storici» (p. 5), in particolare a partire dall'asse interpretativo centro/periferia (p. 7). Se ne ricava che leggere il modo di produzione capitalistico

prevalentemente come modo di produzione e non di accumulazione impedirebbe di comprendere l'elemento chiave dei cicli economici, anche in significativo distacco dalle analisi marxiane (p. 9). L'importanza delle analisi di Wallerstein si gioca continuamente su due piani: il lato della ricerca teorica e quello della finalità politica. Infatti il suo impianto ermeneutico permette di definire diacronicamente la relazione tra le trasformazioni del modo di produzione e l'elaborazione di risposte politiche il cui baricentro è il concetto di emancipazione, rintracciabile già nelle pagine marxiane *Sulla questione ebraica*[3]. È proprio a questo livello, precisa Cesarale, che l'analisi di Wallerstein assume grande rilievo perché si gioca sul rapporto tra universalismo e particolarismo.

Nel dispiegarsi del capitolo, Cesarale mette in rilievo come la prospettiva di Wallerstein possa essere affiancata a quella di Giovanni Arrighi, grazie alla comune frequentazione della lezione di Braudel. Il tratto teorico che accomuna questi autori riguarda l'aver privilegiato la dimensione accumulativa del sistema economico rispetto a quella produttiva. L'analisi dell'ascesa e del declino di alcune nazioni egemoni appare un punto di osservazione originale nel quadro dell'analisi dei processi di accumulazione. Indagare il capitale nelle sue ubique trasformazioni porta anche a coinvolgere in questa ricerca figure come quelle di David Harvey che osservano il processo di trasformazione capitalistico attraverso una «logica bidimensionale» fatta di logica dello stato e di logica del capitale (p. 17). Del successivo percorso di Harvey, Cesarale segnala, come punto di svolta, l'indagine compiuta all'interno delle carte marxiane, in particolare rileggendo il Libro II e il Libro III del *Capitale* e ricavandone un confronto con la categoria di limite (p. 18). Si tratta di un punto di grande interesse analitico che appare nei *Grundrisse*. In secondo luogo ad Harvey va ascritto il merito di aver individuato, nella costante ripetizione dell'accumulazione originaria, la condizione necessaria per l'avvio dell'impresa nonché il fondamentale concetto di accumulazione per espropriazione (p. 20) a cui si affianca il credito finanziario supportato dallo stato (p. 21). Qui si colloca il lato politico cioè come il capitale può superare le resistenze della forza-lavoro (pp. 21-22) con azioni di definizione dei parametri riproduttivi di quest'ultima e delle crisi capitalistiche, attentamente osservate da Harvey. Il tema delle crisi del modo di produzione capitalistico e i suoi effetti sono ripresi nel testo, ricordando il peso delle ricerche di Streeck, Postone e Boltanski e Chiapello.

Il tema marxiano della sussunzione, formale e reale, torna costantemente attraverso le ricerche compiute da molti degli autori presentati nel testo. Gli effetti di questa dimensione trasformativa delle relazioni sociali hanno un peso così determinante da coinvolgere la grande questione della sovranità. Il testo inevitabilmente si trova così ad affrontare l'interrogazione sul «progressivo indebolimento»

3 K. Marx, F. Engels, *Opere complete 3: 1843-1844*, N. Merker (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 159.

(p. 48) della sovranità, seconda pietra angolare del ragionamento complessivo proposto dal testo. Cesarale sceglie di indagare il tema attraverso le prospettive inaugurate da Giorgio Agamben, Antonio Negri e Wendy Brown. Lo spazio che il testo dedica alla complessità del discorso agambeniano, di cui l'Autore ricostruisce con grande attenzione l'intero arco della produzione, è giustificato dal fatto che l'opera di Agamben «è uno degli sviluppi più profondi seguiti alla fissazione, compiuta da Martin Heidegger, della differenza ontologica come differenza tra essere ed ente» (p. 49). Nell'ottica del ragionamento sulle trasformazioni della sovranità, è a Carl Schmitt che Agamben si rivolge, al fine di recuperare la categoria politica della sovranità intesa come stato d'eccezione. Si tratta di un insegnamento molto importante per il pensiero agambeniano che, combinato con la riflessione precedente, porta a istituire tra sovranità e vita sacra una relazione di «bando» (p. 61), che espone i cittadini a condizioni tanatopolitiche, all'avvento dei fascismi dove lo stato d'eccezione diviene la regola (p. 61). Se ne ricava la necessità di decretare l'esaurimento del principio borghese della divisione del potere. La fine di questa esperienza, che produce, come segnala Agamben in *Stato di eccezione*, la primazia del potere esecutivo sul potere legislativo, di fatto svuotando uno degli assi costitutivi delle democrazie parlamentari, non avviene sulla base di una rottura, ma piuttosto, come ha osservato Tomba, secondo il *continuum* di una crisi che pertiene all'essenza dello Stato moderno[4]. Di fronte a questo panorama politico, l'itinerario di Agamben si ri-costituisce attraverso il richiamo al messianesimo. Il che si traduce per Agamben nella scoperta della condizione umana come di una condizione, mistica secondo Negri (p. 68), di estrema fragilità e impotenza. È Negri, infatti, l'Autore scelto da Cesarale per misurare la portata del pensiero di Agamben, in particolare per quel che riguarda la «tautologia della sussunzione» (p. 68). Sul piano dell'interpretazione marxiana, Cesarale affronta un tema assai interessante ossia il giudizio di Negri sul 'vero' Marx contenuto nelle pagine di *Marx oltre Marx*. In quest'ultimo testo Negri ritiene di aver colto «l'apice» del pensiero marxiano, individuato nei *Grundrisse* e non nel *Capitale.*

Non poteva mancare uno spazio alla più recente produzione di Antonio Negri, quella realizzata in collaborazione con Michael Hardt. Ciò che ne emerge è il costante sforzo dei due autori ad afferrare la forma della nuova soggettività antagonista per il XXI secolo. Si assiste qui al tentativo di collocare la figura dell'operaio sociale all'interno della categoria del «potere costituente» (p. 74), un approdo postoperaista che trova in Spinoza un insostituibile «nume filosofico» (p. 76). Grazie a quest'ultimo, commenta Cesarale, Negri ha «soprattutto ricavato un concetto ancora più denso e preciso di "prassi costitutiva" (p. 76). È merito di questo capitolo, infine, porre l'accento sull'articolazione data da Negri al concetto di *impero* («ripresa dello schema polibiano della "costituzione mista" p. 79), alle sue critiche e,

4 M. Tomba, *La vera politica : Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata, Quodlibet, 2006.

attraverso le sue difese successive, giungere a raccogliere «l'eredità del discorso foucaultiano» (p. 80).

Filtrato attraverso le lenti di Hardt e Negri, questi temi assumono una stratificazione polimorfa in cui appaiono, secondo un ordine gerarchico, le istituzioni guida della *governance* globale, coadiuvate dalla «supervisione» degli USA con la coda problematica che riguarda il ruolo del capitale internazionale e degli stati nazionali. Ora, l'assetto che *Impero* fotografa si costituisce a partire, almeno, dalla ristrutturazione dei rapporti socio-produttivi avvenuti negli anni '70-'80, prodromi dell'affermazione egemone del neoliberismo. Proseguendo con grande organicità su questo piano, il testo propone uno spazio dedicato a Wendy Brown, ossia a colei che si è sforzata di studiare i temi della sovranità a partire dagli effetti del neoliberismo, tenendo conto dei limiti dell'interpretazione foucaultiana. Si tratta di un aspetto non di secondo piano in quanto permette una ricollocazione critica di categorie foucaultiane, quali sovranità e governo, che hanno avuto grande eco nel dibattito filosofico degli ultimi decenni. Un punto che merita di essere notato riguarda l'indagine di Brown sulle trasformazioni interne «agli apparati e delle ideologie di stato», come le questioni riguardanti le valutazioni da parte di agenzie extra-statali dei bilanci pubblici e delle iniziative di spesa. A questo livello, commenta Cesarale «la diagnosi di Brown tocca [...] il suo apice» (p. 87) in quanto in grado di smascherare la forma ideologica del «patriottismo economico» (p. 88). Giunta a questo punto l'operazione di Cesarale è riuscita, con grande chiarezza e sintesi, a mettere a disposizione del lettore una serie di 'diagnosi', ossia di tentativi di costruzione di un pensiero che affronti con radicalità i temi delle imponenti e trasversali mutazioni del modo di produzione capitalistico.

Ora, quasi a seguire la basilare osservazione esposta da Marx nel capitolo 48 del Libro III del *Capitale*, secondo cui «il capitale non è una cosa, bensì un determinato rapporto di produzione sociale, appartenente ad una determinata formazione storica della società»[5], il lavoro di Cesarale si concentra su *Le nuove dimensioni della soggettività* a cui è dedicato il terzo capitolo. Gli autori che vengono scelti, Alain Badiou, Slavoj Žižek e Fredric Jameson, sono pensatori che al tema hanno dedicato riflessioni originali con le quali un testo sul pensiero radicale contemporaneo non poteva non confrontarsi. Quale ruolo spetta al soggetto (e ai processi di soggettivazione) nella sua relazione con il modo di produzione capitalistico? Si tratta di un quesito che implica la presa di distanza dalle posizioni di Foucault e di Habermas, accomunati qui dall'aver posto in secondo piano il fatto che il soggetto «vivrebbe sempre nell'intervallo fra trasparenza *cognitiva* e oscuramento *ideologico*» (p. 90). Non c'è quindi spazio per un soggetto trascendentalmente inteso, né per un soggetto che si assuma il peso stoico della mediazione tra

5 K. Marx, *Das Kapilal. Kritik der Politischen Ökonomie*, Hamburg, Meissner, 1894, tr. it. di Maria Luisa Boggeri, *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro terzo*, F. Engels (a cura di), Roma, Ed. Riuniti, 1989, p. 927.

«forze antagoniste» (p. 90). Ciò di cui si reclama teoreticamente e politicamente l'esistenza è una «nuova visione della soggettività» (p. 91).

L'esposizione del pensiero di Alain Badiou, che il testo affronta, offrendone un'esaustiva collocazione, assume le conclusioni appena viste come un punto di partenza fondamentale. Dal capitolo emerge nettamente la collocazione del soggetto (distinto da individuo p. 95) che Badiou cerca di delineare. Dal soggetto, secondo Badiou, si origina una forma di soggettività che si costituisce attraverso il «carattere emancipativo dell'idea comunista», ossia mediante l'iscrizione partecipata in una «sequenza storica» (p. 95). È a questo livello che si giunge al trascendimento della propria esperienza 'animale' (oggi performativa), per giungere a spazi di possibilità altrimenti impossibili da esplorare. A questa prospettiva e al lavoro di ricerca di Badiou, iniziato con *La teoria del soggetto*, Cesarale accosta l'analisi di Slavoj Žižek, che è stato tra coloro che hanno cercato di «recepire negli ultimi anni la prospettiva filosofica e politica aperta da Badiou» (p. 102). Riuniti attraverso il comune riferimento a Lacan, Badiou e Žižek si distanziano in quanto Žižek, attraverso Hegel, punta a interrogare il soggetto e a permettergli di esperire un contatto con la dimensione del negativo e dell'assoluto (p. 112). Al tema dell'assoluto Cesarale collega anche Fredric Jameson, al cui pensiero è dedicata una consistente ed esaustiva ricostruzione. Emerge da subito come per Jameson occorra attribuire grande rilevanza alla dimensione dialettica. Questo aspetto è particolarmente importante nel caso in cui, come puntualizza Cesarale, la dialettica venga pensata in «un rapporto con il forte momento antidialettico presente nel pensiero contemporaneo» (pp. 113-114) e «anche con ciò che potremmo chiamare il 'non-dialettico'» (p. 114). Ne consegue che la verità non coincide con le apparenze del quotidiano e, tuttavia, «continua a trapelarvi» (p. 115). È a questo livello che Žižek e Jameson mostrano punti di contatto: salvare le apparenze in modo non meccanicamente empiristico, ma attraverso la funzione mediatrice della ragione (p. 114). Si tratta di affrontare per questa via la *condizione postmoderna* che per Jameson, come Cesarale puntualizza, significa la spinta composta di due vettori: quello della dimensione dell'intelletto, intesa hegelianamente, e quello della cornice ideologica (p. 115). La loro combinazione configura per il soggetto «una inestirpabile funzione mentale» (p. 115). In sintesi, secondo l'Autore, con il pensiero di Jameson, assieme a quello di Lyotard e Harvey, siamo di fronte alla «più importante disamina della situazione postmoderna mai fornita» (p. 118) che giunge fino all'esplorazione del processo di sublimazione dell'esperienza storica all'interno della dimensione culturale (p. 122).

Il testo di Cesarale raccoglie quindi una mappa preziosa per orientarsi e orientare i processi di ricerca che sono maturati sui resti del muro di Berlino secondo la più che opportuna prospettiva della «opacità che circonda il prodursi degli eventi» nel post 1989 (p. VII). L'intera quarta parte del testo, intitolata *Tra universalismo e antagonismo: la democrazia difficile,* cerca di cogliere ulteriori possibilità

di interpretazione della dimensione dell'azione politica dal pensiero di Étienne Balibar, di Jacques Rancière e di Ernesto Laclau. In gioco, ricorda opportunamente Cesarale, vi è il dibattito sul rapporto tra socialismo e democrazia (p. 123). Gli autori che si incontrano in questo capitolo indagano tale rapporto fuori dalla teoria deliberativa habermasiana. Ciò che li accomuna è la presa di distanza dalle «premesse teleologiche del marxismo» (p. 124) e la consapevolezza della ineliminabilità della dimensione del conflitto sociale, rispetto all'idea deliberativa del consenso. A partire da questi presupposti, il lavoro di Balibar si configura come un tentativo di ricerca che individua nella dimensione del conflitto un baricentro fondamentale. In particolare, iniziando dall'esperienza francese tra gli anni '70 e '80, Balibar coglie il nesso tra nazionalismo e razzismo, dove il secondo, come ricorda Cesarale, diviene un «supplemento *inevitabile*» del primo (p. 125). Da qui Balibar giunge ad interrogarsi sulla dimensione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Grazie all'esposizione delle tesi di Balibar, Cesarale conduce il lettore alle soglie di uno dei temi fondamentali per la ricostruzione di una prassi politica che si ispiri all'orizzonte culturale della sinistra critica. Inoltre l'identificazione di libertà e uguaglianza conduce alla necessaria richiesta di *più diritti* e *più potere* (p. 128).

Nella ricostruzione offerta non poteva mancare un riferimento al pensiero politico di Jacques Rancière. In particolare Cesarale segnala come *Il disaccordo* possa essere considerato «uno dei libri di filosofia più importanti degli ultimi anni» (p. 133). In Rancière si trova quindi un'ulteriore risposta polemica che non può accettare l'idea del consenso a-conflittuale elaborato da Habermas. Come ricorda Cesarale, per Rancière «la *comunità* politica nasce dal *dissenso*» (p. 135) e quindi «è la lotta di classe che genera le condizioni della politica» (pp. 135-136). L'azione combinata di questi pensatori francesi trova in Ernesto Laclau un ulteriore elemento di arricchimento. Quest'ultimo lavora infatti sull'indicazione di Rancière in merito alla necessità «della trasformazione della *plebs* in *populus*» (142). L'operazione di Laclau va nella direzione di una riappropriazione e, al tempo stesso, di un superamento del marxismo (p. 145) «sul terreno di una nuova immagine del "sociale"» (p. 145) a seguito delle profonde trasformazioni che coinvolgono l'affermarsi del modo di produzione capitalistico su scala planetaria. È anche attraverso queste premesse che Laclau giunge alla individuazione delle tre categorie (differenza, antagonismo ed egemonia p. 149) che dovrebbero definire quello che Cesarale nomina come «il senso del fenomeno politico più ambiguo e sfuggente della contemporaneità», ossia il populismo (p. 149), a partire dalla considerazione che la dimensione sociale conterrebbe, secondo l'ispirazione gramsciana di Laclau, una «razionalità precedente alla plasmazione politica» (p. 148). «La ragione populista è la ragione politica *tout court*» (p. 148) e perciò, sempre con Cesarale, si può ridefinire il quadro democratico all'altezza delle trasformazioni sociali in corso non tramite la dimensione dell'accordo/consenso. Piuttosto occor-

re assumere che «l'esperienza democratica è [...] vincente quando sa articolare positivamente il nesso tra crisi e trasformazione» (p. 152).

Combinata la varietà e la complessità dei tentativi di confronto con la portata epocale delle trasformazioni messe in atto dal modo di produzione capitalistico, l'ultima parte del testo, *Il pluriverso delle identità,* conduce il lettore ad un confronto con ulteriori nodi teorico-politici ai quali la costruzione di forme di pensiero critico per il XXI secolo non può sottrarsi. Sono i temi della identità *queer*, affrontati secondo la prospettiva di Judith Butler, delle forme di emancipazione femminile di matrice non liberale in Nancy Fraser e dei problemi legati alla complessa dinamica postcoloniale (tra coscienza nera, rapporto con l'imperialismo e biopolitica). Per questi ultimi temi Cesarale interpella Gayatri Spivak, Paul Gilroy e Achille Mbembe.

Per concludere questa parziale introduzione ai temi vastissimi affrontati da Cesarale, occorre affermare che da questo testo emergono le fatiche del pensiero che ha riflettuto e riflette sul modo di produzione capitalistico confrontandosi, anche problematicamente, con il pensiero marxiano e marxista. Quest'area di riflessione teorico-politica è stata data per defunta nel corso degli anni passati, mentre appare oggi come un elemento imprescindibile per due ordini di questioni. Essa è innanzitutto una critica dell'economia politica, ossia una riflessione teorico-critica sul reale, ma è anche una fucina politica, ossia un luogo che connette la riflessione teorica con l'istanza etico-politica dell'emancipazione. Vale quindi un'osservazione dell'Autore che accompagna tutto il testo: la difficoltà che queste teorie hanno incontrato e ancora incontrano, perché «cresciute su un terreno inospitale» (p. 3), sta certamente giovando alla costruzione di un ricco arcipelago di indagini e di categorizzazioni. Il passaggio successivo, ossia la loro organica contaminazione con la frammentata e impaurita sfera pubblica, in particolare in Occidente, richiede uno sforzo politico, tutto da costruire, la cui urgenza non è differibile. Il testo di Cesarale appare quindi una guida utilissima per chi voglia iniziare a riprendere ad agire politicamente, a partire da consistenti basi teoriche, nella sfaccettata condizione sociale contemporanea. È chiaro che altri passaggi saranno necessari. Comunque si dipani questa vicenda, *A Sinistra* appare come un ricco strumento di scavo e di riflessione di cui si sentiva la mancanza.

611 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 2, pp. 611-621
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301016

FILOSOFIA E POSTMARXISMO NELLA RICOGNIZIONE CRITICA DI GIORGIO CESARALE

MARIO REALE
Dipartimento di Filosofia, Università di Roma La Sapienza
aliamarea@yahoo.it

ABSTRACT
Giorgio Cesarale's book provides not only a history of contemporary radical thought, but even the outlines of its theoretical reconstruction. Reflecting on the nihilistic character of contemporary radical thought, Cesarale delineates the traits of a critical-negative, historical reason, in which the purely, transcendental, separation between form and matter is resolutely overcome. Even the political background of the book should be read in this light.

KEYWORDS
Postmarxism, Democracy, Capitalism, History, Negativity.

I

Il lettore che si trovi in mano il libro di Giorgio Cesarale (=GC) *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989* (=AS), Laterza Bari-Roma 2019 ha più che mai, per le ragioni che dirò, il diritto di chiedersi: ma val la pena di leggere e anzi studiare un simile testo? La mia risposta a un tal quesito, cui sono giunto in realtà per gradi, è senz'altro positiva, quand'anche la lettura riuscisse contesta di riserve riguardo ad alcuni o molti degli autori interpretati o allo stesso interpretante, che, non al modo di un'estrinseca rassegna ma in forma piuttosto unitaria, presenta i suoi diversi «pensatori critici». La lettura del testo è infatti compensata, risarcita, da molte acquisizioni capaci di avvicinarci, in varie guise, a modi di pensare che si rivelano importanti e utili, se non indispensabili, al bagaglio di chi voglia oggi capire le punte «avanzate» degli studi filosofico-sociali. Già una ricognizione dei pensatori critico-radicali degli ultimi trent'anni non può che essere vista in ogni caso con interesse. In un mondo così lacerato e scisso *a parte obiecti* e *a parte subiecti*, privo di una sicura egemonia e anzi di un'egemonia *tout court*, di stabili connessioni qual è quello in cui oggi viviamo, è di grande importanza, credo, sapere se vi sia un pensiero più profondo e radicale, quasi una guida sicura nella lettura delle carte del nostro tempo, capace di spingersi lontano, di ritrovare nuovi legami e una qualche forma di «unità». Un pensiero in grado, nell'atto stesso, di guardare

oltre i significati e le forze dati per intravedere almeno qualche segno del futuro – sebbene senza residui di filosofia della storia, senza forzature identitarie né esiti di irrelato atomismo: con un procedere «dialettico» sì, ma non risolto subito in una grande sintesi conciliativa, calata dall'esterno e *passe-par-tout* .

II

Il lettore deve essere perciò grato a GC per le molte informazioni che il suo libro, albero dai tanti rami, liberalmente fornisce, nonché per l'*exemplum* offerto circa i possibili modi di eseguire una difficile cucitura di opere anche disparate, per la bravura con cui riesce a stringere singoli autori o libri veramente ardui, riassunti, con un vero e proprio *tour de force*, in breve e denso discorso, pieno di coerenti significati. Il testo si presta per questa via a un duplice uso: da un lato come un intero, dall'altro come una sorta di *Handbook* cui ricorrere a proposito di un singolo o di più autori, di uno o più libri. È subito evidente come ciò abbia comportato una gran mole di lavoro, la messa a frutto di numerose competenze: linguistiche e storiche, culturali e filosofiche, economiche e politiche, di teoria e di sociologia critica, e così via; così come, *extensive*, abbia richiesto la lettura di moltissimi testi, scritti in diverse lingue: e poiché ogni inclusione comporta esclusioni sono stati necessari molti libri per stabilire quelli da includere in AS. Il racconto di GC offre così una ricca offerta di testi, ben digeriti, di autori che sono conosciuti a volte solo di seconda mano, o per sentito dire, o che sono persino, come a me è capitato, del tutto ignoti (è il caso per esempio di Mbembe). Solo chi abbia fatto qualche volta questo lavoro sa come sia faticoso e difficile render conto della linea conduttrice anche di un solo e difficile libro.

III

Dopo l'introduzione, su cui tornerò, AS si compone di cinque densi capitoli, dove sono ospitati autori che, pur talvolta molto diversi tra loro, sono accomunati sotto gli stessi e rilevanti temi, tra loro in qualche modo connessi. Gli argomenti dei capitoli sono questi: «Crisi e critica del capitalismo»(I); «Il destino della sovranità nell'epoca neoliberista» (II); «Le nuove dimensioni della soggettività» (III); «Tra universalismo e antagonismo: la democrazia difficile» (IV); «Il pluriverso delle identità (V). In tutto sono esaminati ben ventuno autori, con medaglioni che abbracciano per lo più non uno ma parecchi libri. A parte ora l'eventuale discussione sulla congruenza degli scrittori alla rubrica in cui sono iscritti, ci si chiederà: sono troppi? Forse sì, per un libro che non arriva alle duecento pagine. Ma GC non sembra mai sazio della caccia a idee e autori che rispondano al suo scopo, e la compressione del testo con ogni probabilità non è una sua scelta. D'altra parte i *polloi* costituiscono, come diceva Vico, nella veste di una traversia, un ostacolo

per il lettore, anche un'opportunità, una ricchezza. E la domanda pertinente non è tanto se questi autori siano troppi, quanto piuttosto se le cose che GC riteneva di dover dire non siano state costrette da ragioni allotrie in uno spazio eccessivamente esiguo. La mia impressione è che sì gli autori forse sono troppi e, forse, si potevano seguire utilmente anche altre via di organizzazione del libro. Ma, intanto, il lettore non può che apprezzare la ricchezza d'informazioni fornite da AS, render grazie al suo autore per il vero e proprio *tour de force* cui si è sottoposto, per le competenze messe a frutto, la capacità di sintesi e per la gran mole di libri che ha letto.

IV

Anzi, proprio la dovizia di personaggi sembra invitare il lettore ad aggiungere altri autori (o temi) a quelli presenti in AS, o, si capisce, a escluderne altri. Da parte mia, avrei preferito una trattazione più larga delle questioni riguardanti la democrazia, che pure è messa a tema non solo nel capitolo quarto del libro; e quanto agli autori, a esclusione forse di altri, avrei scelto di inserirne qualcuno, anche se talora al margine dei limiti temporali di AS: penso per esempio a Derrida e a Habermas (seppure quest'ultimo come il *non* per GC del «pensiero critico», negazione che dà significato ad alcuni degli scrittori di AS), o, anche a pensatori che, fuor dei limiti di tempo, sono geneticamente importanti, come poniamo Althusser, per la comprensione di talune opere. Ma simili aggiunte o soppressioni devono tuttavia tener conto del fatto che GC, con intelligenza e coraggio, con fatica e fiducia in sé, ha presentato qualcosa come un «canone» di pensatori «critici», sicché chi con ogni legittimità avanza riserve dovrebbe pur tener conto dell'insieme, già così affollato, degli autori che, esponendosi, AS mette in campo, se non fornire egli stesso un canone diverso.

V

Se proviamo ora a chiederci, pur entro lo stesso genere di lavori o di meditate rassegne, di che tipo, di che natura e stile, sia il libro di GC, si deve rispondere, con ogni decisione, che si tratta di un'opera peculiarmente filosofica, cui è sottesa un'ampia conoscenza e consapevolezza teoretica, e anzi una ricerca, per così dire, di filosofia in atto, che si viene cioè hegelianamente svolgendo anche dentro la specificità di saperi aventi statuto diverso e, almeno in apparenza, lontani da suggestioni e istanze filosofiche. Ma, come filosofia è termine oggi così indeterminato da riuscire quasi privo di senso, si deve precisare cosa s'intenda con questo termine. Leggendo il libro di GC, mi son venuti in mente altri libri dedicati, più o meno, al medesimo genere di AS, per esempio: *Figures of Dissent* di T. Eagleton e *Logic of Disintegration* o *The Limits of Disenchantment* e altre opere ispirate

alla *Radical Philosophy* di P. Dews; ma il primo è, alla fine, una sorta di ironico, disperso e scanzonato *pamphlet*, le mille miglia diverso dalla costante e sistematizzante serietà di AS, mentre i secondi, pur vicino a GC per il frequente riferimento alla filosofia classica tedesca e a pochi altri suoi prosecutori, sono libri di altra stoffa, intelligenti ma di carattere più storico-comparativo. Peculiare invece di AS mi pare, filosoficamente, sia il senso largo dell'indagine, sia la più alta ambizione del lavoro. A dir meglio, nel suo libro, GC viene mostrando le tessere di una sua propria filosofia, e nulla toglie il fatto che una simile ricerca, come filosofia che sta nella storia della filosofia, si costituisca su importanti pagine di Hegel logico.

VI

Dire ora in modo più determinato come si articoli nel merito il lavoro di AS – a partire dalla «Dottrina dell'Essenza» della Grande *Logica* hegeliana e quindi dalla filosofia classica tedesca e, tra i filosofi più vicini a noi, direi soprattutto da Adorno – sarebbe veramente lungo, complesso e difficile: per la materia stessa dei singoli autori, meritevole di un'apposita discussione; per la pochezza di chi scrive e perché, soprattutto, da GC il discorso è più spesso lasciato intuire *per spæculum et in ænigmate* o appena accennato che non propriamente svolto. Mi limito pertanto solo a dire, quasi come indice ragionato, che la premessa e il discorso di GC poggiano interamente sull'immane potenza del negativo, e quindi sul classico tema del rapporto in Hegel tra intelletto e ragione, dove il primo ha un ruolo strategicamente centrale, insomma sulla dialettica, che necessita di una sorta di dialettizzazione di se stessa, per cui la capacità sintetica dovrebbe mostrarsi volta a volta già nello scavo analitico del negativo, non nella ragione come «terzo», che intervenga con una sorta di effetto salvifico.

VII

In generale dunque mi pare che, in una perenne tensione eraclitea, la filosofia che sottostà ad AS consiste in una sorta di attraversamento del Nichilismo, nel rapporto tra negazione determinata e negatività, o, come anche paradossalmente si potrebbe dire, in un movimento dal nulla al nulla attraverso il nulla, dove la ragione, proprio avanzando, fallisce nel suo lavoro di presa sul mondo: un mondo allora in tutti i modi scisso, dove è necessario aver consapevolezza della separazione di forma e contenuto, concetto ed esistenza, *ordo idearum* e *ordo rerum*. Ne emergono i tratti di una ragione negativa, storico-critica e insieme ontologica, perché la distinzione di forma e contenuto è letta come pensiero che, formando, diventa contenuto a se stesso e si trasforma nella materia del suo agire, tale cioè che costituisce o «produce» il suo oggetto. Si fa chiaro, per questa via, il debito che

GC contrae con la filosofia classica tedesca: non solo Hegel ma anche Fichte e Schelling. E anzi, GC sembra sotterraneamente rivendicare con forza una rivalutazione «idealistica», contro un pigro orizzonte «materialistico», come precondizione così diffusa «a sinistra».

VIII

La conseguenza di ciò è facile da trarsi, ed è esposta in AS con ogni precisione: il grande avversario da battere è Kant per via del suo dichiarato dualismo, del «trascendentale» o dell'«oggetto trascendentale» che, costituendo i luoghi da cui la successiva filosofia tedesca prende costitutiva origine e forza polemica, si prolungano fino a noi, convivendo con i modi più consueti di ragionare filosoficamente. In particolare, la bestia nera di AS sembra essere Habermas, che sebbene citato con parsimonia, soprattutto in una puntigliosa nota polemica, sembra costituire una sorta di ombra di Banko, una punta avanzata e autorevole, anche «a sinistra», negli ultimi cinquant'anni, tanto da rappresentare una sorta di vessillo che molti altri coprono con le sue insegne, essendo proprio lui il pensatore più caratteristico e più vicino a noi di quell'ormai tramontato «*universalismo* ancorato nei poteri della ragione 'europea', illuministica, trascendentale, dialettica». Non che GC abbia torto nell'insoddisfazione per la mancata critica del capitalismo in *Fatti e Norma*, pari a quella svolta per il diritto, ma forse è troppo definire gli autori radicali studiati in AS attraverso il loro tratto anti-habermasiano e, in ogni caso, l'autore dell'«agire comunicativo» avrebbe meritato un più esplicito cenno storicizzante.

IX

Al lettore che in ogni caso, al di là dei miei tentativi di decifrazione della complessa struttura di AS, volesse avere, direttamente dal testo, più lumi in proposito consiglierei anzitutto la lettura delle pagine che GC scrive su Fr. Jameson: felici, benigne rispetto a ciò che abbiamo detto e più ariose, forse perché in esse, del resto secondo una lezione hegeliana, vengono «macinate» più cose, per esempio circa arti e cultura, più esperienze e saperi. In maniera limpida si ritrova qui, con la forte rivalutazione dell'intelletto, il nuovo modo di concepire la dialettica: incessantemente impegnata nella sua opera di scavo, comprendente, senza narcisismi, la sua radicale alterità, priva di univoche identificazioni, avente nomi diversi, con un nucleo nascosto in forme reificate da far emergere e che abbraccia, nella decisività del tempo, anche il preteso non-dialettico. Ma per la divaricazione di linguaggio e mondo, il soggetto non può mai in sé ritrovare, nella linearità e nella continuità, l'esperienza totalizzante (o l'«assoluto») della società e della storia. Ricomporre ciò che è stato analiticamente diviso comporta l'abbandono di ogni narcisismo, ogni «improvvisa convergenza del proprio sé con il mondo». Ciò, con

un'antimarxiana «ermeneutica positiva», costituisce l'avvio di un cammino guidato da quel «cognitive mapping» che, avvicinamento all'irrappresentabile, solo fornisce dapprima una «rappresentazione situazionale» per poi arrivare, attraverso cerchi concentrici o cornici semantiche, fino alle «istanze più profonde della storia».

X

Nella ricerca di coerenza, la narrazione di GC non manca tuttavia di incappare talvolta in qualche difficoltà aporetica. Mi limito a segnalarne una. In un mondo e in una soggettività attraversati da profonde scissioni, di cui è necessario aver consapevolezza e sulle quali AS molto insiste, colpisce un po' che si parli, a proposito soprattutto di Badiou e anche di Žižek (che è un autore per più versi interessante), dell'«idea» o «ipotesi» comunista, nella sostanza ripresa soprattutto dal giovane e ancora alquanto feuerbachiano Marx, come di un importante obiettivo critico, una meta da prefiggersi. Ancorché in parte rielaborata, questa immagine della ricomposta unità del genere umano suppone pur sempre uomini per intero e intrinsecamente sociali *à jamais*, che hanno ormai vinto tutti i loro limiti, segnati da trasparenza senza ostacoli, in uno stato di grazia riguadagnato perché perennemente dato. In realtà, siamo diventati troppo consapevoli di noi stessi, troppo complessi, smaliziati e anche *désabusés* per ritrovare un'innocenza perduta e ripristinabile, contro cui del resto GC non si stanca di mettere sull'avviso. Né importa controbattere, a questo proposito, che gli avversari dichiarati del comunismo, anche a sinistra, manifestino ancor più visibili debolezze.

XI

A pensieri difficili (e non del tutto esplicitati) corrispondono di solito ardui e un po' duri linguaggi. AS è un libro, proprio perché impegnativo e impegnato, che si legge con qualche fatica, costringendo a compiere impervi passaggi, d'alto grado, anche da parte di chi sia filosoficamente acculturato (GC però direbbe senz'altro di cultura «tradizionale»), ma fermo ancora alla «vecchia» ragione europea; e a volte si ha come l'impressione che, con un linguaggio sempre alto e spesso «tecnico», alquanto esoterico l'autore si rivolga piuttosto a un ristretto club che richieda tasse d'iscrizione piuttosto esose. Vi sono tuttavia ragioni che in parte spiegano questo inciampo. Il primo è che, per la tensione filosofica che attraversa l'intero suo scritto, d'altra parte in forma di necessità contenuta, GC tende ad andar subito al cuore più intimo dei problemi, anzi delle poche, vere questioni che a suo parere tessono la tela della filosofia, tralasciando non solo qualsivoglia «presupposto», che di principio riesce sempre «posto», ma altresì appoggi, punti di sosta facilitanti, *détours* illustrativi. Ed è evidente come proprio là dove c'è più evidente asprezza linguistica, lì si nascondano anche le soglie critiche più avanzate, i luoghi più «fini».

Tacitamente dismesso ogni intento «divulgativo», GC tende a parlare quasi sempre la lingua dei suoi autori, servendosi degli stessi stilemi e delle stesse figure retoriche per ritrovare l'unità speculativa che, nel suo scritto, regga l'intero e le parti, i pensieri trasversali e comuni.

XII

Se AS un po' riecheggia qualcosa dell'antica attribuzione a Eraclito della taccia di *skoteinos*, l'oscuro, che Hegel riporta con precisione e Adorno studia in riguardo allo stesso Hegel (mentre a noi spetterebbe di giudicarla infine in Adorno, un autore del resto caro a GC), vi sono alcune spiegazioni di ciò. Anzitutto, nel pensare-dire, la rottura e i rivolgimenti di concetti che nell'ultimo cinquantennio o poco più sono avvenuti nella realtà si sono riflessi negli autori di AS e non potevano naturalmente non esprimersi anche nel loro linguaggio e in quello del loro interprete; quindi, per la provvisorietà, l'incertezza e la complessità «sperimentale» dei nuovi approcci alla filosofia, che Machiavelli avrebbe detto cifrati, scritti «in pappafico»; infine, per lo sforzo di GC di andar oltre la stessa trama filosofica dei suoi autori radicali, tentando di porre le basi di una sua propria e autonoma riflessione teoretica. E, in aggiunta, ma non per ultimo, conta la stessa afasia, il vuoto di linguaggio, come espressione della rottura di una continuità culturale e dello stesso rapporto di teoria e tempo storico che questi scrittori avvertono alle loro spalle. In effetti, lo sforzo del lettore di comprendere la materia e la logica degli autori di AS riposa in primo luogo sulla consapevolezza di questo strappo e sul disagio che ne consegue: la benevola aspettativa, sempre un po' da presumere in chi legge, può nascere solo da un'insoddisfazione, almeno, per i modi di pensare-dire oggi la realtà che ci circonda.

XIII

In modo incerto e approssimativo, ho cercato fin qui di esporre quel che, con le connesse difficoltà linguistiche, GC implica nel suo libro. Il lettore di queste scarne e malagevoli note non avrà tardato a capire come, un po' per colpa mia, ma un po' per la stessa natura del testo, sia difficile dar conto di AS, anche in una discussione piuttosto ampia. Quasi nulla però s'è detto circa il giudizio che l'autore dà di questi elementi d'una probabile teoria. È ben possibile che io abbia sbagliato strada nel cercar di decifrare i segnali sparsi qua e là in AS o che mi sia spinto troppo oltre nel tentativo di dar forma sistematica a spunti di per sé più problematici o sfumati. Ma questo dipende, come si è detto, anche dalla coperta parzialità e dalla frammentarietà con cui in AS si avanzano le tesi «ultime» dell'autore. In ogni caso, per il lettore che avesse curiosità anche di ciò, dirò che, pur entro un forte interesse, nutro non poche riserve (GC direbbe forse anche ispirate da un

kantismo «normativista») in merito ai pensieri cui, nel tentativo di stringere la rete di pensieri di AS, ho fatto or ora cenno. Ma avventurarmi oggi anche per questa via, opponendomi alle stesse ipotesi che ho azzardato, m'è parso avventuroso e *dangerous*. Sono sicuro che in futuro GC non mancherà di illustrare con più esplicita chiarezza le sue posizioni, suscitando con ciò anche una discussione meglio fondata e certa.

XIV

Sarebbe però veramente ingiusto se, persino in questi riferimenti molto larghi ad AS, prescindenti cioè dall'esposizione dei singoli autori che ne costituiscono l'anima e la consistente veste, dopo esser stati presi dal problema di decifrazione della filosofia sottesa e operante nel libro, mancheremmo ora di occuparci dell'aspetto «politico», per dir la cosa in generale, comprendente la stessa economia, ossia di ciò in cui il libro per tanto versi e nell'esplicito consiste. Una frettolosa seppur a prima vista non del tutto infondata impressione di lettura potrebbe indurre a dire che il libro di GC è caratterizzato da una sostanziale nota *impolitica*. Mi preme invece dire che AS merita a parer mio di essere interrogato sul terreno politico e che, sebbene anche qui un po' sotterraneamente, il libro è percorso da una tensione e una perplessa domanda riconducibili alle questioni politiche. Il problema è piuttosto quello della profonda sfiducia che GC sembra nutrire verso tutte le politiche date e visibili, oggi e nel futuro che sta immediatamente dinanzi a noi, per cui il modo di rispondere positivamente ai problemi, giudicati gravissimi, del nostro tempo sembra consistere in buona sostanza nello scavo che l'intelletto negativamente compie nella realtà: come se il punto più arduo e innovatore della teoria critica coincidesse non già con una soluzione, ma con l'emersione di nuovi e inediti problemi, capaci di segnare un avanzamento dell'intero processo conoscitivo e di emancipazione, con la riapertura di cammini vistosamente ostruiti. Insomma, credo che la difficoltà a scorgere la politicità di AS stia nel fatto che essa, esprimendosi innanzitutto nella capacità di critica, che sempre si estende ad abbracciare aspetti nuovi e diversi della realtà, manca di poste direttamente positive. E, naturalmente, la radicalità della critica è tanto più richiesta, quanto più cupo e destrutturante è il quadro delle cose in cui è chiamata a operare, quasi che la realtà richiedesse soprattutto di essere conosciuta e per questa via salvata, proprio nel senso di *sozein ta phainomena*.

XV

Per venire dunque brevemente alla politica, è da richiamare anzitutto l'attenzione sull'«Introduzione» ad AS. In poche pagine – le sole per altro in cui GC parli in prima persona, distanziandosi dagli autori di cui s'è fatto storico – si

delineano le condizioni economiche e politiche, storiche e culturali con cui i pensatori radicali devono misurarsi. In maniera densa e stilisticamente felice, GC fornisce qui un quadro ragionato e oltremodo fosco dello stato delle cose, una sorta di dichiarazione di morte, base comune per le figure e i testi chiamati a testimoni. Dopo i cenni riguardanti i maggiori eventi economici e politici, tra loro incrociati, negli ultimi cinquant'anni, vengono riassunti in sei punti gli elementi caratteristici del nostro tempo: dal capitalismo, dissociato ormai dalla borghesia e svuotato delle sue tradizionali funzioni economiche e «democratiche»; alla fine della cultura e della filosofia universalistiche, con le loro illusioni di presa sul mondo; al regresso dei regimi democratici e alle trasmutazioni del consenso popolare. È la storia di come si sia affermata un'egemonia mondiale neoliberista, dell'economico che ha perso i rapporti con la stessa civiltà liberale. Il quadro è forse troppo e compattamente pessimistico? Forse sì, ma il discorso sarebbe ora troppo lungo da svolgere, mentre, d'altra parte, nella premessa al capitolo primo si dà anche una versione benigna e positiva della stessa diagnosi dei sei punti. Alla fine, tenuto conto di tutto, è difficile non concordare con GC circa il fondo del suo discorso.

XVI

Pur denunciando con forza i problemi del nostro tempo, raccolti in un quadro oscuro, GC non mostra nessuna compiacenza per il mondo che descrive, non cede a un *clinamen* catastrofistico che metta capo a un panorama da *Waste Land*, stretto in una tessitura all'apparenza impenetrabile; non c'è insomma nel suo libro alcun gusto per una *Dekadenzidee*. La conclusione del discorso suona anzi così: ma qualcosa «eppur si muove»: è in moto, di nuovo, la forza collettiva che risponde alla cosiddetta complessità allargandola fino a rompere il blocco delle categorie date e mettendo a frutto i «nuclei di senso» maturati nell'ultimo trentennio. La domanda, che non trova più soddisfazione nella pretesa solidità dei saperi che indagano ogni forma di realtà, ponendo in questione i grandi ordinamenti economici e politici, si sposta al margine e ai confini, all'«esterno costitutivo» per esempio dei modi novecenteschi di plasmare l'«organizzazione sociale» al fine di renderne possibile una «stabilizzazione». Può ben darsi che una simile ricerca metta capo a una catena di sfrangiamenti, a una cattiva infinità di confini, ma intanto, per ciò che ora interessa, nel quadro di riferimento vi sono chiaroscuri e un campo di positivo lavoro viene indicato, poiché, di nuovo in esempio, scavando ai margini del capitalismo vi scopriamo molte dimensioni di cui tener conto: le relazioni sociali, interstatali, lo spazio, la democrazia e l'ideologia.

XVII

La prima domanda in merito alla soggettiva politicità di AS riguarda la sostanza e il modo di essere di un pensatore radicale. È naturale infatti che, man mano si avanzi nella lettura del testo di GC, venga fatto di delineare, dai tanti autori esaminati, una sorta di *silhouette* ideale di una simile figura. Quali sono dunque alcune delle caratteristiche e delle competenze più significative di un pensiero critico? Due di esse mi paiono ora più rilevanti. La prima riguarda l'effettiva novità della ricerca, l'oltrepassamento di vecchie analisi, pur preziose, di vie battute, già «trovate», come patrimonio consegnato alla comune coscienza critica, e non elaborate dal nuovo. L'altra, alla prima complementare e simultanea, consiste nell'indicazione di vie e modi dei nuovi soggetti di un'azione pratico-trasformatrice, di una più potente e diffusa emancipazione che muti il mondo verso una direzione quanto meno presentita a grandi tratti. Per dire ciò con le parole proprie di GC, si tratterebbe di elaborare e mobilitare qualcosa che sta al di là del «déjà vu» o «déjà vécu», che venga profilando un «nuovo oggetto teorico», con la corrispondente «riconfigurazione delle funzioni e della pratica *critica*»; nella consapevolezza, per altro, che si è perduta la pretesa di causale necessità tra teoria e *praxis*, di modo che, per quanto è permesso dall'incertezza e complessità delle situazioni, si può ritrovare radicalità anche in uno solo dei due momenti. Scorrendo il percorso degli autori raccolti in AS non è difficile indicare come essi si collochino rispetto a questi due problemi. In esempio, all'inizio del libro, l'interessante figura di G. Arrighi (di cui GC, oggi con G. Azzolini, è uno dei maggiori interpreti italiani), insieme agli altri studiosi del «world-system approach», offre stimolanti contributi alla comprensione del mondo e ai ritmi di egemonia che lo strutturano. Senza che, peraltro, a causa del carattere fondamentalmente storico e diversificante della sua riflessione, tale interpretazione possa offrire indicazioni circa i soggetti e le forze dell'emancipazione, il che toglierebbe rigore al suo stesso sapere. L'opposto forse accade nell'ultimo capitolo (uno dei più nuovi del libro), dove è invece l'affermazione delle nuove identità a prevalere, celando ancora in sé nuove possibilità teoriche.

XVIII

Ma è evidente che con queste ultime osservazioni mi sono avvicinato al grande modello di Marx, operante in vario modo negli autori di AS, e anzi, in maniera più determinata, mi sono accostato a un'ispirazione postmarxista. Quest'ultima, anche quando non sia esplicitamente citata, costituisce mi pare uno dei possibili concetti e termini-chiave per riassumere i tratti politici del libro di GC. A due riprese si dice in AS che la crisi economica e culturale ha «travolto» la sinistra nella sua «triplice diramazione: socialdemocratica, leninista, postmarxista». Di queste

forme, solo l'ultima mi pare che rappresenti per GC una possibilità ancor viva, dal lato teorico e, forse, pratico, sebbene non è chiaro se essa dovrebbe anche farsi carico del significato ideale delle sue altre e più povere sorelle. Ma cosa vuol dire postmarxismo? Come accade al suo fratello maggiore, il «postmodernismo», è una denominazione «liquida», delicata e sdrucciolevole, ché, a volerla fermare, si andrebbe contro la sua stessa utilità. E tuttavia, si deve tener conto non modesto, come talora mi sembra che GC faccia ed esiga, di questa spuria categoria. Per ricordare ora uno dei punti principali di questa nozione, nelle cose il postmarxismo nasce quando si perviene, fuori ormai dal solo Occidente, alla separazione di capitalismo (come sistema mondiale differenziato per divisione geografica del lavoro, con la presenza di spazio, Stato, pluralità di forme di accumulazione, etc.) e forza-lavoro; una disgiunzione del resto già presente, paradossalmente, nei *Grundrisse* di Marx (quando i grandi formano i loro stessi post!), nel famoso *Frammento sulle macchine*.

19) Fuoriescono dal postmarxismo, a seguire mi pare GC, i tentativi di pervenire, con accanita ricerca, al «vero» Marx; anche quando AS si occupi di autori che lavorano dentro i testi di Marx, com'è il caso di Harvey e Postone, il resoconto di GC tende sempre a metterne in luce i caratteri di originalità creativa nel porre a frutto un grande patrimonio. E le «integrazioni» marxiane, come le chiama GC, di Polany, così come di Schumpeter e Keynes rientrano anch'esse nel vasto ambito di ciò che chiamerei una «lezione» di Marx: presente e operante come un punto di riferimento cui si può sempre utilmente attingere senza che ciò ostacoli la libera funzione della critica e dell'innovazione e che rimane vitale al di là delle pur giuste critiche che abbia a subire. La distinzione tra verità elaborate dal nuovo o solo «trovate», rientra in modo particolare nell'ambito marxista, e il lettore forse non farà fatica a scorgere, tra gli autori trattati in AS, quelli che indugiano in una tradizionale lettura, ancorché ammantata di nuovi linguaggi; e, a confronto, di soffermarsi sui testi che, più nuovi, anche se in studi appena avviati, possono sostenere il bisogno di conoscenze e di emancipazione di cui oggi s'ha bisogno. Da ultimo, uno dei pregi maggiori del libro, importante e difficile, di GC sta nel fornire tanti stimoli a un esercizio della mente che sappia distinguere e giudicare, trovando sostegni per un duro lavoro di quell'ulteriore ricerca che i tempi impongono.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 623-637
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301025

PENSIERO CRITICO E MIGRAZIONI: DISCUTENDO GIORGIO AGAMBEN E TONI NEGRI A PARTIRE DA *A SINISTRA* DI GIORGIO CESARALE

ANGELA TARABORRELLI
Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia, Università di Cagliari
taraborrelli@unica.it

ABSTRACT
Giorgio Cesarale's book, *A Sinistra*, allows, amongst many things, to reconsider the radical views on migration. Given the complexity and depth of these views, it is also necessary to register their inability to provide either an adequate representation and understanding of the phenomenon of mass migration or useful indications about how to improve the life conditions of those who are forced to migrate.

KEYWORDS
Critical Theory, Migrations, Agamben, Negri.

1. Il libro pubblicato da Giorgio Cesarale offre un'ampia panoramica di pensatori e pensatrici di sinistra, entro l'ambito del pensiero critico, dopo il 1989 partendo dall'ipotesi felice che ciò che li accomuna sia soprattutto «una domanda sul rapporto della nostra realtà [...] con ciò che la delimita, con i suoi confini, con il suo "esterno costitutivo"»: alla domanda che ha dominato il Novecento su come plasmare in modo concreto e dall'interno l'ordine, si è sostituita una interrogazione «che esplora il bordo *esterno* dell'organizzazione sociale, la separazione da quell'esteriorità che, pur non essendo *direttamente* implicata nella costruzione dell'ordine, ne rende possibile la stabilizzazione»[1]. Questi autori e autrici sono convinti che la partizione tra interno ed esterni abbia origine in qualcosa di più fondamentale e la loro speranza è «di risalire all'atto o processo instituente» quella partizione, in modo da rendere evidente la contingenza e, dunque, la possibile modificabilità di tutte le odierne forme di potere[2].

Si tratta allora di verificare se questa postura estroflettente unita alla ricerca dell'atto istituente della partizione interno/esterno consenta di analizzare e rappresentare in modo adeguato i fenomeni politico-sociali attuali e, quel che è an-

1 G. Cesarale, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Roma-Bari, Laterza, 2019, p. XI.
2 Ivi, p. XII.

cora più decisivo, sia in grado di offrire indicazioni pratico-politiche per affrontarne gli effetti. A tal proposito, mi sembra che il tema delle migrazioni possa offrire un buon banco di prova per valutare il pensiero degli autori e delle autrici trattati/e rispetto alle questioni che essi hanno affrontato, e in cui si articola il volume, ossia la crisi e critica del capitalismo, il destino della sovranità nell'epoca neo-liberista, le nuove dimensioni della soggettività, la democrazia, l'identità. In questo intervento mi limiterò a considerare il pensiero di Giorgio Agamben e di Toni Negri su questo tema visto che nella classificazione offerta da Cesarale, sono accomunati dalla ricerca dell'«esterno costitutivo» del potere sovrano e delle possibilità e modi per contrastarlo, e che le migrazioni proprio quest'ultimo hanno messo e stanno mettendo sotto pressione.

2. In *Al di là dei diritti dell'uomo*, Agamben ricorda come Hannah Arendt nella conclusione dello scritto "We refugees" avesse definito i rifugiati «the vanguard of their people»[3], intendendo dire con ciò che la proscrizione del popolo ebraico in Europa sarebbe di lì a poco stata seguita dall'estensione della proscrizione ad altre popolazioni europee. Portando alle estreme conseguenze l'affermazione di Arendt, e alla luce della cosiddetta crisi dello Stato-nazionale, il filosofo arriva a sostenere che la figura centrale a partire dalla quale sia possibile ricostruire la nostra filosofia politica non è più l'uomo o il cittadino coi suoi diritti, o il popolo sovrano e neppure il lavoratore, bensì il rifugiato[4]. In primo luogo, il rifugiato avrebbe scardinato la stessa *fictio* originaria su cui si fonderebbero la sovranità[5] e tutte le categorie giuridiche e politiche a essa associate come popolo, pubblico, diritti umani, cittadino, ossia la partizione/separazione tra *zoé* e *bíos*:

> Se i rifugiati [...] rappresentano, nell'ordinamento dello Stato-nazione moderno, un elemento così inquietante, è innanzitutto perché, spezzando la continuità fra uomo e cittadino, fra natività e nazionalità, essi mettono in crisi la finzione originaria della sovranità moderna. Esibendo alla luce lo scarto fra nascita e nazione, il rifugiato fa apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto[6].

Secondo Agamben la sovranità si fonda su un atto che non separa semplicemente *zoé* e *bíos*, ma esclude la vita naturale includendola al tempo stesso nell'ordinamento giuridico-politico, nella sfera della sovranità, nelle forme della

3 H. Arendt, "We refugees" (1943), in: *The Jewish Writings*, edited by J. Kohn, R.H. Feldman, New York, Schocken, 2007, pp. 264-274: p. 274.

4 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", in: Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 15-19: p. 15.

5 Si veda anche, a questo proposito, P. Owens, Reclaiming 'Bare Life'?: Against Agamben on Refugees, in: "International Relations", n. 4, vol. 23, pp. 567-582.

6 G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer*, Torino, Einaudi, [1995], 2005, p. 145.

«nuda vita»[7], nuda vita che non più né naturale né divina: la vita che è stata catturata in questa sfera è costitutivamente esposta alla morte, essa è «sacra», ossia «uccidibile e insacrificabile»[8]. In particolare, in quella forma dell'ordine politico che il potere sovrano ha assunto che è lo stato-nazione, lo stato fa «della natività, della nascita (cioè della nuda vita umana) il fondamento delle propria sovranità»[9]. Dopo il crollo dell'*Ancien Régime*, l'inserzione della vita nell'ordine statuale sarebbe avvenuta attraverso la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*: attraverso di essa la nascita (cioè la nuda vita naturale) diventa per la prima volta il portatore *immediato* della sovranità, cosicché principio di natività e principio di sovranità, separati nell'*Ancien Régime*, si uniscono a costituire il fondamento del nuovo ordine in cui la nascita diventa immediatamente nazione. Di fatto i diritti sono attribuiti all'*uomo* solo nella misura in cui l'uomo è «il presupposto immediatamente dileguante (e che anzi non deve mai venire alla luce come tale) del *cittadino*»[10]. La comparsa dei rifugiati fa dunque venire alla luce questo meccanismo di inclusione escludente o di esclusione includente, o meglio, di "forclusione"; mette in crisi la finzione originaria su cui si basa la sovranità; scardina la trinità Stato-nazione-territorio[11]. In secondo luogo, il rifugiato è la vittima paradigmatica della governamentalità, dei dispositivi di "governo dei viventi" utilizzati per disciplinare/assoggettare gli individui, nella misura in cui è oggetto di politiche migratorie, securitarie, e di integrazione/assimilazione. In terzo luogo, incarna le qualità proprie del soggetto bio-politico, ossia di colui che può essere regolato e governato in uno stato permanente di eccezione, al di fuori di un contesto giuridico normale, quali sono ad esempio i campi di internamento, dove è ridotto a nuda vita. Oltre a rivelare con la sua stessa esistenza la vera essenza della sovranità, il rifugiato rappresenterebbe anche la soluzione alla crisi dello Stato nazionale e dell'ordine in-

7 G. Cesarale, *A sinistra*, cit. p. 60. Come afferma Agamben, la nuda vita «non è semplicemente la vita naturale riproduttiva, la *zoē* dei Greci, né il *bios*», ma piuttosto «una zona di indistinzione e di continua transizione tra l'uomo e la bestia» (*Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer*, cit., pp. 117-118). La nuda vita non è solo vita "naturale" ma è vita presa in un rapporto col potere e mantenuta sotto di esso.

8 G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 92.

9 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", cit., p. 17.

10 Ibidem.

11 Per Arendt il fenomeno dell'apolidia di massa fece venire alla luce quanto fossero uniti in maniera inestricabile diritti umani e diritti del cittadino, o meglio che i primi non fossero che i secondi. Si era presunto che i diritti civili dessero forma agli imprescrittibili diritti umani, di per sé indipendenti dalla nazionalità e dalla cittadinanza. Che non fosse così fu chiaro quando ci si trovò di fronte per la prima volta a uomini che avevano veramente perduto tutto «tranne il puro fatto di essere umani»; come ella fa osservare: «Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile». (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1951,1958], trad. it. di A. Guadagnin, Torino, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 415-416).

ternazionale fondato sul sistema di Stati, perché la piena comprensione del significato (simbolico?) di questa figura consente d'intravvedere «le forme e i limiti di una comunità politica futura»[12]. Per tutte queste ragioni la figura del rifugiato, nell'epoca del declino dello Stato-nazione e della sovranità, è la sola su cui sarà possibile ricostruire una nuova filosofia politica.

A questo punto ci si può chiedere se la figura del rifugiato consegnataci dalla riflessione di Agamben offra una rappresentazione appropriata dei fenomeni migratori e dei processi politico-sociali che essi comportano e se fornisca chiare indicazioni pratico-politiche per affrontarne gli effetti di breve e lungo termine. Ci sembra che questa riflessione, benché preziosa per comprendere la struttura e i meccanismi del potere sovrano (potere che nella sua complessità ed articolazione non è tuttavia riducibile alla sola lettura che ne dà Agamben), se applicata ai fenomeni migratori reali presenta dei limiti da un punto di vista sia descrittivo che normativo.

È intanto evidente che con l'espressione "rifugiato" il filosofo non solo non si riferisca al rifugiato in senso tecnico, al rifugiato politico, che possiede uno *status* giuridico definito dalla Convenzione di Ginevra (1951,1967) – e del resto egli rifiuta la stessa distinzione tra apolide e rifugiato –, ma neppure a un individuo concreto, in carne ed ossa. Il rifugiato è infatti una «figura», una «categoria», un «concetto-limite» che metterebbe in crisi radicale i principi dello Stato-nazione[13]; si tratterebbe, dunque, di un simbolo o di uno strumento concettuale che non solo non discrimina tra le diverse tipologie di migranti (rifugiati politici, migranti economici, profughi, apolidi, sfollati, etc.), ma la rende obsoleta, così come rende superflua l'applicazione di un approccio intersezionale al fenomeno migratorio che consenta di considerare i migranti non solo rispetto a ciò che essi condividono, ma anche rispetto a ciò che li differenzia (genere, razza, religione, classe, etc.) e che condiziona in modo rilevante opportunità, modalità ed esiti della migrazione. Dalla riflessione di Agamben non traiamo alcuna indicazione, inoltre, circa le cause sociali, politiche, economiche, o ambientali della migrazione, la ricerca delle quali risulta vana, una volta che sia stata identificata la causa più originaria della produzione/riduzione di/degli esseri umani in rifugiati, ossia il potere sovrano[14]; e

12 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", cit., p. 15.

13 Ivi, p. 16.

14 Da notare che, per Arendt, la condizione dei rifugiati e l'identificazione tra diritti umani e diritti del cittadino è avvenuta perché la nazione ha fagocitato lo stato; e, dunque, in un ordine mondiale formato da Stati-nazione chiusi, essere esclusi da essi significa essere esclusi dall'intera umanità. Per Arendt, lo Stato dovrebbe riconquistare la nazione, riguadagnare la sua indipendenza dalla nazione, sciogliendo l'identificazione tra cittadino e membro di un gruppo nazionale; inoltre per evitare il fenomeno dell'apolidia, o della persecuzione delle minoranze ella propone di realizzare una sorta di confederazione mondiale, che non dovrebbe però avere la forma di un governo mondiale (H. Arendt, "La Nazione" (1944), trad. it. di P. Costa, in: *Archivio Arendt. Vol. 1, 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 239-243).

se la causa originaria è il potere sovrano in quanto tale, che ne è delle responsabilità politiche e morali dei paesi destinatari della migrazione e di quelli di origine?

Ovviamente appare efficace e purtroppo calzante definire "nuda vita" i migranti reclusi in campi di detenzione o sfruttati o abbandonati a loro stessi sui barconi; tuttavia ci sembra che Agamben operi una identificazione eccessiva tra rifugiato e nuda vita e che, così facendo, finisca per negare o non riconoscere a sufficienza soggettività e *agency* politica ai singoli migranti (o a gruppi di migranti)[15]. Del resto, Agamben non spiega neppure come potrebbe essere mobilitata la nuda vita attraverso movimenti di emancipazione, né sembra che ciò rivesta alcuna rilevanza visto che, in virtù del suo concetto di bio-politica, la resistenza non può essere limitata alla semplice contestazione della legge o delle strutture del potere. Concependo poi i cittadini moderni come tutti sottoposti a un processo di riduzione alla nuda vita che li rende sempre più indistinguibili dall'*homo sacer*, Agamben fa saltare o rende comunque poco significativa la distinzione tra migranti e non, tra cittadini e non, con le relative distinzioni di classe, di genere, etnia, etc. Se la causa della riduzione/produzione a/di rifugiati è il potere sovrano e se sotto la luce sinistra del potere sovrano tutti sono ridotti a nuda vita, viene meno il senso di qualsiasi lotta di emancipazione o rivendicazione di diritti, perché questa non metterebbero in discussione la cornice istituzionale e giuridica su cui si basa lo Stato-nazionale: anzi, frontiere aperte o più porose e le soluzioni applicate ai rifugiati politici secondo la normativa vigente basata sulla Convenzione di Ginevra – ossia rimpatrio, integrazione nella società di arrivo o sistemazione in un terzo stato – non fanno che riaffermare e/o rafforzare la classica trinità stato/nazione/territorio con le relative idee di cittadinanza e di diritti. Agamben invita infatti a slegare il concetto di rifugiato da quello di diritti dell'uomo e a «cessare di considerare il diritto di asilo [...] come la categoria concettuale in cui iscrivere il fenomeno»[16], perché entrambe le categorie sono compromesse con il potere sovrano. I rifugiati ridotti a nuda vita nei campi, che Agamben non esita a definire «campi di sterminio»[17] – eliminando così qualunque doverosa distinzione tra campi di internamento, campi di sterminio e campi profughi – non dovrebbero cercare di ottenere uno *status* giuridico perché, essendo questo stabilito secondo i termini imposti dal potere sovrano, ne rinforzerebbero le basi[18].

15 Si veda ad esempio, S. Castles, *Migration, Crisis, and the Global Market*, in: "Globalizations", n.3, vol. 8, 2011, pp. 311-324.

16 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", cit., p. 18.

17 Ibidem.

18 Per poter superare sfidare il potere sovrano, è necessario trovare nuove forme di azione politica. Edkins e Pin-Fat, interpretando il potere sovrano non come una relazione di potere, quale sarebbe in Agamben, bensì come una relazione di violenza, ritengono che possa essere contrastando assumendo fino il fondo il fatto di essere ridotti a nuda vita. L'iraniano Abbas Amini un rifugiato che, nel 2003, per protestare contro il trattamento repressivo del governo inglese contro i richiedenti asilo si cucì labbra, occhi, e orecchie, ha assunto il suo status di nuda vita e ha chiesto riconoscimento in quanto tale. Questo è un atto di accettazione e di rifiuto: accettazione del proprio corpo

Appare evidente come il pensiero di Agamben se applicato alla questione delle migrazioni presenti dei limiti non solo sul piano descrittivo, ma anche su quello politico e normativo. Risalire all'atto o al processo che ha istituito il potere sovrano occidentale, avrebbe lo scopo di mostrarne la contingenza e, dunque, la modificabilità. Ma visto che, in questa prospettiva critica, le forme di lotta vengono vagliate ed accettate in base al loro potenziale di modificare la struttura stessa del potere sovrano, l'atto o il costituente processo su cui poggia, le lotte tradizionali per il riconoscimento di diritti e per la cittadinanza vengono considerate anacronistiche e non solo perché lo Stato sarebbe ormai tramontato, ma soprattutto perché questo genere di lotte sarebbe funzionale al rafforzamento del potere sovrano che è invece il nemico da combattere, e la vera causa della produzione/riduzione di/degli individui a rifugiati e a nuda vita. Questa prospettiva, proprio in virtù della sua radicalità, impedisce di riconoscere e tenere in considerazione i bisogni e le aspirazioni dei rifugiati concreti che magari desidererebbero essere inclusi negli stati in cui arrivano, proprio per il fatto che sono potenzialmente capaci di garantire diritti non tutelati (o violati) e di offrire condizioni assenti (o comunque non soddisfacenti) nei paesi di origine. Mentre alcuni autori di sinistra meno radicali che si occupano di migrazioni propongono di rendere i confini più porosi o, addirittura, aperti; di includere nel concetto di giustizia anche quello di giusta appartenenza; di favorire l'acquisizione della cittadinanza e/o di affiancarle anche una cittadinanza cosmopolitica; di giustificare il diritto universale alla libertà di movimento, per Agamben, la riforma delle istituzioni esistenti può solo rafforzare gli aspetti peggiori del potere sovrano e del sistema internazionale degli stati nazionali nonché favorire l'espansione dei meccanismi di coercizione e di controllo bio-politico. In una nota Agamben spiega di non aver firmato l'appello sullo *ius soli* promosso nel 2017 in Italia, perché rifiuta l'idea stessa di cittadinanza, che è un dispositivo. Lo Stato nazionale ha fatto della nascita il principio di iscrizione degli esseri umani al loro interno; non importa quale sia il criterio di questa iscrizione, la nascita da genitori già cittadini (*ius sanguinis*) o il luogo della nascita (*ius soli*), in entrambi i casi un essere umano viene a trovarsi necessariamente soggetto a un ordine giuridico-politico e al suo potere bio-politico. Egli si rende conto della difficile situazione in cui vivono gli apatridi o i migranti, ma non crede che la cittadinanza rappresenti la soluzione: invece, firmerebbe volentieri un appello per abiurare la cittadinanza, fedele al detto del poeta «patria sarà quando tutti saremo stranieri»[19].

come strumento di resistenza e rifiuto della riduzione da parte del potere sovrano a nuda vita. (J. Edkins, V. Pin-Fat, Through the Wire: Relations of Power and Relations of Violence, in: "Millennium: Journal of International Studies", n. 1, vol. 34, 2005, pp. 1-24). Non è chiaro se Agamben ritenga davvero possibile sfidare il potere sovrano, in ogni caso di questa lettura risulta piuttosto disturbante il fatto che per opporsi al potere sovrano si debba imitarne la violenza.

19 G. Agamben, 18 ottobre 2017, https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli. Il poeta cui fa riferimento è Francesco Nappo.

Il rifiuto di firmare l'appello è coerente con il progetto politico proposto da Agamben in *Al di là dei diritti dell'uomo*, progetto grazie al quale si potrebbe risolvere in modo radicale il problema dei rifugiati, senza ricadere nella logica del potere sovrano. Il rifugiato è visto come un concetto-limite che mette in crisi il concetto tradizionale di stato-nazionale, e nello stesso tempo permette «di sgombrare il campo a un rinnovamento categoriale ormai indilazionabile»[20]. Indilazionabile perché la migrazione è diventata ormai un fenomeno di massa e perché nelle società democratiche occidentali si sta sempre più assistendo alla crescita del numero di residenti non cittadini, i cosiddetti *denizens*, ossia gli immigrati di lunga residenza ma anche, fa osservare Agamben, i cittadini che scelgono di non esercitare il diritto alla partecipazione politica. Egli vede nella soluzione "Gerusalemme capitale di due Stati", quello israeliano e quello palestinese, una possibile direzione di rinnovamento: la città come spazio in cui i due Stati dovrebbero convivere in una sorta di reciproca extra-territorialità o, meglio di a-territorialità, diventa il possibile modello di nuove relazioni internazionali:

> invece di due stati nazionali separati da incerti e minacciosi confini, sarebbe possibile immaginare due comunità politiche insistenti *su* una stessa regione e in esodo l'una nell'altra, articolate fra loro da una serie di reciproche extraterritorialità, in cui il concetto-guida non sarebbe più lo *ius* del cittadino, ma il *refugium* del singolo[21].

Analogamente egli immagina una Europa come spazio a-territoriale o extra-territoriale, in cui tutti i residenti degli stati europei, cittadini e non-cittadini, dovrebbero trovare in una posizione di esodo o di rifugio. In questo contesto essere europeo significherebbe «l'essere-in-esodo (ovviamente anche immobile) del cittadino», e l'essere cittadino non avrebbe più a che fare con la nascita e la nazione. Lo spazio europeo non coinciderebbe più con alcun territorio nazionale omogeneo o con la somma di essi, ma sarebbe lo spazio che agisce *su* di essi «forandoli e articolandoli *topologicamente*»[22]. In questo nuovo spazio le città europee sarebbero «forature» nel tessuto del potere sovrano che, entrando in relazione di reciproca extraterritorialità, «ritroverebbero la loro vecchia vocazione di città del mondo»[23]. In sintesi, egli non propone di diventare tutti cittadini di uno stato o del mondo, bensì di diventare tutti i rifugiati – che già siamo – di città rifugio[24].

Anche in questa proposta politica si può apprezzare quanto sia corretto il suggerimento di Cesarale di leggere i filosofi da lui trattati come accomunati dalla ri-

20 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", cit., p. 18.

21 Ibidem.

22 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", cit., p. 19.

23 Ivi, p. 19.

24 Sulle città-rifugio come spazi di accoglienza e di ospitalità degli stranieri in quanto tali si vedano ad esempio J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* (1997), trad. it. di B. Moroncini, Napoli, Cronopio, 2005; D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017.

cerca di una interrogazione che esplora il bordo *esterno* dell'organizzazione sociale, il suo «esterno costitutivo», e dal rifiuto di tale organizzazione per gli esiti che ha prodotto e che continua a produrre – per Agamben, la riduzione degli uomini a nuda vita, a *homo sacer*, ovvero uccidibile senza commettere omicidio. Tale interrogazione porta Agamben a prefigurare un obiettivo di lungo termine che contrasti il potere sovrano facendo in modo che esterno ed interno si indeterminino[25]. Solo così è possibile preservare la possibilità stessa di una vita politica degli uomini:

> Solo in una terra in cui gli spazi degli Stati saranno stati in questo modo traforati e topologicamente deformati e in cui il cittadino avrà saputo riconoscere il rifugiato che egli stesso è, è possibile oggi la sopravvivenza politica degli uomini[26].

Questo è il fine cui bisogna tendere e in base al quale giudicare l'azione politica dei migranti e di coloro che lottano per e a fianco a loro. Resta indeterminato come uno spazio traforato in cui tutti riconoscano il rifugiato che essi sono, certe condizioni e possibilità di esistenza continuino a essere garantite e i più vulnerabili a essere protetti.

Per concludere, va osservato che la lotta non viene concepita da Agamben come conquista o controllo dello stato, bensì come lotta fra «lo stato e il non-stato (l'umanità)»[27]. Questa umanità è costituita di «singolarità qualunque»: per sfidare il potere sovrano non sono sufficienti la solidarietà o la lotta di classe, le lotte per la giustizia sociale o per il riconoscimento, e neppure i movimenti di contestazione. Ciò che disturba il potere sovrano e che lo Stato non può in alcun modo tollerare e che rappresenta il suo principale nemico sono le singolarità che fanno comunità senza rivendicare identità, che si co-appartengono senza una «rappresentabile condizione di appartenenza»[28] e a cui non resta che manifestare pacificamente il loro essere comune. Ci sembra che resti indeterminato anche come questa lotta tra stato e non-stato (o meglio umanità fatta di singolarità qualunque), si traduca in azione politica concreta, come il manifestare pacificamente il loro essere comune da parte delle singolarità qualunque possa produrre un miglioramento a *breve termine* delle condizioni di vita dei migranti[29].

25 G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", cit., p. 19.

26 Ibidem.

27 G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 67.

28 Ivi, p. 68.

29 Proposta che è coerente con l'idea di sostituire alla potenza costituente e alla operosità la potenza destituente e l'inoperosità: come scrive Agamben, «la prossimità fra potenza destituente e ciò che, nel corso della ricerca, abbiamo chiamato col termine "inoperosità" si mostra qui con chiarezza. In entrambe è in questione la capacità di disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana – senza semplicemente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuate permetterne così un uso diverso» (G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Venezia, Neri Pozza, 2014, p. 345.

3. Secondo Cesarale, Giorgio Agamben e Toni Negri avrebbero «estroflesso il fondamento del potere sovrano» rinviandolo il primo alla nuda vita, il secondo «al potere costituente delle moltitudini»[30], il motore del progetto politico di Hardt e Negri dalla cui comprensione bisogna partire per valutare il pensiero di questi autori in relazione al tema della migrazione.

Nel capitolo *Controimpero* di *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Hardt e Negri offrono istruzioni per attivare l'organizzazione controimperiale. Essi partono dalla constatazione che, nell'Impero, l'essere contro è «la chiave di qualsiasi posizione politica attiva nel mondo e di qualsiasi desiderio che voglia essere efficace – e, forse, della stessa democrazia»[31]; visto che però nell'Impero non vi è più alcun luogo che sia fuori, «per essere contro» è necessario essere contro in *ogni* luogo: l'essere contro generalizzato deve riconoscere la sovranità imperiale come suo nemico ovunque si manifesti, sia nel centro che nelle periferie, e utilizzare i mezzi più adeguati per minarne e indebolirne il potere, ossia la diserzione, l'esodo e il nomadismo. Le migrazioni di massa contemporanee, incarnando tutti e tre questi mezzi, sono viste come una efficace forza destabilizzante, come forme di lotta dentro e contro l'Impero: «lo spettro delle migrazioni di massa si aggira per il mondo»[32]. Le potenze del vecchio mondo si sono coalizzate, contro di esse, ma il loro movimento è irresistibile; è il movimento di migranti provenienti dal Terzo mondo, di rifugiati politici, di movimenti della forza lavoro intellettuale, del proletariato rurale, manifatturiero e dei servizi, in un flusso in cui le migrazioni legali sono nulla a confronto di quelle "clandestine" che rendono i confini nazionali dei «colabrodo». Tuttavia, la mobilità costituisce di per sé solo un livello spontaneo di lotta e comporta nuove forme sradicate di povertà e di miseria. La mobilità della forza lavoro può esprimere un conflitto politico e contribuire alla distruzione di un regime (come è avvenuto con il crollo del regime sovietico) solo se vi è una forza che non sia solo «capace di organizzare la potenza distruttiva della moltitudine», ma che sia anche in grado «di dare vita a una alternativa costruita con i desideri della moltitudine»: il contro Impero, infatti, deve essere anche «una nuova *forma di vita* nel mondo»[33]. Il progetto che essi propongono non è solo etico-politico, ma anche antropologico e auspica un cambiamento profondo della composizione demografica umana verso il meticciato e l'ibridazione.

Per tale motivo, il primo e principale terreno di lotta è rappresentato dal diritto universale a muoversi, a lavorare, ad apprendere sull'intera superficie del globo, affinché la rivoluzione avvenga non solo «*dentro* l'Impero ma è anche *attraverso*

30 G. Cesarale, *A sinistra*, cit., p. XI.

31 M. Hardt e A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 202.

32 Ivi, p. 203.

33 Ivi, p. 204.

l'Impero»[34], si serva cioè delle condizioni che esso stesso ha creato –la mobilità delle merci e della forza lavoro –, per combatterlo. In un volume successivo, Hardt e Negri hanno cercato di delineare i caratteri del nuovo soggetto antagonista, la moltitudine, che si nutre di movimento e che grazie a esso cresce e prende forza, offrendone diverse definizioni: essa può essere immaginata come una rete aperta e espansiva in cui possono esprimersi e aggiungersi liberamente ed equamente tutte le differenze, «costituita da tutti coloro che sotto le regole del capitale e quindi come la classe di coloro che potenzialmente le rifiutano», senza gerarchia alcuna[35]. La classe operaia, intesa in senso tradizionale, non detiene una posizione privilegiata all'interno della moltitudine, ma continua a lottare dentro e insieme ai nuovi strati della popolazione, ossia i lavoratori precari, gli intellettuali, i lavoratori dei servizi, le donne, gli immigrati. Il fronte delle lotte del lavoro si è ampliato e gli immigrati, tradizionalmente esclusi dalla classe lavoratrice per la loro diversità culturale e la loro mobilità, fanno ormai parte di questo fronte più ampio ed inclusivo, ossia la moltitudine, avendo il lavoro post-fordista attenuato le differenze tra lavoratori autoctoni, sempre più mobili ed esposti a mescolanze culturali, e i migranti. Fanno parte della moltitudine non solo i lavoratori ma anche i poveri e, tra i poveri, i migranti rappresentano una categoria speciale perché incarnano e dimostrano tutta la ricchezza e la produttività dei poveri[36]: essi, infatti, pur a mani vuote, sono ricchi di esperienza, conoscenza, capacità creative, linguaggi; sono ricchi del desiderio di avere qualcosa di più, e con i loro desideri negano le cose così come sono. Negativamente sono spinti dalla necessità di *disertare* le miserabili condizioni culturali e materiali in cui si trovano e che sono prodotte dalla riproduzione imperiale; positivamente sono mossi dalla speranza e dal desiderio di ricchezza, pace, e libertà[37]. Per questo la forza delle migrazioni non può essere arrestata, né può essere compresa attraverso le tradizionali categorie economico-sociologiche, che non tengono conto dell'irriducibile desiderio di libertà di movimento che anima i migranti[38]. I migranti sono tra le forze motrici principali di un soggetto antagonista che ha il compito di «contrastare la condizione contemporanea di subordinazione al bio-potere attraverso una bio-politica affermativa che ricongiunge i soggetti con la propria potenza»[39]. La combinazione di rifiuto e desiderio che i migranti incarnano è potente, fuggire da una condizione di costante insicurezza e di mobilità forzata è la migliore preparazione «per re-

34 A. Negri, D. Zolo, *L'Impero e la moltitudine. Un dialogo sul nuovo ordine della globalizzazione*, in: "Jura Gentium. Rivista internazionale del diritto internazionale e della politica globale", 2005. https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/negri.htm (visto il 17/04/2020).

35 M. Hardt e A. Negri, *Moltitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004, p. 106.

36 Ivi, p. 133.

37 Ibidem.

38 Hardt e Negri, *Impero*, cit., p. 204.

39 S. Forti, "Strategie di decostruzione della nuda vita", in: *Decostruzione o biopolitica?* a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 25-37: p. 26.

sistere alle tipiche forme di sfruttamento del lavoro immateriale»[40], è una specie di «training per il desiderio di libertà»; per questo essi sono in grado di investire con un desiderio sovversivo[41] le società ricche i cui membri la bio-politica neoliberale ha espropriato della propria potenza di soggetti[42]. Essi, inoltre, trattando il mondo come uno spazio comune, testimoniano e riconfermano il fatto irreversibile della globalizzazione che, ricordiamo, per Hardt e Negri è un fatto positivo in quanto occasione per attivare un contropotere[43]; infine, minando tutte le barriere geografiche, i migranti dimostrano e aiutano a costruire la generale comunanza della moltitudine e, dunque, a rimettere in moto il potere costituente del "comune".

Questa rappresentazione del fenomeno della migrazione di massa e dei migranti e del loro ruolo nell'ambito della moltitudine solleva alcune questioni. Innanzitutto, come in Agamben anche se per ragioni diverse, i migranti non sono considerati come individui nella loro materialità concreta, con le loro differenze di genere, etnia, religione, provenienza, età, e, dunque, con differenti bisogni ed aspirazioni. A Hardt e Negri va certamente riconosciuto il merito di aver interpretato le migrazioni come un fenomeno autonomo, non riducibile alle leggi dell'offerta e della domanda che governano la divisione internazionale del lavoro, e di aver considerato gli individui in movimento come portatori di pratiche e domande soggettive che eccedono le cause oggettive che le determinano. Tuttavia, pur avendo messo in luce l'eccedenza soggettiva delle esperienze dei migranti rispetto agli schemi interpretativi che spiegano le migrazioni come il risultato di

40 Hardt e Negri, *Moltitude*, cit., p. 133.

41 Si veda S. Mezzadra, "Capitalismo, migrazioni e lotte sociali", in: *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2004.

42 Scrive Negri rispondendo alla obiezione di Zolo riguardo ad una certa visione prometeica dei poveri: «io non credo che i migranti fuggano solamente la miseria, penso che essi cerchino libertà, sapere e ricchezza. Il desiderio è una potenza costruttiva ed è tanto più forte quanto più è impiantato nella povertà: la *povertà*, infatti, non è semplicemente miseria, ma è *possibilità* di moltissime cose, che il desiderio indica e il lavoro produce. Il migrante ha la dignità di chi cerca la verità, la produzione, la felicità. Ed è questa la forza che rompe la capacità nemica di isolamento e di sfruttamento e che toglie, insieme, al supposto prometeismo, ogni curvatura eroica e/o teologica al comportamento dei poveri e dei sovversivi. Semmai, il prometeismo dei poveri, dei migranti, è il sale della terra e il mondo è realmente mutato dal nomadismo e dal meticciato» (A. Negri, D. Zolo, *L'Impero e la moltitudine*, cit.).

43 Come fa notare Zolo, in Hardt e Negri permane la teoria dell'estinzione dello Stato con il connesso rifiuto dello Stato di diritto e della dottrina dei diritti soggettivi: secondo loro «l'Impero globale rappresenta un superamento positivo del sistema westfaliano degli Stati sovrani. Avendo posto fine agli Stati e al loro nazionalismo, l'Impero ha messo fine anche al colonialismo e all'imperialismo classico e ha aperto una prospettiva cosmopolitica che deve essere accolta con favore. Ogni tentativo di far risorgere lo Stato-nazione in opposizione alla presente costituzione imperiale del mondo esprimerebbe una ideologia "falsa e dannosa". Dal punto di vista della transizione ad una società comunista la costruzione dell'Impero è "un passo avanti"» (A. Negri, D. Zolo, *L'Impero e la moltitudine*, cit.). Per Hardt e Negri, infatti, l'Impero «è meglio di ciò che lo ha preceduto» perché «spazza via i crudeli regimi del potere moderno» e «offre enormi possibilità creative e di liberazione» (Hardt e Negri, *Impero*, cit., p. 56, p. 208).

una combinazione tra fattori "oggettivi" di *push* e *pull*, essi non riescono a dare conto della loro soggettività concreta, perché ciò che sembra davvero contare è la funzionalità alla loro strategia politica, il fatto cioè che essi possiedano la forza della disperazione, il desiderio di fuga e di condizioni di vita migliori, ossia una energia-potenza primaria, forte come la spinta all'autoconservazione, come lo sforzo di essere: le differenze concrete tra i migranti si perdono, perché rilevante è la loro potenza o potenzialità d'urto entro e contro l'Impero[44].

Un secondo problema riguarda la possibilità di condurre lotte comuni tra i migranti e gli altri strati della moltitudine. La moltitudine contro l'Impero è «un insieme di forze e potenze introdotte nel processo produttivo, sfruttate singolarmente ed espropriate collettivamente, che formano un contesto di resistenza, nel quale però non bisogna mai dimenticare le differenze»[45]. Le differenze – differenze che, come si è detto, ci paiono più riassunte in categorie astratte che incarnate in individui reali – devono restare perché bisogna evitare di rendere organica questa moltitudine e di dargli una identità, determinandola in modo che sarà sempre inadeguato rispetto alla complessità e alla mobilità della realtà. Negri ammette che la differenza possa essere ritagliata da passioni comuni, da un sapere comune, ma non vi è alcuna garanzia di comunanza tra i vari strati della moltitudine e di convergenza tra le lotte, tra quelle dei migranti (clandestini e non) e quelle dei lavoratori precari, ad esempio. Tale spazio di convergenza deve essere politicamente costruito e conquistato ma, come è stato osservato in passato[46], e come anche l'attualità sembra dimostrare, si tratta di un obiettivo piuttosto arduo da raggiungere.

Un terzo problema riguarda la previsione degli effetti che le migrazioni avrebbero prodotto o dovrebbero produrre sugli Stati nazionali e sul capitalismo neoliberale. Di recente Negri ha affermato che le migrazioni di massa renderanno umano lo spazio globale e distruggeranno «quelli che vogliono dominarlo tracciando confini di nazione e di proprietà»[47], ossia gli Stati nazionali e il capitalismo, due poteri che a suo giudizio sarebbero opposti alla vera democrazia. È innegabile

44 Hardt e Negri ritengono che sia necessario «identificare e affrontare le iniziative dell'Impero impedendo che continuino a ristabilire l'ordine; [...] di attraversare e di distruggere i limiti e le segmentazioni imposte alla nuova forza lavoro collettiva; [...] di collegare le esperienze di resistenza e di orchestrarle contro i centri nevralgici del potere imperiale» (*Impero*, cit., p. 369). In questa azione di disturbo costante, i migranti affermando la loro libertà di movimento rappresentano «una grande forza di internazionalismo e un'insurrezione continua contro i regimi di frontiera degli Stati-nazione e le gerarchie spaziali del sistema globale» (Hardt e Negri, Impero, vent'anni, in: "Euronomade", 16 dicembre 2019, http://www.euronomade.info/?p=12801 (visto il 17 aprile 2020).

45 Empire, quindici anni dopo. Intervista ad Antonio Negri, a cura di E. Zaru, in: "Filosofia italiana.net", aprile 2016, https://philarchive.org/archive/ZARQQA (visto il 17 aprile 2020).

46 Si veda, ad esempio, l'ormai classico S. Castles e G. Kosack, The Function of Labour Immigration in Western European Capitalism, in: "New Left Review", 73, 1972, pp. 3-21.

47 T. Negri, Difendere i migranti, dar loro gli strumenti per difendersi, lottare con loro, in: "Euronomade", 16 luglio 2018, http://www.euronomade.info/?p=10887 (visto il 17 aprile 2020).

che i flussi migratori abbiano destabilizzato gli Stati nazionali, e hanno determinato il loro indebolimento, ma porteranno anche al loro tramonto? Gli Stati non si stanno estinguendo, stanno diventando sempre più transnazionali, interrelati e interdipendenti; le loro società civili sono attraversate sempre più da agenzie e istituzioni multinazionali; molte sono le «fratture»[48], che il potere sovrano statale ha subito, e questo è innegabile. Tuttavia, gli Stati stanno ridefinendo le loro funzioni, concentrandosi soprattutto sulla sicurezza e sull'ordine pubblico interno – anche in reazione alle migrazioni – oggi, anche sulla salute pubblica con strumenti sempre più raffinati, capillari e intrusivi, grazie alle nuove tecnologie e alle banche-dati elettroniche. Le politiche migratorie dimostrano chiaramente la volontà da parte degli Stati di riaffermare la loro sovranità attraverso il controllo dei propri confini; le politiche di integrazione civica dei migranti che si sono diffuse nell'ultimo ventennio in Europa sono interpretabili anche come un tentativo di riaffermare la prerogativa del potere sovrano di modellare l'identità dei propri cittadini, se non addirittura di ri-nazionalizzare la cittadinanza[49].

Un quarto problema riguarda il ruolo politico che le lotte dei migranti giocano nella lotta per la realizzazione del nuovo ordine politico prospettato da Hardt e Negri. Ammettendo pure che il potere dello Stato sia stato esautorato, che le misure e le politiche adottate preludano al suo lento ma inesorabile venir meno, e che quindi di fatto si sia affermato l'Impero, ne deriva che vi è più "esterno": pertanto per passare dalla problematizzazione dell'ordine costituito a pratiche produttive la moltitudine, nella sua volontà di essere contro e nel suo desiderio di liberazione, deve spingersi «dentro l'Impero per uscirne fuori dall'altra parte»[50]. Non è chiaro in cosa consista questa mossa, che tuttavia sembra mantenere la lotta in una dimensione del tutto immanente; a conferma di ciò, un centinaio di pagine più avanti verrà detto che il militante è legato a un mondo nuovo che non conosce un «al di fuori»: «la militanza conosce solo un dentro, la vitale e ineluttabile partecipazione al complesso delle strutture sociali senza alcuna possibilità di trascenderle»[51]. Ciò che qui interessa è comprendere come le lotte dei e per i migranti si inscrivano in questa più ampia e comprensiva lotta attraverso cui la moltitudine deve spingersi dentro l'Impero «per uscirne dall'altra parte». Ad esempio, le lotte dei migranti per attraversare liberamente i confini degli Stati sono parte di questo spingersi dentro l'Impero? È vero che esse hanno prodotto frizione, scontri, conflittualità, disturbo, ma non sembrano essere state particolarmente incisive, perché le politiche migratorie e di controllo dei confini non sembrano mirare a bloccare i flussi, bensì a includere in modo selettivo, creando divisioni tra cittadini e non, e

48 D. Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo stato moderno al governo cosmopolitico* (1995), trad. it. di A. De Leonibus, Trieste, Asterios, 1999.

49 Mi permetto di rimandare al mio articolo, *Migrazioni e integrazione. Il nuovo paradigma dell'integrazione civica*, in: "Iride", n. 1, vol. 32, pp. 95-114.

50 Hardt e Negri, *Impero*, cit., p. 208.

51 Ivi, p. 381.

tra i migranti[52]: al fine di mediare tra il bisogno da parte del capitalismo di forza-lavoro mobile e flessibile e l'esigenza di affermare la propria sovranità, lo Stato adotta un sistema di filtri che includono escludendo ed escludono includendo i migranti. Questi ultimi sono sottoposti a misure che oscillano tra la clandestinizzazione e le sanatorie, pratiche che sembra improbabile riescano a mettere in moto lotte che facciano uscire dall'altra parte dell'Impero (ossia, che insieme alla moltitudine producano una rivoluzione e cancellino lo Stato e il capitalismo).

Un quinto problema, infine, è rappresentato dalla proposta di trasformare la mobilità dei migranti in una *cittadinanza globale*[53], che non ha a fare con la creazione di uno stato mondiale e neppure con l'istituzione di un sistema giuridico adeguato alla nuova realtà, per via della natura rivoluzionaria della moltitudine che rappresenta una potenza incontenibile e possiede «un eccesso di valore nei confronti di qualsiasi forma del diritto e della legge»[54]. La moltitudine è infatti una potenza creatrice e il potere sovrano rappresenterebbe una fissazione di tale potenza; essa deve restare un potere costituente, atto creativo, e non trasformarsi in un potere costituito. Nel nuovo ordine, l'autonomia di movimento stabilirà il luogo adeguato alla moltitudine, e pertanto passaporti e documenti saranno obsoleti; tutti dovranno godere degli stessi diritti di cittadinanza nel paese dove vivono e lavorano. La lotta per la cittadinanza globale condotta dalla moltitudine prevede due fasi: una prima fase in cui «la moltitudine esige che ogni singolo Stato riconosca giuridicamente le migrazioni che sono necessarie per il capitale»; una seconda fase in cui «essa richiede un controllo su questi stessi movimenti», dove l'obiettivo finale è che la moltitudine possa decidere se, quando e dove muoversi. L'istanza radicale e ultima per una cittadinanza globale consiste «nel diritto universale di controllare i propri movimenti»[55]; attraverso tale diritto la moltitudine si riappropria del controllo dello spazio, stabilisce una nuova geografia della terra e una nuova cartografia in cui «le città diventeranno i grandi depositi della cooperativa umana e le locomotive della circolazione, le residenze temporanee e le reti della distribuzione di massa dei viventi»[56]. Intanto in questo quadro non si capisce chi sarà il soggetto o i soggetti istituzionali che avranno il dovere di garantire i diritti della moltitudine; inoltre il diritto a controllare i propri movimenti sembra riferirsi più al diritto a stare (o restare) nel luogo in cui si arriva, che non al diritto a stare (o restare) nel luogo da cui si è stati costretti a partire. Resta infine poco perspicuo,

52 Si veda S. Mezzadra, "Confini, migrazioni, cittadinanza", in: *Confini: costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, a cura di S. Salvatici, pp. 103-113; e N.P. De Genova, il quale afferma che le politiche di controllo dei confini esterni europei hanno determinato un «un processo attivo di inclusione del lavoro migrante attraverso la sua clandestinizzazione» (Migrant "Illegality" and deportability in everyday life, in: "Annual Review of Anthropology", vol. 31, 2002, pp. 419-447: p. 439).

53 Hardt e Negri, *Impero*, p. 336.

54 Ivi, p. 365.

55 Ivi, p. 370.

56 Ivi, p. 367.

come del resto già in Agamben, perché le città dovrebbero essere spazi politici immuni dalla violenza e dalle relazioni di potere, ossia dal potere sovrano.

4. Ci sembra che, senza nulla togliere alla complessità, profondità e raffinatezza del pensiero degli autori considerati, essi siano portatori di visioni, obiettivi e strategie troppo radicali per offrire una comprensione e rappresentazione adeguata del fenomeno delle migrazioni di massa, e/o indicazioni operative utili a migliorare *a breve termine* la condizione di coloro che in questo momento sono costretti a migrare o che hanno già lasciato il proprio paese. E forse c'è da chiedersi se sia di sinistra non firmare l'appello per lo *ius soli*, o usare l'impatto di masse disperate e desideranti come inconsapevoli strumenti per destituire il potere statale e sostituirvi il potere (costituente) della moltitudine.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 639-648
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301026

UNA NUOVA STAGIONE PER LA TEORIA CRITICA E PER LA SINISTRA? RISPOSTA AI MIEI CRITICI

GIORGIO CESARALE
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari di Venezia
giorgio.cesarale@unive.it

ABSTRACT
The article aims, first, to address the relation between equality and inclusion and the contrast between dialectical and mystical negativity. In the final part, criticism is levelled against the idea of the left as the product of the encounter between the "bourgeois revolution" and anti-systemic movements from below.

KEYWORDS
The Left, Negativity, Equality, Transcendentalism, the Bourgeois Revolution.

La traiettoria delle intense e pacate riflessioni che Andrea Cengia, Matteo Mandarini, Mario Reale, Angela Taraborrelli, Alberto Toscano hanno voluto dedicare ad *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989* conferma in un certo senso quella "crisi dei fondamenti" che, cronicizzatasi nel corpo tanto della vecchia quanto della nuova sinistra, funge da presupposto, storico e teorico, all'intero svolgimento tematico del libro. Sia cioè che si preferisca indugiare sulle nozioni stesse di "sinistra" e di "pensiero critico", facendone, almeno per un attimo, *epoché* – è il tentativo complessivamente compiuto da Mandarini, Toscano e Reale – sia che si voglia misurare la capacità che le sinistre tradizionalmente date o nuovamente emerse hanno di "mordere" la realtà economico-sociale-culturale, di posizionarsi nello scacchiere politico della contemporaneità, per incontrarvi qualche successo – è la domanda chiave sollevata da Cengia e Taraborrelli –, l'esigenza rimane quella non dello *Hervorgang der Sache in die Existenz*, lumeggiato da Hegel mentre è intento a studiare il motivo per cui l'essenza *deve* apparire, deve dispiegarsi lungo il corteo delle molteplici determinazioni *esistenti*, ma anzitutto quella di *sozein ta phainomena*, di "salvare le apparenze". Compito cui, del resto, si è ripetutamente richiamato negli ultimi anni uno degli autori esaminati nel libro,

Slavoj Žižek, per ricollocare la stessa dialettica nell'alveo del pensiero contemporaneo[1]. Ma si possono "salvare le apparenze" nel verso suggerito da Žižek, limitandosi cioè a ridislocare le contraddizioni, "spostandole" dal piano ontico a quello ontologico, in un ritorno al fondamento, in un'anabasi, per utilizzare il linguaggio della liturgia cattolica, tutto sommato semplificati, perché riducono drasticamente il dislivello fra il piano dell'essenza e quello dell'apparenza? La mia via è più tradizionale: se i fenomeni, come sia Mandarini e Toscano sia Reale provvedono a sottolineare, eccedono lo stesso quadro rappresentativo e politico moderno, sembrano sfuggire alla loro cartografia, bisogna trovare un luogo di *nuova* e matura articolazione nel circolo teoretico-pratico, nei canali di comunicazione fra ontico e ontologico[2]. Il nesso fra *ordo idearum* e *ordo rerum* va dunque ricostruito, anche se in forme nuove, al di fuori dell'*ananke stenai*, di ogni risalimento al "principio". È anche in questo che consiste quella ragione critico-negativa, storica, di cui Reale vede acutamente emergere alcuni tratti nel ragionamento sotteso al libro.

In forme diverse, sto già parlando del problema con cui si sono cimentati tutti i partecipanti al simposio: "sinistra" può essere il nome di quella posizione che interroga la definizione *corrente* di quell'"esterno costitutivo" su cui si fonda la tenuta *complessiva* del sistema economico, sociale, politico? Se i *limiti* che circoscrivono quest'ultimo sono diventati, per certi versi, ancora più importanti delle modalità con cui si organizza l'ordine *interno*, perché, per esempio, sono in immediata continuità con i grandi problemi economici, ecologici, culturali che investono l'intera civiltà, che cosa fare di una prospettiva, quella di "sinistra" appunto, che presuppone, pur sfidandolo, un certo, e per alcuni versi già stabilizzato, quadro di rapporti sociali e politici? Per essere ancora più chiari: se si reputa ancora che la sinistra debba essere lotta per l'acquisizione di più elevati livelli di eguaglianza – come si è da ultimo ritenuto nell'epoca di più compiuta egemonia del pensiero *liberal*, dal Rawls che in *Una teoria della giustizia* (1971) propone il "principio di differenza" a profitto dei "più svantaggiati" al Bobbio di *Destra e sinistra* (1994), che individua nel contrasto fra una destra che privilegia la libertà all'eguaglianza e una sinistra che privilegia l'eguaglianza alla libertà il principale asse di definizione del campo politico moderno – quali strumenti si hanno a disposizione per raggiungere oggi più eguaglianza *civile*, se un'intera legione di persone, che compongono il proletariato *nomade*, è estromessa dalla cittadinanza, dall'appartenenza statal-nazionale, e dunque dagli elementari diritti civili che vi si collegano[3]; più eguaglianza *materiale*, se il processo di accumulazione su scala mond-

1 Ne ho parlato nello stesso *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 114.

2 Su questo problema rinvio al lavoro dello stesso Alberto Toscano (scritto con Jeff Kinkle), *Cartographies of the Absolute*, Zero Books, London 2015.

3 Su questa importante e delicata questione rimando al saggio di Taraborrelli.

iale è ormai subordinato al meccanismo, intrinsecamente divaricante, della centralizzazione finanziaria; più eguaglianza *politica*, se la democrazia, ospitando la sua strozzatura "elitista" ed "espertocratica"[4], annaspa fra leggi elettorali maggioritarie, limitazione del suffragio (sia *indiretta,* con la crescita, ovunque, dell'astensionismo elettorale, sia *diretta* con la vera propria *voter suppression*, abbondantemente praticata negli USA), abolizione dei limiti al finanziamento delle campagne elettorali (si veda la ormai famosa *Citizens United vs. Federal Election Commission* del 2010[5]), distruzione del parlamentarismo sostituito da un vasto assemblaggio di istituzioni non elettive dotate di debolissima *accountability*? La questione dei *limiti*, e dunque del rapporto fra "interno" ed "esterno", "inclusione" ed "esclusione", è ormai sul tappeto e oltrepassa la pur decisiva dialettica fra libertà ed eguaglianza[6]. Se per esempio si volesse davvero ridurre, visto che è una preoccupazione condivisa da molti settori del mondo politico, l'ampiezza delle diseguaglianze presenti sviluppando nuove politiche redistributive, sarebbe in ogni caso difficile farlo, nel contesto capitalistico, senza aumentare la percentuale di crescita della ricchezza nazionale. Ma, come ha giustamente sostenuto David Harvey, le conseguenze ecologiche di una crescita capitalisticamente accettabile, dunque al 3% annuo, sono, *ceteris paribus*, difficilmente sostenibili[7]: fino a che

4 Sul fascino che le derive elitistico-espertocratiche esercitano su segmenti sempre più ampi del dibattito intellettuale cfr. per esempio Jason Brennan, *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016.

5 In *A Sinistra* riporto la posizione a riguardo di Wendy Brown (p. 89), che elegge tale decisione della Corte suprema americana a paradigma del *modus operandi* neoliberista.

6 Può essere di qualche interesse rilevare come lo stesso Bobbio si rendesse conto della non autosufficienza della diade libertà/eguaglianza alludendo, fra l'altro, al fenomeno del "Terzo incluso", il centro, lo spazio intermedio in cui destra e sinistra vengono risucchiate e conseguentemente riconfigurate (*Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1995, pp. 36-37) e alla polarità inclusione/esclusione come polarità omogenea a quella fra sinistra e destra su scala *mondiale* (pp. 127-128). Più in generale ancora, la questione del "terzo" (la terza via fra capitalismo e comunismo, seguita dal fascismo, quella fra liberismo e socialdemocrazia, seguita dai blairiani etc.) affligge la sinistra da molto tempo, soprattutto indebolendola, come ha modo di notare Cengia nel suo articolo, anche se non sono mancati più decisi interventi ricostruttivi (la terza via di Ingrao, fra comunismo e socialdemocrazia).

7 "Prendiamo come norma un tasso di crescita composto del 3 per cento. Questo è il tasso che permette alla maggior parte dei capitalisti (se non a tutti) di ottenere un saggio di ritorno positivo sul loro capitale. Mantenere un tasso di crescita soddisfacente in questo momento significherebbe trovare opportunità di investimento redditizie per circa altri 2000 miliari di dollari, oltre ai "soli" 6000 miliardi che erano necessari nel 1970. Quando arriverà il 2030, anno in cui secondo le stime l'economia globale dovrebbe valere più di 96.000 miliardi di dollari, saranno necessarie opportunità di investimento redditizie di quasi 3000 miliardi di dollari. [...] Immaginandoli materialmente, gli enormi ampliamenti in infrastrutture fisiche, urbanizzazione, forze di lavoro, consumo e capacità produttive verificatesi dagli anni Settanta del secolo scorso a oggi sembrerebbero insignificanti di qui a una generazione se il tasso composto di accumulazione del capitale dovesse essere manutenuto (David Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, trad. it. di Virginio B. Sala, Feltrinelli, Milano 2014, p. 228).

punto si può procedere con la crescita accelerata della ricchezza materiale se questa mette in immediato e serio pericolo gli equilibri millenari raggiunti dalla biosfera[8]? Oppure, su un altro versante: il rincorrersi di crisi economiche profonde e pervasive non rende ancor più penetrante l'affermazione marxiana, contenuta in un famoso passaggio del XV capitolo del III libro del *Capitale*, secondo cui "il *vero limite* della produzione capitalistica è *il capitale stesso*"[9], onde ogni determinata incongruenza rivelata dal sistema rinvia immediatamente alla natura della formazione economica, alla sue *limitata* funzionalità? Infine: che cosa insegnano le prospettive su cui Mandarini e Toscano fanno cadere giustamente l'attenzione (i *Subaltern Studies*, la *black radical tradition*, i femminismi anticapitalistici, le filosofie politiche anticoloniali e decoloniali) se non la crisi, ormai conclamata, del vecchio universalismo, la cui estenuazione contemporanea – come conferma l'*impasse* in cui è precipitata, da qualche anno a questa parte, la teorica dei "diritti umani" – non ha risolto le difficoltà, soprattutto nel rapporto con le "particolarità" culturali, che era anzitutto chiamata a risolvere[10]?

Ma se l'uscita dalla crisi della sinistra proposta dal razionalismo liberaldemocratico ha mostrato la corda, non si può neanche dire che quella avanzata dalle diverse versioni, da Cacciari ad Agamben, del "pensiero negativo", su cui Mandarini e Toscano sono più concessivi, abbia sortito effetti più incoraggianti. Andiamo direttamente alla fonte, come spesso conviene fare in questi casi, e cioè al Massimo Cacciari che, agli inizi della "crisi del marxismo" in Italia[11], pubblica il manifesto del pensiero negativo, vale a dire *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (1976). Il presupposto di fondo di questo libro è risolutamente anti-hegeliano: bisogna rompere ogni connessione fra *logos*, natura e spirito, il dicibile deve dare congedo all'indicibile, perché questa sarebbe l'unica strada per riconferire slancio al processo di razionalizzazione delle forme, per riconquistare gli spazi di programmazione delle strutture di governo delle trasformazioni della tarda-modernità. Con il negativo, con la contraddizione, non bisogna più "negoziare", come aveva insegnato la tradizione dialettica e storicistica, per interiorizzarli alla totalità. Quest'ultima ormai consiste solo nel campo, rigidamente delimitato, di ciò che può essere detto, in un linguaggio, dunque, i cui lim-

8 Riconsiderando, a circa un anno dalla pubblicazione del libro, il quadro dei suoi contenuti mi permetto un'autocritica: manca in esso, ed è una mancanza non scusabile, una sezione sul pensiero ecologista contemporaneo.

9 Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di Maria Luisa Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1994, vol. III, p. 303.

10 Di questa crisi si ha già sentore negli studi classici sul tema dei diritti umani, cfr. James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights*, Blackwell, Oxford 2007², p. 2.

11 Sulla "crisi del marxismo" in Italia rimando a Giulio Azzolini, *1983: Marx nell'Italia della "crisi del marxismo"*, in Francesco Giasi e Marcello Mustè (a cura di), *Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2020, in via di pubblicazione, che prende spunto dall'analisi delle celebrazioni italiane per il centenario della morte di Marx per fare il punto intorno alla questione.

iti siano "spietatamente tracciati"[12]. La totalità è perfetta solo nella sua crisi, nella sua miseria, e diventa "formalizzabile-formulabile-agibile"[13] solo quando sia espulsa ogni prospettiva filosofica che tenti di superare la scissione fra fenomeno e noumeno.

Ora, qual è il risultato dato dalla piena estroflessione della negatività dalla totalità come unico mezzo per procedere alla razionalizzazione di quest'ultima? Su questo penso che Hegel, il quale ha vagliato in molti luoghi la possibilità di collocare la negatività *fuori* dall'ambito delle determinatezze logicamente e filosoficamente formalizzate[14], ha formulato una diagnosi che va ancora oggi esaminata con la massima considerazione: se ci si limita ad alludere alla presenza di una negatività *esterna* (l'"indicibile" di *Krisis*, la "nuda vita" di Agamben[15] etc.), quest'ultima riceve come suo immediato *Gegenstoss*, come suo immediato contraccolpo, la sua *assolutizzazione*, perché essa, avendo perduto ogni rapporto con la determinatezza, è ormai solo *identica* a sé, è pienamente omogenea a se stessa. Ogni volta cioè che la negatività è sottratta al compito di esercitare la sua potenza sull'ambito delle determinatezze essenti essa si identifica. Identificandosi, tuttavia, essa è costretta a esercitare solo su se stessa la funzione per cui essa è, e cioè la negazione: ma se la negatività, autoriferendosi, si annulla, quel che residua e che la negatività è pertanto costretta ad abbracciare è ciò da cui pure essa era stata risolutamente

12 Massimo Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 98.

13 *Ibid.*

14 A cominciare dal terribile *Anfang* della *Scienza della logica*.

15 Naturalmente, sia detto a scanso di equivoci, il pensiero di Agamben non è riducibile all'orizzonte del "pensiero negativo". Tuttavia, non bisognerebbe dimenticare che tra *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978) e *La comunità che viene* (1990), passando per *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982), nella fase che immediatamente precede dunque il ciclo di *Homo sacer*, il problema con il quale Agamben si è misurato è l'afasia del *Dasein* heideggeriano, rilevando nell'"ente *in quanto* essente", nell'ente in quanto rimandato all'essere, la decisività della struttura dell'"in quanto" o del "come". Per Agamben, sarebbe questa struttura a rendere possibile la differenza ontologica: se si dice infatti che qualcosa è *in quanto* o *come* "qualcosa", si riconduce il *quod est*, l'ente, al *quid est*, l'essere o essenza, determinando allo stesso tempo la capacità del linguaggio di articolare la differenza fra soggetto e predicato. Ma nella filosofia "ciò che era propriamente da pensare – la parola *come*, la relazione di esposizione – è rimasto impensato. Questo *come* originario è il tema della filosofia, la cosa del pensiero" (*La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 71). Che cosa significa questo? Significa che l'indicibile, la pura esposizione del rapporto, che anzi, per ciò stesso, perde il suo *status* di rapporto, perché cancella l'articolazione fra *relata*, è, come diciamo nel corpo del testo, negatività *esterna* rispetto a quest'ultimi. In un diverso e più appropriato contesto, segnaleremmo il prolungarsi di questa posizione fin dentro *L'uso dei corpi*, con la valorizzazione di tutte le esperienze "inoperose" che aboliscono la relazione (sadomasochismo, godimento del paesaggio etc.) (Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 61, 127). Questa convinzione circa il ruolo ispiratore di Cacciari per Agamben è confermata da Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 335, il quale fa direttamente confluire il "mistico" dello Agamben di *Infanzia e storia* in quello del Cacciari di *Krisis*. Da un'altra angolatura, anche l'amico Dario Gentili converge su tale punto in Italian Theory. *Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 99-107, benché in chiave più problematica.

scacciata, vale a dire l'ambito delle determinatezze logicamente e filosoficamente formalizzate. Ecco l'aporia: il pensiero negativo 1) non riesce a conservare intatto il carattere inidentificabile, sorgivo, della negatività, perché questa collassa piuttosto su se stessa; 2) conseguentemente, rimbalza sulla centralità delle determinatezze formalizzate, che assumono la veste del positivamente funzionale, dell'intrasistemicamente adeguato. Non credo sia difficile spiare in ciò che qui si è appena detto le premesse delle varie posizioni politiche assunte dagli esponenti principali di quel che fu il pensiero negativo, oscillanti fra il catastrofismo apocalittico e una sorta di colto e raffinato "*anything goes*"[16].

Malgrado l'esito teoreticamente e politicamente insoddisfacente del "pensiero negativo", il suo attraversamento consente di ripigliare il filo della riflessione sul rapporto fra ciò, il negativo, che esorbitando dalla determinatezza pure la costituisce (il *constituens*) e la determinatezza stessa (il *constitutum*). La mia impressione, a tal proposito, è che il pensiero critico degli ultimi trent'anni abbia potuto esplorare la contingenza della partizione fra inclusione ed esclusione, interno ed esterno, perché ha adoperato, anche senza accorgersene appieno, una matrice concettuale di tipo "trascendentale", in un senso non *strettamente* "kantiano", cioè non legato alla "sintesi a priori", alla "unità trascendentale dell'appercezione" o alla differenza fra "fenomeno" e "noumeno", e più legato invece alle vicende della *storia,* perché dipendente dal modo oltremodo variabile con cui si impongono gli schemi che separano l'interno dall'esterno, l'inclusione dall'esclusione[17]. Perché "trascendentale"? Perché ogni filosofia a carattere "trascendentale", stabilendo una differenza fra il sapere determinato, che fissa gli stretti *confini* entro cui si muove il progresso conoscitivo, con ciò impedendo lo scambio dei punti di vista con *altri* saperi, e il sapere non determinato (in Kant, la metafisica), che ci porta innanzi ai *limiti* dell'esperienza possibile, e dunque anche innanzi a ciò che li oltrepassa, permette di indagare tanto le modalità attraverso cui funzionano le rigide, non riflesse, separazioni fra interno ed esterno, inclusione ed esclusione, quanto il

16 Per Carlo Galli le culture filosofiche e politiche della sinistra sono essenzialmente tre: il razionalismo liberaldemocratico, il pensiero dialettico, il pensiero negativo (*Sinistra*, Mondadori, Milano 2011, cap. I). In *Il concetto di sinistra* (Bompiani, Milano 1982), richiamato da Mandarini e Toscano, la prima e la terza si ergevano trionfanti sulle macerie del secondo. Circa quarant'anni dopo, è lecito riesaminare questi troppo facili trionfalismi, come si sta facendo, benché sinteticamente, nel corpo del testo. Ciò mi consente di fare un'ulteriore precisazione: in *A Sinistra*, uno dei criteri di selezione degli autori che sono rientrati nella sua galleria è la loro aderenza allo *shock* dato per un verso dal 1971-1973 (apertura dell'ultima grande crisi capitalistica, quella ancora in corso) e per altro verso dal 1989 (crollo del Muro di Berlino). Un pensatore come Mario Tronti, importante per tante ragioni, ha complessivamente riflettuto la densità di questi passaggi, prima con l'elaborazione della tesi circa l'autonomia del politico e poi con la teologia politica, ma in un modo che mi sembra soprattutto guardare al passato (la nostalgia per il "magnifico Novecento").

17 Come è largamente noto, è Michel Foucault ad aver parlato di "a priori storico" (cfr. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di Emilio Panaitescu, Rizzoli, Milano 1985, pp. 11-12). Quel Foucault che, non a caso, è alla base di cospicue frazioni del pensiero critico contemporaneo.

motivo per cui queste separazioni sono, in un certo senso, revocabili, perché rinviate al loro rapporto con il *fuori*[18].

Ma il trascendentalismo, come è ampiamente noto, intrattiene anche un rapporto complicato, ma essenziale, con una strategia fondazionalistica. Per indicare infatti i confini fra esterno e interno è necessario compiere un gesto per il quale ci si *ritrae* da ciò che è: bisogna sorvolare i confini, osservarli dall'alto, per avere cognizione più precisa di ciò che è interno a qualcosa e di ciò che, al contrario, vi fuoriesce. È precisamente questo il gesto *fondativo* compiuto dal pensiero critico contemporaneo, se non fosse che in esso i dispositivi della ragione classica, analitica o dialettica, sono ritenuti inservibili. Per questo, si ripiega su strategie "antifondazionalistiche", che mirano a trarre profitto dai blocchi della *rappresentazione*, piuttosto che a superarli, come io credo, se ne è detto all'inizio, si debba continuare a fare, sebbene in modi nuovi, capaci di condurre a un ripensamento e allargamento della ragione classica[19]. Tanto più poi se si considera che tale trascendentalismo antifondazionalistico di buona parte del pensiero critico contemporaneo è un composto instabile, non solo perché è arduo svincolare interamente il trascendentale dalle procedure fondazionali o quasi-fondazionali, essendo esso, costitutivamente, giustificazione di sé, autofondazione, come è già evidente in Kant, ma anche perché l'antifondazionalismo implica, *volens nolens*, una liquidazione della separazione fra contenuto e forma, su cui invece il trascendentale stesso continua, malgrado tutto, a riposare.

In ciò si può osservare ancora meglio il carattere *radicale* del pensiero contemporaneo che ho analizzato in *A Sinistra*: per la maggior parte delle sue espressioni, infatti, la pienezza del significato è giudicata non suscettibile di trasfondersi nelle pratiche culturali e politiche ordinarie e l'ampiezza della "rottura" con le convenzioni così grande da risultare difficilmente sormontabile. In questo, la distanza con il pensiero classico dell'emancipazione, liberal-borghese o marxista, è forte: se per quest'ultimo è centrale la *trasformazione* di ciò che è secondo fini che sono colti dalla ragione, perché non *immediatamente* disponibili alla coscienza empirica, per le correnti dominanti del pensiero critico degli ultimi trent'anni il significato deve rimanere in eccesso rispetto alla particolarizzazione pratico-reale delle prospettive[20]. Dalla radicalizzazione della *crisi* del rapporto fra realtà e ragione, cui si è

18 Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, ed. it. a cura di Rosario Assunto, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 129-131.

19 Alcuni elementi di questa riconsiderazione delle forme della ragione classica sono nei miei precedenti libri, soprattutto in *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel* (Carocci, Roma 1989) e in *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee* (manifestolibri, Roma 2012).

20 Su ciò cfr. le considerazioni di Bruno Bosteels, *Badiou and Politics*, Duke University Press, Durham 2011, pp. 190-193. Giova comunque osservare, contro troppo frettolose generalizzazioni, che se quel che si dice in questo luogo e in quelli precedenti può valere per Badiou, Žižek, Laclau, Mouffe, Butler, Spivak etc., non vale certo per un Negri – risolutamente avverso alla rottura

risposto con l'elaborazione delle varie forme di trascendentale storico, si vogliono ricavare le più ampie opportunità emancipative. Ma questa situazione, oltre a offrire alcuni vantaggi, offre anche molti svantaggi: la difficile precipitazione politica del pensiero radicale, o, per essere più netti, la sua *impoliticità*, notata, sebbene in modi diversi, da Cengia, Reale e Taraborrelli, deriva, a mio giudizio, precisamente da questo cortocircuito fra realtà e ragione, realtà e riflessione[21].

Mandarini e Toscano, tuttavia, pongono un problema cruciale, che interpella immediatamente il nesso fra trascendentalità e limite, con la sua capacità di mettere in forse i confini fra esterno e interno ogni volta dati: se questo trascendentale *storico* è sensibile alla *contingenza* degli atti che istituiscono l'ordine, se dunque questa trascendentalità consente di stabilire una relazione produttiva con il *nuovo* e il *fuori*, bisogna constatare che anche le forze della destra, neoliberista e neopopulista, hanno saputo inserirsi nella costellazione prodotta dallo sfarinamento delle identità politiche tradizionali, esibendo una capacità inedita di attraversare il territorio politico, di ricombinarne i materiali, di ridisegnare le prospettive. Non c'è dubbio, nella difficoltà della sinistra di trovare vie nuove, seguita a un blocco delle formule tradizionali –compresa quella che ha investito una parte del postmarxismo, su cui riflette Reale – si è rispecchiato il crescente dinamismo della destra, nella varietà delle sue configurazioni. Ma è significativo come gli stessi Mandarini e Toscano, dopo aver giustamente sottolineato la capacità della destra di sfruttare a proprio vantaggio la contingenza delle frontiere politiche tradizionalmente fissate, di essere *nuova*, osservino anche che la strategia di spoliticizzazione di arene costitutivamente conflittuali come la società, lo Stato e l'economia, perseguita per esempio dal neoliberismo "thatcheriano", abbia dovuto ricorrere, per conseguire il suo successo, a una "supplementation", a una integrazione di materiali supplementari, fornita dalle ideologie della destra storica, sui cui vessilli campeggiano, dicono ancora Mandarini e Toscano, "Family and Flag" oppure, nel vocabolario nostrano, "Dio, patria e famiglia". La destra, insomma, sa innovare, in un modo che sfugge spesso alle rappresentazioni consolatorie coltivate dai ceti intellettuali e politici della sinistra, nella varietà delle sue manifestazioni, compresa quella marxista; ma è anche vero, come abbiamo già appreso all'epoca della "rivoluzione conservatrice", che il cuore di tenebra della reazione, il suo sogno di violenta ricostituzione di un *ordine* gerarchicamente articolato, emerge anche nei suoi momenti più creativi. Il crescente successo del "populismo autoritario", in Europa dell'Est e persino negli USA, il quale è sempre meno populistico e sempre più autoritario, perché sempre più insofferente nei confronti dei vincoli *formali* comunque posti dall'assetto liberaldemocratico, lo conferma e ci

dell'immanenza della sostanza ai suoi modi, per parlare nel linguaggio spinoziano che gli è congeniale – o per un Postone, intento a ricostruire le fondamenta di una teoria critica in stile francofortese.

21 Sull'impoliticità del pensiero radicale contemporaneo cfr. anche Isabelle Garo, *Communisme et stratégie*, Êditions Amsterdam, Paris 2019.

avverte una volta di più della complessità della dialettica, anche a destra, fra tradizione e modernizzazione.

A ragionare della destra, sollecitato da Mandarini e Toscano, sono giunto dopo aver discusso del nesso fra trascendentalità e limite, nella misura in cui esso pare sostenere le posizioni di una parte abbondante del pensiero critico contemporaneo. Ho parlato dunque del presente e del recente passato, quello che sembra più condizionare lo svolgersi degli attuali eventi a sinistra. Ma l'ispezione "archeologica" di Mandarini e Toscano è maggiore: sarebbe lo stesso concetto di "sinistra", in quanto dato dalla sommatoria fra rivoluzione borghese del 1789 ed espansione dei movimenti popolari, che non riuscirebbe a contenere la ricchezza di figure soggettive e sperimentazioni teorico-pratiche che anima lo scenario contemporaneo. La sinistra sarebbe dunque un manufatto borghese, con progressivi innesti dati dallo sviluppo dei movimenti sociali. È una tesi che sta tornando in diverse aree del dibattito contemporaneo[22], sebbene la sua storia sia ormai lunga e sia stata probabilmente avviata nel seno del marxismo occidentale con la prima radicale problematizzazione, compiuta da Karl Korsch[23], del concetto di "rivoluzione proletaria", poi proseguita nel contesto del '68 tedesco da Hans-Jürgen Krahl[24] e in quello del '68 americano dal *world-system approach*[25]. Senza potersi diffondere, data l'occasione, su un tema di così enorme rilevanza, che merita di essere ripreso con vasto impiego di mezzi storico-concettuali, a me pare che questa tesi sottodetermini la portata della discontinuità impressa sul concetto e la pratica della sinistra dall'emergere del blocco storico fra classe e *organizzazione*, classe e *partito*. Nonostante la loro importanza, Korsch, Krahl, Wallerstein, sono teorici che hanno operato in una fase di profonda sconfitta o disorientamento del movimento operaio *organizzato*. Ma è precisamente il nesso fra classe e organizzazione, il partito come "invenzione operaia"[26], il *novum* che ha stravolto il panorama dell'agire politico borghese, ciò che ha destituito di fondamento l'isomorfismo fra rivoluzione borghese e rivoluzione proletaria. Non è un caso che oggi, pur se "cerchiamo ancora" (Claudio Napoleoni), lo facciamo con l'assillo di trasferire la ricchezza degli sviluppi teorico-pratici recenti sul terreno dell'effettuali-

22 Cfr. per esempio Jean-Claude Michéa, *Il nostro comune nemico. Considerazioni sulla fine dei giorni tranquilli*, trad. it. di Roberto Boi, Neri Pozza, Vicenza 2018.

23 Korsch formula chiaramente questa tesi nel saggio *Dieci tesi sul marxismo oggi*, del 1950 (presente in *Scritti politici*, ed. it. a cura di Gian Enrico Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1975).

24 Hans-Jürgen Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, trad. it. di Sabina de Waal, Jaca Book, Milano 1973, p. 421.

25 Giovanni Arrighi, Terence H. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements*, trad. it. di Benedetto Vecchi, manifestolibri, Roma 1992, pp. 34-40.

26 Devo questa espressione all'insegnamento di Mario Reale.

tà storica[27]. La *Organisationsfrage*, la questione dell'organizzazione, è tanto la garanzia della continuità con la "tradizione degli oppressi" quanto un grosso pegno per il futuro.

27 Il tentativo, quasi sofferto, compiuto da Hardt e Negri in *Assemblea* per ripensare la questione dell'organizzazione rende questo libro apprezzabile, superiore per qualità teorica, a parere di chi scrive, ai precedenti tre volumi della tetralogia (*Impero*, *Moltitudine*, *Comune*).

Varia

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 651-668
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301027

LA *PHRONESIS* UMANA. A MARGINE DI *LA PRUDENZA IN ARISTOTELE* DI PIERRE AUBENQUE

GIULIA ANGELINI
Dipartimento di Filosofia, Università di Padova
giuliangelini@gmail.com

ABSTRACT
Taking the cue from the recent Italian edition of *La prudence chez Aristote* (1963) written by P. Aubenque, in this article, *La* phronesis *umana. A margine di* La prudenza in Aristotele *di Pierre Aubenque,* we want to retrace the genesis of the concept of *phronesis* in Aristotle: on the one hand, this allows us to investigate the relationship between theory and praxis, which is far from clear and which has considerable implications; on the other hand, with this analysis we have the opportunity to problematize the political horizon and this enables us to speak of the virtue, which otherwise would not be explained.

KEYWORDS
Aristotle, Aubenque, *phronesis*, theory, praxis.

I

Dopo più di mezzo secolo, *La prudence chez Aristote* (1963) di P. Aubenque è disponibile in italiano con il titolo *La prudenza in Aristotele* nella traduzione di F. Fabbris con prefazione di E. Berti, tre appendici, *Sull'amicizia in Aristotele*, *La* phronesis *negli Stoici* e *La prudenza in Kant* e, infine, un'intervista inedita[1].

Per capire l'importanza di quest'opera, che non solo ha incoraggiato quest'edizione tardiva, ma anche il nostro più modesto commento, è necessario tornare sulla figura di Aubenque, che, con il suo *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962)[2], ha costituito un punto di rottura negli studi aristotelici del Novecento ancora dominati dall'interpretazione storico-genealogica inaugurata da quel W. Jaeger, che, specularmente, con il suo

1 Tenendo conto di come sia una delle prime rese nella nostra lingua di un'opera di P. Aubenque, l'edizione in questione è P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, trad. di F. Fabbris, prefazione di E. Berti, Edizioni Studium, Roma 2018, che, a parte i numerosi refusi, riteniamo molto buona per l'aderenza al testo originario.

2 Per quanto riguarda una delle ultime ristampe, cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 2013.

Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923)[3], aveva aperto un po' di decenni addietro la questione dell'evoluzione del pensiero dello Stagirita suddividendolo in varie fasi di gestazione.

Infatti, anche se la sua originalità non può essere confinata a quest'unico aspetto, bisogna dire che, fin da subito, il filosofo francese ha messo in gioco un paradigma alternativo nello studio dello Stagirita, che, come succederà con altre sue intuizioni, strideva con il *modus operandi* di quel periodo: se tanti avevano criticato vari aspetti della proposta di Jaeger mantenendone però l'impostazione storicistica, con Aubenque è stata rilanciata l'idea dell'unitarietà del pensiero aristotelico. Non si è trattato tanto di contestare alcuni dei risultati di Jaeger con la formulazione di diverse successioni tra le opere, quanto di compiere un ripensamento complessivo delle stesse ed è proprio qui che Aubenque ha offerto il suo contributo, dato che, senza indugiare in nessuno storicismo, con lui si è rimesso l'accento sulla difficile, ma obbligata, comprensione d'insieme della riflessione aristotelica[4].

Tuttavia, anche se lo sfondo da cui proviene è imprescindibile per capirlo, è necessario chiarire che qui non si ha a che fare con un lavoro da inserire nel solco delle innumerevoli *querelle* tra specialisti, ma con una chiara proposta filosofica che pone dei problemi che, immancabilmente, martellano qualsiasi interrogazione.

Con un esempio, si può pensare all'annoso rapporto tra teoria e prassi, che, per quanto qui venga affrontato come nodo specificamente etico, straborda per la sua stessa struttura il suo confinamento in una sola tematica: come si chiede Aubenque giocando con il celebre motto cartesiano[5], durante il corso della vita bisogna cambiare i propri desideri o l'ordine del mondo?

Tra l'altro, se l'incontro/scontro tra teoria e prassi (ma anche tra pensiero e azione e, seppur più in particolare, tra scienza e virtù), è uno dei *leitmotiv* dell'opera, si può capire perché la stessa abbia come asse portante proprio Aristotele, che, *per primo*, ha aperto questo vaso di Pandora che poi si è cercato di chiudere in vari modi: nel momento in cui ci si rivolge ad Aristotele, non si tratta di analizzare un autore tra tanti, ma di ritornare a quello da cui sono scaturiti molti

3 Per l'edizione italiana, cfr. W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Sansoni, Firenze 2004. Dando per scontato il suo contenuto, per un'analisi critica di quest'opera, oltre a E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 15-24, è ancora molto valido M. VEGETTI, *L'Aristotele redento di Werner Jaeger*, «Il pensiero», 17 (1972), pp. 7-50.

4 Per quanto riguarda questi contestatori, ci si può riferire a H. Von Arnim (ad esempio, H. VON ARNIM, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, «Wiener Studien», 46 (1928), pp. 1-48), che, pur ribaltando molte delle cronologie proposte da W. Jaeger, non mette mai seriamente in contestazione il suo metodo.

5 Ci si sta riferendo alle indicazioni contenute nella cosiddetta "morale provvisoria" (R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 144-149), che è ciò contro cui lo stesso Aubenque polemizza confermando così la sua preferenza per gli antichi.

degli schemi con cui ancora ragioniamo. Se non si coglie la loro stessa formazione, molte categorie continueranno a rimbalzare le une sulle altre in modo totalmente confusionario ed è proprio per questo che, ritornando ad Aristotele, si ritorna a quel pensatore, non casuale, che ha dato inizio a un determinato modo di pensare con cui, in ogni caso, non ci si può non rapportare.

In questo senso, posto che la messa in luce dell'originarietà dello Stagirita è un ennesimo pregio dell'opera, diciamo subito che, a fronte dell'indiscutibile centralità che l'etica vi riveste, non siamo assolutamente d'accordo con la conclusione che Aubenque propone, ma, come spesso succede in filosofia, ciò in fin dei conti non è rilevante: le domande che si sollevano sono più fondamentali delle risposte che vengono date proprio perché costituiscono dei punti che non possono non essere affrontati. È proprio la particolare forza con cui si pongono certi interrogativi a costringerci a farvi fronte e, se anche si portano avanti risposte alternative, tutto ciò non fa che tenere in tensione gli stessi.

Da qui, l'urgenza di leggere, ancor'oggi, *La prudence chez Aristote*[6].

II

Dopo questa dovuta, seppur particolare, introduzione, è necessario spendere alcune parole sull'Aristotele che Aubenque propone, dato che, se è un accanito filologo, Aubenque si presenta come un autore mosso da istanze squisitamente moderne, che, inevitabilmente, complicano la lettura di queste pagine.

Infatti, come viene sottolineato nella prefazione, lo spirito di *Le problème de l'être chez Aristote*, di cui si può dire che *La prudence chez Aristote* costituisca una costola, è palesemente heideggeriano[7] perché, tralasciando l'impiego di categorie posteriori come quelle di "ontologia" e "teologia", è innervato dalla ferrea volontà di affermare il cosiddetto fallimento della metafisica, che è proprio ciò che, come appena detto, ci obbliga a distinguere i piani del discorso.

Tenendo conto che "ontologia" non è un termine prettamente aristotelico, ma anche del fatto che con "teologia" si indicavano originariamente solo i miti sugli dei[8], Aubenque le pone entrambe come delle scienze in senso forte, scienze che,

6 Anche se in Italia quest'opera ci sembra essere stata meno discussa che altrove, tra gli interpreti italiani che si sono confrontati di più con il pensiero di Aubenque bisogna ovviamente ricordare E. Berti, che, pur ponendosi in rapporto molto critico con lo stesso filosofo francese, costituisce per forza di cose un nostro riferimento fondamentale.

7 Rimandando alla prefazione per un approfondimento di questa derivazione, si pensi ai numerosi tentativi di M. Heidegger di "superare" la metafisica, metafisica che lui giudica insufficiente per cogliere l'essere stesso.

8 cfr. E. BERTI, *Prefazione*, in P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 13: «Ho espresso altrove le mie critiche a questa concezione della metafisica di Aristotele, perché a mio avviso per Aristotele la metafisica, o "filosofia prima", non vuole essere né "ontologia" (scienza con nome moderno, nota tra gli Arabi con Al-Farabi e Avicenna e tra i Latini con Duns Scoto e Suárez

però, non sarebbero in grado di raggiungere il loro scopo per il fatto che non riescono a *dedurre* (e, per Aubenque, la scienza è sempre deduzione) l'intera realtà: se tutte le cause non sono coglibili razionalmente come dovrebbe avvenire con una vera e propria ontologia, allo stesso tempo dio rimane un'entità superiore di cui non si può conoscere quasi niente, che è la ragione per cui viene a cadere la stessa teologia e la possibilità di giustificare, con essa, la realtà. In questo senso, non ci sono delle scienze effettive che si incaricano di questo tipo di sapere, o meglio, esse ci sono, ma, allo stesso tempo, devono accettare il loro limite strutturale, che è il motivo per cui non possono appropriarsi totalmente della realtà a cui pure si rivolgono. Sia l'ontologia che lo slancio della teologia verso dio sono insufficienti per dar ragione delle innumerevoli cause che si presentano, che, infatti, rimangono inspiegabili nella loro totalità.

Ora, come accade sovente in questi casi, non ci interessa restituire la "vera" filosofia prima di Aristotele[9], che ci offre uno scenario totalmente diverso[10], quanto sottolineare come questo (doppio) fallimento dell'"ontologia" e della "teologia" sia proprio quello che permette ad Aubenque di sostenere il fallimento più generale della metafisica[11], che è un aspetto così fondamentale dell'autore francese da riverberarsi in ogni suo scritto più particolare. Tra l'altro, è proprio per questo che non ci deve stupire come, negli anni successivi a questa pubblicazione, J.-F. Lyotard, autore de *La conditione postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979)[12], affermi

e vissuta fino a Wolff), né "teologia" (nome che per Aristotele non indica una scienza, ma i miti dei poeti sugli dèi), bensì vuole essere, e in gran parte ci riesce, conoscenza delle cause prime, di tutte le cause prime (formale, materiale, efficiente e finale), non solo del motore immobile».

9 A di la verità, bisogna riconoscere come, per altri versi, in questa stessa opera Aubenque sia estremamente attento a ripulire la filosofia di Aristotele da concezioni che non le appartengono, come, ad esempio, quella dell'"analogia dell'essere" che, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, era una chiave interpretativa ancora utilizzata in quegli anni per leggere il suo pensiero.

10 Per quanto siano due posizioni diverse, che però presentiamo perché, oltre a divergere con forza da quella appena emersa, sono senz'ombra di dubbio le interpretazioni più autorevoli nel panorama italiano, cfr. E. BERTI, *La 'Metafisica' di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 395-420 e G. REALE, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008.

11 Per una sua problematizzazione, che tiene sempre conto di come lo stesso termine "metafisica" sia posteriore, cfr. E. BERTI, *Prefazione*, cit., p. 13: «È evidente che l'insistenza sulla contingenza della natura si collega, secondo Aubenque, al fallimento della metafisica, da lui illustrata nel *Le problème de l'être*, fallimento consistente nel fatto che la metafisica di Aristotele non riesce ad essere scienza né come ontologia, perché l'essere si dice in molti sensi e il comune riferimento di questi alla sostanza non è sufficiente a renderne possibile la scienza, che per Aubenque significa la "deduzione"; né come teologia, perché dal motore immobile, o dai motori immobili, di cui pure Aristotele dimostra l'esistenza, non è possibile dedurre l'intera realtà, cioè la natura, che rimane quindi contingente».

12 Per l'edizione italiana, cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2014.

che il filosofo a cui lui si sente più vicino sia proprio lo Stagirita[13]: anche se ci si sarebbe aspettati una risposta diversa per il lavoro di rottura che Lyotard ha compiuto nei riguardi del passato, «per capire questa risposta, di per sé sconcertante, perché avvicina al pensiero post-moderno il filosofo che più di ogni altro è stato considerato espressione della tradizione, bisogna pensare che probabilmente Lyotard si riferisce all'Aristotele di Pierre Aubenque», che, non a caso, è un Aristotele «totalmente opposto a quello trasmesso dalla tradizione e per questo apprezzato dai post-moderni»[14], dei quali, a questo punto, ne interpreta i veri e propri intenti. Se Lyotard non si oppone ad Aristotele, è perché l'Aristotele a cui guarda è quello mediato da Aubenque, che è molto meno rigido di quanto si potrebbe supporre.

Ad ogni modo, sullo sfondo di queste poche righe, si può arrivare a *La prudence chez Aristote,* dove, appunto, ci si interroga sulla *phronesis* aristotelica (che, come vedremo, se Aubenque traduce con *prudence* e non con *sagesse*, è per conformarsi alla resa latina, *prudentia*, che pure problematizza), ossia, su quella virtù dianoetica che, come *arete* (vale a dire, eccellenza), si caratterizza come quel meglio che l'uomo compie per raggiungere un determinato fine[15].

Se si è puntato fin da subito sul collegamento tra le due opere, è perché è proprio il fallimento della metafisica, la quale, nel bivio che, aubenquenamente, c'è tra l'"ontologia" e la "teologia", non riesce a essere né l'una né l'altra, a permettere l'assoluta contingenza della natura, che altro non è che il campo in cui l'uomo, con questa debole ma grandiosa *phronesis*, cerca di sottrarre la sua azione al caso: tenendo conto di come l'*antrophos* sia chiamato ad agire proprio perché non è perfetto come dio, ma neppure infimo come le bestie[16], il mondo umano è il mondo del possibile, dove le cose possono stare in un modo o nell'altro. Non tutto è già dato e, proprio perché il mondo umano si può modificare, lo stesso è caratterizzato da innumerevoli variabili.

In altri termini, a partire della specificità della prassi, la quale, a differenza della teoria, punta all'azione (di nuovo, solo l'uomo può agire, dove questo rappresenta sia il suo limite che il suo pregio!), si può dire che, se il mondo sopralunare è perfetto nella sua eternità, quel mondo sublunare in cui vivono concretamente gli uomini è caratterizzato da una particolare mutevolezza, che, a seconda dei casi, si estrinseca in vari modi. Se qui trova spazio la *phronesis*, è perché essa non indica una generica azione, ma quella migliore che si può compiere in questa gettatezza

13 cfr. J.-F. LYOTARD, J. L. THÉBAUD, *Au Juste. Conversations*, Bourgois, Paris 1979, pp. 52-58.

14 E. BERTI, *Prefazione*, cit., pp. 7-8.

15 Ovviamente, il riferimento principale è *Eth. Nic.* VI, che è il libro dell'*Etica Nicomachea* deputato all'analisi delle varie virtù dianoetiche, cioè, quelle che afferiscono a quella parte dell'anima che ha il *logos*.

16 Rimandando a *M. M.* I 11, 1187 b 9-15 e *Eth. Eud.* II 8, 1224 a 28-30 per una lettura diretta dei testi, per un'analisi delle implicazioni di questa situazione cfr. A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 140.

che, pur appartenendo a tutti gli uomini, bisogna assolutamente assumere come sua condizione di possibilità, dato che altrimenti la stessa non potrebbe mai emergere. Sullo sfondo dell'idea per cui "i limiti della metafisica segnino l'inizio dell'etica"[17], Aubenque afferma chiaramente che:

> Il problema della prudenza, e in secondo luogo, delle disparate variazioni del significato assegnato al termine, non poteva essere risolto senza affrontarlo come problema metafisico[18].

Per quanto ci sia un continuo gioco tra i registri, tutto ciò si esprime con un'idea molto cara alla tradizione francese[19], cioè, quella della lontananza di dio, che è tutt'uno con la contingenza che, come vedremo, si vuole riferire alla stessa *phronesis*: il fatto che il mondo sublunare sia regolato da suoi principi, permette la stessa azione degli uomini, che altrimenti non sarebbe possibile. Si tratta di cogliere la specificità del mondo sublunare e di riconnettere a essa l'emersione dell'azione umana, la quale può verificarsi proprio perché nulla, in questo caso, è già dato.

Se queste sono le coordinate dell'opera, a complicare lo scenario vi è il fatto che nel Novecento avevano iniziato a occuparsi della *phronesis* numerosissimi autori iscrivibili nella cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (in ordine alfabetico, H. Arendt, G. Bien, M. Riedel, J. Ritter, etc.), che, prendendo anche loro ispirazione da quello che, permettendoci una battuta, è un *pollachos legomenon*, cioè, Heidegger[20], avevano compiuto un'operazione molto particolare, la quale, nella sua opposizione alle teorie weberiane[21], riuscì a imporsi con notevole forza: contro una certa tradizione moderna ferma nelle secche di una razionalità troppo rigida, si è cercato di trovare una nuova modalità per rapportarsi a questo mondo e questa nuova modalità è stata ravvisata proprio nella *phronesis* aristotelica, che costituisce un modo, non intellettualistico, per accedere alla realtà. È proprio la specificità della *phronesis* a interessare tutti questi autori e lo è così tanto da essere elevata a chiave privilegiata dell'interpretazione del pensiero aristotelico, che, infatti, viene letto quasi esclusivamente a partire da questa prospettiva. O meglio, tutti gli altri temi sembrano essere ridotti a quest'ultimo, che, però,

17 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 191.

18 ivi, p. 45.

19 Oltre al mito platonico (cfr. PLATONE, *Pol.*, 271 e-272) che descrive la fine dell'epoca di Crono dove gli dei, questi pastori divini, controllavano direttamente la vita degli uomini, si sta pensando a S. Weil, il cui rapporto con Aubenque ci sembra lasciato ai margini.

20 D'altra parte, questo non è assolutamente un caso se si considera che le stesse lezioni heideggeriane tenute a Marburgo sul *Sofista* di Platone abbiano, anche e soprattutto, a tema *Eth. Nic.* VI, dove, appunto, si tematizza la *phronesis*! A questo proposito, cfr. M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, a cura di N. Curcio, trad. di A. Cariolato, E. Fongaro, Adelphi, Milano 2013.

21 Per questa questione, cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in L. ISEPPI, C. NATALI, C. PACCHIANI, F. VOLPI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Abano Terme (Padova) 1980, pp. 11-97.

serve sempre a questi autori per complicare le tensioni del mondo moderno problematizzando un'accezione troppo intellettualistica di razionalità. In questo senso, ricordandoci di come la *Rehabilitierung* si muova nel solco che stiamo per portare alla luce, se vien da sé collegare la stessa genesi della nostra opera a *Wahrheit und Methode* (1960) di H. G. Gadamer (la quale, confluendo in questo fenomeno, in un capitoletto fondamentale[22] ha letteralmente sdoganato l'importanza di quella *phronesis* che, da I. Kant in avanti, era stata messa da parte per il suo confinamento nella *deinotes*[23]!), allo stesso tempo bisogna prendere le debite distanze, che, di nuovo, è una mossa che ci serve per inquadrare meglio il nostro autore.

Tenendo conto di come, per quanto abbia ammesso di aver assistito a una sua discussione, Aubenque abbia anche dichiarato di aver letto il libro di Gadamer solo più avanti[24], Aubenque e Gadamer convergono e divergono in due punti fondamentali, che fanno emergere quell'Aubenque accanito filologo di cui si è parlato all'inizio: posto che per tutti è sempre un'eccellenza, si afferma come la *phronesis* permetta di individuare i mezzi e non il fine dell'azione, come ancora sostenevano R.-A. Gauthier e J. Y. Jolif. Infatti, se ci si oppone all'idea che la *phronesis* debba portare al fine, è perché qui si mostra come la sua funzione sia quella di determinare i mezzi, anche perché il fine, che non è definibile a propri, è comunque già dato. Questo riorientamento della *phronesis* è fondamentale proprio perché permette di capire come essa si inserisca in un orizzonte più ampio che, in un certo senso, deve portare a compimento. Non si tratta tanto di decidere il fine dell'agire, ma di realizzare lo stesso, che è un qualcosa che per Gauthier e Jolif era inammissibile proprio perché loro non riuscivano ad accettare come questo stesso fine potesse essere a monte dell'azione[25].

In questo senso, sia Gadamer che Aubenque si riallacciano al più autentico insegnamento di Aristotele[26], che, al di là del fraintendimento in cui è incorso[27], è

22 cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, traduzione e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 363-376. Per un commento all'interpretazione gadameriana di Aristotele, cfr. G. MURA, *La phronesis nell'interpretazione aristotelica di Gadamer*, in E. BACCARINI (a cura di), *Persona, logos, relazione: una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 100-124.

23 Per la reinterpretazione operata da I. Kant, che, in un certo senso, ha causato il momentaneo oblio di questa categoria, rimandiamo all'ultima appendice del volume, cioè, *La prudenza in Kant*.

24 P. AUBENQUE, *Philosophie pratique et herméneutique. Réflexions sur le néo-aristotélisme allemand contemporain*, in A. TOSEL (éd.), *Formes de rationalité et phronétique moderne*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 1995, pp. 15-23.

25 Per questa questione nei due studiosi, cfr. R.-A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *Commentaire, Tome II. Deuxième partie. Livre VI-X*, in ARISTOTE, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier, J. Y. Jolif, Beatrice- Nauwelaerts, Paris 1970, p. 455.

26 Anche se per motivi diversi (in questo caso, l'indicazione del fine ultimo spetta alla teologia), anche Tommaso d'Aquino era giunto a una considerazione simile della *phronesis*, attirandosi conseguentemente le critiche di Gauthier. Per una ricostruzione di questo dibattito che mira a difende-

limpidissimo su questo punto: "L'operare proprio dell'uomo giunge a compimento secondo la saggezza e la virtù morale: infatti la virtù rende corretto il fine, e la saggezza ciò che porta a esso"[28].

Tuttavia, se c'è una distanza tra Aubenque e Gadamer, è perché il primo ci sembra cogliere un altro aspetto della *phronesis* aristotelica, che, a dir la verità, è stato frainteso anche da quasi tutta la *Rehabilitierung*[29].

Per quanto non lo faccia in maniera esplicita, ma solo nel momento in cui riconosce in Pericle, e non in un filosofo, il modello del *phronimos*[30], Aubenque tiene indirettamente salda la distinzione tra *phronesis* e filosofia pratica, che molti pensatori a lui contemporanei come lo stesso Gadamer[31] facevano invece coincidere: posto che la sua precondizione è quella prassi per cui le cose possono stare diversamente da come sono, la *phronesis* in Aristotele è una virtù, e non può essere assolutamente paragonata a una scienza, dato che qualsiasi scienza produce assunti più o meno generali e universalizzabili. Se succede questo, è proprio perché la *phronesis* non riguarda un insieme di teorie riguardanti la prassi, ma è una sorta di abilità pratica - una virtù, esattamente -, che permette di individuare il

re l'interpretazione di Tommaso senza togliergliene la specificità, cfr. A. POPPI, *Il ruolo della* phronesis *nella fondazione dell'etica*, in S. GALVAN (a cura di), *Forme di razionalità pratica*, Milano 1992, pp. 95-130.

27 Questo fraintendimento può essere stato causato da un passo, dove, a differenza della perentorietà che assume in altri frangenti, Aristotele si mostra ambiguo: «la buona deliberazione verrà a essere quella correttezza che è relativa a ciò che è utile per il fine, cosa di cui la saggezza è un'apprensione vera» (*Eth. Nic.* VI 9, 1142 b 31-33, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001). Di fronte a quelle critiche che, facendo leva proprio su questo passo, gli sono state mosse dallo stesso R.-A. Gauthier nella recensione alla sua opera (cfr. R.-A. GAUTHIER, *Revue de* "Aubenque. (Pierre). *La prudence chez Aristote* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, Presses Universitaires de France, 1963"**,** «Revue des études grecques»*,* 76 (1963) pp. 265-268), Aubenque ha poi risposto in P. AUBENQUE, *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?*, «Revue des études grecques»*,* 78 (1965), pp. 40-51, dove ha ribadito con ancora maggior forza la sua posizione, che non può essere minimamente messa in dubbio a partire da questa citazione che, pure, rimane variamente interpretabile.

28 *Eth. Nic.* VI 13, 1144 a 6-8. Per altri passi che fanno in questa direzione, cfr. *Eth. Nic.* III 3, 1112 b 20-24 5, *Eth. Nic.* VI 5 1140 a 26-28 ed *Eth. Nic.* 5 1140 a 28-30. Per chiarezza, dato che abbiamo già riportato alcune traduzioni nelle note a piè pagina di questo articolo, ci teniamo a dire che il curatore dell'edizione italiana da noi scelta rende *phronesis* con *saggezza*, che è un'altra delle opzioni praticate.

29 Di nuovo, cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, cit.

30 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., pp. 65-69.

31 Rimandiamo di nuovo a H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 363-376, dove la filosofia pratica, che è oggetto della trattazione di quel capitoletto, finisce per coincidere con la stessa *phronesis*. Per un approfondimento di questa questione, rimandiamo a E. BERTI, *La* phronêsis *nella filosofia antica*, in A. FIDORA, A. NIEDERBERGER, M. SCATTOLA (Hrsg. von/a cura di), PHRONESIS - PRUDENTIA - KLUGHEIT. *Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit/Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2013, pp. 22-23.

mezzo migliore per raggiungere il fine che ci si è preposti. Non si ha la conoscenza di regole che devono essere applicate sempre e comunque - universali, per l'appunto -, ma, di volta in volta, bisogna capire cos'è meglio e adattarsi alle varie situazioni. Proprio perché questa capacità consiste nello stabilire il mezzo migliore per un fine, in Aristotele la *phronesis* rimane una virtù che non si può situare a livello della scienza, la quale, per l'appunto, non apre direttamente all'azione, ma permette esclusivamente la formulazione di determinati assunti[32].

Come abbiamo già detto, per quanto qui non si voglia proporre un'esegesi del testo aristotelico, ma un commento all'esegesi che ne fa Aubenque, è importante sottolineare come sia l'altra virtù dianoetica, cioè, la *sophia*, che per Aristotele porta all'*episteme*, dato che, a differenza della *phronesis* che è l'eccellenza della parte calcolatrice (*logistikon*) dell'anima, essa è l'eccellenza di quella scientifica (*epistemonikon*)[33].

Ad ogni modo, anche se il non aver messo esplicitamente a tema questo punto lo porterà negli anni a contraddirsi[34] facendolo così tornare nell'alveo di quella

32 Oltre a essere affermato in numerosi suoi lavori (cfr., ad esempio, E. BERTI, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 23-63 ed E. BERTI, *Phronesis et science politique*, in P. AUBENQUE, A. TORDESILLAS, *Aristote politique*, PUF, Paris 1993, pp. 435-459), questo è sostenuto di nuovo da Berti nella prefazione a questa edizione.

Tra l'altro, lo stesso Stagirita è lapalissiano su questo punto: «[...] nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né sulle azioni che non possono essere compiute da lui; e quindi, se è vero che la scienza procede per via dimostrativa, ma che di ciò i cui principi possono essere diversamente non si dà dimostrazione - infatti tutte le cose di questo tipo possono essere anche diversamente - e che su ciò che è per necessità non è possibile deliberare, allora la saggezza non sarà né scienza né arte. Non sarà scienza, perché il contenuto dell'azione è cosa che può anche essere diversamente, e non sarà arte, perché azione e produzione rientrano in generi diversi. Infatti il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine. Allora rimane solo che la saggezza sia uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo» (*Eth. Nic.* VI 5, 1140 a 32-1140 b 6).

33 Come scrive Aristotele, «in precedenza abbiamo detto che due sono le parti dell'anima, quella razionale e quella irrazionale; ora si deve dividere la parte razionale allo stesso modo, e poniamo che le parti razionali siano due, quella con cui contempliamo quegli enti, i principi dei quali non ammettono di essere diversamente, e quella con cui consideriamo gli enti che lo ammettono; infatti nei confronti di enti diversi per genere sono diverse anche le parti dell'anima che per natura hanno come oggetto ciascuno di essi, se è vero che tali parti ne hanno conoscenza sulla base di una certa somiglianza e affinità. Diciamo che l'una è la parte scientifica e l'altra è la parte calcolatrice, infatti il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente: quindi quella calcolatrice è una certa parte dell'anima razionale. Bisognerà dunque comprendere qual è lo stato migliore di ciascuna di queste parti: esso sarà la virtù di ognuna, virtù che riguarda il modo di operare loro proprio» (*Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 4-18).

34 Ad esempio, si prenda quest'affermazione: «La prudence se confonde en un sens avec la philosophie pratique elle-même, puisqu'elle est la forme de savoir - distinct du savoir purement théorique - qui est requis pour assurer la rectitude de la pratique» (P. AUBENQUE, «Philosophie pra-

tradizione che, pure, ha contribuito in maniera fondamentale a scalfire, si deve notare che, in una delle appendici finali di questa nuova edizione, è Aubenque stesso a suggerirci come questa confusione sia dovuta soprattutto agli Stoici, i quali, incapaci di distinguere tra scienza e virtù, fanno della *phronesis*, con Crisippo, la «scienza delle cose da fare e da non fare»[35], con un totale schiacciamento dei piani che, ora, risulterebbero coincidenti.

Tralasciando i problemi di resa che, iniziando con quel traduttore dello spirito greco nella *humanitas* romana che è Cicerone, indicano quello stesso meccanismo che, nello stoicismo, riconduce etimologicamente la "provvidenza" alla "prudenza" (se il corso provvidenziale del mondo non portasse a ciò, come si potrebbe essere prudenti?[36]), queste osservazioni servono a fare *tabula rasa*, che è ciò che precede la vera e propria proposta di Aubenque.

In questo senso, non si tratta di fare i conti più o meno direttamente con la *Rehabilitierung*, ma di affrontare gli aspetti più particolari della ricezione del pensiero dello Stagirita, che sono congenitamente complicati da oltre due millenni di storia che, pur riferendosi ad Aristotele, ne hanno sovradeterminato molti aspetti.

Tra l'altro, si può ora capire meglio l'affermazione iniziale di Aubenque, per cui il problema della prudenza deve essere affrontato come problema metafisico, problema metafisico che, in questo preciso caso, indica l'assenza di una metafisica in senso forte che, a partire da questa sua negatività, è in grado di lasciare uno spazio preciso a ciò che, sempre per Aubenque, sarebbe l'etica: l'uomo non deve rispondere a imperativi trascendenti per comportarsi in un modo o nell'altro, ma tutto deriva dallo stesso orizzonte in cui vive. Le caratteristiche della sua azione sono da ricercare solo nella modalità che gli appartiene e, appunto, devono essere indagate secondo i loro principi proprio perché qualsiasi imperativo legato a una qualsivoglia trascendenza vien meno fin da subito.

Infatti, se non ci fosse stata questa forte divisione del mondo sopralunare da quello sublunare in ordine alle conseguenze della prassi umana, questa stessa prassi avrebbe dovuto rispecchiare un codice superiore, che qui non si rinviene: non c'è nessun dio che comanda l'azione dell'uomo, così come nessuna effettiva trascendenza che costringerebbe la stessa dentro canoni non suoi. Tanto dio quanto la trascendenza sono da evitare proprio perche il tutto è ricondotto alla sfera umana e alle sue variabili.

tique et herméneutique. Réflexions sur le néoaristotélisme contemporain», in Id., *Problèmes aristotéliciens,* vol. II, *Philosophie pratique,* Vrin, Paris 2011, p. 245).

35 STOBEO, *Ecl.*, II, 59, 4 (traduzione mia).

36 Per quest'etimologia, di cui pure Aubenque si appropria cercando di ritornare al senso originario della categoria, cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 109: «I latini sceglieranno a giusto titolo di tradurre la *phronesis* di Aristotele e della tradizione popolare con *prudentia*, che Cicerone ci ricorda essere la contrazione di *provvidentia*; la prudenza è il sostituto propriamente umano di una Provvidenza difettosa».

III

Detto questo, si può entrare nel merito de *La prudence chez Aristote*, che, in linea con quanto già emerso, si apre con un attacco molto forte ai predecessori, dato che, come Aristotele non può non rivaleggiare con Platone, così Aubenque non può non farlo con Jaeger, che, al di là della critica al metodo storico-genetico, è un mossa che si rivelerà funzionale per delineare il nuovo scenario. Infatti, anche se ci si sta occupando della *phronesis*, cioè, di una virtù particolare, non ci si può nascondere che, al di là di quello che succederà con gli Stoici, in Platone *phronesis* e *sophia* siano interscambiabili[37], dove questa interscambiabilità, tutt'altro che un problema filologico, ci fa comprendere come Platone si muova su un terreno totalmente diverso, che porta inevitabilmente con sé questo scenario: se si può agire bene, è perché si ha scienza, dove questa stessa scienza, per realizzarsi in quanto tale e, quindi, essere una vera teoria, deve sfociare in una prassi. Non che il rapporto sia così semplice, ma, se tra teoria e prassi vi è uno stretto legame, è perché la scienza e la virtù non possono prescindere l'una dall'altra per compiersi.

In questo senso, tenendo conto di come Platone abbia un debito, pur particolare, con Socrate per l'elaborazione della sua stessa filosofia, non è tanto importante lo scarto tra l'intellettualismo etico (socraticamente, la scienza sfocia nella virtù) e il volontarismo etico (platonicamente, la scienza sfocia in essa solo con una decisione ben precisa)[38], ma che, in questo pensiero, i due orizzonti finiscano per fondersi, o meglio, precedano questa stessa divisione che li pone come due entità distinte:

> L'originalità di Aristotele non consiste dunque, come a volte si crede, nell'affermazione del carattere pratico della prudenza, ma neppure nell'affermazione del suo carattere intellettuale; Platone sosteneva proprio questo di vista riguardo alla sapienza (che chiamava indifferentemente *sophia* o *phronesis*) già indissolubilmente teorica o pratica; e questo era già il senso della dottrina socratica della virtù-scienza; l'originalità di Aristotele consiste, in realtà, in una nuova concezione dei rapporti tra la teoria e la pratica, concezione che scaturisce da una prima rottura nell'universo della teoria; la novità in Aristotele non è un inedito interesse per l'azione; né Socrate né Platone erano stati pensatori puramente speculativi; ma la scoperta di una scissione all'interno della ragione[39].

Ora, se stanno così le cose, per capire il *parricidio* compiuto da Aristotele, che rigetta con forza quest'omogeneizzazione per separare con forza la *phronesis* dalla

37 Per quello che si dirà, oltre a rimandare al *Protagora*, si rinvia anche alla *Repubblica*, che ha nel mito della caverna il manifesto del compito dello stesso filosofo.

38 Per essere precisi, una differenza tra Socrate e Platone non viene tracciata con forza da Aubenque, che si limita a mostrare la loro diversità da Aristotele.

39 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 159.

sophia, bisogna supporre una mera caduta di quest'ultimo nell'empirismo, che, in linea con l'interpretazione storico-genetica, ha fatto sostenere ad alcuni commentatori come il suo pensiero non sia nient'altro che quello di un "platonico che perde l'anima"[40]?

Se per Aubenque non è così, è perché è la distinzione tra il mondo sopralunare e sublunare a definire questa situazione, che, piuttosto che essere, *a là* Jaeger, un incessante smarcamento dal maestro, è una logica conseguenza di tutto il percorso, che è fortemente diverso da quello platonico: al di là del fallimento della metafisica a cui Aubenque giunge, la *sophia* è quella sapienza che mira alla conoscenza di una realtà che è governata da regole stabili e che, per questo, permette che gli uomini esercitino la stessa scienza. Se la *phronesis* non si può confondere con questa *sophia*, è perché la *phronesis* ha a che fare con ciò che può cambiare e, quindi, come non produce scienza, così non potrà portare alla stessa. La *sophia* mira a questa scienza proprio perché si rivolge alla struttura di quella realtà che ha una sua regolarità, mentre la *phronesis* riguarda la sfera umana e, in particolare, quell'azione che è variabile e che non può essere che tale[41].

Tenendo conto di come questo sia un aspetto su cui Aristotele stesso si sofferma più e più volte, Aubenque ha la peculiarità di porlo al centro della sua interpretazione, facendone uno degli assi portanti, dato che, non essendo dio in questo mondo (sublunare, s'intende), questo stesso mondo è lasciato agli uomini, i quali, solo con un *folle volo* che è destinato, immancabilmente, a inabissarsi, possono approcciarsi a questo orizzonte:

> In realtà, ciò che oppone Aristotele ai socratici non è il maggiore o minor rigore nello sviluppo di un certo tema, ma una separazione radicale nella visione del mondo. L'intuizione fondamentale di Aristotele è quella della separazione, della distanza incommensurabile tra l'uomo e Dio. Se è chiaro che l'uomo imita Dio, non può mai tuttavia raggiungerlo. In questo senso, il più sapiente degli uomini è colui che somiglia di più a Dio[42].

Dal fallimento della metafisica, che, di nuovo, qui è tutt'uno con la lontananza di dio (posto che, a esser rigorosi, le due idee non sono strettamente conseguenti per i diversi piani a cui afferiscono, ma, più semplicemente, legate con forza tra loro), si ha poi il tema della contingenza del mondo umano, che Aubenque insiste nel chiamare una *contingenza residuale*: la contingenza non è assenza di legge e, quindi, non è fondante, come se il mondo fosse lasciato al caso, ma indica la dis-

40 cfr. A. E. TAYLOR, *Critical Notice on Jaeger's "Aristoteles"*, «Mind» XIII (1924), pp. 192-198.

41 Per una problematizzazione di questo nodo, cfr. M. VEGETTI, *Sapere e saper agire.* Sophia *e* phronesis *in Aristotele: "La nostra sapienza"*, in L. GRECCHI (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 41-57.

42 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 95.

tanza che c'è dalla legge. Essendo generale, la legge non si può mai realizzare nel particolare, dove è proprio questo specifico mondo che si abita che è caratterizzato dal contingente. Per quanto l'esistenza di questa legge è tenuta ben ferma, la contingenza c'è proprio per il fatto che la legge non riesce a concretizzarsi[43].

Da qui, si può capire che, se l'opera di Aubenque inizia con lo smarcamento, antijaegeriano, dalla filosofia platonica, la stessa finisca per riconnettere la *phronesis* all'orizzonte tragico[44], che è un'altra di quelle intuizioni che poi sarà ripresa ampiamente nei decenni successivi (tra i casi più celebri, M. C. Nussbaum[45]): per quanto la soluzione non sia la stessa, si tratta di essere gettati in un mondo pieno di imprevisti e di riuscire a volgerli al meglio. Se nei tragici si è sopraffatti da quest'ordine superiore, in Aristotele si può modificare la propria stessa vita anche perché non tutto è già dato e non si è passivi di fronte alle situazioni. Sta agli uomini orientare le loro scelte ed essere efficaci, dato che, per l'Aristotele che si riallaccia ai tragici allontanandosi dagli stessi, tutto ciò è senz'altro possibile. Pur gettati in questo mondo, gli uomini riescono a rilanciare qualsiasi passività di fronte alle situazioni per modificarle a seconda delle esigenze.

Infatti, come si appresta poi a dire in tensione con quei tragici per cui l'uomo è solo vittima di questo destino (Edipo, la sua prole e i suoi epigoni *docuit*), bisogna ricordarsi che «la contingenza è il male, ma è anche il rimedio, almeno se l'uomo desidera»[46], in un senso per cui la libertà dell'uomo, che qui non è tanto uno *status* ma è intesa più in senso metafisico[47], c'è fintantoché si oppone a questa

43 Sul tema della "legge", Aubenque è poi ritornato in P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», n. 25 (1980), pp. 147-158, che sviluppa le formulazioni dell'opera che stiamo indagando.

44 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 169: «Crediamo di aver mostrato a sufficienza che la vera origine del concetto aristotelico di prudenza non deve essere cercato nella *phronesis* platonica, ma nella *phronesis* della tradizione, alla quale d'altronde Aristotele si riferisce in termini espliciti. Indubbiamente bisogna tener conto di una certa affettazione arcaizzante, di un ritorno alle "origini" dopo le costruzioni troppo astratte del platonismo. Ma il termine non è certo stato scelto per caso fra molti altri di significato vicino [...]: con esso entra nell'etica aristotelica una parte dell'atmosfera intellettuale nella quale il suo significato si era progressivamente costituito».

45 Per l'opera più significativa, cfr. M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1998.

46 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 103.

47 Tenendo conto di come Aubenque ci sembra caricare questo termine di implicazioni troppo moderne che strizzano l'occhio alla stessa idea di libero arbitrio, per un inquadramento di questa categoria nel tempo di Aristotele rimane ancora fondamentale M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963.

Questa stessa idea è stata poi riaffermata in D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, con un saggio di C. Pacchiani, FrancoAngeli, Milano 2009, nota a piè pagina, p. 74: «Per lo Stagirita la libertà indica invece uno *status*, una condizione (cfr. *Pol.*, I, 7, 1255 b 20-22): essere liberi significa *in primis* non essere sottoposti al dominio altrui, ossia non essere uno schiavo (*doulos*). Ma significa anche non essere costretti a svolgere quelle attività che sono finalizzate a procurare il necessario in vista del vivere (nel senso di sopravvivere): *eleutheria* è quindi libertà dal lavoro».

contingenza: se non ci fosse la contingenza, non ci sarebbe l'azione che, di per sé, non ha una vera e propria connotazione. La contingenza è ciò che permette agli uomini di agire proprio perché è collegata a quell'indeterminazione che questi stessi uomini possono riempire in maniera sempre diversa. Se non ci fosse questa indeterminazione, nemmeno l'azione sarebbe ammessa[48].

Posto sempre che la *phronesis* non è una semplice azione, ma l'azione eccellente, quando si chiede cartesianamente se bisogna cambiare il mondo o i propri desideri[49], Aubenque risponde che, in Aristotele, un desiderio ragionevole può modificare il mondo, dato che questo tipo di provvidenza deve essere indirizzato sulla giusta strada, risignificando quella stessa *waste land* che è il mondo sublunare: in un mondo in cui non c'è dio, sono gli uomini a poterlo plasmare come vogliono. Se ci fosse la presenza di questo dio, gli uomini non potrebbero mai emergere e, infatti, proprio perché non c'è, tutto questo è possibile. Il mondo si può modificare con l'azione per il fatto che è lasciato a se stesso.

In questo senso, la *phronesis* consiste proprio nell'agire, per il meglio, nel mondo. Ad ogni modo, senza cadere troppo in queste suggestioni che, appunto, non si trovano direttamente nei testi dello Stagirita, è qui che si ha un'ennesima intuizione di Aubenque, che va a spiegare il venir meno dello scarto tra *dianoia* e *noesis* nel passaggio da Platone ad Aristotele, che, al di là dell'autonomia de *La prudence chez Aristote* di cui si è già detto, rimane una chiave interpretativa assolutamente condivisibile.

In un contesto come quello di Platone che è attraversato da questa tensione tra il mondo sensibile e quello delle idee, ha senso la distinzione tra una conoscenza discorsiva e una intuitiva proprio perché, posto che ci può essere conoscenza di ciò che va oltre l'empirico, lo stesso uomo deve adattarsi ai vari livelli in cui si presenta ciò che lo circonda[50].

Tuttavia, in una filosofia come quella di Aristotele che a questa visione di un mondo su più livelli oppone una forte scissione all'interno dello stesso[51] che non può essere risolta con nessuna risalita dalla caverna, che giustificazione ha tutto ciò? Proprio per questo, la *dianoia* e la *noesis*, cioè, la conoscenza discorsiva e quella intuitiva, finiscono per fondersi per dare spazio alla distinzione tra *phronesis* e *sophia*, che non sono diversi livelli di conoscenza della realtà, ma due modalità distinte per rapportarsi al tutto: non si tratta di avere a che fare con diversi gradi di conoscenza, ma con due approcci diversi con cui rivolgersi al reale. Pro-

48 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 88: «Ancora la prudenza non è ancora la facoltà di prevedere, o "l'occhio dell'anima", ma al contrario, il segno della loro assenza; li sostituisce l'agitazione risibile degli uomini, che cercano di supplire con le loro forze all'aspirazione assente del dio, senza riuscirvi sistematicamente».

49 Di nuovo, il riferimento è alla "morale provvisoria".

50 Si sta facendo riferimento alla cosiddetta "teoria della linea" (cfr. PLATONE, *Resp.* VI).

51 Come si è detto, il mondo sopralunare e quello sublunare sono animati da principi diversissimi.

prio perché non vi ci si può rapportare allo stesso modo, non ci può essere un lento approfondimento del reale, ma, al di là della stessa conoscenza, vari meccanismi con cui esprimersi in esso che complicano immancabilmente il rapporto.

D'altra parte, questo non fa che riconfermare, indirettamente, la natura della *phronesis*, che, però, deve ancora completarsi con un passaggio fondamentale.

IV

Ricollegandoci al nostro preambolo, dove si è affermata l'importanza di quest'opera, che, anche in questo finale, non vogliamo assolutamente negare, si può arrivare al punto dolente, che, proprio rispetto alla centralità dell'etica, formuleremo con questa domanda: il nodo della *phronesis* può essere affrontato solo come problema metafisico, che, più nello specifico, vuol dire espungere l'orizzonte politico? Infatti, anche se *La prudence chez Aristote* contiene numerosissimi altri spunti che meriterebbero di essere approfonditi, a noi interessa concentrarci sul senso di rileggere questo libro dopo più di mezzo secolo dalla sua uscita, che è un qualcosa che non deve assolutamente eliminare i limiti che, nonostante le varie rettifiche che il suo autore vi ha apportato successivamente[52], ancora pesano. Tuttavia, per non confonderci di fronte alla stessa polivalenza dell'espressione poc'anzi utilizzata (che cosa vuole dire "orizzonte politico", infatti?), bisogna tener conto di come lo stesso Aubenque affermi il carattere situato di ogni virtù, che la rende un qualcosa di specifico:

> La virtù non si definisce solo tramite un certo tipo di disposizione soggettiva, ma anche per il riferimento ad un certo tipo di situazione. Essere virtuoso non vuol dire soltanto agire come si deve, ma con chi si deve, quando si deve e dove si deve. L'oggetto dell'azione è così poco estraneo alla definizione della moralità che la virtù non può essere definita senza il suo oggetto; l'atto virtuoso non sarebbe ciò che è, o ciò che deve essere, se le circostanze fossero altro; e la virtù in generale non sarebbe ciò che è, se il mondo fosse diverso[53].

Al di là dell'etimologia della stessa virtù, che, appunto, è un'*arete*, cioè, un'eccellenza[54], questo porta Aubenque ad affermare ciò che ancora adesso si ha difficoltà a riconoscere, vale a dire, la differenza tra le virtù nei vari uomini, dato che questa virtù, essendo qualcosa di situato, si modella a seconda dei casi[55]: come

52 Ad esempio, per quanto riguarda una parziale rettifica della sua posizione sulla metafisica, che, inevitabilmente, ridetermina il nostro stesso nodo, cfr. P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris 2009.

53 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 78.

54 Anche se lo si è criticato indirettamente in quanto membro della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, su questo punto rimane fondamentale J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983, pp.78-79.

55 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 116.

si evince da *Pol.* I 13[56], la virtù del cittadino non è uguale a quella della donna e delle schiavo, proprio perché le varie figure si trovano a svolgere compiti diversi. Per essere efficaci, il cittadino, la donna e lo schiavo devono agire in maniera diversa, senza assommare e omogeneizzare le loro azioni. In questo senso, si può già capire che un conto è quella contingenza che permette l'azione, un altro è la *phronesis* che deve portare alla virtù, cioè, alla precisa azione che bisogna compiere, che è ciò che poi apre alla stessa giustizia[57] che, purtroppo, qui non compare in maniera decisiva: saper che si può agire, non spiega come essere virtuosi proprio perché la stessa virtù è differente a seconda dei casi. Ovviamente, l'azione è fondamentale, ma lo è altrettanto specificare le varie virtù che sono richieste dalla posizione che si occupa.

Se abbiamo detto che la *phronesis* non può essere trattata solo come problema metafisico, è proprio perché per completarsi avrebbe dovuto essere traslata sulla *polis*, che vuol dire 1) porre il nodo di chi agisce e 2) porre il nodo dell'agire politico propriamente detto: da una parte, la *phronesis* interviene nel portare a compimento tutte le virtù, proprio perché senza essa le varie inclinazioni rimarrebbero inattuate. Serve la *phronesis* in quanto, così, si rendono efficaci quelle virtù che altrimenti non avrebbero alcun effetto per il fatto che rimarrebbero delle tendenze senza alcuno sbocco. Dall'altra, è l'agire propriamente politico, cioè, quello del governante, che richiede il massimo della *phronesis* dato che, in questo caso, si prendono delle decisioni che influenzano la vita di tutti. Chi governa, è proprio colui che ha bisogno della *phronesis* per armonizzare la vita della *polis*, perché una città senza un governante dotato di questa *phronesis* non può funzionare[58].

Per quanto tutto questo non si trovi in Aubenque (il quale, pur affermando a più riprese il carattere relazionale dell'uomo, è così ossessionato dalle condizioni

56 cfr., ad esempio, *Pol.* I 13, 1260 a 21-28, trad. it. ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2011: «Non è la stessa la temperanza di una donna e di un uomo, e neppure lo sono coraggio e giustizia, come pensava Socrate, ma l'uno è il coraggio di chi comanda, l'altro di chi serve, e allo stesso modo stanno le cose anche per le altre virtù [...]. Infatti ingannano se stessi coloro che dicono in generale che la virtù consiste nell'avere una buona disposizione d'animo o nell'agire rettamente o in cose di questo genere; quelli infatti che enumerano le virtù, come Gorgia, parlano molto meglio di coloro che danno definizioni in questo modo».

57 Oltre a rimandare a D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., che pone esplicitamente questo nodo, si può pensare a *Eth. Nic.* V, che è il luogo in cui Aristotele sviluppa il problema della giustizia, che è fondamentale proprio perché ricomprende tutte le altre virtù.

58 Anche se non si è totalmente d'accordo con la cornice di quest'affermazione, per questa seconda questione, cfr. C. PACCHIANI, *Aristotele: la giustizia virtù politica*, «Filosofia politica», Anno XV, n. 1 (2001), p. 39: «La saggezza è la virtù politica per eccellenza, e può trovare attuazione solo nell'esercizio del comando politico. Che l'uomo sia animale politico può significare allora che solo nell'associazione politica, in una forma di comunità nella quale è possibile esercitare il comando politico, egli può agire pienamente come *phronimos*. Nell'esercitare la *phronesis* l'uomo mostra dunque la sua natura propria, rende manifesto a sé e agli altri ciò che egli è in quanto uomo».

di possibilità dell'eticità che finisce per non trarne le debite conseguenze), in Aristotele è fondamentale proprio perché l'uomo stesso non può svincolarsi dall'orizzonte più ampio in cui vive, cioè, da quella *polis* che, come insieme, precede il suo stesso darsi[59]: a partire da una forte accezione di *zoon politikon*[60], la *polis* non è opzionale, ma è il terreno in cui qualsiasi azione può aver luogo, dato che riscrive e definisce l'ambito di ciò che si può fare o no. Tenendo conto dei vari ruoli che vi si esplicano al suo interno, è proprio la *polis* che va a delineare l'azione di ognuno. In questo senso, è proprio perché il problema della *phronesis* è stato ridotto a problema metafisico[61], che la dimensione politica non compare, anche se, come è stato fatto notare più volte anche dalla critica[62], essa è essenziale: ancor prima di definire il rapporto tra etica e politica, perché non lo si è nemmeno sollevato? Tra l'altro, se Aubenque è riuscito a distinguere la virtù dalla scienza, è sempre il suo ancoramento alla problematica metafisica che non gli ha fatto porre con più forza quell'altra problematica della filosofia pratica[63], che è centralissima nello Stagirita anche perché lo stesso rapporto tra teoria e prassi, che pure è tematizzato, riceve qui un'ennesima declinazione[64].

Senza approfondire questo punto, proprio perché, come abbiamo ripetuto ormai più volte, quest'articolo non è tanto su Aristotele, ma sulla lettura che ne è stata data, questo non invalida il percorso che Aubenque ha tracciato, ma, in un certo senso, costringe a ridimensionarlo potentemente, proprio perché, così, la fisiognomia della *phronesis* risulta incompiuta per via della totale assenza di un

59 cfr. *Pol.* I 2, 1253 a 27-29: «È quindi chiaro che la città è per natura e che è anteriore a ciascun individuo; se infatti l'individuo, preso da solo, non è autosufficiente, sarà rispetto alla totalità nella stessa relazione in cui stanno le altre parti, e chi non ha una capacità per esser membro di una comunità o chi non ne ha bisogno perché è completamente autosufficiente, non è parte della città, sicché è una bestia o un dio».

60 Per questa questione, ci permettiamo di rimandare a G. ANGELINI, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», Vol. 30, n. 58 (2018), pp. 131-154, dove abbiamo discusso il significato di questa espressione.

61 Di nuovo, rimandiamo a P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 45, che abbiamo citato per esteso più sopra.

62 Ad esempio, questa questione è centrale in molti membri della *Rehabilitierung* (anche se su questo punto divergono, si può pensare agli stessi G. Bien e J. Ritter), che in numerose loro opere si dedicano a fare i conti con il rapporto tra etica e politica. Oltre all'opera di Ritter citata in precedenza, cfr. G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg-München 1985.

63 Infatti, posto che la *phronesis* deve individuare il mezzo e non il fine dell'azione, quest'ultimo può essere chiarito solo dalla scienza politica, con la conseguenza che il non aver posto a tema quest'ultima rende ambiguo lo stesso fine.

64 Tra l'altro, è lo stesso Aristotele ad affermare la stessa interdipendenza tra i trattati etici e la scienza politica (ad esempio, *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 11-12, *Rhet.* I 2, 1356 a 29-32 e *M. M.* I 1, 1181 a 23-26), con la conseguenza che non aver discusso nemmeno questo collegamento costituisce un'ennesima debolezza della proposta di Aubenque.

qualsivoglia orizzonte politico, che, se non si sta innestando arbitrariamente sul pensiero di Aristotele, è per il fatto che emerge potentemente dallo stesso.

Tra l'altro, quest'assenza si fa sentire ancora di più in un'opera così importante, che bisogna sì continuare a discutere, ma, prendendo spunto anche dalla nuova traduzione, con ancora *più* severità di quella che finora si è dimostrata proprio per riuscire, paradossalmente, a rispettarla al meglio.

In questo senso, riferendosi alla chiusa dell'*Etica Nicomachea*, dove, assodato che l'uomo non è dio, mira comunque a essere divino, lo stesso Aubenque sottolinea le tensione irrisolta di quell'Aristotele, che, pur avendo fatto di questa *contingenza residuale* il suo punto forte, non riesce ad abbandonare questo compito, in sé fallimentare, di andare oltre gli stessi limiti del mondo sublunare:

> Ma questa pretesa non coincide con la definizione stessa dell'*ubris*? Rispondere a questa domanda non vuol dire "assolvere" o "condannare" soltanto Aristotele dal punto di vista della morale popolare greca, ma la filosofia *in toto*. Perché rivaleggiare con gli déi per il possesso della sapienza non è solo il progetto di Aristotele, ma quello di qualsiasi filosofia[65].

Per poi aggiungere:

> Accontentarsi della propria condizione sarebbe vile per l'uomo; ma non basta volere per superarla, crederlo sarebbe dismisura; nel momento stesso in cui crede di aver eliminato l'antico scrupolo, Aristotele lo ritrova; più limitato, più circoscritto, certo, ma sempre presente; scrupolo residuo, ma insopprimibile, che esprime la distanza infinita, anche se solo infinitesimale, che separa l'uomo da Dio[66].

Nel gioco delle parti, che non vuol dire escludere l'orizzonte metafisico, quanto aprirsi a quello politico, riteniamo che questo sia il residuo del lavoro di Aubenque, che emerge dall'inizio alla fine della sua opera in maniera più necessaria di quello potrebbe sembrare: lasciando in sospeso la modalità precisa in cui tutto ciò deve avvenire, non si tratta tanto di afferrare l'ineffabile, ma di connettere l'analisi della *phronesis* con il nodo politico, che la richiede ineluttabilmente. Questa dimensione non può venir meno pena la concretezza di questa *phronesis*, che pure, poi, può aspirare ad altri piani, posto che quello politico non può, costituzionalmente, non intrecciarsi a essa.

65 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 184.
66 ivi., p. 186.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 669-694
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301028

"QUESTA È LA MIA IDEA"
L'ICONOGRAFIA DELLA GIUSTIZIA SECONDO BECCARIA

TATIANA EFFER
Departamento de Derecho, Universidad del Norte, Barranquilla (Colombia)
efferk@uninorte.edu.co

ABSTRACT
The iconography of Justice, with scales and sword, was forged in the Middle Ages. *Iusitia* was first depicted among the theological and civil virtues, but subsequently became a protagonist and armed figure. By now we are used to her sword, which rises as a symbol of power. Beccaria has devised a different iconography of justice that invites to renew the penal system and to depose the sword. His thought-provoking idea could help to clarify his position regarding controversial issues, which have long been at the center of a thorough debate: how radical is his condemnation of death penalty, the ambiguity in the description of the executioner, the endorsement of forced labor and life imprisonment.

KEYWORDS
Beccaria, iconography of Justice, forced labor, death penalty, executioner.

1. PREMESSA: LA SPADA DELLA GIUSTIZIA

L'iconografia della giustizia[1], dalla sua figura femminile[2] ai diversi elementi che le sono stati attribuiti[3], è stata ispirata dalla mitologia, in particolare greco-romana, e poi diffusa dal linguaggio universale dell'arte[4]. Le più note antenate della romana

[1] Una delle più note collezioni si trova in Kissel 1984.

[2] «L'imperatore è un *pater legis,* la Giustizia una *mater juris*, e lo stesso *ius* il *minister vel filius iustitiae*», Kantorowicz 1989: 89. Cfr. Simone 2015: 138-140.

[3] Sono costanti la bilancia e la spada; talvolta è raffigurata con la benda negli occhi, il ginocchio protruso, la cornucopia, il compasso, il goniometro, il filo a piombo, un ramo di ulivo, dei libri, la doppia faccia, un globo, un cranio, una pietra angolare, un'aquila, un serpente, un cane, una colomba. de Ville 2011: 325.

[4] Jacob 1994; Hall 1974; North 1979. North afferma che fra le Virtù, soltanto Dikaiosyne (la Giustizia) aveva tratti riconoscibili nell'arte antica. Citando Aulus Gellius, sottolinea il suo aspetto severo e sguardo acuto. Secondo Evans, il contributo di Gellius è fondamentale poiché «*in Noctes Atticae*

Iustitia, sono la dea egiziana Ma'at e le dee della mitologia greca Themis e *Díkē*[5]. Stando a quanto insegna Lévi-Strauss, i miti operano nella nostra mente senza che ce ne accorgiamo[6]; così, le raffigurazioni delle suddette dee hanno contribuito a scolpire le idee sulla Giustizia in Occidente, uno dei cui esiti pratici è l'assuefazione alla sua spada.

Nelle prime note raffigurazioni medievali, la *Iustitia* si trovava inerme in mezzo alle altre virtù[7], talvolta in modo triadico[8] ispirata dalla *Ratio* e assistita dall'*Aequitas*[9], come descritta nelle *Quaestiones de iuris subtilitatibus*[10]. La Giustizia, però, sin dalla filosofia classica greca, era chiamata ad avere un ruolo preponderante e ad accogliere in sé le altre virtù. Per Aristotele, *praeclarissima virtutum esse videtur iustitia*, «è una virtù perfetta» (*teléia areté*) e, citando Teognide (verso 147), ribadisce che «nella giustizia è insieme compresa ogni virtù»[11].

XIV. 4, provided the Middle Ages with the only account of how justice was protrayed in antiquity», Evans 1982: 12.

[5] de Ville 2011: 325 ss. Su Dike v. Detienne 1977.

[6] Per cui sarebbe importante non tanto cogliere «*how men think in myths, but how myths operate in men's minds without their being aware of the fact*», Lévi-Strauss 1983: 12.

[7] Katzenellenbogen 1939. Gallo 1995: 457: «il nucleo della visione della giustizia come virtù è un'acquisizione risalente nelle ascendenze della nostra tradizione. A quanto so, essa è propria della stessa esperienza umana». In *De officiis* Cicerone individua quattro virtù *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo et temperantia*, che poi sono state chiamate virtù cardinali, rispetto alle virtù teologali: fede, speranza, carità.

[8] La Giustizia di Giotto «virtù in mezzo ad altre, ha ancora l'impronta della triade *Ratio*, *Iustitia*, *Aequitas* che un secolo e mezzo prima era stata 'scolpita' nel Tempio delle *Quaestiones de iuris subtilitatibus*», Sbriccoli 2003: 60.

[9] Su *Aequitas* v. Solidoro Maruotti 2003.

[10] Attribuito a Piacentino, che l'avrebbe composto a metà del XII secolo. L'*Exordium* narra la visione del *templum Iustitiae* e della Giustizia stessa, «con un sembiante d'indicibile dignità, con l'incombente presenza della vigile *ratio*, con occhi come stelle dallo sguardo ardente, circondata da sei virtù, a guisa di sue figlie: *Religio*, *Pietas*, *Gratia*, *Vindicatio*, *Observantia*, *Veritas*. Le stesse virtù (unitamente alla *Dignitas*) indicate ancora a metà del Trecento dal giurista Alberico da Rosciate come parti della giustizia e riconnesse ad essa anche da San Tommaso nella *Summa Theologiae*, sulla base del dichiarato insegnamento ciceroniano. In braccio alla giustizia si trova poi l'*aequitas* dal volto benigno», Rossi 2018: 9.

[11] «La giustizia sembra essere la più importante delle virtù [...]; e nel proverbio diciamo nella giustizia è compresa ogni virtù [...]; è perfetta perché chi la possiede può servirsi di questa virtù anche nei riguardi di un altro e non solo di se stesso [...]», *Eth. Nic.* V, 1129 b 25-33. Il proverbio «si trova con le stesse parole in Focilide (VI sec. a.C.)», Pizzorni 2000: 69. Per Platone: «fra i beni divini, invece, si trova al primo posto, in posizione preminente, la saggezza; al secondo, subito dopo, l'intelligenza, l'atteggiamento temperante dell'anima. Terza viene la giustizia che nasce dalla mescolanza di queste virtù con il coraggio. Al quarto posto, infine, mettiamo il coraggio», *Le leggi*, 631 c.

Fra il XII e il XIII secolo, la *Iustitia* iniziò a essere rappresentata come figura dominante e poi esclusiva[12]. Gli elementi più esuberanti, come la cornucopia[13], furono abbandonati. Nel XIII secolo, alla rassicurante bilancia[14] di *Aequitas* si aggiunse la spada di Dike, per formare insieme «*une allégorie parfaite*»[15]. La riconoscibilità della *Iustitia* si forgiò, dunque, nel Medioevo[16]. Occorre tenere conto del fatto che «nella cultura medioevale (e per molto tempo in seguito) [...] un'allegoria più che illustrare il suo *dictum* lo costituisce; più che divulgarlo, lo modella al modo in cui gli osservatori lo acquisiranno al bagaglio delle loro consapevolezze»[17]. L'immagine proclama che la giustizia, protagonista e armata, non è più una virtù, ma una categoria politica, non più una mediatrice ma un'«attrice primaria»[18].

Sbriccoli precisa che la giustizia impugnò la spada nella mano destra e smise di essere una virtù nel contesto dell'avvento del penale, cioè, a partire dalla seconda metà del Duecento, quando nell'Italia centro-settentrionale stava prendendo forma il monopolio pubblico della punizione[19]. La spada assurge al ruolo di simbolo di potere munito di forza coercitiva proprio nel territorio italiano «dove prima che altrove si affaccia il simbolo»[20] in spazi pubblici; specificamente nella porta sud del battistero di San Giovanni, a Firenze, nel 1336, nella raffigurazione fatta da Andrea Pisano, in cui la *Iustitia*, con bilancia e *gladium*, per la prima volta è «posta *in ambiente pubblico*, su monumenti che simbolizzano l'anima della città»[21]. La bilancia è alla greca, ma la spada alla romana, un *gladium*, «la spada del soldato romano con lama corta, piatta a due tagli e appuntita», che, col tempo, si trasformò nella spada della cavalleria, l'«*ensis*, più lunga e diritta, a due tagli»[22]. Come ha segnalato De Maistre, «la spada della Giustizia non ha fodero»[23], anzi, si mostra sguainata, pronta

[12] Kissel 1984: 35 ss.

[13] La cornucopia come simbolo di abbondanza probabilmente nasce a partire da un mito di Ercole in *Metamorfosi*, di Ovidio. Cfr. Curtis, Resnik 1987: 1742.

[14] Sulla bilancia v. Daube 1951: 116 ss. È un antico simbolo di ponderatezza. Ma'at, dea egizia dell'equilibrio e della giustizia, aveva una bilancia con cui faceva la psicostasia, cioè, la pesatura dei cuori, come rappresentato nel papiro di Hunefer (XIII secolo a.C.) e come descritto nel c.d. *Libro dei morti*. In Giobbe 31,6 si legge: «Dio mi pesi con bilancia giusta e riconoscerà la mia integrità». Nell'Iliade (v. libro VIII), Zeus aveva una bilancia d'oro.

[15] Robert 1993.

[16] Cfr. Quaglioni 2004: 116.

[17] Sbriccoli 2003: 56.

[18] Ivi: 58-60.

[19] Ivi: 59.

[20] Ivi: 74.

[21] Ivi: 70. Corsivo presene nel testo originale. «Non bisogna dimenticare la (perduta) giustizia di Giotto per il Palazzo dei Podestà di Firenze che aveva verosimilmente una spada (non so se anche una bilancia) e che precede certamente il 1334», *Ibid.*

[22] Ivi: 69 ss

[23] De Maistre 1821: 45.

all'uso, come se «la giustizia raffigurata sembri 'preavvertire' i consociati in ordine a cosa debbono aspettarsi dalla giustizia praticata»[24]. Anche se la spada simboleggia potere e forza, inevitabilmente è stata associata a un mezzo di punizione[25] che al contempo evoca e avalla la pena di morte. Il quadro ideologico, in cui il sovrano rivendica a sé la *potestas plena* e il *diritto di punire* (anche con la morte) «come prerogativa dell'*imperium*»[26], è romano.

La metonimia della spada per rappresentare la giustizia è trasversale sia nel pensiero religioso giudaico e cristiano, sia nel pensiero filosofico e politico: è presente nell'antico testamento[27], in una lettera di Paolo di Tarso[28], nell'opera di Agostino[29] e di alcuni *philosophes*[30], in opere che sublimano il diritto naturale e in quelle che abbracciano il positivismo. Anche nell'opera di Thomas Hobbes, con cui «incomincia il positivismo legale nella storia moderna»[31] e si fa strada l'illuminismo, l'allegoria della spada fa la sua comparsa e ancora una volta non ha fodero. Il Leviatano regge in una mano il vincastro e nell'altra la spada. Hobbes proclama che il sovrano non è entrato nel patto, ma gli uomini sì e «i patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo»[32]. Il sovrano, posto fuori dal patto, conserverebbe la potestà di «sottomettere qualunque uomo, nuocergli o ucciderlo»[33].

A partire dalla filosofia politica di Hobbes ci si domanda «che ne è della concezione aristotelica della giustizia come virtù in questa prospettiva? Nulla, o ben poco, essendo ormai la giustizia una costruzione puramente convenzionale e artificiale [...]»[34]. Il cambio di paradigma, da una giustizia divina ed eterna a una convenzionale

[24] Sbriccoli 2003: 46.

[25] La spada ha invece una lettura positiva come mezzo per risolvere questioni intricate; per esempio, nel senso simbolico in cui venne usata da Salomone (nel noto *Giudizio di Salomone*, narrato in 1 Re 16-28) e come mezzo per scogliere i nodi, secondo quanto attribuito ad Alessandro il Grande nella leggenda della recisione del nodo gordiano, Ivi:73. In Ebrei 4,12 si legge: «Infatti la parola di Dio è vivente ed efficace, più affilata di qualunque spada a doppio taglio, e penetrante fino a dividere l'anima dallo spirito, le giunture dalle midolla; essa giudica i sentimenti e i pensieri del cuore».

[26] Ivi: 71.

[27] La spada come mezzo di punizione del peccato si trova, per esempio, in Levitico 26, 25.

[28] Romani 13:4: «Perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male».

[29] Cfr. nota 82.

[30] Per esempio Montesquieu, che in *De l'esprit des lois* condanna l'abuso ma ammette l'uso della pena di morte e critica il fatto che «Gli imperatori greci avevano dimenticato che non invano portavano la spada», cfr. Montesquieu 1989 libro VI cap. XXI.

[31] Hayek 1973:10-11.

[32] Hobbes 1588: 178.

[33] Ivi: 329-333.

[34] Ancona 2018: 218.

e mutevole, avrebbe potuto portare turbamento, per cui i sovrani si servirono del potere solenne dell'*imago* – con raffigurazioni ageografiche, laudative ed esaltatorie – per comunicare ai cittadini che l'amministrazione della giustizia, seppur secolare[35], sarebbe stata pur sempre affidabile, solenne, maestosa, trionfale: ponderata ed essenzialmente retributiva grazie alla bilancia, dissuasiva e inesorabile per via della spada. Si è svolta così un'operazione di diffusione dell'iconografia della giustizia, il cui risultato è che, ad oggi, è l'unica virtù riconoscibile su grande scala.

Come richiesto dall'ambizioso progetto beccariano di rifondazione del diritto penale, la metonimia della spada è del tutto assente in *Dei delitti e delle pene*; anzi, la parola 'spada' è assente. Non solo. L'illuminista lombardo, che tratta «in modo del tutto inusuale il tema della giustizia, con spontaneo calore e con una grande carica di partecipazione»[36], ha ideato una diversa iconografia della giustizia che invita a rinnovare il sistema penale e a deporre la spada. La sua attenzione verso le belle arti viene attestata da *Frammenti sullo stile*, «il più bel scritto del Beccaria che trovisi nel Caffè»[37], e dal suo ultimo libro, *Ricerche intorno alla natura dello stile*[38]. Su Beccaria si discute ancora se la sua condanna della pena di morte concepisse eccezioni, sull'ambiguità nella descrizione del boia, sull'avallo ai lavori forzati. Su tutte queste questioni l'immagine beccariana della giustizia potrebbe offrire ulteriori elementi di analisi.

2. «QUESTA È LA MIA IDEA»: UNA GIUSTIZIA INERME

In un dialogo di Battista Fiera, pubblicato nel 1515, intitolato *De ivsticia pingenda*[39], Mantegna, per ventura imbattuto nell'impresa di dipingere la Giustizia, dà conto delle insormontabili difficoltà che aveva trovato su un argomento tanto incerto. Il suo interlocutore è Momo, dio «della riprensione e del biasimo»[40], che rappresenta la costante critica. Mantegna si consulta principalmente con filosofi, ma

[35] Era solito rappresentare la giustizia attraverso l'arcangelo Michele, la Madonna e Gesù, nelle raffigurazioni del Giudizio universale, Harbison 1976: 61-64. La stabilizzazione dell'iconografia come la conosciamo oggi ha avuto un ruolo nella secolarizzazione e nella solennità della giustizia, de Ville 2011: 349.

[36] Barbarisi 1990: 122.

[37] Beccaria 1821: XXIV.

[38] «La perfezione delle lingue, l'uso delle immagini, l'eloquenza e le belle arti dovranno precedere, anzi esse medesime avvieranno gli ingegni delli uomini, colla distinzione de' segni, alla generalizzazione delle idee, e dalla generalizzazione delle idee alle scienze e alla filosofia», Beccaria 1984: 197. Il libro è stato pubblicato nel 1770 a Milano, da Galeazzi.

[39] Per la traduzione e le note in inglese Cfr. Wardrop 1995. La prima traduzione del dialogo in italiano si trova in Signorini 2000.

[40] Ripa 1603: 187-188.

ognuno ha idee molto diverse: c'è chi la vorrebbe seduta, chi in piedi; chi con un occhio dietro per guardarsi le spalle, oppure coperta di occhi, come Argo, affinché nulla possa sfuggirle; chi con una bilancia in mano e priva dell'altra, per impossibilitarle di barare; chi con una squadra di piombo in mano oppure armata di spada[41]. Momo, considerando l'incompatibilità delle idee espresse, dichiara «per Ercole, dipingerla non si può»[42].

Il dialogo testimonia che nel XVI secolo la giustizia era già protagonista e che si recepiva la necessità della sua spada. Immaginando un *dialogus* simile in cui venisse interpellato Beccaria, grazie agli studiosi della sua opera, sapremmo cosa avrebbe potuto rispondere. Nel secolo XVIII l'immagine della *Iustitia*, con la sua spada, era presente in chiese, piazze, tribunali, libri giuridici[43]. Beccaria, però, volle una giustizia disarmata: così l'annunciava già nell'antiporta della seconda edizione ufficiale del suo capolavoro, *Dei delitti e delle pene*, nota come terza per la precedente circolazione di una contraffazione. A richiesta dell'editore Aubert[44], l'edizione sarebbe stata accompagnata da una vignetta che la ornasse[45]. Nel periodico fiorentino si leggeva: «F.G. di Lausanna dà avviso al Pubblico d'aver sotto il torchio la ristampa del libro *Dei delitti e delle pene*, con varie mutazioni e nuove addizioni dello stesso Autore. L'edizione sarà più magnifica di quante ne sieno state pubblicate sin qui, e arricchita di rami [...]»[46]. Beccaria, dopo aver letto il manifesto, ha inviato una lettera ad Aubert i primi di dicembre del 1764[47], descrivendo così quella che rivendica come la sua idea per un rame:

> Esser dovrebbe dunque un manigoldo, con una mano pendente che tiene un inviluppo di corda da cui pende una taglia ed una scialba abbassata; e coll'altra mano terrà per la ciocca de' capegli due o tre teste recise e grondanti, che le presenta alla Giustizia, la quale, col destro braccio teso in atto quasi di respingere il manigoldo e colla sinistra mano quasi nascondendo per orrore il suo volto dal medesimo, si rivolge e guarda la sua bilancia, di cui una lance appoggiando sopra di un sasso, l'altra posa più bassa sopra un fascio di vari stromenti di lavoro, come sarebbero zappe, badili,

[41] Il teologo interpellato, invece, ammonisce che la giustizia per eccellenza è divina e «non si può assolutamente dipingere», Signorini 2000: 429.

[42] Ivi: 429.

[43] Curtis, Resnik 2007.

[44] Su Aubert v. Lay 1973.

[45] Beccaria scrive ad Aubert fra l'8 e il 9 dicembre del 1764: «mi farò premura di mandarle uno schizzo di dissegno dell'idea che metterete per frontespizio, già che vedo esser tale il di lei desiderio», *Carteggio*, parte I, 1994: 85.

[46] Firpo 1984: 412. La strategica indicazione «F.G. di Lausanna» è falsa, in realtà si trattava dell'editore livornese.

[47] Prova ne è che nella sua lettera Beccaria prega Aubert di correggere un errore nel manifesto: l'attribuzione di *Meditazioni sulla felicità* allo stesso autore di *Dei delitti*, quando in realtà era un testo di Pietro Verri, *Ibid.*

> seghe e martelli pittorescamente intralciate ed avviluppate di catene con manette all'estremità. Questa è la mia idea, ma lo schizzo esprimerà meglio che la scrittura; sopratutto il rame deve essere inciso con diligenza[48].

Per Beccaria questa edizione era importante, così, prima dei formali saluti ribadiva «Si assicuri che ho veramente premura che la cosa riesca bene, e dal mio canto vi contribuirò con tutte le forze»[49]. Non si sa se lo schizzo è stato fatto[50], ma l'idea era molto dettagliata. Era fondamentale che l'incisione fosse ben fatta, per cui in una lettera inviata ad Aubert, del 23 dicembre 1764, Verri sottolineava che Beccaria «si raccomanda caldamente perché le attitudini del rame siano quanto si può risolute, da ciò dipendendo il merito dell'idea»[51]. Proprio Verri, che tanto aveva corretto e tentato di migliorare *Dei delitti*, invece avalla l'allegoria beccariana: «l'idea del rame al frontespizio è buona, né me se n'è presentata alla mente altra migliore»[52].

L'immagine è stata poi fedelmente incisa su rame da Giovanni Lapi[53], per la 'terza' edizione del 1765[54]. L'incisione, come l'opera, è stata diffusa e riprodotta: «pareva davvero il simbolo dell'opera di Beccaria»[55]. Così come le raffigurazioni di Giotto e di Lorenzetti si considerano importanti per la rappresentazione realistica e per la comunicazione di un pensiero politico[56], lo stesso si potrebbe dire dell'idea beccariana; l'immagine ideata da Beccaria, cruda ma umanizzata, proclama lo

[48] Beccaria 1994: 85.

[49] *Ibid.*

[50] «Perduto è il disegno che Beccaria mandò a Livorno alla fine del 1764, se pur dobbiam credere che egli l'inviasse mai», Venturi 1964: 710. Secondo Firpo, l'incisione ricalcava uno schizzo, forse del Perego, Firpo 1984: 419.

[51] Firpo 1984: 418.

[52] Ivi: 412-413.

[53] «L'incisione è anonima, ma l'attribuzione è confermata dal fatto che il Lapi era fornitore abituale dall'Aubert e dall'accenno di una lettera di Verri del 22 febbraio 1766 [...] che avrebbe voluto affidare a lui l'esecuzione del ritratto di Beccaria», Ivi: 419.

[54] L'edizione livornese, falsamente indicata come di Lausanna, «rivista, corretta e notabilmente accresciuta dall'autore, colle risposte dello stesso alle Note osservazioni pubblicate in Venezia contro quest'opera», Ivi: 413 ss.

[55] Venturi 1964: 712

[56] Bokody 2012: 50. Seguendo l'impostazione aristotelica esposta in *Etica nicomachea*, due importanti affreschi mettono in rilievo la giustizia distributiva, che elargisce onori, e quella commutativa, che ristabilisce l'equità turbata: *La Giustizia* (1306), di Giotto, nella Cappella degli Scrovegni a Padova e l'*Allegoria ed Effetti del Buono e del Cattivo Governo* (1338-1339), di Lorenzetti, conservato nel Palazzo Pubblico di Siena. Cfr. Baccheschi 1977; Bellosi 2003; Frugoni 1983; Gombrich 1978.

scopo interamente politico che l'ha animato a scrivere *Dei delitti*: la delegittimazione della pena di morte e della crudeltà del sistema punitivo[57]. Nonostante il linguaggio *della parola* sia «il solo linguaggio cui sono adusi i frequentatori del diritto»[58], Beccaria, invece, si è valso di quell'immagine come «un pre-testo per porre una domanda scomoda»[59]: la Giustizia avalla la pena di morte e la crudeltà del sistema punitivo previste nelle norme giuridiche? La «letteratura visiva»[60] plasmata in quell'incisione risponde negativamente. Beccaria separa giustizia e diritto, mette i lettori dell'opera e la Giustizia raffigurata nell'immagine di fronte alla crudeltà della pena di morte[61] e porta gli uni e l'altra a voltarsi in segno di rifiuto. Anche questa scelta conferma l'impronta riformista di Beccaria, il quale «getta le basi di una rifondazione, se non di un rovesciamento dei saperi che critica»[62].

Beccaria ben potrebbe essere considerato un riformatore dell'iconografia della giustizia. In effetti, l'immagine beccariana della giustizia, oltre ad essere inerme, non è bendata. La benda[63], introdotta in Germania nel XV secolo come simbolo di derisione[64], è stata poi interpretata come elemento rassicurante dal quale traspariva il passaggio dalla risoluzione dei conflitti basata sullo status e sui privilegi di classe, all'applicazione di regole uguali per tutti nel nome dei caratteri generali e astratti della legge[65]. Le immagini di una Giustizia bendata, in piedi, che talvolta brandisce

[57] «Ma il corso delle mie idee mi ha trasportato fuori del mio soggetto, al rischiaramento del quale debbo affrettarmi. Uno dei più gran freni dei delitti non è la crudeltà delle pene, ma l'infallibilità di esse [...]. La certezza di un castigo, benché moderato, farà sempre una maggiore impressione che non il timore di un altro più terribile, unito colla speranza dell'impunità», Beccaria 2011 §XXVII: 200.

[58] Mazzucato 2014: 434. L'autrice ricorda che tale «aniconocità (o iconofobia, iconoclastia) del 'giuridico' non ha eguali in nessun altro settore che voglia definirsi scientifico», Ivi: 437.

[59] Claudia Mazzucato usa l'espressione per far riferimento al lavoro di Kubrick. Cfr. Ivi: 434.

[60] *Ibid.*

[61] Le immagini di teste grondanti possono risultare sgradevoli, ma proprio come propone Kracauer, «facendo esperienza delle schiere di teste decapitate, o delle barelle su cui giacciono i corpi umani torturati, nei film girati nei campi di concentramento nazisti noi salviamo l'orrore dalla sua invisibilità dietro il velo del panico e del fantasma», Kracauer 1960: 305-306. Beccaria *salva* l'orrore della pena di morte dall'invisibilità e lo incorpora nell'antiporta del suo libro.

[62] Audegean 2014: 23.

[63] Sulla benda cfr. Prosperi 2008. Per i riferimenti alla benda nell'antichità v. Cartari 1996: 411. É bendata ma non cieca. A una giustizia cieca e priva di mani fa riferimento Eurico Corso Simesusio, v. Signorini 2000: 415 per i riferimenti bibliografici.

[64] La prima rappresentazione si trova in una xilografia, attribuita a Dürer: *Folle benda giustizia*, in *Narrenschiff* (La Nave dei folli), di Sebastian Brandt, pubblicato a Basilea nel 1497. Cfr. Prosperi 2008: 28 ss. La benda, che ricorda anche il Cristo deriso, «è uno sberleffo provocatorio rivolto a coloro che stanno alterando la natura stessa della giustizia», Sbriccoli 2003: 79. Una variante è la giustizia bifronte, come rappresentata ad Anversa da Joost de Damhouder, nel 1567, in cui il volto bendato e cupo si rivolge ai poveri, mentre il volto scoperto e compiaciuto guarda i ricchi, cfr. da Cunha 1996: 115.

[65] Sbriccoli 2003: 79 ss.

la spada, spesso collocate fuori dai tribunali, «hanno anch'esse contribuito al dispiegamento di una giustizia penale di apparato in costante crescita, vettore dell'idea che alla legge si deve obbedire perché è la legge, e che in questo sta la giustizia»[66].

Nell'opera beccariana, invece, fra i meriti della legge, *in primis* la tutela dei diritti di tutti e la preconoscenza delle conseguenze delle proprie azioni, non viene elencato il superamento dei privilegi di classe, né tanto meno una mistificatrice bontà intrinseca che implichi cieca ubbidienza. Quello che emerge è la totale consapevolezza del fatto che ci sono leggi buone e cattive: le prime portano felicità e progresso, le seconde «miseria, o voluta o tollerata dalle leggi» e talvolta «l'impunità fatale nasce dalle leggi medesime»[67].

L'interpretazione benevola della benda, compiuta già nell'*Iconologia* di Ripa[68], sottolinea che la giustizia è messa di fronte ai destinatari delle sue decisioni, ma non guarda in faccia nessuno affinché non venga condizionata. In questo senso, l'immagine della giustizia è volutamente identificata con la figura del giudice[69]. La Giustizia beccariana, invece, ha gli occhi aperti, ma lungi dall'essere messa di fronte ai trasgressori, veglia sull'andamento del sistema punitivo.

3. UNA GIUSTIZIA OLTRAGGIATA

Mantenere invariata la raffigurazione medievale della giustizia, nonostante il cambio di paradigma da una giustizia eterna a una giustizia umana[70], ha avuto un ruolo centrale «*to reassure members of society that earthly decisions paralleled heavenly ones*»[71]. I sovrani hanno popolato aule e piazze con l'immagine della giustizia e spesso si sono fatti ritrarre muniti anche loro di bilancia e spada[72]. Questa propaganda solenne ha contribuito a identificare gli operatori della giustizia con la giustizia

[66] Ivi: 88.

[67] Beccaria 2011 §XXVII: 202.

[68] Ripa 1593.

[69] Soprattutto se collocate fuori dalle aule decisionali, «perché chi alza gli occhi e guarda la Giustizia vi vede piuttosto il giudice, e medita su cosa può aspettarsi da lui», Sbriccoli 2003: 88.

[70] Già Accursio, nella *Magna Glossa*, definì la giustizia («*Iustitia est animi congrua dispositio in singulis rebus recte diiudicans*») senza fare ricorso alla costanza e alla perpetuità della volontà, consacrate da Ulpiano nel Digesto («*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*», Digesta 1.1.10pr.), ma ritenute dal glossatore proprie della giustizia divina ma non della «fragile giustizia umana», *Glossa* «*Iustitia*» ad Inst., 1, 1, pr. Poi Tommaso ha rivisto l'interpretazione di Accursio e ha attribuito «alla dimensione morale della virtù quella «stabilità» (*firmitas*) che sarebbe difficile riconoscere alla giustizia umana [...]», Ancona 2018: 216.

[71] Curtis, Resnik 1987:1746.

[72] Ivi:1733. «[...] the survival of her image is related, at least in part, to the conscious use of justice imagery by governments seeking to legitimate their exercises of power by associating themselves with the concept of justice implicit in the imagery», Ivi: 1743.

stessa, ad avallare la legittimità della giurisdizione e a promuovere il rispetto per le sue decisioni, come se fossero intrinsecamente giuste ed infallibili. In effetti, «*states have attempted to disassociate their justice from human fallibility, especially because, in the name of that justice, governments have applied force, restricted liberty, and even executed their citizens*»[73].

In *Dei delitti e delle pene*, Beccaria colse che gli uomini si attribuiscono infallibilità in tutto ed espose questo concetto in riferimento all'attività del giudice, che talvolta: «non cerca la verità del fatto, ma cerca nel prigioniero il delitto, e lo insidia, e crede di perdere se non vi riesce, e di far torto a quella infallibilità che l'uomo s'arroga in tutte le cose»[74]. L'immagine concepita da Beccaria demistifica la giurisdizione: il giudice non è la giustizia, né tanto meno il sovrano. La giustizia è amministrata da uomini, gli uomini sono fallibili e spesso violenti, anche – se non soprattutto – quando puniscono.

Dall'incisione ideata dal filosofo milanese si può desumere che il boia aveva eseguito una sentenza, perciò porgeva le teste grondanti pensando di fare cosa gradita, ma dall'immagine emerge che chi amministra la giustizia non può identificarsi con essa, anzi può oltraggiarla, sia il giudice che emette la sentenza, sia il boia incaricato di eseguirla. Mentre era solito legittimare la violenza del sistema giudiziario[75] e condannare solo quella del crimine, la raffigurazione beccariana mostra che la violenza non può essere scomposta in una parte benefica ed in un'altra maligna, ma è un tutt'uno trasversale e condannabile sia negli atti criminali, sia in quelli punitivi. L'immagine metteva in discussione la legittimità a priori auto-concessa dalla pubblica autorità rispetto al proprio agire e scuoteva la coscienza dei cittadini, sollecitandoli a esprimersi rispetto alla giurisdizione – e prima ancora rispetto alla legislazione – con aggettivi che allora erano riservati solo ai delitti: illegittimo, ingiusto, abusivo, crudele, disgustoso.

In modo diametralmente opposto si esprimono coloro che rivendicano il diritto del sovrano di usare la spada. Nel 1772 viene pubblicata anonima a Napoli «una satira grafica dell'opera di Beccaria»[76]. In essa «la divinità, simboleggiata dall'occhio che tutto vede, illuminava d'un suo raggio una Giustizia, questa volta armata di

[73] Ivi:1734.

[74] Beccaria 2011 §XVII: 174 ss. In quel capitolo, Beccaria critica, da un lato, il modello del processo inquisitorio e, dall'altro, le pene pecuniarie, poiché il giudice diventa «un'avvocato del fisco piuttosto che un indifferente ricercatore del vero [...]», *Ibid.*

[75] «*The imposition of judgment, with its requisite violence, is an essential, inevitable aspect of governance. How convenient, how distancing from human subjectivity and fallibility, if such decisions go forth in the name of Justice. As kings lost their claims of divinity and as countries lost their kings, governing bodies nonetheless insisted on maintaining an affiliation between their states and the imagery of justice*», Curtis, Resnik 1987:1748.

[76] Venturi 1964: 717.

spada, la quale con un gesto tranquillo e sicuro indicava nel boia il vero suo rappresentante, lo strumento naturale della sua opera benefica»[77]. Da quella prospettiva, l'autore, Antonio Silla, ispirato da argomenti biblici, afferma che «la pena di morte sempre sarà in uso nel mondo perché sempre sarà utile e necessaria»[78] e che «Dio stesso ha data agli uomini una tale facoltà»[79]. Silla era un vero «difensore del diritto della spada»[80], come Agostino, che ne *La città di Dio* rievoca l'associazione paolina della spada e della giustizia[81]. A differenza dell'Epistola ai Romani, in cui il magistrato porta una spada, per Agostino l'autorità agente «è una spada», che regge in mano Dio stesso, per cui «non vi è contrarietà nei confronti del comandamento "Non uccidere" per quanti rappresentano l'autorità dello Stato e mettono a morte i criminali»[82].

Beccaria, lungi dal difendere la spada, si considera difensore dell'umanità[83]. Ispirandosi ad autori come Montesquieu, ritiene che i rapporti in società siano regolati da leggi civili fatte da uomini e gli errori umani rientrino *nella natura delle cose*[84]; di conseguenza, nessun uomo, o potere, potrebbe legittimamente auto-rappresentarsi come *spada* infallibile. Non bisogna dare per scontato che nella raffigurazione della giustizia debba esserci una spada e se c'è, di certo non è infallibile.

Robespierre ha introdotto l'irreparabilità dell'errore giudiziario come argomento contro la pena di morte[85], ma la fallibilità umana, come limite insuperabile della giurisdizione, era già presente nelle pagine di *Dei Delitti*[86]. Nell'idea beccariana della Giustizia, in linea col suo progetto riformatore, sono assenti i riferimenti sacri e

[77] Ivi: 715. In effetti, le prime giustificazioni del sistema punitivo lo raffiguravano come una giustizia inesorabile e salvifica, che nel punire realizza il bene, per cui punire diventa un compito che «proclama la supremazia assoluta del bene sul male», Pio XII 1953: 435-436.

[78] Ivi: 716.

[79] *Ibid.*

[80] Ivi: 718

[81] Paolo di Tarso, Epistola ai Romani 13,4: «perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male».

[82] d'Ippona, 2011:19. Sulle interpretazioni del comandamento 'non uccidere', rispetto alla pena di morte, sia consentito, peraltro, rinviare a Effer 2019.

[83] In una lettera del 26 gennaio 1766 Beccaria scrisse a Morellet: «Ho sentito scuotersi le terzi catene della superstizione e gli urli del fanatismo soffocare i gemiti della verità. Ciò mi ha determinato e costretto ad essere oscuro e ad involgere in una sacra nebbia il lume del vero. Ho voluto essere difensore degli uomini senza esserne il martire», *Carteggio*, parte I: 221.

[84] Montesquieu 1989: 147.

[85] Beccaria «introdurrà questo argomento nel 1792, nel voto sulla pena di morte presentato dalla giunta delegata per la riforma del sistema criminale nella Lombardia austriaca», Cattaneo: 1966: 326.

[86] Si può sbagliare nell'interpretare la legge, così vediamo «le vite de' miserabili essere la vittima dei falsi raziocini o dell'attuale fermento degli umori d'un giudice», Beccaria 2011§IV:122.

mistici; si tratta di una *iustitia hominum*, moderna, secolare, cambiante[87], amministrata da individui fallibili, inerme.

La raffigurazione classica della Giustizia campeggia nell'architettura dell'edilizia giudiziaria: la si può vedere in cima alla Old Bailey a Londra e in cima al City Hall di New York; si riscontra anche in dipinti, libri giuridici, codici, «capace di resistere nei secoli, non solo alla evoluzione dell'idea della giustizia, ma anche – e soprattutto – ai radicali cambiamenti dei paradigmi processuali e delle tecniche sanzionatorie»[88]. È oggetto di studio «how visual innovation can contribuite to the development of a new iconography and vice versa»[89]; così, sulla scia di Beccaria, avremmo potuto rinnovare l'immagine della giustizia ai lumi dell'umanizzazione delle pene; tuttavia, nel campo penale, la partita fra umanizzazione e tradizione è vinta da quest'ultima.

L'iconografia della giustizia avrebbe potuto cambiare per avvicinarsi a una vera e propria «beccariana immagine della Giustizia»[90], inerme e umanizzata, invece, ad oggi, proprio come l'arsenale punitivo, l'immagine rimane sostanzialmente quella del Medioevo.

4. LA GIUSTIZIA E I LAVORI FORZATI

L'immagine che ha preso forma dall'idea di Beccaria, di primo acchito, può essere travisata, proprio come il suo pensiero. La giustizia distoglie lo sguardo dalle teste grondanti, con sdegno rispetto alla pena di morte, e lo dirige verso l'angolo dove si trovano zappe, badili, seghe e martelli. Dato che dell'immagine «abbiamo l'interpretazione autentica fornitaci dallo stesso Beccaria»[91], si potrebbe pensare che lo sguardo della Giustizia sia rivolto verso gli strumenti di lavoro per rafforzare l'avallo ai lavori forzati[92] che sembra emergere in *Dei delitti* da brani come il seguente: «Non è il terribile ma passeggero spettacolo della morte di uno scellerato,

[87] «E per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gl' interessi particolari, che senz'esso si scioglierebbono nell'antico stato d'insociabilità; [...]. Bisogna guardarsi di non attaccare a questa parola giustizia l'idea di qualche cosa di reale, come di una forza fisica, o di un essere esistente; ella è una semplice maniera di concepire degli uomini, maniera che influisce infinitamente sulla felicità di ciascuno; nemmeno intendo quell'altra sorta di giustizia che è emanata da Dio e che ha i suoi immediati rapporti colle pene e ricompense della vita avvenire», Ivi §II: 114.

[88] Mannozzi 2003: 4. L'autrice si chiede se la Giustizia può rinunciare alla spada. In seguito ad un'analisi approfondita della mediazione penale, risponde che «la Giustizia può – *rectius*, dovrebbe – rinunciare alla 'spada' tutte le volte in cui il conflitto, qualunque siano la sua origine o la formalizzazione che riceve nell'ordinamento, presenti la possibilità di essere 'mediato', Ivi: 400.

[89] Bokody 2012: 51.

[90] Venturi 1964: 719.

[91] Ivi: 711.

[92] Per Venturi, nell'immagine beccariana «non vi vediamo soltanto l'orrore per la pena di morte, tanto evidentemente espresso, ma il volgersi dello sguardo compiaciuto e benevolo della giustizia

ma il lungo e stentato esempio di un uomo privo di libertà, che, divenuto bestia di servigio, ricompensa colle sue fatiche quella società che ha offesa, che è il freno più forte contro i delitti»[93].

A riguardo, va detto che nonostante gli strumenti abbiano un ruolo importante, cioè simboleggiare il rinnovamento del sistema punitivo, non sembrano avere un ruolo primario poiché sono ammucchiati, quasi indistinguibili e, innanzitutto, perché lo sguardo della Giustizia non si dirige direttamente agli strumenti: Beccaria specifica che la Giustizia «guarda la sua bilancia»[94]; essa sembra ricercare la ragione, la ponderatezza. È innegabile che nel suo capolavoro Beccaria abbia richiamato l'attenzione sui lavori forzati al punto che sembra sponsorizzarli, ma si tratta di una persuasiva operazione di *marketing*. All'epoca era tale la domanda del sangue del condannato, per i più svariati delitti, che Beccaria non avrebbe avuto successo nel proporre la sostituzione della pena di morte con un'altra che sembrasse fin troppo mite. Mediante l'accentuazione dei tratti afflittivi e utilitaristici dei lavori forzati, Beccaria riesce a venderli, come ad un'asta per l'acquisto della pena più grave prevista dall'ordinamento, nella quale coloro con voce in capitolo avrebbero pagato qualunque prezzo pur di conservare la pena di morte.

I gesti di quella figura femminile aborriscono la pena di morte mentre il suo sguardo viene attirato verso la bilancia, utile nel progettare una scala differenziata delle pene in cui sarà tolto il primato alla «regina delle sanzioni»[95], la pena capitale. L'idea principale dell'immagine coincide col proposito di *Dei delitti*: non si tratta di legittimare una pena in particolare, ma di delegittimare la pena di morte e propendere per il continuo rinnovamento delle pene, secondo il raggiungimento di più alti livelli di sensibilità e di civiltà[96], mediante la progressiva sostituzione della pena posta al vertice della scala (all'epoca, la pena di morte) con quella che si trovi in un gradino inferiore (all'epoca, i lavori forzati e l'ergastolo).

In *Dei delitti* sembra esserci anche «un'apologia dell'ergastolo»[97], ma vale quanto detto con riferimento ai lavori forzati: si tratta di un richiamo congiunturale, funzionale al rinnovamento che poteva essere operato in quel momento e che avrebbe

verso gli strumenti del lavoro forzato, la sua approvazione, altrettanto calda quanto la sua repulsione di fronte al boia, per quel groviglio di oggetti in cui si mescolano le manette alle pale, alle vanghe e alle seghe», Ivi: 711.

[93] Beccaria 2011 §XXVIII: 206.

[94] Venturi 1964: 709.

[95] Piana 2010: 123.

[96] «Vi vuole il fulmine per abbattere un feroce leone che si rivolta al colpo del fucile. Ma a misura che gli animi si ammolliscono nello stato di società cresce la sensibilità e, crescendo essa, deve scemarsi la forza della pena, se costante vuol mantenersi la relazione tra l'oggetto e la sensazione», Beccaria 2011 §XLVII: 280.

[97] Ferrajoli 2005: 18.

potuto avviare, poi, tutti gli altri. Non sono minate le basi del sistema punitivo poiché l'impronta illuminista non colpisce immediatamente le radici, ma gli eccessi che sono «più appariscenti»[98]. Chi verrà dopo, dovrà portare avanti l'umanizzazione del sistema punitivo, intanto Beccaria ha una battaglia da vincere: «se dimostrerò non essere la morte né utile né necessaria, avrò vinto la causa dell'umanità»[99]. Egli sa di non dover fare tutto, la citazione di Bacon, presente già nella prima edizione, lo conferma: «*In rebus quibuscumque difficilioribus non expectandum, ut qui simul, et serat, et metat, sed praeparatione opus est, ut per gradus maturescant*»[100]. Come ricorda Venturi, la citazione di Bacon «stava a significare, come già alcuni contemporanei di Beccaria seppero intendere, che non si poteva sperare in una immediata e completa riforma della legislazione penale dei diversi paesi d'Europa, ma che bisognava con costanza e fermezza proporla e prepararla»[101].

Nella scala beccariana delle pene, l'arrivo di una sanzione al vertice la porta a solo un passo dalla sua abolizione. Come strategia di propulsione di un progetto lungimirante, allora si trattava di attirare lo sguardo verso i lavori forzati o verso una lunga pena detentiva per elevarle a *extrema ratio* dell'ordinamento ed escludere completamente la pena di morte, ma poi la rinnovata sensibilità avrebbe portato a delegittimare anche la pena posta momentaneamente al vertice, «spodestandola e sostituendola con altre sanzioni più lievi»[102], come propone Ferrajoli, il quale segue il metodo beccariano, sicchè nella sua teoria «la sanzione preventiva risulterebbe la più severa [...] destinata ad essere progressivamente ridotta se non addirittura abolita»[103]. In Ferrajoli, come in Beccaria, l'ammissione di una pena non esprime una difesa arroccata di tale misura, ma si tratta sempre di un'ammissione transitoria e strumentale a esaltare non quella pena in sé, ma in generale la progressiva mitigazione del diritto penale.

Per mettere in risalto che non era interesse di Beccaria fare apologia di una qualche pena, ci viene in soccorso la redazione originale di *Dei Delitti*, la quale, considerando le diverse manomissioni di editori e traduttori, «finisce così per rappresentare il paradosso filologico di un'opera in cui non l'ultimo testo approvato dall'autore, ma solo il primo da lui vergato contiene con sicurezza la spontanea espressione della sua libera, non limitata volontà»[104]. In essa Beccaria scrisse: «Io dico di più, che

[98] «L'apparizione del libro di Beccaria non fu una metafora nella storia del Diritto penale, ma un avvenimento sociale, una rivoluzione; ché anzi esso era la Rivoluzione stessa, che, prima di aggredire l'Autorità nelle sue radici, l'aggredì nei suoi eccessi, che erano più appariscenti», Pessina 1906: 31.

[99] Beccaria 2011 §XXVIII: 204.

[100] Bacon, *Sermones fideles*, n. XLV. Sulla sua opera v. Bacon 1994.

[101] Venturi, cit. in Francioni 1994: 16.

[102] Ferrajoli 2005: 23.

[103] Ivi: 24.

[104] Francioni 1984: 326-327.

non è utile la morte quanto lo sono altre pene minori ma più lunghe; poiché, lo ripeto, gli uomini hanno più bisogno di impressioni spesse volte ripetute che non di forti ma passeggere»[105]. Altre pene, dunque, non una pena in particolare. La sua Giustizia guarda la bilancia, la ponderatezza che non deve essere mai abolita a differenza dell'*extrema ratio* di turno, lavori forzati ed ergastolo comprese.

Nell'opera di Beccaria non c'è spazio per progettare la conservazione dello *status quo*. Il celebre passo di Mill – scelto da Bobbio come epilogo al suo saggio *Contro la pena di morte*[106] –, secondo cui «l'intera storia del progresso umano è stata una serie di transizioni attraverso cui un costume o un'istituzione dopo l'altra sono passate, dall'essere presunte necessarie all'esistenza sociale, nel rango di ingiustizie universalmente condannate»[107], era già latente nelle *Ricerche* di Beccaria: «Questa è la cagione per cui lo stile cangia di natura colla successione de' tempi perché l'impressione che fa su gli animi non è più la medesima, e ci par languido e triviale ciò che secoli fa era vivace e sublime [...]»[108]. A differenza della staticità dell'immagine tradizionale della Giustizia, lo stile della Giustizia beccariana sarebbe sicuramente cambiato poi col tempo, per addolcirsi, forse prescindendo proprio dal richiamo ai lavori forzati.

Beccaria avrebbe voluto forse scrivere con tutta la libertà che egli stesso attribuisce a Montaigne[109]; «un discorso libero, fuori di ogni schema preordinato "con quella istessa aria di spontanea e non affetta facilità di una conversazione famigliare", doveva essere quello intorno ai delitti e alle pene. Senonché col tema gli era imposta una tesi, o delle tesi da dimostrare, una causa da difendere: veniva meno quella condizione di abbandono ingenuo per la necessità di porsi di fronte a lettori che dovevano essere ad ogni costo convinti»[110]. Il prezzo da pagare è consistito nel passare per difensore dei lavori forzati e dell'ergastolo, ma a Beccaria, che doveva pur riuscire a «influire in un mondo ostile»[111], non sembrò esservi altro modo per convincere lettori e legislatori sull'illegittimità della pena di morte.

Sembrerebbe che Beccaria abbia visto la pena di morte triviale e ingiusta, pur essendo da altri considerata indispensabile. Nella scala beccariana non c'è posto per la pena di morte, nemmeno al vertice: «Si facciano due nazioni, in una delle quali, nella scala delle pene proporzionata alla scala dei delitti, la pena maggiore sia la schiavitù perpetua, e nell'altra la ruota. Io dico che la prima avrà tanto timore

[105] Beccaria 1984: 170.
[106] Bobbio 1990.
[107] Mill 1999: 94.
[108] Beccaria 1984[2]: 42
[109] Cfr. gli apprezzamenti espressi in Ivi. Cap. XI.
[110] Cfr. Fubini 1990: 34, il quale riporta un passaggio delle *Ricerche*.
[111] È un'espressione di Venturi per alludere alla lotta contro l'antico regime e, in generale, contro l'autoritarismo. Cfr. Pesante 1997.

della sua maggior pena quanto la seconda»[112]. Tuttavia, anche sulla totale condanna beccariana alla pena di morte sussistono dubbi.

5. LA PENA DI MORTE SENZA ECCEZIONI

Il celebre capitolo XXVIII di *Dei delitti e delle pene* divide gli interpreti rispetto alla risolutezza di Beccaria nel condannare la pena di morte. Alcuni ritengono che «per Beccaria (contrario a quanto si afferma di solito) in casi eccezionali, quando sia un mezzo necessario per conservare la società, la pena di morte non è affatto esclusa»[113]. Chi di solito afferma il contrario si basa sul giudizio beccariano d'illegittimità della pena di morte che la riduce a una guerra ingiusta e crudele: «Non è dunque la pena di morte un diritto, mentre ho dimostrato che tale essere non può, ma è una guerra della nazione con un cittadino, perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere»[114].

Chi sostiene che per Beccaria la pena di morte rimane nel *numerus clausus* delle sanzioni, seppur per casi eccezionali, fonda il proprio convincimento nel seguente passaggio:

> La morte di un cittadino non può credersi necessaria che per due motivi. Il primo, quando anche privo di libertà egli abbia ancora tali relazioni e tal potenza che interessi la sicurezza della nazione; quando la sua esistenza possa produrre una rivoluzione pericolosa nella forma di governo stabilita. La morte di qualche cittadino divien dunque necessaria quando la nazione ricupera o perde la sua libertà, o nel tempo dell'anarchia, quando i disordini stessi tengon luogo di leggi; ma durante il tranquillo regno delle leggi, in una forma di governo per la quale i voti della nazione siano riuniti, ben munita al di fuori e al di dentro dalla forza e dalla opinione, forse più efficace della forza medesima, dove il comando non è che presso il vero sovrano, dove le ricchezze comprano piaceri e non autorità, io non veggo necessità alcuna di distruggere un cittadino, se non quando la di lui morte fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti, secondo motivo per cui può credersi giusta e necessaria la pena di morte[115].

Stando a quanto espresso letteralmente, Beccaria non sarebbe interamente abolizionista della pena di morte, ma un drastico riformatore che la vuole limitare a *extrema ratio* dell'ordinamento. Se fosse così, dovremmo pensare che l'immagine beccariana della giustizia avrebbe guardato compiaciuta le teste grondanti di un re despota la cui tirannia rimanesse una minaccia anche quando egli fosse in prigione,

[112] Beccaria 2011 §XXVII: 200.
[113] Mathieu 1970: 20.
[114] Beccaria 2011 §XXVIII: 204.
[115] Ivi: 204 ss.

o quella di un reo la cui morte fosse l'unico freno per prevenire altri dal commettere reati.

Tuttavia, anche l'icastica espressione «Chi è libero di peccato scagli la prima pietra contro di lei»[116], presa alla lettera, non preclude il supplizio della lapidazione ma autorizza solo i giusti ad eseguirlo. In verità, si trattava di un'efficace e ben riuscita strategia per liberare la donna dalla sua morte imminente: l'esecuzione della morte viene condizionata da un presupposto che in quel contesto è quanto meno indimostrabile, poiché a monte è stabilito che tutti peccano. Analogamente, nel secondo caso indicato da Beccaria la condanna a morte è condizionata da un postulato indimostrabile: se la morte del condannato è la sola sanzione in grado di distogliere altri dal commettere delitti, scagliate la prima pietra contro di lui. Quel secondo caso stabilisce che la pena di morte può credersi necessaria quando «fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti», ma subito dopo Beccaria va a capo e, sin dalla redazione originale[117], scrive che «la sperienza di tutt'i secoli» dimostra che «l'ultimo supplicio non ha mai distolti gli uomini determinati dall'offendere la società»[118]. In effetti, *Dei delitti* si propone di svelare che la pena di morte non solo è illegittima poiché non deriva dal patto sociale[119], ma non ha un effetto deterrente; cioè, da un lato non è giusta e dall'altro «non è utile [...] per l'esempio di atrocità che dà agli uomini»[120]. La pena di morte è dunque controproducente e inoltre può ispirare empatia col condannato[121], e, in definitiva, non è «il freno più forte contro i delitti»[122].

Per quanto riguarda il primo caso esposto da Beccaria, non viene descritto uno Stato di diritto «durante il tranquillo regno delle leggi», bensì un contesto in cui «la nazione ricupera o perde la sua libertà, o nel tempo dell'anarchia, quando i disordini stessi tengon luogo di leggi»[123], casi in cui la stabilità politica è minacciata dalla potenza e dall'influenza di qualcuno, anche se reso prigioniero; per esempio, un despota decaduto. Per dirla con Francioni, si allude a un «sovrano deposto»[124]; per lo specialista dell'illuminismo lombardo, «tutto fa sospettare che qui Beccaria avesse in mente un preciso momento storico [...]: quello della prima rivoluzione

[116] Giovanni 8, 7.

[117] Cfr. Beccaria 1984: 168.

[118] Beccaria 2011 §XXVIII: 206.

[119] «Qual può essere il diritto che si attribuiscono gli uomini di trucidare i loro simili? Non certamente quello da cui risulta la sovranità e le leggi». Ivi §XXVIII: 204.

[120] Ivi: 210.

[121] «La pena di morte diviene uno spettacolo per la maggior parte e un oggetto di compassione mista di sdegno per alcuni», *Ibid.*

[122] Ivi: 206.

[123] Ivi: 204.

[124] Francioni 2016: 47.

inglese. Nella moderna storia europea, chi più di Carlo I Stuart – fatto prigioniero dell'esercito parlamentare di Cromwell, poi evaso dalla prigione, quindi nuovamente imprigionato e processato per alto tradimento, infine giustiziato nel 1649 – aveva presentato, per le sue "relazioni" e la sua "potenza", tratti di pericolosità tali da rendere necessaria la sua morte, decretata dalla *potestas* dei nemici vincitori?»[125].

Inoltre, prendendo alla lettera questo caso, nell'ipotesi in cui alla giustizia ideata da Beccaria venisse portata la testa di Luigi XVI, potremmo ipotizzare un sorriso di compiacimento: «le frasi sopra riportate di Beccaria sembrano proprio costituire una previsione della situazione della Francia nel periodo della Rivoluzione: l'uomo dotato di quelle "relazioni", di quella "potenza" (si pensi alla coalizione degli stati feudali europei, ai legami di parentela con la corte austriaca) non è forse proprio Luigi XVI, pericoloso per la sicurezza della Francia rivoluzionaria benché prigioniero al Tempio?»[126]. In effetti, Robespierre, a maggio del 1791, aveva prima pronunciato dinanzi all'Assemblea un efficace discorso che richiedeva l'abolizione della pena di morte – con argomenti beccariani in aggiunta alla fatalità dell'errore giudiziario –, mentre a dicembre del 1792 dichiarava che c'era un'eccezione che doveva essere considerata per condannare a morte Luigi XVI: «quando si tratta di un re detronizzato nel cuore di una rivoluzione tutt'altro che consolidata dalle leggi, di un re il cui solo nome attira la piaga della guerra sulla nazione agitata, né la prigione, né l'esilio, possono rendere la sua esistenza indifferente alla felicità pubblica [...]. Io pronuncio con rincrescimento questa fatale verità»[127]. Per M.A. Cattaneo «le parole di Beccaria, cioè proprio del più deciso avversario della pena di morte, spiegano il paradosso della vita politica di Robespierre, l'umanitario costretto a prendere delle misure di rigore, che ripugnavano al suo spirito, per instaurare il regno della libertà»[128].

Beccaria, però, ha preso le distanze dalle vicende più estreme della Rivoluzione francese[129]. Non abbiamo indizi per affermare che la sua Giustizia avrebbe gradito la testa di Luigi XVI. Anzi, nel 1792, mentre a Parigi si svolgeva il processo a Luigi XVI, Beccaria citò «quasi alla lettera»[130] il discorso di Robespierre contro la pena di morte.

La raffigurazione beccariana della giustizia, proprio come il discorso sulla pena di morte svolto in *Dei delitti*, comunica un'idea principale: l'ingiustizia della pena di morte. Nell'immagine non ci sono allusioni a eccezioni e nel testo i due motivi

[125] Ivi: 47-48.

[126] Cattaneo 1966: 327.

[127] V. Robespierre 1949.

[128] Cattaneo 1966: 327-328.

[129] Sulla Rivoluzione francese «nulla però trapela dall'epistolario [...]. Abbiamo però le relazioni e le consulte composte tra l''89 e il '94», Sbardella 2005: 202.

[130] Ivi: 207.

non sono altro che un'«apparente eccezione»[131]. Il primo caso corrisponde a un contesto di grave disordine nel quale una condanna a morte esprime la sua vera natura: una guerra asimmetrica dello Stato vincitore contro colui che avverte come nemico, anche se è già vinto. Il secondo caso, invece, l'unico che potrebbe aver luogo in uno Stato di diritto, è un postulato indimostrabile. In fin dei conti, in un vero e proprio Stato di diritto la pena di morte non è giusta, non è utile né è necessaria, nessun individuo è nemico dello Stato, ognuno conserva la dignità di persona irriducibile a cosa e la dignità di cittadino, anche nel caso in cui sia un «delinquente cittadino»[132]. In uno Stato di diritto la pena di morte oltraggia sempre la giustizia.

Per cogliere che i due citati casi sono solo eccezioni apparenti rispetto al postulato di abolizione della pena di morte, vale la pena soffermarsi sulle scelte linguistiche di Beccaria. Nel caso del prigioniero influente, Beccaria non fa riferimento alla pena di morte ma a «la morte di un cittadino»; questo particolare ratifica che in questo caso la messa a morte, per usare termini beccariani, «è fatto ma non già diritto»[133]. Inoltre, l'esordio di Beccaria per introdurre entrambi i casi da lui indicati è «la morte di un cittadino non può credersi necessaria che per due motivi»[134]; non li presenta, dunque, né come una sua solida convinzione personale né come verità incontestabili, bensì come mere eventuali opinioni impersonali. L'unica questione definitiva è che, in linea con quanto esposto nell'opera, vengono delegittimati altri motivi per credere necessaria la pena di morte: la vendetta, la legge del taglione, impedire al condannato di commettere altri reati, il ristabilimento dell'ordine, il bene pubblico, un supposto effetto deterrente, il suo essere giusta in sé perché voluta da Dio o da chi per lui; il terreno solitamente affollato viene sgomberato, i motivi, ammessi e non concessi, non sono che due[135].

Nell'esporre quei due motivi, Beccaria non sembra indossare la veste rigorosa del teorico della pena, non si riferisce a come dovrebbero essere le cose ma tenta di fare un'apparente concessione ai più restii a lasciarsi persuadere, forse perché così abbassano la guardia e «l'istruzione entra segreta e di soppiatto, e ci pare piut-

[131] È questa l'espressione che usa Cattaneo per descrivere il primo motivo, che non rappresenterebbe un'eccezione al principio di abolizione della pena di morte poiché «è fuori del "tranquillo regno delle leggi" e costituisce piuttosto un atto di guerra», Cattaneo 1966: 326-327.

[132] Beccaria 1984: 140.

[133] Beccaria 2011 §II: 112.

[134] Nell'esposizione del primo caso si legge un'affermazione molto più radicale: «la morte di qualche cittadino divien dunque necessaria [...]». Nella redazione originale, però, il passaggio era meno categorico e formulato col condizionale: «allora la morte di un cittadino non sarebbe necessaria che [...]», Beccaria 1984: 167.

[135] Si veda l'intero capitolo XXVIII.

tosto di conquistare che di essere conquistati, di tirarci con noi l'autore che di esserne tirati»[136]. Il linguaggio si riduce a motivi per cui la pena di morte può credersi necessaria, in contrasto a quello che lui crede: «Parmi un assurdo che le leggi, che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettono uno esse medesime, e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio»[137], ma soprattutto in contrasto col linguaggio deontico, che spesso si serve dell'imperativo, con cui Beccaria espone in *Dei delitti* le sue tesi principali in modo inequivocabile[138]: «perché ogni pena non sia una violenza di uno o di molti contro un privato cittadino, dev'essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata a' delitti, dettata dalle leggi»[139], «un uomo non può chiamarsi reo prima della sentenza del giudice»[140], «dentro ai confini di un paese non dev'esservi alcun luogo indipendente dalle leggi»[141], «sia dolce, indulgente, umano il legislatore»[142].

6. IL BOIA

Rispetto alla condanna senza eccezioni alla pena di morte, Sbardella richiama l'attenzione dei lettori di Beccaria per introdurre un ulteriore elemento al dibattito. In un mercatino a Roma è stato trovato un esemplare della 'quinta' edizione di *Dei delitti e delle pene* - stampata a Livorno da Aubert ma recante il falso luogo di Lausanna - con tre *Note* a margine, «due sostitutive e una aggiuntiva»[143]. Considerando i risultati della perizia grafologica, lo stile tipicamente beccariano ed altri motivi esposti nella sua monografia a riguardo[144], Sbardella conclude che l'unica ipotesi plausibile è che «l'autore di queste *Note* è molto probabilmente Cesare Beccaria»[145].

[136] Beccaria 1984[2] cap. XI.

[137] § XXVIII.

[138] «Sarà, insistente sopra ogni altro, il *deve* o il *debbono,* che è come il motivo dominante di tutta l'opera, l'espressione più ovvia dello stile assoluto, imperatorio del trattato: "in ogni delitto si *deve* far dal giudice un sillogismo perfetto: la maggiore dev'essere la legge generale; la minore, l'azione conforme, o no, alla legge; la conseguenza, la libertà o la pena " [...]. L'elenco potrebbe ampliarsi e di molto, [...]», Fubini 1990: 37.

[139] § XLVII.

[140] § XVI.

[141] §XXXV.

[142] §XLVI.

[143] Sbardella 2005: 30.

[144] La monografia si intitola «Beccaria/Dei/delitti e Delle/Pene/con/Note». Sbardella 2005.

[145] Ivi 36.

La monografia ha ricevuto l'*endorsement* di Ferrajoli, che ne ha scritto l'*Introduzione* e ha avallato l'ipotesi della paternità di Beccaria[146].

Ai fini di questo lavoro rileva che la terza *Nota* capovolge la valutazione benevola sull'esistenza del boia, considerata come «una insopportabile antinomia»[147] o, quanto meno, come un'«ambiguità»[148], presente nel capolavoro beccariano sin dalla redazione originale. Nonostante Beccaria avesse smascherato la pena di morte per farla vedere per quello che è, una guerra asimmetrica contro chi era già stato vinto, nella redazione originale si legge: «Quali sono i sentimenti di ciascuno sulla morte? Leggiamoli nei atti d'indegnazione e di disprezzo con cui ciascuno guarda il carnefice, che è pure un innocente esecutore della pubblica volontà, un buon cittadino che contribuisce al ben pubblico, necessario in un ben regolato governo»[149]. Verri aveva modificato il brano sostituendo la parte riguardante la necessità del boia con una suggestiva metafora che descrive il carnefice come «lo strumento necessario alla pubblica sicurezza al di dentro, come i valorosi soldati al di fuori»[150].

Nella terza *Nota* il brano in questione viene sostituito ribaltando il giudizio sul boia: «Quali sono i sentimenti di ciascuno sulla pena di morte? Leggiamoli negli atti d'indignazione, e di disprezzo, con cui ciascuno guarda il carnefice, [*qui è posto il segno di inserimento che corrisponde alla nota vergata sul margine di destra*: che è uno scellerato, che spinto dall'avidità del denaro uccide freddam(*ente*) e spontaneam(*ente*) un suo simile senza che alcun dovere, o necessità l'obblighi a tanto e eccesso di ferocia e d'inumanità; tutto il contrario è nel soldato, che il dovere della difesa della patria lo spinge ad esporre la propria vita senza veduta di guadagno, [...].»[151]. Se Beccaria fosse veramente l'autore di quelle *Note*, dalla terza si trarrebbe la conferma di quanto già sancito dall'immagine: il boia non è gradito alla giustizia. Se invece l'attribuzione a Beccaria non fosse corretta, l'autore delle *Note* avrebbe apportato un'emenda della quale si potrebbe ipotizzare il gradimento da parte dello stesso Beccaria, nell'ottica del perfezionamento della sua teoria, in quanto ideatore di una Giustizia che sdegna il boia.

Nel Settecento vengono riprodotte in Europa altre raffigurazioni ispirate all'idea beccariana della giustizia, inerme e senza benda, che denunciano abusi del sistema giudiziario: «a Zurigo, nel 1775, ci troviamo di fonte alla prima imitazione, alla prima immagine della Giustizia ispirata a quella beccariana, ma non più identica. Il nemico è qui la tortura, non la pena di morte [...]. Questa volta la Giustizia, con

[146] Ferrajoli 2015: 13-24. Sulla monografia di Sbardella si veda Ferrajoli 2005; Andrés Ibanez 2011. Inoltre, per cogliere alcuni aspetti critici della tesi della paternità di beccaria v. Ippolito 2007.

[147] Sbardella 2005: 75.

[148] Francioni 1984: 275.

[149] Beccaria 1984: 170.

[150] Ivi: 93.

[151] Sbardella 2005: 33-34.

gesto fermo e deciso, difendeva il prigioniero, l'imputato, dalle minacce d'una laida e squallida tortura»[152]. A Lipsia, in un fascicolo stampato nel 1783 in omaggio a Hommel, il c.d. *deutsche* Beccaria, si trova una raffigurazione ispirata a quella beccariana, in cui una figura femminile rifiuta la testa mozzata che le viene presentata. L'immagine coglie il messaggio che sembra emergere saldo dall'idea di Beccaria: «l'umanità aveva preso il posto della Giustizia»[153]. Nell'immagine beccariana, la giustizia, e con essa l'umanità, dice ai sostenitori della pena di morte e della crudeltà del sistema punitivo: non nel mio nome.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ancona, E. (2018). Katà tòn orthòn lógon. Linee per una rilettura della tradizione aristotelica sulla giustizia, «Ragion pratica», 1, 211-231.

Aristotele. (1957) Etica Nicomachea, Plebe, A. (a cura di), Bari, Laterza.

Audegean, P. (2010). La Philosophie de Beccaria. Savoir punir, savoir écrire, savoir produire, tr. it. Beccaria, filosofo eruopeo (2014), Roma, Carocci.

Baccheschi, E. (1977). L'opera completa di Giotto, Milano, Rizzoli.

Bacon, F. (1994). Uomo e natura: scritti filosofici, De Mas, E. (a cura di), Roma-Bari, Laterza.

Barbarisi, G. (1990). Lo stile della giustizia, in AA. VV., Cesare Beccaria tra Milano e L'europa, Caripo, Roma - Bari, Laterza.

Beccaria, C. (2011). De los delitos y de las penas. Edición bilingüe al cuidado de Perfecto Andrés Ibañez. Texto en italiano establecido por Gianni Francioni. Madrid, Trotta.

Beccaria, C. (1965). Dei delitti e delle pene. Con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'europa del Settecento, F. Venturi (a cura di), Torino, Einaudi.

Beccaria, C. (1984), Dei delitti e delle pene, a cura di G. Francioni, in Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria, diretta da Firpo, L., e Francioni, G., Vol I, Milano, Mediobanca.

Beccaria, C. (1984[2]). Ricerche intorno alla natura dello stile (1770), in Edizione Nazionale delle opere di Cesare Beccaria, Vol. II, Scritti filosofici e letterari, Diretta da Firpo, L., Francioni, G., e. Gaspari. G., Milano, Mediobanca.

[152] Venturi 1964: 713-714.

[153] Ivi: 713-715. «l'elemento umanitario sembra aver preso il sopravvento su quello utilitario. La dolcezza delle pene, l'orrore per la crudeltà avevano prevalso, in queste immagini, sulla ragione che aveva indotto la Giustizia a respingere bensì la pena di morte ma a guardare con approvazione ai lavori forzati. L'umanità aveva preso il posto della Giustizia».

Beccaria, C. (1821). Opere di Cesare Becccaria, Milano, Società tipografica dei Classici italiani.

Bellosi, L. (2003). Giotto, in AA. VV., Dal Gotico al Rinascimento, Firenze, Scala.

Bobbio, N. (1990). Contro la pena di morte, in Id. L'età dei diritti, Torino, Einaudi.

Bokody, P. (2014). Justice, Love and Rape: Giotto's Allegories of Justice and Injustice in the Arena Chapel, Padua, in Kerchy, A. (a cura di.), The Iconology of Law and Order, Szeged, JATE Press.

Capra, C., Pasta, R., Pino Pongolini, F., (a cura di) (1994), Carteggio (parte I: 1758-1768), in Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria, vol. IV, Milano, Mediobanca.

Cartari, V. (1556). Le immagini dei dei degli antichi, Auzzas, G., Martignago, F., Pastore Stocchi, M., Rigo, P., (a cura di.), (1996), Vicenza, Neri Pozza.

Cattaneo, M. (1966). Beccaria e Robespierre. Contributo allo studio dell'illuminismo giuridico, Atti del convegno internazionale su Cesare Beccaria promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino nel secondo centenario dell'opera "Dei delitti e delle pene", «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», IV, 9, 317-328.

Curtis, D. E., Resnik, J. (2007). Representing Justice: From Renaissance Iconography to Twenty-First-Century Courthouses, Yale Law School, Faculty Scholarship Series, 693, 139-183.

Curtis, D. E., Resnik, J. (1987). The image of justice, «Yale law journal», 96, 8, 1727-1772.

d'Ippona, S. (2004). La città di Dio, Milano, Bompiani.

da Cunha, P. F. (1995). La balance, le glaive et le bandeau. Essai de symbologie juridique, «Archives de Philosophie de droit», 40, 106-120.

Daube, D. (1951). The Scales of Justice, «Juridical Review», 63, 109-129.

De Maistre, J. (1821). Les soirées de Saint-Pétersbourg, tr. it. Le serate di Pietroburgo (1827), Napoli, Biblioteca cattolica.

de Ville, J. (2011). Mythology and the Images of Justice, «Law and Literature», 23, 3, 324-364.

Detienne, M. (1977). I maestri di verità nella Grecia Arcaica, Roma-Bari, Laterza.

Effer, T. (2019). La legittimità della pena di morte. Un dibattito ancora aperto, «Il Foro italiano», parte V.

Evans, J. M. (1982). Two Sources for Maimed Justice, «Notes on the history of art», 2, 1, 12-15.

Ferrajoli, L. (2005). Introduzione, in R. Sbardella, Beccaria/Dei/delitti e delle/pene/con/note, Napoli, La città del sole.

Firpo, L. (1984). Le edizioni italiane del Dei delitti e delle pene, in Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria, diretta da Firpo, L., e Francioni, G., Vol I, Milano, Mediobanca.

Francioni, G. (2016). «Ius» e «potestas». Beccaria e la pena di morte, «Beccaria. Revue d'histoire du droit de punir», II, 13-49.

Francioni, G. (1984). Nota al testo, in Edizione Nazionale delle opere di Cesare Beccaria, diretta da L. Firpo e G. Francioni, vol. I, Dei delitti e delle pene, a cura di G. Francioni, Milano, Mediobanca.

Frugoni, C. (1983). Immagini troppo belle: la realtà perfetta, in Id. Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo, Torino, Einaudi.

Fubini, M. (1966). Beccaria scrittore, in Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, IV, Tomo III, 31-42.

Gallo, F. (1995). Diritto e giustizia nel titolo primo del Digesto (1988), in Corbino, A. (a cura di) L'esperienza giuridica romana di Roma attraverso le riflessioni di antichisti e giusromanisti contemporanei, 445-478, Padova, Cedam.

Gombrich, E. (1978). L'immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento, Torino, Einaudi.

Hall, J. (1974). Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte, Milano, Longanesi.

Harbison, C. (1976). The Last Judgment in Sixteenth Century Northern Europe: A study in the relation between art and the Reformation, New York, London, Garland.

Hayek, F.V. (1973). Law, Legislation and Liberty (1983), Chicago, The University of Chicago Press.

Hobbes, T. Leviathan, (1588). tr. it. Leviatano (2008), Roma - Bari, Laterza.

Ippolito, D. (2007). Beccaria, la pena di morte e la tentazione dell'abolizionismo, in Id., Diritti e potere. Indagine sull'illuminismo penale, Roma, Aracne.

Jacob, R. (1994). Images de la justice: essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Age à l'age classique, Paris, Le léopard d'or.

Kantorowicz, E. H. (1957). The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, tr. it. I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale (1989), Einaudi, Torino.

Katzenellenbogen, A. (1939). Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from early Christian times to the thirteenth Century (1989), Toronto, University of Toronto Press.

Kissel, O. (1984). Die Justitia: Reflexionen über ein Symbol, und seine Darstellung in der bildenden Kunst, Munich, Beck.

Kracauer, S. (1960). Theory of Film. The redemption of Physical Reality, Princeton, Princeton University Press.

Lay, A. (1973). Un editore illuminista: Giuseppe Aubert nel carteggio con Beccaria e Verri, «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie 4, 27, 1-33.

Lévi-Strauss, C. 1983. The Raw and the Cooked, Chicago, University of Chicago Press.

Mannozzi, G. (2003). La giustizia senza spada. Uno studio comparato su giustizia riparativa e mediazione penale, Milano, Giuffré.

Martínez Murillo, M. C. (2015). Idea de la Justicia a través de la iconografia de las Biblias medievales de Bolonia (Siglos XIII-XIV) localizadas es España, «Hispania Sacra», 67, 135, 7-47.

Mathieu, V. (1970). Introduzione a Immanuel Kant, Scritti politici, Torino, UTET.

Mazzucato, C. (2014). Il mondo senza immagini dei giuristi, in AA.VV., Giustizia e letteratura, II, 430 – 465, Milano, Vita e Pensiero.

Mill, J.S. (1999). Utilitarianism, in Id., La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne, tr. e note di Mistretta, E., Milano, Rizzoli.

Montesquieu. (1989). De l'esprit des lois (1748), tr. it. Lo spirito delle leggi, Milano, Rizzoli.

North, H. (1979). From Myth to Icon: Reflections of Greek Ethical Soctrine in Literature and Art, Ithaca, Cornell University Press.

Ovidio, (2005). Metamorfosi, Barchiesi, A. (a cura di), Milano, Mondadori.

Pesante, M. L. (1997). Influire in un mondo ostile. Franco Venturi e il discorso sull'utopia, «Quaderni Storici», nuova serie, 32, no. 94, I, 269-298.

Pessina, E. (1906). Manuale del diritto penale italiano, Napoli, Marghieri, parte I.

Piana, G. (2010). La chiesa cattolica di fronte alla pena di morte, in Costa P. (a cura di), Il diritto di uccidere. L'enigma della pena di morte, Milano, Feltrinelli.

Pio XII. (1953). Principi fondamentali del diritto penale, «Archivio penale», I.

Pizzorni, R. (2000). Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino, Bologna, Edizioni studio domenicano.

Platone, (2000). Le Leggi, in Id, Reale, G. (a cura di), Platone. Tutti gli scritti, Milano, Bompiani.

Prosperi, A. (2008). Giustizia bendata: percorsi storici di un'immagine, Torino, Einaudi.

Quaglioni, D. (2004). La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna, Bologna, Il Mulino.

Reale, G. (1975). Storia della filosofia antica, Milano, Bompiani, (2009), vol. II

Ripa, C. (1593). Iconologia, overo, Descrittione dell'imagini vniversali cavate dall'antichita et da altri lvoghi (1992), Buscaroli, P. (a cura di), Milano, Tea.

Robert, Ch. N. (1993). Une allégorie parfaite. La Justice: vertu, courtisane et bourreau, Georg, Ginevra.

Robespierre, (1949). Discorsi, Mazara, Soc. ed. siciliana.

Roper, E., Leiser, C. (1941). Skeletons of justice (1975), New York, AMS Press.

Rossi, G. (2018). Retorica e diritto nelle opere dei Glossatori civilisti: i proemi allegorici, «Historia et ius», 13, 1-23.

Sbardella, R. (2005). Beccaria/Dei/delitti e Delle/Pene/con/Note, con una analisi peritale di Raffaele Caselli, Introduzione di Luigi Ferrajoli, Napoli, La città del sole (Istituto italiano per gli studi filosofici).

Sbriccoli, M. (2003). La benda della Giustizia: iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all'età moderna, in AA. VV., Ordo iuris: Storia e forme dell'esperienza giuridica, Milano, Giuffrè.

Signorini, R. (2000). «De ivsticia pingenda Baptistae fierae Mantvani dialogvs». Tipologie iconografiche della giustizia. Edizione critica e prima traduzione italiana del dialogo, in Chiavoni, L., Ferlisi, G., Grassi, M.V. (a cura di), Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich. Atti del Convegno internazionale (Mantova, 29-31 ottobre 1998), Firenze, Olschki.

Simone, A. (2015). Mater Iuris. La rappresentazione della giustizia nella prima modernità, «Parolechiave», 53, 135-155.

Venturi, F. (1964). L'immagine della giustizia, «Rivista storica italiana», 76, 3, 700-719.

Wardrop, J. (1957). De Iusticia pingenda. On the painting of justice. A dialogue between Mantegna and Momus, London, Lion and Unicorns Press.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 695-722
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301029

"DARWINIZING POLITICS"
POLITICA, REGOLE E SOCIETÀ TRA EVOLUZIONE BIOLOGICA ED EVOLUZIONE CULTURALE

JACOPO MARCHETTI
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa
jacopo.marchetti@cfs.unipi.it

ABSTRACT
In the last thirty years, it has been identified a theory corresponding to the biological evolution one which concerns the behavioral traits of men and their social organization (institutions, customs, beliefs, social norms, values and technologies). By tracing back the guidelines of cultural evolution and showing how it differs from biological evolution, this paper focuses on the cultural evolution theory and its capability to explain the emergence and the change of rules and institutions at the bottom of social life. In the last part of the paper, recovering F. A. Hayek's pioneering insights, I will analyze the evolutionary dynamics acting at the level of rules and institutions. I will show, on the one hand, how selection of the rules is driven by a complex process in which emerging macro-systemic effects lend an evolutionary advantage to some human groups and allow us to explain how specific rules have successfully survived over time. On the other hand, I will argue that some behaviors have jointly transformed with the changing of societies by following the increasing degree of complexity in the relationships and human environments.

KEYWORDS
Cultural evolution, evolution of cooperation, darwinian politics, group selection theory, Hayek, memetics, prosocial behavior.

INTRODUZIONE

Quando pensiamo all'evoluzione della specie, solitamente associamo il termine "evoluzione" alle teorie della selezione naturale che descrivono l'evoluzione in senso biologico degli organismi viventi. È oggi comune tra i biologi ritenere l'evoluzione darwiniana un processo basato su tre momenti distinti: variabilità, ereditarietà, adattamento— o "riproduzione differenziale"—(Godfrey-Smith 2009). Esistono, all'interno di una popolazione, organismi con frequenze genotipiche e fenonipiche distinte ed esistono popolazioni che presentano margini di *variabilità* tra di esse in tali frequenze. Alcune di questi tratti possono rivelarsi vantaggiosi per gli organismi che li posseggono e possono essere conservati mediante la trasmissione per via *ereditaria*. Gli organismi che hanno ereditato queste caratteristiche lasciano una discen-

denza più numerosa in quanto quei tratti hanno incrementato il loro successo *riproduttivo* (*fitness*): ciò fa sì che essi abbiano maggiori probabilità di sopravvivere e di riprodursi rispetto ai propri conspecifici.

Parallelamente allo studio dei meccanismi di evoluzione biologica, è nata più recentemente una teoria (o, meglio, una famiglia di teorie e modelli) che studia in modo analogo i meccanismi di evoluzione della cultura umana. Sebbene i meccanismi di evoluzione e le relative analogie con i princìpi della selezione darwiniana siano da più di mezzo secolo oggetto di accessi dibattiti nelle scienze sociali (Driscoll 2018)—e in particolare tra gli economisti, alcuni dei quali ne hanno applicato i princìpi nell'ambito della teoria dell'impresa e della teoria dell'organizzazione (Alchian 1950, Nelson & Winter 1982) in linea con una corrente di ricerca nota come "darwinian economics" (Hodgson 2009)—soltanto negli ultimi trent'anni si è riscontrato un particolare interesse tra antropologi e biologi rispetto alla possibilità di estendere il paradigma darwiniano per spiegare l'evoluzione della cultura.

Ripercorrendo le linee fondamentali di queste ricerche, e mostrando le differenze rispetto all'evoluzione biologica, in questo contributo intendo mostrare come lo studio dei meccanismi di evoluzione culturale possa gettare una nuova luce sulle ragioni che sottostanno all'emergere e al modificarsi dei tratti comportamentali degli individui e delle loro modalità di organizzazione sociale. Vi sono infatti comportamenti fondamentali per il successo delle nostre relazioni personali e il funzionamento delle nostre società, che hanno dato origine a norme sociali o a (pre)giudizi morali diffusi e che né le scienze sociali, né in particolare la scienza economica, da sole sono riuscite a spiegare e a predire attraverso i loro modelli. Ad esempio, cosa spinge le persone ad essere altruistiche? Perché il comportamento altruistico è osservato anche in situazioni estreme, ad esempio difronte alla scarsità delle risorse o ai crescenti cambiamenti climatici? O ancora: perché preferiamo aiutare le persone a noi più prossime mentre raramente ci impegniamo per salvare dalla fame centinaia di persone sconosciute attraverso una donazione? Perché nel progettare politiche sociali vi è una tendenza generale a ritenere che solo quelle decisioni politiche che hanno un "fine collettivo" concorrano al servizio dei bisogni di tutti gli individui? La chiave di risposta a tutte queste domande deve essere individuata all'interno delle dinamiche dell'evoluzione culturale e della stretta connessione tra regole, istituzioni, ambiente e cultura.

Il lavoro si articola come segue. Nella sezione 1 si analizzeranno le linee fondamentali dell'evoluzione culturale, spiegando in cosa dovrebbe consistere una definizione di cultura e in che misura si possa fare riferimento agli strumenti elaborati e utilizzati dalla biologia.

Nella sezione 2 si spiegherà che, a differenza dell'evoluzione biologica, i concorrenti designati come veicolo dell'evoluzione culturale sono essenzialmente due: il "meme", un'unità culturale che alcuni biologi concepiscono come un equivalente

del gene, e i "gruppi sociali", attraverso i quali la cultura può essere appresa e trasmessa. Si esamineranno dunque alcune delle principali obiezioni che i sostenitori delle diverse teorie avanzano per respingere quelle avversarie.

Nella sezione 3 si vedrà invece come la congiunzione delle ipotesi dell'evoluzione culturale e della "selezione di gruppo" abbia consentito agli studiosi di spiegare alcuni problemi relativi alla genesi e all'evoluzione di comportamenti sociali altruistici che hanno consentito lo sviluppo della cooperazione tra anonimi.

Infine, la sezione 4 sarà dedicata ai meccanismi di trasmissione delle norme sociali. Ci si soffermerà sulle ragioni evolutive che hanno reso possibile la transizione da un sistema di scambio personale a quel tipo di ordine globale, impersonale ed astratto che alcuni eminenti filosofi politici, fra tutti Friedrich A. von Hayek e Karl Popper, hanno ribattezzato "Grande Società" o "Società Aperta". Come non si mancherà di sottolineare, questi due tipi di ordine non solo sono supportati da norme sociali molto diverse, ma la tendenza ad utilizzare le norme che si adotterebbero in una piccola comunità in un ordine esteso può addirittura nuocere all'evoluzione stessa. Seguiranno alcune osservazioni conclusive.

1. CHE COS'È L'EVOLUZIONE CULTURALE?

Per spiegare la rapidità con cui si sono succeduti i cambiamenti negli ultimi diecimila anni e l'attuale grado di complessità delle nostre società contemporanee la sola evoluzione biologica non ci è molto di aiuto. Viceversa, i modi in cui l'essere umano si è adattato nel corso dei secoli all'ambiente, sviluppando usi, costumi, religioni, credenze, valori, tecnologie e organizzazioni sociali rimandano alle modalità di conservazione e trasmissione della conoscenza che gli hanno consentito di adattarsi ad ambienti sempre mutevoli.

L'uomo non è certamente l'unica specie dotata di una cultura. Tuttavia, sebbene diverse specie di uccelli, scimmie e mammiferi sembrino possedere specifiche tradizioni culturali, essi non si evolvono o migliorano nel tempo grazie alla cultura. Al contrario, le società umane si sviluppano attraverso una cultura cumulativa complessa e mostrano una variabilità comportamentale che non è in alcun modo paragonabile a quella di altre specie (Pagel & Mace 2004, Boyd & Richerson 2005). Ciò è il risultato del fatto che gli esseri umani non solo possono imitarsi tra loro, ma sono anche in grado di scegliere e modificare le tecnologie esistenti e di conservare conoscenze e abilità che possono trasmettere (ad esempio ai propri figli o ai propri seguaci) in tempi estremamente molto più rapidi rispetto ai cambiamenti che sono provocati dalle variazioni genetiche, i quali, ovviamente, sono visibili soltanto a livello di generazioni.

Pertanto, a differenza dell'evoluzione biologica, l'evoluzione della cultura sembra mostrare un assortimento di tratti lamarkiani e darwiniani in quanto interessa la

trasmissione dei *caratteri acquisiti* dall'individuo attraverso processi di apprendimento sociale, i quali possono avere un'influenza sulle dinamiche di trasmissione genetica. Capire come si possa trasmettere la cultura e come i principi della selezione darwinana si possano applicare ad essa richiederà però qualche precisazione. Secondo i suoi sostenitori, le forze motrici dell'evoluzione culturale possono essere ricondotte ai tre "momenti" della teoria darwiniana:

- variabilità: come nel caso della variabilità mostrata in natura dagli organismi che esibiscono differenti caratteristiche, anche nelle culture umane esistono tradizioni, saperi e culture distinte;
- ereditarietà: la cultura è costituita da diversi livelli di conoscenze che possono essere "conservate" e, in seguito, insegnate attraverso processi di trasmissione sociale in modo da integrare lo stock di conoscenze esistenti, generando così un processo di tipo cumulativo;
- adattamento: parte del patrimonio che compone una cultura può essere "selezionato" in quanto, per qualche ragione, possiede caratteristiche che hanno contribuito all'incremento la *fitness* degli individui o dei gruppi che le adottano.

È lecito supporre che, in tempi molto lontani, i nostri antenati abbiano elaborato, in diverse misure, e sottoposti a diverse pressioni ambientali o climatiche, delle supposizioni, dei saperi e delle tecnologie nel momento in cui dovevano risolvere problemi a cui questi ambienti li sottoponevano. Di fronte alla variabilità di tali caratteristiche, nel corso di molte generazioni, alcune di esse si saranno rivelate adatte a risolvere quei particolari tipi di problemi, mentre molte altre saranno invece state scartate. Infatti, proprio come quella biologica, l'evoluzione culturale non segue un percorso premeditato e sarebbe per questo un errore descriverne le dinamiche evolutive come se si trattasse di un progetto teleologicamente orientato, come lo immaginano i darwinisti sociali.[1] Inoltre, la possibilità di trasmissione delle caratteristiche giudicate di volta in volta migliori alle generazioni successive mediante la parola parlata (e in seguito, la scrittura), ha consentito a coloro i quali ereditavano quelle conoscenze di perfezionare lo stato dell'arte del proprio patrimonio culturale.

Per quanto affascinanti siano i punti di contatto, la diversità dei meccanismi di trasmissione ed evoluzione della cultura rispetto a quelli dell'evoluzione biologica ha generato numerose critiche all'evoluzione culturale. Di seguito ci si concentrà su alcune delle principali obiezioni che riguardano la presunta necessità di ricorrere agli strumenti della biologia applicati al comportamento umano: da un lato, la difficoltà da parte dei biologi di fornire un adeguato programma di "biologizzazione

[1] Per una critica alla tesi secondo cui l'evoluzione nelle scienze sociali presenta le caratteristiche del darwinismo sociale si rimanda alle tesi di Hayek, di cui si tratterà nella sezione 2. Sulle differenze tra evoluzionismo senso darwiniano e darwinismo sociale è stato pubblicato molto materiale e per una sintesi si rimanda a Di Nuoscio 2009.

della cultura"; dall'altra il fatto che le dinamiche del comportamento umano non possono trovare un equivalente nei processi biologici.

Per quanto riguarda il primo punto, non sorprende il fatto che tra i sostenitori dell'evoluzione culturale non vi sia affatto una definizione univoca e condivisa di "cultura". Troviamo infatti molto spesso espressioni come "patrimonio culturale", che si riferiscono ad un insieme variegato di tradizioni, norme sociali, artefatti strutture semantiche e simboliche condivise (Fracchia & Lewontin 1999, Cavalli-Sforza 2004, Creanza et. al. 2017), ma anche l'idea che la cultura consista in informazioni, implementate in credenze e rappresentazioni mentali, più o meno diffuse in una società (Sperber 1996). Più in generale traspare la sensazione che la cultura venga interpretata come un processo in grado di conservare, non nei genotipi, ma nelle "menti" e nei "comportamenti", i risultati dell'apprendimento individuale e dei processi di trasmissione sociale. Questa elusività lascia trapelare non soltanto una preoccupazione diffusa tra i biologi, legata alla necessità e alla difficoltà di definire i fenomeni naturali complessi, quali la cultura, ma anche la carenza di un quadro categoriale e teorico in grado di distinguere gli "effetti" della cultura, quali le norme sociali e morali e le modalità di comportamento degli individui, dal più vasto insieme dei suoi livelli di conoscenze che possono essere tramandate e condivise tra i membri di un gruppo.

Da un lato dunque, si dovrebbe chiarire non solo come la cultura sia in grado di influenzare aspetti del comportamento umano e di trasmettere tali effetti, ma anche, da una prospettiva sociologica, come i tratti comportamentali a cui sono associate determinate norme abbiano a loro volta effetti visibili sulle modificazioni della cultura. Dall'altro, ci si dovrebbe invece chiedere se la cultura possa essere trasmessa semplicemente mediante la diffusione della conoscenza e secondo quali modalità tale trasmissione può avvenire (aspetto su cui anche coloro che condividono tale definizione di cultura non concordano). Non a caso, e proprio per la relativa debolezza teorica con cui è stato difeso il progetto di biologizzazione della cultura, i biologi non hanno trovato troppi ostacoli nel definire modo in cui una cultura genera variazioni, ma hanno riscontrato grande difficoltà nello spiegare a quale livello dell'apprendimento cognitivo esse possano produrre delle replicazioni. Questo fatto ha lasciato campo libero ai sostenitori della sociobiologia e, poi, della psicologia evoluzionistica, per sminuire il ruolo della cultura nell'evoluzione umana, sostenendo che essa sia trascurabile nell'analisi dei meccanismi evoluzionistici (su questo aspetto si avrà modo di tornare più da vicino).

Per quanto riguarda il secondo punto in questione, analogamente confusa è sembrata essere anche l'analogia tra il comportamento umano e le dinamiche che caratterizzano la selezione in natura per il fatto che queste ultime, a differenza delle

caratteristiche che qualificano la *agency* umana, sono essenzialmente casuali ed imprevedibili (Penrose 1952, Elster 1983, North 2005).[2] Lo stesso Darwin, com'è stato osservato, si è dimostrato piuttosto vago su questo punto, lasciando però intendere che il processo di selezione può applicarsi non soltanto alle specie, ma anche ai tratti comportamentali ad essa associati, come nel caso dell'altruismo (Mesoudi et. al. 2004).

In risposta a coloro che si sono dimostrati scettici rispetto a tale analogia, i sostenitori dell'evoluzione culturale hanno riposto che anche i vincoli mutazionali che sottostanno a tali meccanismi, proprio come in natura, sono ciechi. Per comprendere le ragioni è necessario soffermarsi su due considerazioni. In primo luogo, l'essere umano è certamente dotato di intenzioni e si può dire che, per usare un'espressione che fu di Bernard de Mandeville, egli sia mosso da un incessante desiderio di migliorare la propria condizione proprio grazie all'intenzionalità e al suo intelletto. Tuttavia, ciascun agente, singolarmente, non possiede una consapevolezza dei vantaggi derivanti dal tipo di regole che sta adottando. Secondo questa prospettiva, in linea con le ipotesi sulla "razionalità limitata" di Herbert Simon (Simon 1955, 1956, 1986), supportata da un'ampia serie di studi sul *decision-making* in ambito psicologico-cognitivo, ma anche con la prospettiva "ecologica" inaugurata da Hayek,[3] l'applicazione della conoscenza non riproduce infatti alcuna informazione rilevante del rapporto "causa-effetto" in relazione a determinati fini, ma consiste in una pluralità

[2] A ben vedere si tratta di un problema molto discusso che, più in generale, riguarda la presunta analogia tra scienze naturali e scienze sociali e che è addirittura possibile ricondurre, in origine, al dibattito sul metodo (*Methodenstreit*) che coinvolgeva gli esponenti della Scuola storica dell'economia tedesca e gli esponenti della Scuola Austriaca. Ad esempio, il fondatore di quest'ultima, Carl Menger, durante la metà del XIX secolo (e in piena epoca positivista), intravedeva i pericoli derivanti dall'impiego del metodo delle scienze fisiche e naturali allo studio dei fenomeni naturali (Menger 1883/1996). Per una panoramica su questo dibattito si rimanda ad Leinfellner & Köhler 1974, Boettke 1998, Antiseri 2005. Ad ogni modo, molti economisti e sociologi, in seguito, per motivi anche opposti a quelli di Menger, hanno criticato la teoria darwiniana, a cominciare dall'economista John Commons, il quale giudica la teoria darwiniana inappropriata per comprendere l'evoluzione economica in quanto risultato di una selezione artificiale e non naturale (Commons 1924). Tra costoro ci sono invece altri che vengono individuati come precursori dell'estensione del darwinismo alle scienze sociali, come nel caso dell'economista Thorstein Veblen, l'autore di *The Theory of the Leisure Class* (Hodgson 2009).

[3] Sulla distinzione tra "razionalità costruttivista" e "razionalità ecologica" si veda Smith 2008: applicata a individui o organizzazioni, il costruttivismo implica l'uso deliberato della ragione per analizzare e prescrivere azioni giudicate migliori di alternativi fattibili che potrebbero essere scelte. Al contrario, l'espressione "razionalità ecologica", presa in prestito da Gerd Girenzer (ad es., Gigerenzer 1999, Gigerenzer & Goldstein 1996), si riferisce alla capacità di generare un ordine più complesso di qualsiasi disposizione alternativa deliberatamente organizzata da un attore appartenente al sistema stesso.

di risposte nei confronti dell'ambiente circostante. Le norme in questione, pur costituendo l'ambiente in cui l'individuo orienta le sue scelte, non forniscono necessariamente informazioni su quest'ultimo (Rizzo 2016). Pertanto, l'evoluzione della cultura è parte integrante di un processo cumulativo complesso in cui effetti macrosistemici di tipo emergente conferiscono un vantaggio evolutivo ai gruppi umani che rispettano un certo tipo di regole e che permettono di spiegare talune regole riescono a sopravvivere nel tempo.

In secondo luogo, così come a livello biologico al modificarsi degli ambienti possono emergere dei caratteri comportamentali "occulti" che in precedenza non si riveleranno di alcuna utilità (o addirittura) non erano adattivi all'ambiente—in conseguenza di quello che i biologi chiamano "effetto Baldwin"— allo stesso modo non c'è garanzia che i meccanismi di variazione culturale possano apportare ulteriori innovazioni, in quanto sebbene essi permettano di utilizzare la conoscenza appresa, non sono, di per sé, in grado di creare stock di conoscenze per nuovi utilizzi. Ad esempio, se guardiamo alla storia della scienza e della tecnologia, è facile osservare come la fortuna, il caso e la ricombinazione abbiano ruolo piuttosto fondamentale nel determinare le variazioni culturali: si pensi al caso all'invenzione del motore a scoppio o dell'aeroplano oppure alla scoperta della penicillina, della tubercolosi. Invenzioni e scoperte non sono mai il frutto di un unico creatore, ma il prodotto di un processo incrementale soggetto a variazioni (Basalla 1988, Diamond 1997, Meyers 2007).[4]

2. COME SI TRASMETTE LA CULTURA?

Sebbene i teorici dell'evoluzione culturale concordino su questi tre punti, vi sono ancora molte questioni sulle quali essi non concordano: ad esempio, mentre (con qualche margine di semplificazione) in biologia oggi pensiamo che la selezione agisca sul patrimonio genotipico dell'organismo, il quale viene parzialmente trasmesso alla discendenza, com'è possibile spiegare, da una prospettiva darwiniana, la trasmissione dei caratteri acquisiti, come la cultura? Ad essere selezionati saranno i tratti ad essa associati, oppure gli individui che li adottano oppure i loro geni?

[4] Alcuni studiosi, ad esempio, hanno dimostrato come l'evoluzione della forma delle *f* del violino sia il risultato di un incredibile processo di selezione culturale operato da alcune famiglie italiane di liutai tra il XVI e il XVIII secolo che hanno sperimentato che tale forma poteva incrementare moltissimo la potenza sonora dello strumento. Di fatto essi hanno cercato cercato di copiare il migliore tra gli strumenti realizzati in precedenza, introducendo in ogni nuovo esemplare qualche piccola mutazione casuale dovuta all'imprecisione degli strumenti e delle tecniche utilizzate (Nia et. al. 2015).

Nell'evoluzione biologica, in seguito alla sintesi darwiniana avvenuta durante la metà nel secolo scorso, grazie alla quale i princìpi della selezione darwiniana vengono integrati con le evidenze della genetica, l'identificazione dell'unità della selezione ha rappresentato per molti anni un serio problema. Infatti, mentre nella teoria darwiniana la selezione sessuale rappresenta il mezzo principale del processo evoluzionistico, si sono in seguito succedute svariate spiegazioni che hanno visto, tra i candidati designati come veicoli della selezione, la cellula, l'individuo, il gene e il gruppo.[5] L'identificazione dell'unità della selezione ha dato così vita ad annosi dibattiti che sembrano essersi placati, soltanto in parte, grazie all'introduzione di una versione piuttosto sofisticata e completa della selezione naturale darwiniana, la "selezione multilivello", la quale prende in considerazione l'azione della selezione naturale su tutti i gradi della gerarchia biologica poc'anzi menzionati (Sober & Wilson 1998).

D'altro canto, in ambito culturale, per molti anni si è creduto che l'unica possibilità per spiegare la transizione della cultura fosse quella di trovare un'ipotesi equivalente a quella della selezione genetica. L'ipotesi della selezione di gruppo è invece stata rivalutata soltanto a partire dai primi anni Duemila, nonostante i lineamenti di tale teoria applicata all'evoluzione della cultura siano emersi circa vent'anni prima grazie ai lavori di Robert Boyd e Peter J. Richerson (Boyd & Richerson 1985, ma si veda anche Cavalli-Sforza & Feldman 1981) e sebbene all'insaputa dei due studiosi molti dei suoi aspetti fossero già stati anticipati dal filosofo e premio Nobel per l'economia Friedrich A. von Hayek diversi anni prima (Hayek 1960, 1967, 1982).[6]

[5] Per una rassegna generale sulla sintesi neodarwiniana e i corrispettivi meccanismi di evoluzione in ambito culturale si rimanda invece ai lavori molto esaustivi di Mesoudi 2011 e Baravalle 2018.

[6] La maggior parte dei contemporanei biologi evoluzionisti ancora oggi ignora l'opera di Hayek e le ragioni sono sicuramente molteplici (Zywicki 2000, Caldwell 2002, Angner 2002, Lowell-Stone 2010, Festa & Cevolani 2012). Ciononostante il suo contributo è stato fondamentale, oltre che pionieristico, in questo campo. Stando a quanto sostiene uno dei principali biografi di Hayek, Bruce Caldwell, egli pur essendo in contatto (e conoscendo personalmente) personaggi come Alexander Morris Carr-Saunders, il fondatore della teoria della selezione di gruppo, ha elaborato la sua teoria dell'evoluzione culturale in maniera indipendente dagli scienziati naturali (Caldwell 2000). Non a caso, Hayek ha sempre sostenuto che le scienze sociali abbiano sviluppato una spiegazione a base evoluzionistica molto prima, e indipendentemente, dalle scienze naturali e che la paternità di tale idea si debba ai filosofi sociali dello *Scottish Enlightnment* (tra i quali Bernard de Mandeville, Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson), i quali avrebbero anticipato di un secolo le idee di Darwin (Hayek 1982, 1988). L'idea secondo cui "se Smith può essere considerato l'ultimo moralista ed il primo economista, Darwin l'ultimo economista e il primo biologo", non solo trova un suo fondamento in parte della letteratura di inizio Novecento, a cui Hayek si richiama direttamente (Thompson 1909 e altri) ma è sostenuta, entro certi limiti, anche da una continuità teorica rispetto al modo in cui vengono caratterizzati il progresso e la natura umana, molto diversa dalle visioni teleologiche sostenute da alcuni interpreti del darwinismo (Marciano 2009). Ciò non toglie, come è stato ampiamente osservato, che l'interpretazione hayekiana di Darwin sia poco fedele e che spesso viene confusa proprio con i fondamenti del darwinismo sociale che Hayek andava criticando negli stessi anni.

2.1. La memetica

I sostenitori dell'ereditarietà genetica, tra i quali vi sono anche i sociobiologi, condividono l'idea che i princìpi evolutivi possano essere applicati all'evoluzione culturale solo se si può pensare alla cultura come derivante dalla trasmissione di replicatori molto simili ai geni nelle caratteristiche e nel funzionamento: i "memi".

Un'ipotesi comune della memetica è che la conoscenza culturale sia immagazzinata nel cervello in "pacchetti" contenenti informazioni biologiche codificate alla stessa maniera dei geni. Secondo i memetisti, tali particelle possono essere trasmesse secondo l'analogia con il meccanismo di selezione darwiniano. Ogni volta che tali informazioni si esprimono in comportamenti o artefatti, possono essere replicati nella mente di altri individui attraverso l'apprendimento sociale e possono essere trasferiti mediante un meccanismo di replicazione perfetta simile a quello dei geni (Dawkins 1976, Dennett 1995, Blackmore 1999).

L'ipotesi del "meme", tuttavia, non è sembrata molto plausibile a molti studiosi, i quali controbattono che ad oggi la comprensione del concetto di "meme" sia insufficiente. L'analogia tra i "memi" e le informazioni non è ancora del tutto chiara per una pluralità di ragioni di cui se ne menzioneranno soltanto alcune.

In primo luogo, un'obiezione piuttosto "tecnica" riguarda l'analogia con il concetto di gene sostenuta dai memetisti: come è stato osservato, essa si fonda su un'analogia con la struttura del DNA datata rispetto agli sviluppi nella comprensione della genetica. Essa fa riferimento all'idea di un gene contenitore di un'unità di informazione che viene trasmessa integralmente, all'interno della quale non si verifica alcuna ricombinazione. Gli sviluppi nella genetica dagli anni Settanta hanno invece portato alla scoperta di fenomeni come gli *overlapping genes*, in cui lo stesso tratto di DNA codifica per più di una proteina o i *movable genes*, sequenze di DNA che si muovono attorno al genoma (Mesoudi et. al. 2006).[7]

In secondo luogo, alcuni argomenti suggeriscono la stessa analogia con il concetto di gene potrebbe rivelarsi fuorviante. Infatti, come da molti osservato, la cul-

[7] Una teoria alternativa tra i memetisti è stata quello di Aunger (2002), il quale ha tentato di integrare la memetica con le neuroscienze, proponendo una teoria in cui il "meme" dovrebbe essere interpretato come uno stato elettrochimico che si produce come una configurazione in un nodo all'interno di una rete neuronale che è in grado di indurre la replica del suo stato in altri nodi. Tuttavia questa ipotesi, come scrive l'autore, è attualmente limitata dalla mancanza di informazioni riguardo alle precise basi neurali e molecolari di come le informazioni apprese sono immagazzinate nel cervello. Per tutti questi motivi, un quadro più dettagliato dei meccanismi di trasmissione culturale richiederebbe una comprensione più approfondita della genetica molecolare e delle basi molecolari e cellulari dell'apprendimento e della memoria. Nonostante l'esistenza di alcuni lavori pionieristici, in particolare quello di Edelman (1987), è evidente che gli scienziati che studiano la trasmissione della cultura, e non solo i memetisti, dovranno fare i conti con lo studio dei processi neurali e cognitivi che riescono alla base dell'imitazione.

tura non implica un processo di replicazione perfetta. È piuttosto difficile ammettere che la trasmissione della cultura avvenga secondo un processo fedele e discreto, contrariamente a quanto accade invece nel DNA, dove l'informazione genetica viene copiata fedelmente in occasione di ogni divisione cellulare. Molti studiosi sostengono che non ci sono prove per dimostrare che le rappresentazioni mentali che supportano i tratti culturali siano entità discrete simili a geni (Sperber 1996, Atran 2001). A differenza dei geni, le idee non vengono semplicemente trasmesse intatte da un cervello all'altro e non vi è alcuna garanzia che, data una particolare rappresentazione pubblica, la rappresentazione mentale di un individuo a cui viene trasmessa tale credenza sia la stessa di colui che l'ha osservata in un altro momento. Qualsiasi particolare rappresentazione pubblica può potenzialmente generare un numero infinito di rappresentazioni mentali in altre menti (Henrich et al. 2008).

In terzo luogo, la trasmissione della cultura non deriva da un unico lignaggio. Infatti, mentre nella replicazione genetica si può risalire da un singolo gene a un genitore, le idee raramente vengono copiate da un'unica fonte e che sono invece favorite da "attrattori cognitivi" in quanto la loro diffusione è legata alla credibilità di persone che godono di una posizione sociale di successo. Mentre la trasmissione genetica implica un processo generazionale che si sviluppa e si tramanda all'interno di un lignaggio genetico, e i suoi effetti sono visibili solo nella discendenza, le mutazioni culturali possono derivare da una molteplicità di fattori esogeni (ad esempio, mutamenti climatici) ed endogeni (pressioni sociali che possono influenzare i giudizi morali, come la vergogna o l'onore, o processi di isomorfismo tra gruppi) e possono essere visibili anche nell'arco di una medesima generazione tra individui o gruppi sociali diversi.

2.2. La Teoria della Selezione di Gruppo

Per tutti questi motivi, i sostenitori della teoria della "selezione di gruppo" (TSG) ritengono che al di là dell'eventuale esistenza dei "memi" essi siano praticamente inutili poiché per spiegare l'evoluzione non vi è bisogno di ricorrere ad una simile mediazione (Henrich & Boyd 2002, Aunger 2000, Laland & Brown 2002, Henrich et al. 2008, Boyd & Richerson 2009 e altri). Essi ritengono infatti che la cultura possa trasmettersi attraverso i meccanismi di variabilità, ereditarietà e adattamenti, i quali agiscono a livello di gruppo.

Ai tre momenti della teoria della selezione darwiniana, la TSG prevede l'aggiunta delle seguenti condizioni:

> TSG (1): la cultura può essere imitata mediante un processo di "trasmissione conformista" che si verifica all'interno e all'esterno dei gruppi sociali. I membri di un gruppo mostrano una propensione psicologica ad imitare le persone di successo e quando interagiscono con membri esterni del gruppo, i membri dei gruppi di minor successo tenderanno anch'essi ad imitare i membri di gruppi di maggior successo.

> TSG (2): la cultura si evolve grazie alla competizione tra gruppi. È plausibile che le norme e i valori che predominano in un gruppo ne influenzino le probabilità di avere successo. Queste regole emergono attraverso un processo di competizione all'interno del gruppo e tra i gruppi: alcuni gruppi hanno regole conservate all'interno dei loro ordini che sono "benefiche" e tali gruppi avranno un vantaggio nella costante lotta con i gruppi adiacenti.

La prima condizione ci illumina sul fatto che la psicologia umana è orientata ad estrarre in maniera selettiva informazioni localmente adattative da altri individui e che la cultura può essere considerata adattiva, anche se tale affermazione non esclude che talvolta possa generare maltrattamenti globali. Come spiegano Boyd e Richerson, uno dei più visibili maladattamenti è sicuramente la riduzione della fertilità nelle società moderne. Le ragioni dei maladattamenti sono essenzialmente legate alla forza dei meccanismi di trasmissione conformista. Ad esempio, la riduzione di fertilità è dovuta, tra le altre cose, al cambiamento nello stile di vita lavorativo: le persone che rimandano il matrimonio e la procreazione allo scopo di investire tempo ed energia nella carriera riescono a raggiungere posizioni di prestigio. Per questo motivo, le credenze e i valori che portano al successo nel settore professionale tenderanno a diffondersi. Talvolta può addirittura accadere che una particolare credenza si diffonda anche quando riduce la *fitness* a livello di gruppo e ciò dipende dai varianti sociali e psicologici, come i miti e le superstizioni, che influenzano il comportamento: un divertente esempio è quello della diffusione della leggenda del "pesce demone" in un villaggio di pescatori di un'isola dell'Indonesia (Henrich et. al 2008).

Il secondo punto è forse il più controverso all'interno della teoria a causa dell'imprevedibilità delle variazioni culturali. Infatti, non è possibile stabilire perché un particolare gruppo che ha seguito una certa regola abbia prevalso a causa della cecità del processo di variazione culturale. In questo senso, regole, credenze, tradizioni e tecnologie possono sopravvivere all'evoluzione perché è emerso che le azioni che ad esse si conformano si sono dimostrate di più successo rispetto di altre azioni ad esse in competizione e praticate da altri individui o gruppi. Per questo motivo, il problema dell'evoluzione della cultura nella competizione tra gruppi richiederà spiegazione più esaustiva, che affronteremo nel seguente paragrafo in relazione ad uno dei temi a cui essa è maggiormente associata, ossia il l'evoluzione della cooperazione.

3. IL DILEMMA DEL COMPORTAMENTO PROSOCIALE

Tra tutti gli aspetti comportamentali, un aspetto vistoso negli esseri umani è quello della cooperazione. La spiegazione delle lontane origini della cooperazione e il modo in cui essa si è evoluta fino a raggiungere i livelli di complessità delle interazioni tra gli esseri umani in una società molto estesa come la nostra può essere

spiegata attraverso l'evoluzione culturale. Alcuni studiosi sostengono che la cooperazione negli esseri umani, seppur in diverse misure, è rintracciabile in tutta la storia umana, dal Pleistocene fino alle moderne società industriali e accompagna la storia dell'*homo sapiens*. A differenza di tutti gli altri esseri viventi, l'uomo è l'unica specie che ha sviluppato la cooperazione su larga scala e che è stato in grado di cooperare anche con membri sconosciuti, appartenenti a gruppi sociali molto lontani nello spazio. Ciò nonostante, la cooperazione è ancora qualcosa per certi versi difficile da spiegare, tant'è che non sembra inappropriato parlare di un *enigma* della cooperazione (Gintis et. al. 2005, Bowles & Gintis 2011, Festa & Cevolani 2013).

Uno degli aspetti della cooperazione che maggiormente ha affascinato gli studiosi è l'esistenza delle norme prosociali, ossia norme che gli esseri umani osservano quando pagano dei costi a beneficio degli altri. Così come da un punto di vista economico un soggetto disposto a sacrificarsi per aumentare il benessere di altri è inconcepibile, da un punto di vista biologico gli organismi che seguono questo comportamento ("altruisti incondizionati"), non riuscirebbero ad evolversi perché avrebbero minore fitness e alla fine non lascerebbero alcun discendente. Perciò, la stessa teoria dell'evoluzione non potrebbe spiegare la loro esistenza. Per questo motivo, il comportamento prosociale costituisce un vero e proprio banco di prova per qualsiasi teoria dell'evoluzione culturale ed è stata una vera e propria sfida per la biologia evoluzionistica fin dai suoi albori.

Fintanto che il compito del biologo o dell'economista è quello di spiegare il comportamento nelle relazioni tra soggetti chiaramente identificabili e consapevoli della loro interdipendenza, la prosocialità può essere spiegata in termini di reciprocità diretta o indiretta o di "cooperazione condizionata" (Trivers 1971): se pago un costo per darti un vantaggio oggi, potresti essere più disposto ad aiutarmi in futuro, così come altri che osservano la mia azione (Axelrod 1984, Nowak, 2006, Nowak & Sigmund 2005, Rand & Nowak 2013). Ma quando si tratta di analizzare delle situazioni sociali in cui non è possibile individuare con certezza gli attori che coopereranno o non coopereranno con noi, la speranza di una cooperazione condizionata non solo è piuttosto vana (così come la possibilità di controllare le defezioni e segnalare i "non cooperatori"), ma non è sufficiente a spiegare come si è evoluta la cooperazione.[8]

Per spiegare quest'ultimo caso, gli studiosi si sono avvalsi della TSG, affiancandola con un'ipotesi comportamentale nota come "reciprocità forte".

A detta di molti, la selezione di gruppo può rappresentare una forza molto potente nell'evoluzione dei comportamenti sociali. Per un teorico della "selezione di gruppo" un comportamento altruistico consiste in una strategia che non è necessariamente vantaggiosa dal punto di vista l'individuo in quanto egli dovrà sacrificare

[8] Il lettore interessato ad un'esposizione generale e sintetica sul tema della reciprocità e del comportamento prosociale può consultare Bruni 2006.

sé stesso o parte delle proprie risorse, ma è invece vantaggiosa per il gruppo (Wynne-Edwards 1962). Non è raro trovare questo tipo di norme nelle interazioni tra alcune specie animali. Ad esempio, il grido di allarme che un uccello può emettere per segnalare al proprio gruppo l'avvicinarsi di un predatore produce un accresciuta sicurezza del gruppo a spese del singolo, il quale dovrà affrontare un costo rappresentato dal rischio di attirare su di sé l'attenzione del predatore (Hauert et. al. 2006).

Alcuni biologi ed economisti evoluzionisti negli ultimi anni hanno provato a fornire una spiegazione sull'emergere dell'altruismo nelle società umana, ipotizzando che il comportamento prosociale nasca da una predisposizione umana verso l'altruismo derivante dalla selezione di gruppo e orientata in funzione del benessere del gruppo (Bowles & Gintis 2004). Secondo costoro, la prosocialità avrebbe profonde radici culturali e si suppone essersi evoluta come un adattamento comportamentale agli ambienti umani ancestrali, dove era accompagnata dal successo dei gruppi con alta percentuale di altruisti. I gruppi cooperativi con reciprocatori più forti si sarebbe dimostrati meno inclini all'estinzione perché si sono rivelati essere più efficienti sia nel combattimento con altri gruppi rivelati, sia più abili nel far fronte alle cause esogene (rischi ambientali o climatici) e nel gestire le risorse comuni (Henrich et. al. 2004).

Numerosi esperimenti condotti sui processi negoziali rappresentati da interazioni giochistiche ad un singolo turno (*one-shot*)—in cui non ci sono incentivi a cooperare determinati dalla possibilità di guadagni personali che derivano dalla possibilità di essere ricambiati in un turno successivo del gioco—hanno confermato la presenza di comportamenti altruistici, attribuendone l'origine a preferenze sociali influenzate da motivazioni culturali (Henrich et. al. 2004), piuttosto che ad aspetti emotivi della psicologia morale (Krupka & Weber, 2013, Greene 2015, Capraro & Tappin 2018) o da meccanismi neurocognitivi (Fehr & Schmidt 1999; Charness & Rabin, 2002, Fehr & Fischbacher 2003, Sanfey et. al. 2003, Camerer & Fehr 2004).[9] Quando si raggiungono risultati altruistici in questi casi significa che dal punto di

[9] Le ricerche di un gruppo di studiosi (raccolti in Henrich et. al. 2004) hanno offerto una nuova prospettiva etno-antropologica del problema, utilizzando alcuni giochi *one-shot* (l'*Ultimatum Game*, il *Dictator* Game e il *Public Good Game, il Sender-Receiver Game* e altri: per una spiegazione dei giochi si rimanda a Novarese & Rizzello 2004, Guala & Motterlini 2005, Camerer 2011) e reclutando un gruppo di ricercatori e antropologi incaricati di condurre questo tipo di giochi in quindici diverse società su piccola scala, non occidentali e non industrializzate. I risultati di questa ricerca hanno dimostrato che i giocatori di tutte queste culture si comportano in modo più generoso di quanto sia il "modello standard" delle teorie della scelta razionale, sia il modello della *fitness* inclusiva siano in grado di predire. Le ricerche in ambito neurologico hanno invece suggerito che di fronte alla decisione di accettare o meno una data offerta si attiva una sorta di "contrattazione" tra aree emotive (insula anteriore) e razionali (corteccia prefrontale dorsolaterale). In particolare sembra esistere una correlazione tra l'attivazione dell'insula anteriore e spartizioni proposte nel gioco dell'ultimatum percepite come inique e inaccettabili.

vista evoluzionistico è in gioco qualcosa di diverso dalla semplice buona o cattiva reputazione o dalla valutazione di interessi economici. In tutti questi casi le persone tendono a comportarsi in modo altruistico e puniscono comportamenti antisociali a proprie spese, anche quando la probabilità di interazioni future è bassa o pari a zero e la probabilità di recuperare quei costi inesistente (Gintis 2000).

Com'è naturale pensare, questa tesi ha attirato notevoli critiche. Alcuni studiosi ne hanno criticato i fondamenti a causa del loro presunto dogmatismo, ritenendo addirittura che tale teoria contraddica il frutto di decenni di lavori in biologia e in economia (Burnham & Johnson 2005). Costoro osservano, in primo luogo, che gli esperimenti condotti per dimostrare il comportamento prosociale siano falsati dal fatto che non riuscirebbero a ricreare le presunte condizioni che caratterizzano l'ambiente ancestrale. La corrispondenza tra le proprietà emergenti in condizioni di laboratorio e le reali condizioni degli ambienti ancestrali è infatti falsata da alcuni elementi: ad esempio il fatto che i soggetti dell'esperimento si sentano condizionati dalla presenza degli sperimentatori o la bassa probabilità di interazioni realmente anonime nei gruppi ancestrali (Price 2008).[10]

In secondo luogo, come la psicologia evoluzionistica ha cercato di dimostrare, la mente opera attraverso meccanismi di adattamento cognitivo con l'ambiente che, talvolta, nell'evolversi in ambienti diversi, possono rivelarsi maladattivi. Perciò anche se si ricreassero le condizioni informative dell'ambiente per far sì che il meccanismo di *input* e *output* funzioni ricreando le medesime condizioni, il solo meccanismo cognitivo nell'esperimento è in grado di eseguire un "protocollo" di azione, ma non è altresì in grado di generare un comportamento adattivo.

Come l'evoluzione culturale, anche la psicologia evoluzionistica è una teoria evoluzionistica del comportamento sociale. A differenza dell'evoluzione culturale, la psicologia evoluzionistica, si occupa delle caratteristiche biologicamente evolute della mente umana modellate dall'eredità genetica (Tooby & Cosmides 1989, Barkow et al. 1992, Pinker 1997, 2012). Alcuni psicologi evoluzionistici addirittura tendono a minimizzare la forza della trasmissione culturale (Tooby 2014), ritenendo che il repertorio comportamentale degli esseri umani sia in larga misura costituito da informazioni che sono trascritte nel codice genetico e che possono venire attivate in relazione a determinati stimoli ambientali o sociali.

[10] Immaginiamo che un giorno un nostro antenato, in un luogo remoto e in cui non si era mai recato prima d'ora, incontri un suo simile mentre sta cacciando una gazzella e supponiamo che i due, per qualche ragione interagiscano. Affinché l'interazione rispecchi davvero le condizioni dei giochi *one-shot*, il primo uomo avrebbe dovuto essere certo che lo sconosciuto non sapeva già chi fosse; e anche se potesse essere sicuro di ciò, avrebbe anche dovuto essere altrettanto sicuro che lo straniero non lo avrebbe mai più rivisto una volta scoperta la sua identità. In sostanza, in ambienti primitivi, l'unico modo per assicurarsi accuratamente che il proprio interlocutore non comunichi agli altri le proprie azioni è quello di eliminare completamente la capacità del *partner* di comunicare con gli altri, ad esempio, attraverso l'omicidio.

Da questo punto di vista vi sono delle robuste motivazioni per credere che la reciprocità non derivi da motivazioni realmente altruistiche (basate sulla *fitness* di gruppo) ma da un processo di selezione individuale e che dunque la presunta "reciprocità forte" non sia veramente un comportamento prosociale. Utilizzando la distinzione di Mayr (1975) tra "cause prossime", consistenti nei meccanismi fisiologici che orientano l'azione al presente, e "cause remote", riguardanti coloro che beneficeranno degli effetti dell'evoluzione, Burnham e Johnson sostengono che l'altruismo sia un effetto di maladattamenti cognitivi ad ambienti diversi da quelli in cui tale comportamento si era generato. A sostegno di ciò, forniscono numerose prove secondo cui certe specie animali possiedono adattamenti cognitivi che non riescono a funzionare in modo adattivo in nuovi ambienti sperimentali (Symons 1979). Ad esempio, i gabbiani reali preferiranno prendersi cura di uova artificiali e di grandi dimensioni mentre nelle vicinanze la loro prole viene lasciata morire all'interno delle vere uova (Burnham & Johnson 2005). A prima vista questo comportamento sembra sconcertante, ma i ricercatori hanno scoperto che in un ambiente naturale la regola "bigger is better" (*cause prossime* del comportamento) lavora in funzione dell'aumento della forma fisica (*cause remote*) favorendo quelle uova che hanno maggiori probabilità di produrre la prole migliore: quelle più grandi. Allo stesso modo, nel comportamento umano la tendenza alla reciprocità può essere spiegata come comportamento auto-interessato rivolto ad una causa ultima, e non sempre è possibile raggiungere gli stessi obiettivi evolutivi in impostazioni ambientali nuove, come le condizioni sperimentali create in laboratorio.

4. DALLA TRIBÙ ALLA GRANDE SOCIETÀ

Uno degli aspetti più interessanti e dibattuti dell'evoluzione culturale riguarda i meccanismi di trasmissione delle norme sociali in seguito all'espansione delle società e all'ampliamento del raggio delle relazioni sociali nel corso della storia. A questo proposito un serio problema è comprendere come sia stato possibile che norme che avvantaggiavano la competizione tra gruppi ristretti siano potute risultare adattive anche in ambienti molto diversi o più complessi, come l'ordine esteso o il commercio su larga scala.

Una tesi accreditata da molti circa l'evoluzione della cooperazione è quella nota come il "grosso errore" (Boyd & Richerson 2002, Henrich & Henrich 2006). Gli psicologi evoluzionisti credono infatti che la diffusione della cooperazione su larga scala sia essenzialmente dovuta ad un errore nell'evoluzione umana.

Per spiegare la persistenza di determinati comportamenti sociali, gli psicologi evoluzionisti si richiamano al concetto di "ambiente di adattamento evoluzionistico" (AAE), teorizzato per la prima volta dallo psicologo John Bowlby (Bowlby 1969): gli esseri umani sono esistiti per milioni di anni come gruppi di cacciatori e raccoglitori e gran parte delle caratteristiche che sono state funzionali allo sviluppo del

cervello umano si sono sviluppate in quelle epoche lontanissime. In questo senso, la tendenza negli esseri umani a manifestare tratti altruistici nel comportamento è ritenuta essere il lascito evolutivo di forme di cooperazione diffuse in queste epoche remote.[11]

Costoro suggeriscono che poiché la nostra psicologia si è evoluta in piccoli gruppi con alti gradi di interazione sociale personale, la selezione parentale e la tendenza alla reciprocità abbia favorito una psicologia negli umani che è progettata per offrire generosamente benefici ai membri dei loro gruppi.[12] Secondo questa idea, la selezione naturale ha "ingannato" l'uomo, non riuscendo a far sviluppare in lui la capacità di distinguere parenti e reciprocatori da quelli con cui intratteniamo interazioni anonime e non ripetute. Così, una volta innescata questa propensione psicologica per la reciprocità, essa si è evoluta sui suoi stessi errori e nel passaggio dalla piccola comunità all'ordine esteso non si è adattata alle trasformazioni dell'ambiente sociale, simulando lo stesso meccanismo che guida la trasmissione genetica tra parenti stretti anche nei grandi gruppi di sconosciuti.

Vi sono diversi fattori per dubitare che le norme che hanno reso possibile l'espansione della società e la cooperazione su larga scala siano le stesse che hanno reso possibile la cooperazione in commerci e comunità politiche di piccole dimensioni.[13]

Hayek è forse il primo a fornire una spiegazione originale di questo problema. Circa un decennio prima del dibattito tra psicologi e biologi evoluzionisti, egli si

[11] L'AAE coincide all'incirca al periodo del Pleistocene, cioè al periodo compreso fra i 2,6 milioni e 12,000 anni fa e non corrisponde ad un particolare ambiente fisico (ad esempio la savana o la foresta). Ciò che caratterizza questo ambiente è la pressione selettiva e la capacità adattiva a cui ciascuna specie è andata in contro. Con la comparsa della specie Sapiens, circa 200,000 anni fa (la quale a livello comportamentale e cognitivo non presenta rilevanti differenzi dal più "moderno" *Homo Sapiens*) inizia a prendere forma un'organizzazione sociale composta da piccoli gruppi cacciatori-raccoglitori e raccolti in comunità che si suppone non superassero un centinaio di individui (Dunbar 2001). Questo tipo di organizzazione ha caratterizzato una buona parte della nostra storia evolutiva e termina soltanto circa 10,000 anni, con la rivoluzione neolitica e la nascita delle prime comunità stabili,

[12] Per una discussione sui questo punto si vedano Tomasello 1999, Sperber & Wilson 2002. Una critica al concetto di "cultura evocata" molto divertente da leggere è offerta da Boyd & Richerson 2005 con l'esempio della sfida di sopravvivenza nel Camino del Diablo (pp. 61-76). La più importante critica a questa prospettiva rimane comunque la tesi dei "pennacchi di San Martino" sviluppata nell'ambito del pensiero non-adattazionista (l'opera di riferimento è quella di Gould & Lewontin 1979).

[13] Alcuni antropologi hanno offerto prove empiriche a testimonianza di ciò, dimostrando come molti primati vivano anche in società di piccole dimensioni pur non mostrando alcuna tendenza generalizzata a cooperare con tutti i membri del loro gruppo. Tuttavia quando questi sono collocati in gruppi più grandi e in ambienti nuovi dal punto di vista adattivo (ad esempio, in uno zoo o in un centro di ricerca) il loro comportamento cooperativo non viene alterato e non si espande nel gruppo allargato: è difficile credere che i primati non umani non commettano tanti "grossi errori", ma gli umani invece lo facciano (Henrich 2004).

dimostrava scettico su questo punto. Pur condividendo con gli psicologi evoluzionistici la tesi che molti dei nostri comportamenti debbano essere ricondotti agli ambienti di adattamento evoluzionistico, Hayek non sosteneva che l'evoluzione ci abbia "ingannato", ma piuttosto che abbia invece corretto tali comportamenti, portando l'uomo a vincere i propri istinti. Come infatti osserva, gli istinti appresi e successivamente immagazzinati nel corso dell'evoluzione della struttura neuronale si sono plasmate su «strutture innate, costituitesi nel corso di forse 50.000 generazioni, sia adattarono ad una vita completamente diversa da quella che l'uomo si era creato nelle ultime 500, o per alcuni, soltanto 100 generazioni» (Hayek 1982: 534).

Difatti, la transizione dai piccoli gruppi alla Grande Società è stata il risultato dello sviluppo di norme sociali (o, nella formulazione hayekiana, di "regole di condotta") astratte che non dipendevano più dalla percezione comune degli eventi. Queste regole sono state progressivamente "corrette" e "selezionate" nel corso dell'evoluzione perché risultavano efficienti per i gruppi sociali che le mettevano in pratica e perché si adattavano ad una varietà di situazioni che non dipendevano più dalle particolari finalità degli individui che seguivano quelle regole. Lo sviluppo della civiltà, connessa all'espansione delle comunità politiche e dei commerci, è dunque stata resa possibile grazie al fatto che agli istinti umani nel corso dell'evoluzione si è integrata la capacità cognitiva di padroneggiare l'astrazione—connessa allo sviluppo di regole generali e astratte che prescindono da particolari rapporti tra i soggetti o dalla fondazione di un "evento comune"— e la complessità—legata al fatto che, come avviene nel commercio su larga scala, un sistema di relazioni umane può reggersi anche quando non sappiamo chi è il diretto beneficiario dei nostri servizi o delle conseguenze delle nostre azioni.

La critica di Hayek ha delle conseguenze piuttosto importanti sulla filosofia politica, in quanto essa è il punto di partenza della sua critica al concetto di "giustizia sociale" (Hayek 1982, vol. II). Ad esempio, la preferenza verso politiche socialiste destinate a redistribuire i risultati che si ottengono attraverso il libero scambio di mercato, e che si suppone essere illuminate da alti ideali di uguaglianza ed equità, è in realtà prodromica di una mancata capacità di pensare gli effetti "astratti" dell'ordine esteso. Alcuni comportamenti altruistici che mirano a beneficiare persone o amici, se nel piccolo gruppo possono essere lodevoli, nella Grande Società possono essere altamente dannosi, in quanto colui che persegue una particolare azione spesso, «non conoscendo le persone che beneficiano di ciò che egli fa, non sa se sta soddisfacendo un bisogno impellente o se sta aumentando le abbondanti ricchezze di ciascuno» (Hayek 1982, p. 296). Questi sentimenti sono connessi alla difficoltà di giudicare gli effetti delle azioni sociali nell'ordine esteso (come ad esempio pensare, attraverso il mercato, di concorrere indirettamente ai bisogni di altrettanti sconosciuti con il "prodotto" del loro nostro lavoro) e rappresentano il residuo degli istinti atavici che l'evoluzione ha progressivamente eliminato e che abbiamo sviluppato vivendo per millenni in gruppi molto ristretti.

Si potrebbe dire addirittura che tali comportamenti nuocerebbero all'evoluzione stessa. Infatti, in un ordine in cui si richiedesse ai membri dello stesso mestiere di non mettersi in concorrenza gli uni con gli altri e in cui «ciascuno trattasse il proprio prossimo come sé stesso sarebbe un ordine in cui, comparativamente, pochi potrebbe metter su famiglia e moltiplicarsi [...]. Quanti attualmente vivono dentro l'ordine esteso hanno un guadagno da non trattarsi l'un l'altro come prossimo, e dall'applicare, nelle loro interazioni, le regole dell'ordine esteso — come quelle della proprietà individuale e del contratto — invece che le regole della solidarietà e dell'altruismo» (Hayek 1988: 43).

Negli ultimi vent'anni alcuni studiosi sono arrivati, in maniera indipendente, a conclusioni molto simili a quelle di Hayek. Secondo alcune teorie l'evoluzione culturale basata sulla TSG è diventata una caratteristica importante abbastanza tardi nell'evoluzione umana (Tomasello et al. 2012). Allo stesso modo le stesse norme di giustizia o le norme morali hanno subito un processo di adattamento culturale. Infatti, molte caratteristiche comportamentali che erano vincenti nei piccoli gruppi sociali non erano affatto convenienti negli ambienti che, dal tardo Pleistocene, hanno accompagnato la rivoluzione neolitica. Le caratteristiche genetiche della socialità si sono evolute nel processo di adattamento alla vita in comunità molto piccole che possedevano pochi beni in comune; perciò soltanto alcune istituzioni si sono evolute e si sono adattate alle condizioni che implicava il vivere in un ordine esteso.

Le norme di proprietà sono un tipico esempio di come alcuni caratteri genetici che concorrono all'affermarsi di un'associazione o all'emergere di comportamento altruistici di gruppo siano stati indirizzati e corretti dall'evoluzione culturale (Gintis 2007). Nell'AAE le norme di proprietà privata non solo non portano alcun vantaggio all'individuo, ma anzi contrastano con il tipo di vita cooperativa della tribù che richiede a ciascun individuo di mettere in comunione i propri beni al fine di ricevere protezione dal gruppo. Ad esempio, la spartizione della cacciagione richiedeva un sistema informale di regole di giustizia ed equità nella distribuzione che incentivassero gli individui a prendere parte alla caccia e a cooperare assieme: sarebbe stato più facile dividersi il bottino in parti uguali che contenderselo con la forza.

Tutto questo porta intuitivamente a chiedersi se si possa parlare di una "natura umana" che accomuna tutti gli uomini in quanto prodotto storico delle nostre predisposizioni evolutive e della quale lo studioso di scienze sociali debba tenere conto per il semplice fatto che da essa dipendano del "caratteristiche" strutturali della nostra società. I sostenitori dell'approccio evoluzionistico al comportamento umano oggi portano avanti questa tesi, difendendo la possibilità di una "politica darwiniana", e cioè studiando le possibili implicazioni di tale approccio per la scienza politica, la filosofia politica e le scienze sociali. Alcuni di essi sostengono che le conoscenze evoluzionistiche sulla natura umana, grazie anche agli strumenti sviluppati nell'ambito della neuroscienza, della neuroetica e della psicologia cognitiva,

possano aiutarci a comprendere sia le origini delle preferenze politiche individuali che orientano il comportamento degli elettori (Haidt 2012, Oliver & Woods 2018), sia le ragioni a sostegno o a sfavore delle politiche economiche sociali, come la preferenza per la ridistribuzione, l'equità o la giustizia sociale. In particolare, alcuni studiosi hanno provato a dimostrare che tra tutti i tipi di società sperimentati nella storia, un ordine basato sulla libertà personale ed economica e sulla proprietà privata sia quello che meglio soddisfa le nostre "tendenze evolutive" (Ridley 1996, Rubin 2002), sebbene essi trovino difficile conciliare lo sviluppo di comportamenti e di istituzioni tipiche delle società moderne con l'esistenza di una natura umana universale derivante dalle nostre tendenze primitive.

Hayek su questo punto era invece molto risoluto. Rifiutando la distinzione, ereditata dalla filosofia greca, tra ciò che è naturale (*physis*) e ciò che è artificiale (*nomos*), egli riteneva che il nostro sistema di norme sociali sia il frutto di un'evoluzione che ha portato l'uomo a vincere i propri istinti tribali. Per questo, il sistema di regole che si è sviluppato attraverso l'evoluzione culturale costituisce a tutti gli effetti una morale nuova e differente che ha soppiantato la "morale naturale". I contemporanei sostenitori dell'evoluzione culturale, molti dei quali pur continuando ad ignorare Hayek, concordano con quest'ultimo nel ritenere che l'evoluzione delle società su larga scala sia stata accompagnata da istituzioni e regole di condotta molto diverse da quelle che venivano messe in pratica nei piccoli gruppi. Tuttavia, come nel caso di Boyd e Richerson, non ritengono che ciò abbia implicato un conflitto con i nostri istinti primitivi e perciò non credono che l'evoluzione culturale abbia comportato la soppressione della "morale naturale". Più semplicemente essi sostengono che alcuni aspetti innati della psicologia umana sono coevoluti assieme a istituzioni modellate dalla selezione di gruppo (Richerson et al. 2003).

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Come ho cercato di mostrare ricostruendo il corrente dibattito sull'evoluzione culturale, l'attenzione che gli studiosi hanno dedicato, in maniera congiunta, ai tratti genetici degli organismi umani e quelli fenotipici riscontrabili nelle sue manifestazioni comportamentali, ha permesso di indagare come può trasmettersi la cultura. In questa direzione vi è ancora molto da scoprire proprio a causa delle difficoltà legate alla complessità della trasmissione della culturale e dei meccanismi di trasmissione della conoscenza (si pensi ad esempio alla trasmissione della conoscenza "tacite" e "inespresse" che si manifestano nell'azione e che sono incorporate nelle norme di condotta), oltre che alla comprensione dei processi cognitivi individuali che stanno alla base dell'elaborazione delle informazioni e dell'apprendimento.

In secondo ordine, si sono esaminati i punti di forza e di debolezza di alcune ipotesi molto diverse relative alla genesi e all'evoluzione della cooperazione e dei

comportamenti prosociali. Capire come si evolvono le norme prosociali è un compito che vedrà impegnati ancora a lungo gli studiosi. Mentre infatti nei piccoli gruppi è facile controllare le interazioni tra le persone ed è altrettanto plausibile che si verifichino meccanismi di imitazione conformista, in quanto i sistemi di incentivi a seguire le norme sono molto forti— la reputazione, l'onore, il timore dell'ostracismo, la vergogna rappresentano meccanismi informali di questo tipo (Crawford & Ostrom 1995, Bicchieri et. al. 2018)— in un ordine sociale esteso è difficile che ciascun individuo sia portato a rispettare tali norme affidandosi soltanto alla semplice garanzia di fiducia tra le controparti (North 1990). Quando non posso imparare a misurare il grado di affidabilità dell'altro, ad esempio attraverso interazioni ripetute (come nel caso delle "norme di reciprocità") posso incorrere nel rischio di perdere le risorse che avevo sacrificato: si pensi ai casi frequenti in cui non si ha modo di essere rimborsati da colui al quale abbiamo offerto un servizio, o al caso più complesso in cui nella fornitura per un bene pubblico il comportamento di un *free-rider* va a svantaggio di colui che ha pagato interamente per la produzione di tale bene.[14]

La teoria di Hayek, per quanto sia forse la meno esplorata, ha offerto degli spunti interessanti rispetto a questi problemi in quanto egli conclude che l'evoluzione delle regole comportamentali sia dipendente dei processi neurofisiologici rispetto all'ambiente nel quale si sviluppano e si modificano al trasformarsi degli stessi ambienti. Il fatto che Hayek lasci aperti molti interrogativi, e che le conclusioni sembrino spiegare come, in maniera inintenzionale, le regole che hanno consentito lo sviluppo della civiltà siano proprio quelle associate al mercato e ai *Property Rights*, è stato recentemente fonte di discussione (Beck 2018). Ad esempio, se ammettiamo che le regole morali che hanno portato all'emergere del mercato si opponevano ai nostri istinti atavici, come sono potute emergere tali regole, e da dove derivano?

La spiegazione di Hayek su questo punto non è esaustiva: egli riconosce l'importanza del ruolo del "path-breaker", colui che si assume un rischio e che riesce a ricavarne un guadagno pur agendo in vista del proprio *self interest*. Com'è però potuto accadere che tali comportamenti, mossi in realtà da motivi egoistici, si siano trasformate in azioni vantaggiose per il gruppo e siano infine sopravvissute nella competizione di gruppi?[15] Come Hayek scrive: «io penso che — molto prima che il

[14] Un'analisi di questo tipo di comportamenti per quanto riguarda il caso della produzione e del costo di un bene pubblico è offerta da Sugden 1986, Yamagishi 1986, Taylor 1987, de Jasay 1989.

[15] Questo è esattamente il punto di debolezza che accomuna le "spiegazioni funzionalistiche" nelle scienze sociali e che Elster individuava in un passo di un noto libro di Edward Wilson, *Sociobiology*. Quest'ultimo avanzava infatti una spiegazione del perché una specie di pesce molto diffuso nelle barriere coralline, il *Pempheris oulensis*, abbia sviluppato un comportamento sociale consistente nel muoversi in grandi branchi. Wilson suppone che essi abbiano imparato a proteggersi dai predatori territoriali che condividono gli stessi rifugi, limitando la propria esposizione nelle ore del giorno ad

denaro, le cambiali e il sistema dei prestiti diventasse un mezzo per condurre transazioni — il primo membro di un piccolo gruppo che scambiò qualcosa con un membro al di fuori di quel gruppo, il primo uomo che perseguì i propri fini senza che tale comportamento fosse razionalmente giustificato o consensualmente approvato dalla morale del gruppo, il primo uomo che reclamò per sé stesso la proprietà privata, soprattutto quella di un terreno o di un bene fisico [...] contribuì nello sviluppo di un'etica che ha reso possibile lo scambio su larga scala» (Hayek 1983, p. 32-33, *traduzione mia*).

Nella narrazione hayekiana manca una spiegazione delle motivazioni comportamentali che hanno reso possibile l'adozione tali comportamenti. Si tratta tuttavia di un problema che la teoria della selezione di gruppo, l'ipotesi della "reciprocità forte" e quella "trasmissione conformista" non riescono completamente a risolvere: come si può spiegare la comparsa dei reciprocatori forti? Com'è possibile che si siano formati dei comportamenti non conformi al gruppo che abbiano spinto taluni individui ad andare proprio contro alle pratiche comportamentali adottate da coloro i quali essi stavano imitando?

ACKNOWLEDGEMENTS

Si ringraziano Jack Birner, Francesco Di Iorio e Andrea Lavazza per gli indispensabili consigli rispetto ai temi qui affrontati e Gustavo Cevolani per le preziose indicazioni in fase di stesura del testo.

BIBLIOGRAFIA

Alchian, A. (1950). Uncertainty, Evolution, and Economic Theory. *Journal of Political Economy*, 58 (3), 211- 221.

uno soltanto dei loro nemici. Saziando congiuntamente i predatori favoriti con una quantità di cibo superiore a quella che i predatori possono consumare, i singoli membri del branco si procurano così una maggiore possibilità di sopravvivenza (Wilson 1975). Tuttavia questo, secondo Elster, non prova in alcun modo che il tipo di adattamento sviluppato da questa specie di pesci sia accessibile per il singolo organismo: il primo pesce che si è avventurato in quelle cavità «non era affatto protetto dal sistema di "sicurezza collettiva" consistente nel sacrificare un certo campione del branco per sfamare i predatori» (Elster 1983, p. 66). Come possiamo spiegare dunque il suo comportamento altruistico che si espone, da solo e senza il sostegno del gruppo, ai rischi del predatore?

Angner, E. (2002). The History of Hayek's theory of cultural evolution. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 33 (4), 695-718.

Antiseri, D. (2005), (Eds.). *Epistemologia dell'economia*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2 voll.

Atran, S. (2001). The trouble with memes: Inference versus imitation in cultural creation. *Human Nature* 12 (4), 351-381.

Aunger, R. (2002). *The Electric Meme: A new theory of how we think*. New York: Free Press.

Aunger, R. (2000). *Darwinizing culture*. Oxford: Oxford University Press.

Axelrod, R. (1984). *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books.

Baravalle, L. (2018). *Evoluzione e cultura.* Roma: Carrocci.

Barkow, J. H., Cosmides, L., Tooby, J. (1992), (Eds.). *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford: Oxford University Press.

Basalla, G. (1988). *The evolution of technology*. New York: Cambridge University Press.

Beck, N. (2018). *Hayek and the Evolution of Capitalism.* Chicago: The Chicago University Press.

Bicchieri, C., Muldoon, R, Sontuoso, A. (2018). Social Norms, PPE Working Papers 0015. *Philosophy, Politics and Economics*, University of Pennsylvania.

Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Boettke, P. (1994), (Eds.). *The Elgar companion to Austrian Economics*. Aldershot: Edward Elgar Publishing.

Boyd, R., Richerson J. P. (1985). *Culture and the Evolutionary Process.* Chicago: Chicago University Press.

Boyd, R., Richerson J. P. (2002). Solving the puzzle of human cooperation. In: S. Levinson (Eds.), *Evolution and culture*. Cambridge, MA: MIT Press.

Boyd, R., Richerson J. P. (2005). *Not By Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*. Torino: Codice, 2006.

Boyd, R., Richerson J. P. (2009). Culture and the evolution of human cooperation. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 364, 3281-3288.

Boyd, R., Gintis, H., Bowles, S., Richerson, P. J. (2003). The evolution of altruistic punishment. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, USA 100: 3531.

Bowlby, J. (1969). *Attachment*, Vol. 1. London: Hogarth Press, The Institute of Psycho-Analysis.

Bowles, S., Gintis, H. (2004). The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations. *Theoretical Population Biology*, 65 (1), 17-28.

Bowles, S. & Gintis, H. (2011). *A Cooperative Specie. Human Reciprocity and Its Evolution*. Princeton: Princeton University Press.

Bruni, L. (2006). *Reciprocità: dinamiche di cooperazione, economia e società civile*. Milano: Mondadori.

Burnham, T. C., Johnson, D. P. (2005). The biological and evolutionary logic of human cooperation. *Analyse & Kritik,* 27 (2), 113-135.

Caldwell, B. (2000). The Emergence of Hayek's Ideas of Cultural Evolution. *Review of Austrian Economics*, 13 (1), 5-22.

Caldwell, B. (2002). Hayek and Cultural Evolution. In: U. Mäki (Eds.), *Fact and Fiction in Economics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Camerer, C. F. (2011). *Behavioral Game Theory Experiments in Strategic Interaction*. Princeton: Princeton University Press.

Camerer, C. F., Fehr, E. (2004). Measuring social norms and preferences using experimental games: A guide for social scientists. In: J. Henrich, R. Boyd, S. Bowles, C. Camerer, E. Fehr, & H. Gintis (Eds.), *Foundations of human sociality*. New York: Oxford University Press.

Capraro, V., Tappin, B. M. (2018). Doing good vs. avoiding bad in prosocial choice: A refined test and extension of the morality preference hypothesis. *Journal of Experimental Social Psychology*, 79, 64-70.

Cavalli-Sforza, L. L. (2004). *L'evoluzione della cultura.* Torino: Codice.

Cavalli-Sforza, L., Feldamn, M. W. (1981). *Cultural transmission and evolution: A quantitative approach*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Charness, G. Rabi, M. (2002). Understanding Social Preferences with Simple Tests. *The Quarterly Journal of Economics*, 117 (3), 817-869.

Commons, J. (1924). *Legal foundation of capitalism.* Clifton: A. M. Kelley.

Crawford, S. E. S. & Ostrom, E. (1995). A Grammar of Institutions. American *Political Sciences Review*, 89 (3), 582-600.

Creanza, N., Kolodny, O., Feldman, M. W. (2017). Cultural evolutionary theory: How culture evolves and why it matters. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, Jul 25; 114 (30), 7782-7789.

Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: J. Murray.

Dawkins, R. (1976). *The selfish gene.* Oxford: Oxford university Press.

Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin Press.

de Jasay, A. (1989). Social Contract, Free Ride. A Study Of The Public Goods Problem. Oxford: Clarendon Press.

Diamond, J. (1997). *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W.W. Norton & Co.

Di Nuoscio, V. (2009). Alcuni molto resistibili equivoci sull'evoluzionismo nelle scienze sociali. In: V. Di Nuoscio, F. Fontana, F. Pilla, (Eds.), *Evoluzione ed evoluzionismi nelle scienze umane e nelle scienze naturali*. Aracne: Roma.

Driscoll, C. (2018). Cultural evolution and the social sciences: a case of unification? *Biology & Philosophy*, 33 (1-2), 7.

Dunbar , R. (2001). Brains on Two Legs. Group Size and the Evolution of Intelligence. In F. B. M. de Waal (Eds.) *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Edelman, G. (1987). Neural darwinism: The theory of Neuronal Group Selection. New York: Basic Books.

Elster, J. (1983). *Ulysses and the Sirens. Studies in rationality and irrationality.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Fehr, E., Fischbacher, U. (2003). The nature of human altruism. *Nature*, 425, 785–791.

Fehr, E., Schmidt, K. M. (1999). A Theory of Fairness, Competition, and Cooperation. *The Quarterly Journal of Economics*, 114 (3), 817-868.

Festa, R., Cevolani, G. (2012). Giochi di altruismo. L'approccio evoluzionistico alla cooperazione umana. Prefazione a M. Ridley, *Le origini della virtù*. Torino: IBL.

Festa, R., Cevolani, G. (2013). *Giochi di società. Teoria dei giochi e metodo delle scienze sociali.* Udine-Milano: Mimesis.

Fracchia, J., Lewontin, R. C. (1999). Does Culture Evolve? *History and Theory*, 38 (4), 52-78.

Gigerenzer, G. (1999). *Simple heuristics that make us smart.* New York: Oxford University Press.

Gigerenzer, G. & Goldstein D. G. (1996). Reasoning the fast and frugal way: Models of bounded rationality. *Psychological Review*, 103 (4), 650-669.

Gintis, H. (2000). Strong reciprocity and human sociality. *Journal of Theoretical Biology*, 206 (2), 169-179.

Gintis, H. (2007). The Evolution of Private Property. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 64 (1), 1-16.

Gintis, H., Bowles, S., Boyd, R., Fehr, E., (2005). *Moral sentiments and material interests. The foundations of cooperation in economic life*. Cambridge, MA; London: MIT Press.

Greene, J. (2013). *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. New York: Penguin Press.

Godfrey-Smith, P. (2009). *Darwinian Populations and Natural Selection*. Oxford: Oxford University Press.

Gould, S. J., Lewontin, R. C. (1979). The Spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London,* Series B 205 581-598.

Guala, F., Motterlini, L. (2005), (Eds). *Economia cognitiva e sperimentale*. Milano: EGEA.

Haidt, J. (2012). *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*. London: Allen Lane.

Hauert, C., Holmes, M., Doebeli, M. (2006). Evolutionary games and population dynamics: maintenance of cooperation in public goods games. *Proceedings of Royal Society*, 273: 1605.

Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty.* Chicago: Chicago of University Press.

Hayek, F. A. (1967). Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct. In: F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics, and Economic*s. Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1982). *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy.* London: Routledge & Kegan. Trad. it. *Legge, Legislazione e libertà.* Milano: il Saggiatore, 2005.

Hayek, F. A. (1983). The Origin and Effect of Our Morals: A problem for science. In C. Nishiyama & K. R. Leube (Eds.), *The Essence of Hayek* (pp. 318-30). Stanford: Hoover Institution Press.

Hayek, F. A. (1988). *The Fatal Conceit*, (ed. by) W. Bartley III. Chicago: The University of Chicago Press.

Henrich, J. (2004). Cultural group selection, coevolutionary processes and large-scale cooperation. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 53 (1), 3-35.

Henrich, J. & Henrich, N. (2006). Culture, evolution and the puzzle of human cooperation. *Cognitive Systems Research*, 7 (2-3), 220–245.

Henrich, J., Boyd, R. Richerson, P. J. (2004). Five misunderstandings about cultural evolution. *Human Nature* 19 (2), 119-137.

Henrich, J. & Boyd, R. (2002). On modeling cognition and culture: Why cultural evolution does not require replication of representations. *Journal of Cognition and Culture*, 2 (2), 87-112.

Henrich, J., Boyd R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E., Gintis H. (2004). *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*. Oxford: Oxford University Press.

Hodgson, G. (2003). The Mystery of the *Routine*. The Darwinian Destiny of An Evolutionary Theory of Economic Change. *Revue économique,* 54 (2).

Hodgson, G. (2009), (Eds.). *Darwinism and Evolutionary Economics.* Bingley: Emerald Group Publishing Limited.

Krupka, E. L., & Weber, R. A. (2013). Identifying social norms using coordination games: Why does dictator game sharing vary? *Journal of the European Economic Association*, 11, 495-524.

Laland, K. N. & Brown, G. R. (2002). *Sense and nonsense: Evolutionary perspectives on human behaviour*. Oxford: Oxford University Press.

Leinfellner, W., Kohler E. (1974), (Eds.). *Developments in the methodology of social science*. Dordrecht: D. Reidel.

Lowell-Stone, B. (2010). The Current Evidence For Hayek's Cultural Group Selection Theory. *Libertarian Papers*, 45 (2), 1-21.

Marciano, A. (2009). Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 71 (1), 52-61.

Mayr, E. (1975). *Evolution and the diversity of life: selected essays*. London: The Belknap press of Harvard University Press.

Menger, C. (1883/1996). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der politischen Oekonomie insbesondere.* Leipzig: Duncker & Humblot. Trad. it *Sul metodo delle scienze scienze sociali,* (ed. by) R. Cubeddu. Macerata: Liberilibri.

Mesoudi, A. (2011). *Cultural Evolution. How Darwinian evolutionary theory can explain human culture and synthesize the social sciences*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Mesoudi, A. & Whiten, A. (2004). The hierarchical transformation of event knowledge in human cultural transmission. *Journal of Cognition and Cultur*e, 4 (1), 1–24.

Mesoudi, A., Whiten, A., Laland, K.N. (2006) Towards a unified science of cultural evolution. *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (4), 329–383.

Meyers, M. A. (2007). *Happy accidents. serendipity in modern medical breakthroughs*. New York: Arcade Pub.

Nelson, R. R. & Winters, S. G. (1982). *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nia H. T. , Jain, A. D., Liu Y., Alam M-R., Barnas R., Makris N. C. (2015). The evolution of air resonance power efficiency in the violin and its ancestors. *The Journal of the Acoustical Society of America*, 138 (3), 1911.

North, D. C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

North, D. C. (2005). *Understanding the Process of Economic Change.* Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Novarese, M., Rizzello, S. (2004). *Economia sperimentale.* Milano: Bruno Mondadori.

Nowak, M. A. (2006). Five rules for the evolution of cooperation. *Science*, 314, 1560-1563.

Nowak, M. A., & Sigmund, K. (2005). Evolution of indirect reciprocity. *Nature*, 437, 1291-1298.

Oliver, T. J. Wood, J. E. (2018). *Enhanced America.* Chicago: The University of Chicago Press.

Pagel, M. & Mace, R. (2004). The cultural wealth of nations. *Nature*, 428, 275-278.

Penrose, E. T. (1952). Biological Analogies in the Theory of the Firm. *The American Economic Review*, 42 (5), 804-819.

Pinker, S. (1997). *How the mind works*. New York: Norton & Co.

Pinker, S. (2012). The false allure of group selection. An Edge original Essay. Available at: http://edge.org/conversation/the-false-allure-of-group-selection.

Price, M. E. (2008). The Resurrection of Group Selection as a Theory of Human Cooperation. *Social Justice Research*, 21 (2), 228–240.

Rand, D. G., & Nowak, M. A. (2013). Human cooperation. *Trends in Cognitive Sciences*, 17 (8), 413-425.

Ridley, M. (1996). *The origins of virtue: Human instincts and the evolution of cooperation*. London: Penguin.

Rizzo M. J. (2016). F. A. Hayek and the Rationality of Individual Choice. In: P. J. Boettke, V. H. Storr, (Eds.), *Revisiting Hayek's Political Economy*, Advances in Austrian Economics, Vol. 21, Emerald Group Publishing Limited.

Rubin, P. H. (2002). *Darwinian Politics. The Evolutionary Origin of Freedom.* Piscataway, New Jersey: Rutgers University Press.

Sanfey, A. G., Rilling J.K., Aronson J.A, Nystrom L.E, Cohen J.D. (2003). The neural basis of economic decision-making in the Ultimatum Game. *Sciences*, 300 (5626), 1755-8.

Simon, H. A. (1955). A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69 (1), 98-118.

Simon, H. A. (1956/1985). Rational choice and the structure of the environment. *Psychological Review*, 63 (2), 129-138.

Simon, H. A. (1986). Rationality in Psychology and Economics. *The Journal of Business*, 59 (4), 209-224.

Smith, V. (2008). *Rationality in Economics: Constructivist and Ecological Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sober, E., Wilson, D. S. (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge: Harvard University Press.

Sperber, D. (1996). Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Oxford-New York: Blackwell.

Sperber, D., Wilson D. (2002). Pragmatics, modularity and mind-reading. *Mind and language*, 17 (1-2), 3-23.

Sugden, R. (1986). *The Economics of Rights, Cooperation and Welfare.* Oxford-New York: Blackwell.

Symons, D. (1979). *The evolution of human sexuality*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, M. (1987). *The possibility of Cooperation.* New York: Cambridge University Press.

Thompson, A. (1909). Darwin's Predecessors. In: A. C. Seward (Eds.), *Darwin and Modern Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. London: Harvard University Press.

Tomasello, M., Melis, A. P., Tennie, C., Wyman E., Herrmann, E. (2012). Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Interdependence Hypothesis. *Current Anthropology*, 53 (6), 673-692.

Tooby, J. (2014) What scientific idea is ready for retirement? Learning and culture. Edge. Available at: http://edge.org/responses/what-scien- tific-idea-is-ready-for-retirement.

Tooby, J. & Cosmides, L. (1989). Evolutionary psychology and the generation of culture, Theoretical considerations. *Ethology and Sociobiology*, 10 (1–3), 29-49.

Trivers, R. L. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46 (1), 35-57.

Yamagishi, T. (1986). The provision of a sanctioning system as a public good. *Journal of Personality and Social Psychology,* 51(1), 110-116.

Wilson, E. D. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis.* London: Belknap Press.

Wynne-Edwars, V. C. (1962). *Animal dispersion in relation to social behaviour*. Edinburgh: Oliver and Boyd.

Zywicki, T. J. (2000). Was Hayek Right about Group Selection After All? Review Essay of Unto Others. *The Review of Austrian Economics*, 13 (1), 81–95.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 723-748
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301030

LO SPIRITO DELLA RIVOLTA
MICHEL FOUCAULT E LA RIVOLUZIONE IRANIANA

STEFANO MARENGO
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino
stemarengo@yahoo.it

ABSTRACT
Forty years after the establishment of the Islamic Republic and the rise of "theocracy", we have almost completely forgotten the original role that Islam played in Iranian uprising in 1978-79. Instead, in late 1978, such an originality was grasped by Michel Foucault who, in his analysis of Iranian facts, developed the concept of "political spirituality". This paper aims therefore to show the genesis of this core concept, on the one hand, in the tradition of Shia Islam and, on the other hand, in the research program on the counter-conducts that Foucault himself was developing at the end of the 1970s. The need to clarify this concept is due to at least two reasons: firstly because it provides an hermeneutic key to highlight the irreducibility of the Iranian uprising - and of its Islamic inspiration - to its theocratic results; secondly because it conceptualizes the most radical form of resistance to power in terms of an autonomy that is gained in the exposure of life itself to the risk of death.

KEYWORDS
Michel Foucault, Iranian revolution/uprising, Shia Islam, counter-conduct, political spirituality.

I

L'immagine dell'Iran che ormai da quattro decenni domina il nostro discorso pubblico è l'esito di un riduzionismo quasi grottesco. Il regime instaurato dal clero sciita, si dice, dimostra quanto la rivoluzione del 1978-'79 sia stato un errore della storia, l'inciampo di un popolo che ha preferito rinchiudersi nel sogno oscurantista e intollerante del passato invece di guardare avanti e muoversi sulle tracce di un Occidente libero ed emancipato.

Una simile caratterizzazione da «impero del male» tradisce l'approccio ideologico di chi, tra le classi dirigenti di Europa e Stati Uniti, considera l'Iran un'area strategica che proprio l'Occidente dovrebbe tornare a dominare al più presto, vuoi per avere libero accesso alle immense risorse petrolifere del paese, vuoi per la posizione geografica centrale che esso occupa nel Medio Oriente. Su un altro

piano, si può ritenere che l'immagine caricaturale dell'Iran serva a edulcorare le responsabilità che proprio l'Occidente ebbe nel determinare il contesto sociale e politico in cui maturò la rivoluzione. Infatti, benché sia tra le pochissime regioni del globo a non aver mai conosciuto un dominio coloniale diretto, nel XIX secolo e per buona parte del XX l'Iran è stato dapprima territorio di contesa per gli interessi geostrategici russi e britannici, e successivamente tassello fondamentale della politica internazionale degli Stati Uniti. A partire dagli anni Venti del Novecento, le mire delle potenze occidentali erano state sostenute da accordi di mutua garanzia con la monarchia Pahlavi, un regime divenuto sempre più dittatoriale e sanguinario a partire dal secondo dopoguerra. Due, in questo quadro, sono le date significative: il 1953, che vide il colpo di stato militare sostenuto dai servizi segreti britannici e statunitensi e la conseguente deposizione di Mohammad Mossadegh, il primo ministro democratico che aveva nazionalizzato l'industria petrolifera; e il 1963, anno in cui lo Shah, sempre con il sostegno occidentale, avviò la cosiddetta "rivoluzione bianca" per la modernizzazione forzata del paese e completò la svolta autoritaria del regime[1].

La rivoluzione del 1978-'79 fu l'esito niente affatto sorprendente di queste premesse. Fatalità storica, quindi? Il governo dei chierici come unica alternativa a un despota? L'immagine di comodo che dell'Iran ci siamo fatti potrebbe indurci a pensarlo. La verità, però, è che la nostra inerzia ideologica oblitera del tutto il fatto che quella rivoluzione fu un evento ben più sfaccettato e plurale del suo epilogo "teocratico": fu un reale sollevamento di massa, un moto eterogeneo e corale che ebbe come protagonisti di primo piano movimenti femminili e studenteschi[2] così come diverse forze politiche laiche, liberali, socialiste e nazionaliste[3]. Certo, l'islam giocò un ruolo essenziale. Ma quale ruolo? Come va compresa l'"ispirazione religiosa" di quella rivolta? Queste, mi pare, sono le domande che ancora oggi dobbiamo porci per provare a comprendere l'Iran nella sua complessità.

[1] Per i riferimenti alla storia dell'Iran contemporaneo cfr. Abrahamian 2008.

[2] Per uno studio sociologico della rivoluzione iraniana si può fare riferimento a Khosrokhavar 1993b. In merito, in particolare, al ruolo determinante della popolazione giovanile si veda anche Khosrokhavar 1993a.

[3] In un contesto diverso da quello occidentale, il concetto di laicità deve essere usato con estrema cautela. Per i miei scopi, in questo caso illustrativi più che analitici, mi limito a considerare laici unicamente quei movimenti o quelle forze politiche e sociali che non hanno una guida religiosa. Un discorso in parte analogo andrebbe svolto anche per i concetti di liberalismo, socialismo e nazionalismo, che in un paese come l'Iran (ma non solo) hanno conosciuto declinazioni affatto originali, irriducibili agli schemi politici propri dell'Europa e degli Stati Uniti. Ad esempio, un movimento come quello nazionalista, che noi saremmo indotti a collocare all'estrema destra dello spettro politico, fu essenzialmente una forza anticolonialista, e proprio per questo si schierò in molte circostanze su posizioni del tutto simili a quelle delle forze socialiste.

Nelle pagine che seguono tenteremo di impostare una linea di ricerca su tali questioni a partire dai contributi che Michel Foucault dedicò all'Iran rivoluzionario.

Come sa bene chiunque frequenti questi temi, Foucault, all'epoca dei fatti reporter d'eccezione per il «Corriere della Sera»[4], guardò con estremo favore, talvolta con entusiasmo, agli eventi iraniani[5]. Tale circostanza, ben più di qualsiasi altro aspetto del suo complesso percorso politico e intellettuale, è stata oggetto di polemiche virulente e censure senza appello, diventate sempre più drastiche man mano che si affermava l'immagine edulcorata dei sollevamenti del 1978-'79 come brodo di coltura del fondamentalismo islamico. In questo senso, il filosofo francese è stato spesso qualificato come un «orientalista alla rovescia»[6]: una locuzione che, nella sua accezione debole, gli attribuisce un'ingenua visione terzomondista tale per cui l'emancipazione dell'uomo procederebbe soltanto dalla rivolta dei

[4] Nel 1978 Foucault si recò due volte in Iran: la prima dal 16 al 24 settembre, la seconda dal 9 al 15 novembre. In particolare durante il primo soggiorno, egli ebbe modo di incontrare diversi esponenti dell'opposizione al regime dello Shah. Tra questi vanno segnalati almeno il grande ayatollah Shariat-Madari, esponente del clero tradizionale che avrà un'influenza decisiva sulla concezione foucaultiana dell'islam sciita, e Mehdi Bazargan, fondatore del Comitato di difesa dei diritti dell'uomo. Divenuto primo ministro della neonata Repubblica Islamica, quest'ultimo sarà il destinatario, nell'aprile del 1979, di una lettera aperta redatta da Foucault per chiedere la fine delle violenze che da mesi insanguinavano il paese: cfr. Foucault 1979c.

[5] Foucault è sempre riluttante a impiegare la parola «rivoluzione», termine che, a suo avviso, ha il difetto insormontabile di ricondurre il sollevamento iraniano, in tutto ciò che ha di inaudito e di originale, negli schemi rassicuranti di una storia razionale e, quindi, padroneggiabile. Si tratta di un approccio, tipico dello storicismo occidentale in tutte le sue varianti, che addomestica la rivolta ricercandone la legittimità, giudicandone le forme, definendone le leggi di sviluppo, fissandone le condizioni preliminari, gli obiettivi e le maniere di giungere a compimento (Foucault 1979d: 791). Cfr anche Foucault 1978k: 60. Su questo tema si vedano Cavazzini 2005b: 62, Wahnich 2014 e Cremonesi et al. 2018: 302, che peraltro fornisce un'interessante analisi degli eventi iraniani comparandoli ad alcuni momenti cardine della Rivoluzione Francese.

[6] Il riferimento, ovviamente, è a Edward W. Said, che proprio nel 1978, nella sua opera più nota, definiva l'orientalismo come la strategia attraverso cui la cultura europea, intrecciando sapere erudito e pratiche coloniali, ha legittimato la propria "missione civilizzatrice" producendo un'immagine dell'Oriente come luogo di fanatismo, spiritualismo, dispotismo e irrazionalismo abitato da un'umanità inferiore o comunque bisognosa di correzione. Si veda, ad esempio, Said 1978: 47. «Orientalismo alla rovescia» è l'espressione con cui Achcar 2008 indica quelle posizioni di pensiero che ribaltano il segno dell'orientalismo e, quindi, almeno tendenzialmente, sono disposte ad accordare un valore positivo alle manifestazioni politiche e culturali "orientali", a cominciare dall'islamismo. È pur vero che Achcar non qualifica la posizione di Foucault come un *orientalisme à rebours*; l'espressione mi pare tuttavia molto efficace per caratterizzare un certo tipo di critiche che, negli anni, sono state mosse alle tesi foucaultiane. Vale comunque la pena notare che, in un'intervista concessa al filosofo libanese Fàres Sassine nell'agosto del 1979 ma pubblicata per la prima volta soltanto nel 2013 sulla rivista lionese «Rodéo», Foucault dichiara di conoscere il lavoro di Said e di ritenerlo «molto interessante» (Foucault 2018a: 357). Cfr. anche Cremonesi et al. 2018: 305.

popoli sottosviluppati contro l'Occidente corrotto e corruttore, mentre nella sua accezione forte lo considera ideologicamente colluso con la teocrazia islamista[7].

Si tratta di critiche che non reggono a una lettura appena approfondita dei testi. In primo luogo, risulta difficile credere che Foucault, la cui ricerca si muoveva da sempre sui binari della più radicale relativizzazione storica, potesse fare appello a categorie metastoriche come quelle a cui rimanda ogni approccio orientalista. Per quanto riguarda, invece, il sostegno al regime teocratico, il rimprovero è quanto meno bizzarro se rivolto a un intellettuale notoriamente libertario che aveva fatto della critica di ogni potere assoggettante (e non ultimo proprio di quello religioso) la cifra del proprio impegno politico[8]. In verità, forse, Foucault ebbe semplicemente il merito di vedere molto prima di altri – in alcuni casi con diversi anni di anticipo – come il mondo musulmano in generale stesse diventando una «gigante-

[7] È la posizione assunta, ad esempio, da Afray & Anderson 2005. Gli autori, che appaiono interessati unicamente a demolire «ogni possibile segno positivo di quanto accaduto in Iran» dopo la rivoluzione, nel perseguire questo scopo non esitano a tracciare un ritratto riprovevole del filosofo francese, presentato come «un amorale pervertito, pederasta, pedofilo, antifemminista». Per loro Foucault è «nella migliore delle ipotesi, un "mistico", un romantico appassionato che ha esotizzato l'Oriente, un nostalgico del sistema aristocratico e paternalista delle civiltà orientali, che nelle sue ricerche ha privilegiato la voce del potere silenziando quella dei giovani e delle donne. [...] un sadico affascinato dal martirio, dalla sofferenza, dal suicidio e un accolito del marchese De Sade». Foucault, inoltre, avrebbe considerato l'Oriente (e l'Iran in particolare) il luogo in cui dare sfogo alle sue pulsioni di «misogino omosessuale vecchio stampo per il quale il rapporto omoerotico era sopraffazione di ragazzi usati quali oggetti sessuali». Cfr. Vanzan 2014. Il lavoro di Afray e Anderson è un esempio di *character assassination* intellettuale che interpreta abusivamente la biografia di Foucault e ne manipola arbitrariamente l'opera, spesso presentata unicamente in parafrasi o tramite l'opinione dei suoi detrattori. I due autori, tuttavia, non si rendono conto che, nel momento stesso in cui fanno del filosofo francese un irrecuperabile orientalista, a trasparire è il loro stesso orientalismo: al fine di dimostrare la loro tesi, infatti, essi sono costretti a edificare un'immagine monocromatica dell'Iran (e dell'islam) come dominio di un dispotismo irrazionale e fanatico – un'immagine niente affatto diversa, in fondo, da quella, descritta in precedenza, della Repubblica islamica oggi dominante in Occidente.

[8] In Italia diversi equivoci sulla posizione di Foucault sono sorti con la pubblicazione, nel 1998, del *Taccuino persiano*, il volume, edito da Guerini e Associati, che avrebbe voluto riunire gli scritti foucaultiani sull'Iran. I due curatori, Renzo Guolo e Pieluigi Panza, pur non limitando la scelta dei testi ai soli reportage già usciti sul «Corriere della Sera» (è infatti proposta al lettore anche la già citata lettera aperta a Mehdi Bazargan), non menzionano mai diversi contributi in cui il filosofo francese, facendo chiarezza sull'oggetto e gli obiettivi della propria analisi, prende risolutamente le distanze dalla deriva teocratica impressa da Khomeini alla rivoluzione. È il caso, ad esempio, dell'articolo *Inutile de se soulever?*, originariamente comparso sul quotidiano «Le Monde» (n° 10661, 11-12 maggio 1979, pp. 1-2) e in seguito ripubblicato nei *Dits et écrits*, la grande raccolta di testi foucaultiani uscita in prima edizione nel 1994. Un secondo limite del *Taccuino persiano* sta poi nella scarsa conoscenza che di Foucault paiono avere i curatori. Guolo, in particolare, proponendo una critica, spesso ingenerosa, quasi tutta incentrata sul concetto di «microfisica del potere», non sembra consapevole del fatto che, proprio nel biennio 1978-'79, il filosofo francese ha iniziato a impiegare categorie analitiche del tutto inedite. Come vedremo ampiamente, è proprio di questo sviluppo che occorre tenere conto se si vuole comprendere la posizione foucaultiana sugli eventi iraniani. Su tutto questo cfr. Cavazzini 2005a: 20-22 e Marzocca 2005: 97-103.

sca polveriera» (Foucault 1979b: 63), e per questo avvertiva che il problema dell'islam «come forza politica è un problema essenziale per la nostra epoca e per gli anni che verranno. La prima condizione per affrontarlo con un minimo d'intelligenza è di non iniziare a metterci dell'odio» (Foucault 1978h: 708. Traduzione mia).

Occorre operare delle distinzioni chiare. Se, come vedremo, Foucault si ingannò su Khomeini e non seppe prevedere l'esito teocratico della rivoluzione (ma è poi la preveggenza la dote dell'intellettuale?), non per questo la sua analisi della rivolta e della sua ispirazione islamica perde di validità. Centrale, per cogliere questo punto, è la nozione di «spiritualità politica», concetto che egli elabora per descrivere il carattere originale del sollevamento iraniano e che non può essere in alcun modo ridotto a un'istanza teocratica.

II

In termini generali, e tuttavia utili per inquadrare il discorso, si può dire che ogni rivoluzione conosce (almeno) due fasi. La prima è quella del disassoggettamento, della sovversione dello *status quo*; la seconda è quella della creazione di un nuovo *status quo*, e quindi di nuove forme di assoggettamento incommensurabili alle precedenti. Naturalmente è appena il caso di osservare che la produzione di un nuovo ordine avviene in base alle condizioni di possibilità poste dalla sovversione. Questo elemento di continuità non deve tuttavia far perdere di vista il più profondo iato che rende le due fasi solo in parte sovrapponibili (Chevallier 2004: 80). Soffermiamoci, per ora, sulla "prima fase", quella che Alain Badiou chiama «rivolta storica»:

> la rivolta diventa storica quando lo spazio che occupa comincia a non essere più circoscritto e nell'ambito di tale spazio si fonda la *promessa di una temporalità* nuova e più estesa nel futuro; quando la sua composizione comincia a non essere più uniforme ma a tratteggiare come un mosaico, a poco a poco, la *rappresentazione unificata di tutto il popolo*; e quando, infine, alle recriminazioni negative della pura rivolta segue l'affermarsi di una domanda comune, la cui soddisfazione dà un primo senso alla parola «vittoria» (Badiou 2011: 41. Corsivi miei).

La questione a cui Foucault cerca di dare una risposta non riguarda il futuro possibile della rivoluzione, ma le ragioni e le dinamiche della rivolta stessa. Perché si insorge? Che cosa induce un popolo assoggettato al più rigido controllo disciplinare a scendere in piazza sfidando la violenza del regime? Come è possibile la coalescenza, nella protesta, di strati eterogenei della popolazione (le donne e gli studenti insieme alle organizzazioni politiche, come abbiamo detto, ma anche operai e intellettuali, religiosi, impiegati e funzionari, famiglie e ceti popolari)? In

che modo emerge quella parola d'ordine che unifica le masse esprimendone la volontà: la fine del regime dello Shah? Nei suoi primi articoli, Foucault dedica ampio spazio a un'analisi quasi sociologica della situazione iraniana. C'è, naturalmente, lo Shah stesso con la sua famiglia e la sua ristretta cerchia di potere, vertice di un sistema di governo dispotico e corrotto (Foucault 1978b: 25). C'è l'esercito, un'armata tanto potente quanto divisa, incapace di governare e orientare la rivolta[9]. Ci sono, infine, le diverse classi sociali, tutte accomunate da un senso di sradicamento che è il principale portato della "rivoluzione bianca" voluta dal sovrano[10] , dal rigetto di una "modernizzazione" in stile occidentale che, in un'epoca di lotte anticoloniali, suona come un arcaismo[11] e alimenta il risentimento (Foucault 1978b: 22; Foucault 2018b: 75).

Ora, ad avviso di Foucault, è proprio in ragione di questa condizione di sradicamento che, sin dall'inizio e in modo affatto spontaneo, l'islam è divenuto il collante simbolico della rivolta iraniana: «Dove cercare protezione, come ritrovare ciò che si è, se non in quell'islam che, da secoli, regola con tanta cura la vita quotidiana, i legami famigliari, le relazioni sociali? Il suo rigore, la sua immobilità non sono stati la sua fortuna?» (Foucault 1978c: 30). La religione, in questo senso, non è soltanto un "valore rifugio". Essa, al contrario, è il vero elemento propulsivo dell'insurrezione: «intorno alle vesti nere e grigie dei mullah» si discute su come cacciare lo Shah e gli americani, se prendere le armi, se appoggiare o meno i deputati di opposizione dando così l'illusione che la libertà sia tornata in Iran (Foucault 1978c: 31). Le moschee, insieme alle piazze, sono i veri focolai della protesta: gremite all'inverosimile, spesso al loro esterno devono essere installati degli altoparlanti per consentire a chi non è riuscito a entrare di ascoltare i discorsi dei leader religiosi – gli stessi discorsi che, registrati sui nastri delle musicassette, verranno poi diffusi clandestinamente in tutto il paese, alimentando un comune senso di rivolta (Foucault 1978j: 55).

[9] «L'esercito può così permettere o impedire una soluzione. Non può né proporne né imporne una, salvo quella che trovasse in se stesso. È un lucchetto invece d'essere una chiave» (Foucault 1978a: 20). Nel corso dei suoi reportage, Foucault ritornerà più volte sulla situazione dell'esercito, maturando una valutazione sempre più negativa sulle possibilità di una presa del potere da parte dei militari: cfr. anche Foucault 1978g e Foucault 1979b.

[10] Foucault si sofferma in particolare sulla riforma agraria, di cui sono scontenti i grandi proprietari, «ma anche i piccoli contadini, subito indebitati non appena dotati di un pezzo di terra, e costretti a emigrare in città. Scontenti gli artigiani e i piccoli industriali, perché la creazione di un mercato interno ha giovato per l'essenziale ai prodotti esteri. Scontenti i commercianti dei bazar, soffocati dalle attuali forme di urbanizzazione. Scontenta la classe ricca che contava su uno sviluppo industriale nazionale, e a cui non resta che imitare la casta del governo versando i propri capitali nelle banche californiane o nell'immobiliare parigino» (Foucault 1978b: 22-23). Foucault ritornerà più volte sul tema dello scontento, ad esempio quando elencherà gli scioperi intrapresi dagli operai delle raffinerie di petrolio, dal personale di Iran Air, dai funzionari delle dogane e degli uffici delle imposte (Foucault 1978j: 52-54).

[11] Su questi aspetti cfr. Cavazzini 2005b.

Tutti, ci informa Foucault, manifestano per le strade inneggiando all'islam, ed è in questo contesto che, contro lo Shah, si afferma la parola d'ordine del «governo islamico».

> «Che cosa volete?» Per tutto il tempo del mio soggiorno a Teheran non ho sentito pronunciare una sola volta la parola «rivoluzione». Ma, quattro volte su cinque, mi è stato risposto: «Il governo islamico» [...] Che cosa significa questo e proprio in un paese come l'Iran, paese a grande maggioranza musulmana, ma non arabo e non sunnita, e quindi meno sensibile d'un altro al panislamismo e al panarabismo? Un fatto deve essere chiaro: per «governo islamico», *nessuno in Iran intende un regime politico nel quale il clero svolga un ruolo di guida o di inquadramento*. (Foucault 1978d: 37. Corsivo mio)

C'è qui un primo aspetto essenziale: per il senso comune della rivolta, la rivendicazione del «governo islamico», fatta propria anche da intellettuali laici e studenti di sinistra (Foucault 1978c: 31), non evoca un modello istituzionale teocratico, il "potere dei chierici". Essa designa piuttosto un ideale e un'utopia, «qualcosa di vecchissimo e anche di lontanissimo nel futuro: tornare a ciò che l'islam era ai tempi del Profeta; ma anche avanzare verso un punto luminoso e lontano, in cui [sia] possibile rinnovare una fedeltà piuttosto che conservare un'obbedienza» (Foucault 1978d: 37-38). La locuzione «governo islamico» rimanda quindi a un fondamentale desiderio di giustizia e di equità, a uno slancio universale che non si precisa in chiare forme istituzionali. Prosegue Foucault:

> Nella ricerca di questo ideale, la diffidenza nei confronti del letteralismo mi è sembrata essenziale, con la fede nella creatività dell'islam. Un'autorità religiosa mi ha spiegato che sarebbero necessari lunghi lavori di esperti, civili e religiosi, scienziati e credenti, per chiarire tutti i problemi ai quali il *Corano* non ha mai preteso di dare una risposta precisa. Ma vi si possono trovare degli orientamenti generali: l'islam valorizza il lavoro; nessuno può essere privato dei frutti della sua fatica; nessuno dovrà appropriarsi ciò che appartiene a tutti (l'acqua, il sottosuolo). Per quanto riguarda le libertà, esse saranno rispettate nella misura in cui il loro uso non nuocerà al prossimo; le minoranze saranno «protette» e libere di vivere a modo loro, a condizione di non danneggiare la maggioranza; tra l'uomo e la donna non vi sarà «disuguaglianza» di diritti, ma «differenza», perché vi è una «differenza di natura». Per quanto concerne la politica, che le decisioni siano prese a maggioranza, che i dirigenti siano responsabili dinanzi al popolo e che ciascuno, com'è previsto dal *Corano*, possa alzarsi e chieder conto a colui che governa. (Foucault 1978d: 38)

Questa spiegazione, senz'altro vera, non convince del tutto il filosofo francese. Il generico richiamo all'emancipazione è a suo avviso troppo algido per poter muovere un intero popolo, innescarne il sollevamento corale «sotto la minaccia dei proiettili» e «a rischio magari di un bagno di sangue»[12]. Come si può spiegare il

[12] L'8 settembre 1978, «venerdì nero», l'esercito aprì il fuoco sulla folla assembrata in piazza Jaleh, a Teheran, provocando tra i duemila e i quattromila morti. Come traspare bene dai suoi re-

crescere di una «rivolta a mani nude» a fronte di una repressione che ha già provocato migliaia di morti? La semplice prefigurazione teorica di un cambiamento politico-istituzionale non sembra capace di scaldare a tal punto i cuori. È a questo punto, allora, che Foucault elabora la sua originale lettura dell'ispirazione religiosa del sollevamento, il quale, per lui, va inteso non come un ripiegamento nei confini rassicuranti dell'identità islamica, ma essenzialmente come volontà di «introdurre nella vita politica una *dimensione spirituale*», come tentativo di far sì «che questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento» (Foucault 1978d: 38-39). È a coronamento di queste riflessioni, nella conclusione del reportage del 22 ottobre 1978, che viene introdurrà la nozione di «spiritualità politica». Ecco il passo:

> vi è anche un'altra domanda che mi preoccupa. Essa riguarda questo piccolo angolo di terra, il cui suolo e il cui sottosuolo sono la posta in gioco di strategie mondiali. Quale senso ha, per gli uomini che l'abitano, cercare, a prezzo della loro stessa vita, quella cosa che noialtri abbiamo dimenticato nel modo più assoluto, dopo il Rinascimento e le grandi crisi del cristianesimo: una *spiritualità politica*? Sento già degli europei ridere; ma io, che so ben poco dell'Iran, so che hanno torto (Foucault 1978d: 40)

Si tratta di un brano che, a una lettura isolata, solleva più problemi di quanti non ne risolva. Di certo l'occasione della sua stesura[13] – un articolo di giornale scritto "a caldo" – non contribuisce a renderlo più intelligibile, anzi può avvalorare la tesi di un Foucault sedotto dall'irrazionalismo. Che cosa dobbiamo intendere, quindi, per «spiritualità politica»? A mio avviso, una risposta esaustiva è possibile solo mettendo in dialogo la tradizione dell'islam sciita – e in particolare dello sciismo duodecimano, prevalente in Iran – e le specifiche ricerche sulle pratiche di disassoggettamento/soggettivazione che Foucault stava conducendo proprio al termine degli anni Settanta.

III

Daniel Defert e François Ewald, curatori dei *Dits et écrits* foucaultiani, ci informano[14] che il filosofo francese, in preparazione del suo primo viaggio in Iran, si dedicò alla lettura di Paul Vieille, il "sociologo dell'islam" mediterraneo e iraniano, e soprattutto di Henry Corbin, il celebre iranista i cui scritti, per quanto spesso segnati da un eccessivo entusiasmo "teosofico", sono tutt'ora tra le migliori intro-

portage, Foucault fu impressionato dalla determinazione con cui gli iraniani, nonostante il massacro, proseguirono senza paura nella protesta, sfidando la repressione. Cfr. Foucault 1978f: 44.

[13] Cfr anche Foucault 1978e.

[14] Cfr. la nota introduttiva a Foucault 1978a.

duzioni al pensiero islamico disponibili in Europa[15]. Ora, è proprio la famigliarità di Foucault con i testi di Corbin a suggerirci di ricercare nella tradizione filosofica e religiosa sciita una possibile chiave ermeneutica per comprendere che cosa egli intenda quando parla di «spiritualità politica». Naturalmente non si tratta affatto, in questa sede, di svolgere un'analisi esaustiva dello sciismo duodecimano[16]. Sarà sufficiente, per i nostri scopi, evidenziarne alcune caratteristiche più o meno note. La loro pertinenza al nostro discorso credo che risulterà evidente.

In primo luogo, come Corbin non si è mai stancato di ripetere, lo sciismo può essere definito come la gnosi dell'islam. Una dottrina sapienziale, quindi, una teosofia il cui scopo è aprire la via alla comprensione del senso riposto (esoterico, *batin*) dei testi sacri, andando oltre il loro significato letterale (essoterico, *zahir*). Questo aspetto ha direttamente a che fare con la credenza nelle figure dei dodici imam, vale a dire i discendenti di Mohammad che hanno illuminato la parola profetica[17]. Ciascuno di essi, infatti, pur essendo un semplice uomo, è considerato il destinatario di un particolare favore divino che lo rende padrone di una conoscenza perfetta dei testi sacri e, quindi, detentore di un'autorità politica e religiosa autentica sulla comunità. La sua missione storica e spirituale è appunto quella di commentare e interpretare il *Corano* e la *Sunna*, chiarendone i significati riposti. Ne viene che la fede sciita, che tra i suoi testi di riferimento ha anche le raccolte delle tradizioni (*hadith*) degli imam, si incardina su una *prassi ermeneutica costitutivamente aperta*[18]: Foucault sembra alludere proprio a questo tratto quando, in un

[15] Tra i numerosi scritti di Corbin, morto peraltro proprio nel 1978, vanno almeno menzionati i quattro volumi di *En Islam Iranien*, usciti in Francia nel 1971 e oggi in corso di traduzione anche in Italia per l'editore Mimesis. Nelle prossime pagine faremo riferimento, in particolare, al primo di questi volumi, interamente dedicato allo sciismo duodecimano. Cfr. Corbin 1971.

[16] Per una valida introduzione all'islam sciita cfr. ad esempio Capezzone & Salati 2006, Gritti & Anzera 2007 e Helm 1997.

[17] Si tratta della credenza che, più di altre, meglio contraddistingue l'islam sciita in confronto all'islam sunnita e le cui radici storiche risalgono alla faida che divise la comunità dei credenti all'indomani della morte del profeta, allorché fu necessario scegliere una nuova guida della comunità stessa. In quella occasione, com'è noto, la disputa fu risolta a maggioranza e a prevalere furono i sostenitori di Abu Bakr, il primo dei quattro califfi "ben guidati" della tradizione sunnita. Gli sconfitti (che costituiscono il primo nucleo storico dello sciismo), guidati dal cugino e genero di Mohammad, Ali Ibn Abi Talib, si opposero a questa scelta ritenendo che la carica di califfo potesse essere esercitata solo da un membro della famiglia del Profeta e che Mohammad stesso avesse designato proprio Ali come suo successore. Come suggerisce la parola stessa, la tradizione sciita duodecimana, a partire da Ali, riconosce in tutto dodici imam, ai quali conferisce una funzione non solo storica, ma metafisica e soteriologia, di collegamento tra sfera umana e sfera divina. Particolarmente importante è il dodicesimo imam, il Mahdi, che interrompe o, piuttosto, sospende la serie: nato nel nono secolo d.C., si ritiene che egli sia ancora vivo, benché non visibile, occultato, e che tornerà a mostrarsi alla fine dei tempi per portare pace e giustizia, diffondendo l'islam in tutto il mondo.

[18] Sullo sciismo come gnosi, la distinzione essoterico-esoterico e la funzione ermeneutica e teosofica degli imam cfr. in generale Corbin 1971: 71-120.

passo già riportato, parla di «diffidenza nei confronti del letteralismo» e di «creatività dell'islam» (Foucault 1978d: 38).

Alla luce di tali premesse, è facile capire come lo sciismo tradizionale non riconosca alcuna legittimità religiosa al potere temporale, se non a quello esercitato dagli imam stessi. Di conseguenza, a seguito della Grande Occultazione (*al-ghaybat al-kubra*) del dodicesimo imam (il *Mahdi*), nessun uomo o istituzione umana può avanzare pretese di sovranità politica; quest'ultima appartiene soltanto all'ultimo imam e verrà legittimamente esercitata soltanto quando egli tornerà a manifestarsi (Fleury 2001: 121). D'altra parte è anche indispensabile evidenziare come, a seguito del massacro di Karbala (su cui ritorneremo a breve) e, soprattutto, con la presa del potere da parte dei califfi Abbasidi, furono gli stessi imam ad abbandonare ogni rivendicazione di sovranità temporale. Questa rinuncia alla dimensione politica fu opera, in particolare, del quinto e del sesto imam, Mohammad al-Baqir e Jafar al-Sadiq. Il loro imamato, declinato nei termini di una missione spirituale, fu determinante nel conferire allo sciismo i suoi peculiari tratti gnostico-teosofici (Capezzone & Salati 2006: 82).

Per tutte queste ragioni, l'orientamento di fondo della dottrina sciita duodecimana è sempre stato quello di porre una distanza incolmabile tra sfera religiosa e sfera politica. Ma questa distanza – si badi bene – non comporta in alcun modo indifferenza nei confronti delle cose del mondo. Sarebbe un errore ritenere che lo sciismo, rinunciando all'esercizio del potere sovrano, dismetta ogni ruolo politico. La storia dell'Iran degli ultimi secoli ci fornisce anzi le testimonianze di un coinvolgimento sempre più intenso dei dotti religiosi nelle questioni della *res publica*. Nel XVI secolo, ad esempio, con l'ascesa dei Safavidi e la proclamazione dello sciismo come religione di stato, gli *ulama* duodecimani furono indotti ad una significativa svolta dottrinale, stabilendo che un re sciita giusto, pur non potendo godere di piena legittimazione, non andava nemmeno considerato del tutto illegittimo[19]. Nel corso del XIX secolo, con lo strutturarsi della *marja'iyya*, ossia la gerarchia informale che caratterizza il "clero" duodecimano, i dotti religiosi preminenti per scienza e consenso (*maraji al-taqlid*, "fonti dell'imitazione") videro progressivamente crescere la loro influenza sociale e politica, cosa che emergerà con chiarezza in occasione della rivoluzione costituzionale all'inizio del Novecento[20]. Lo sciismo, insomma, non predica il ritiro dal mondo, non si limita all'attesa

[19] Sullo sciismo in epoca safavide cfr. in generale Capezzone & Salati 2006: 207-267. Per quanto riguarda l'approccio di Corbin, egli non manca occasione di far notare come lo sciismo abbia storicamente rischiato di smarrire la propria vocazione gnostica proprio in quei periodi in cui più marcati sono stati i suoi compromessi con il potere temporale. D'altra parte, come ha mostrato Amir-Moezzi 2015, alla medesima tradizione duodecimana non è affatto estranea la ricerca di una legittimazione teologica della politica.

[20] Sull'istituzione della *marja'iyya*, oltre a Capezzone & Salati 2006: 272-278, si veda anche Mervin 2004: 66-68. Per un quadro storico più dettagliato sull'evoluzione sociopolitica dello sciismo duodecimano cfr. Amjad 1989 e Kadivar 2015.

escatologica del Mahdi e, in ultima analisi, riconosce la necessità di battersi per un governo giusto delle cose umane, ossia un governo conforme ai principi contenuti nel *Corano*; ma questa lotta, al contempo politica e religiosa, deve avvenire (e forse può avvenire soltanto) senza sovrapporre o identificare autorità spirituale e autorità temporale, senza rivendicazione, da parte dei religiosi, della sovranità politica. Le due sfere rimangono ben distinte.

Ecco perché, nel 1978, Foucault può sostenere che all'orizzonte della rivolta non si profila un governo teocratico (Foucault 1978d: 37). Più ancora, quello alimentato dalla fede sciita è a suo avviso un *atteggiamento di fondamentale irrequietezza che il credente deve sempre assumere nei confronti di ogni potere costituito*[21]. È quanto emerge con efficacia dal lungo passo in cui il filosofo francese menziona il suo incontro con il grande ayatollah Shariat-Madari:

> [gli iraniani] aspettano il ritorno del dodicesimo Imam che farà regnare sulla terra il vero ordine dell'islam. Ma questa fede non annuncia il grande avvenimento ogni giorno per ogni domani, e nemmeno «essa accetta indefinitamente tutte le lunghe sciagure del mondo». Quando ho incontrato l'ayatollah Shariat-Madari (senza dubbio la più alta autorità spirituale oggi in Iran) una delle sue prime frasi è stata: «Noi aspettiamo il Mahdi, ma ogni giorno combattiamo per un buon governo». Lo sciismo di fronte a un potere costituito, arma i suoi fedeli di una continua impazienza, ispira loro un ardore che è, unitamente, politico e religioso. Anzitutto, è un fatto di fede. Per gli sciiti, il *Corano* è giusto perché esprime la volontà di Dio, ma Dio stesso ha voluto essere giusto. È la giustizia che ha fatto la legge, e non la legge che ha costruito la giustizia. Questa giustizia, bisogna leggerla, naturalmente, dentro il testo dettato da Dio al Profeta, ma la si può anche decifrare nella vita, negli insegnamenti, nella saggezza e nei sacrifici esemplari degli Imam, nati, dopo Ali, nella casa del Profeta e perseguitati dal governo corrotto dei califfi. Questi aristocratici arroganti che avevano dimenticato la vecchia giustizia egualitaria. E, in attesa che il dodicesimo Imam, ridiventato visibile, la ristabilisca nella sua perfezione, bisogna, col sapere, con l'amore di Ali e dei suoi discendenti, con il martirio anche, difendere, contro il cattivo potere, la comunità dei credenti. [...] bisogna denunciare l'ingiustizia, criticare l'amministrazione, sollevarsi contro le misure inaccettabili, biasimare e prescrivere (Foucault 1978c: 32-33)

Ben si capisce come, insieme all'approccio esoterico-iniziatico e all'inquietudine politica, a dominare per intero la religiosità sciita sia l'idea del martirio. Alla sua base si trova la vicenda, storica e spirituale, del terzo imam, Husayn, che nel 680 d.C., insieme alla sua famiglia, fu trucidato dalle truppe califfali omayyadi presso il villaggio iracheno di Karbala. La sua morte, nella memoria sciita, si trasformò presto in «un dramma a cui pongon mano e cielo e terra, e, addirittura, in sacrificio redentivo per la salvezza del mondo» (Bausani 2017: 414), una vicenda, quindi, dall'indubbio valore esemplare, che va letta, al contempo, come esaltazione della grandezza inarrivabile dell'imam-martire e come modello che tutti i fedeli do-

[21] Sullo sciismo "contestatario" cfr. in particolare Fleury 2001: 120.

vrebbero imitare[22]. Occorre però non fraintendere: il martirio non ha nulla a che fare con un'ideologia suicida o con una pulsione indiscriminatamente distruttiva; al contrario, esso è *l'accettazione della propria morte come prezzo della testimonianza della verità e della giustizia*. Nelle parole di Ali Shariati, il grande sociologo le cui idee sono non a caso da molti considerate alla base della rivoluzione iraniana, il martirio è «l'unica ragione per esistere, l'unico segnale di presenzialità, l'unico mezzo di attaccare e di difendere e l'unico modo di resistere, così che la verità, il diritto e la giustizia possano rimanere vivi in un'epoca e sotto un regime in cui la nullità, la falsità e l'oppressione dominano».[23]

Ora, per Foucault, che peraltro nei suoi reportage e in altre interviste dimostra di conoscere Shariati[24], a rendere possibile la rivolta è proprio questa disposizione etica al martirio, la scelta consapevole del pericolo da intendere non come gesto ultimo di disperazione, ma come *atto che sottrae l'individuo alla presa di un potere perverso e, così facendo, apre la via alla sua disarticolazione*. Di fronte al sacrificio della propria vita, infatti, nessuna istanza di dominio può essere efficace.

> Il movimento attraverso il quale un uomo solo, un gruppo, una minoranza o un popolo tutto intero dice: «Non obbedisco più», e getta in faccia al potere che considera ingiusto il rischio della sua vita – questo movimento mi pare irriducibile. Perché nessun potere è capace di renderlo assolutamente impossibile [...]. Tutte le forme di libertà acquisite o reclamate, tutti i diritti che si fanno valere, anche riguardo alle cose apparentemente meno importanti, hanno qui senza dubbio un punto ultimo di ancoraggio, più solido e più prossimo dei «diritti naturali». Se le società stanno insieme e vivono, vale a dire se i poteri non sono «assolutamente assoluti», è perché, dietro ogni accettazione e coercizione, al di là delle minacce, delle violenze e della persuasione, c'è la possibilità di questo momento in cui la vita non si scambia più, in cui i poteri non possono più niente e in cui, davanti alle forche e alle mitragliatrici, gli uomini si sollevano (Foucault 1979d: 790-791).

[22] Sulla redenzione attraverso la sofferenza si veda in particolare Ayoub 1978. Il martirio di Husayn e dei suoi famigliari viene ogni anno commemorato nei primi dieci giorni del mese lunare di muharram, e in particolare nel decimo giorno, con la celebrazione della Ashura. Si tratta di una ricorrenza dal valore simbolico difficilmente sovrastimabile: non è un caso che, nel 1978, le più grandi manifestazioni contro lo Shah ebbero luogo proprio a muharram. Per dare la misura del radicamento anche popolare del culto di Husayn si possono ricordare le *tazieh*, sacre rappresentazioni che, ad Ashura (ma non solo), rievocano il dramma di Karbala. Su ciò cfr. ancora Ayoub 1978: 141-196 e Bausani 2017: 434-453.

[23] Cfr. Campanini 2005: 165. Nato a Mashhad nel 1933 e morto in circostanze più che sospette a Londra nel 1977 (fu forse ucciso dalla Savak, la polizia segreta dello Shah), Shariati è tra gli intellettuali musulmani più interessanti e complessi del Novecento. Una figura senza dubbio divisiva, osteggiato tanto dallo Shah quanto dal clero sciita (tradizionalista e khomeinista). Il suo contributo più originale sta nell'aver reinterpretato l'islam come un'ideologia rivoluzionaria al centro della quale si collocano i temi della liberazione degli oppressi, della giustizia sociale e della lotta di classe. Per un'introduzione al suo pensiero si può fare riferimento allo stesso Campanini 2005: 153-165, a Guolo 2007: 14-27 e soprattutto a Cristiano 2006.

[24] Cfr. ad esempio Foucault 2018a: 360-361.

Per il filosofo francese la disponibilità al martirio, la sua irriducibilità, è qualcosa che sfugge alle consuete categorie analitiche, all'ordine che esse rintracciano o pongono nel succedersi degli eventi storici. Ancora di più: il martirio è ciò che sospende la storia stessa e apre la porta alla possibilità di un tempo nuovo (Foucault 2018a: 351-352; Chevallier 2004: 82).

IV

Il 1978, per Foucault, è una data cruciale, e non solo per via degli eventi iraniani. Nei primi mesi di quell'anno, egli tiene al Collège de France una serie di lezioni, poi pubblicate col titolo *Sicurezza, territorio, popolazione*, che costituiscono uno dei suoi lasciti intellettualmente più complessi. Il nucleo tematico del corso subisce continui spostamenti grazie ai quali vengono perfezionati o anche elaborati *ex novo* una serie di concetti che diventeranno presto centrali nell'economia del discorso foucaultiano. Tra questi, vanno segnalati almeno quelli di biopolitica, governamentalità, pastorato e controcondotta.

Se si considera, in particolare, la nozione di controcondotta, non è improprio considerare queste lezioni come le prime testimonianze dell'interesse nascente, da parte di Foucault, per lo studio delle strategie di soggettivazione – un filone di ricerca che impegnerà il filosofo francese negli ultimi anni della sua vita, portandolo dapprima a confrontarsi con le pratiche ascetiche del cristianesimo primitivo, poi con gli «esercizi spirituali» di cura di sé che fiorirono nell'antichità greca e romana.

Nell'ambito di *Sicurezza, territorio, popolazione*, vanno intese come controcondotte tutte quelle prassi che, a livello individuale o collettivo, mirano a produrre/incrementare lo spazio di autonomia del soggetto nei confronti di una certa configurazione del potere[25]. Occorre subito osservare che questa autonomia non significa in alcun modo una libertà essenziale, trascendente e originaria dell'essere umano, una libertà che, in quanto tale, annullerebbe il potere. Per Foucault potere e autonomia sono sempre immanenti, non isolabili, e questo al punto che il potere è tale solo nella misura in cui si dà un soggetto autonomo su cui può esercitarsi, mentre un soggetto può definirsi autonomo soltanto rispetto a un'istanza di potere che lo vorrebbe assoggettare. D'altra parte, l'autonomia stessa è in quanto

[25] Il tipo di potere che Foucault analizza in questo caso è il «potere pastorale» che è andato affermandosi con il cristianesimo. Esso «ha ad oggetto la condotta degli uomini», «come strumento si avvale di metodi che permettono di condurli e come obiettivo interviene sulla maniera in cui si conducono e si comportano» (Foucault 2004: 144). Tra le pratiche finalizzate a «condurre la condotta» dei soggetti si devono almeno menzionare gli istituti della confessione e della direzione di coscienza, ai quali peraltro si associa il potere del clero come depositario del significato autentico della rivelazione, mediatore tra la realtà profana e quella divina e, quindi, amministratore dell'economia complessiva della salvezza. La nozione di controcondotta, di conseguenza, designa ogni genere di strategia volta a combattere la conduzione pastorale.

tale la facoltà di esercitare potere. Se volessimo fare ricorso a un'immagine, potremmo dire che il piano di immanenza è popolato da punti di potere autonomi, molteplici, variamente orientati e in continua interazione reciproca. Questi punti sono individui, ma anche istituzioni, dottrine, discorsi, strumenti, architetture... insomma tutto ciò che, per Foucault, costituisce un *dispositivo* attraverso cui il potere transita e si organizza. Ne consegue che nessuna specifica controcondotta è in quanto tale universalizzabile. In altri termini, le controcondotte possono essere colte e definite soltanto nello specifico contesto in cui si dispiegano: non si eserciteranno mai nel vuoto metafisico di una libertà assoluta, ma sempre a contatto con una certa disposizione concreta del potere[26].

Il passo ulteriore che Foucault compirà da qui a breve sarà di tematizzare direttamente il lavoro che, per produrre la propria autonomia, il soggetto è chiamato a svolgere su se stesso, dall'"interno", per così dire, e non soltanto sulle istanze "esterne" del potere. L'autodisciplina – ciò che, nel più tardo lessico foucaultiano, verrà chiamato «estetica» o «stilistica dell'esistenza» – rende anzi insensata la stessa distinzione interno-esterno: se il potere è tale perché si esercita su un soggetto, il lavoro su di sé del soggetto sarà *eo ipso* un lavoro sul potere, oltre che, beninteso, un esercizio di potere. Ora, è precisamente questa «etopoiesi» come prassi volta a dare forma al proprio modo d'essere ciò che Foucault designa con il termine «spiritualità».

Vale la pena rilevare, *en passant*, come in fondo stia tutta qui la ragione per cui il filosofo francese, seguendo la lezione di Bloch (Foucault 2018a: 351), dimostri tanto interesse per alcuni aspetti della sfera religiosa. La religione, in effetti, è un ricettacolo di spiritualità che ha reso storicamente possibile l'affermarsi di controcondotte intese a ridefinire lo statuto della soggettività e disarticolare le relazioni di potere date. Questo non significa, tuttavia, che la religione sia interamente riconducibile a questa ricerca di autonomia – la storia, è persino banale sottolinearlo, ci offre innumerevoli esempi di impiego degli apparati religiosi come dispositivi di assoggettamento, – né che l'unica spiritualità possibile sia necessariamente di marca religiosa[27]. Al contrario, proprio nel breve periodo che intercorre tra le lezioni

[26] Foucault si sofferma in particolare su cinque esempi di controcondotta pastorale: l'ascesi, intesa come pratica solitaria di perfezionamento di sé (quindi non soggetta a un'autorità di controllo esterna al soggetto); la formazione di comunità religiose rigidamente egualitarie, nelle quali vige il principio, ad esempio, del sacerdozio universale, che risulta così sottratto alla presa di un clero istituzionale; la mistica come forma di comunicazione immediata dell'anima con Dio; l'esame delle Scritture senza la mediazione pastorale; la fede escatologica che, annunciando l'imminenza del giudizio finale e il prossimo ritorno di Cristo, squalifica la chiesa nella pretesa di esserne il tramite (Foucault 2004: 153-164).

[27] Cfr. Foucault 2018b: 76.

di *Sicurezza, territorio, popolazione* e i reportage iraniani, è lo stesso Foucault a mettersi sulla strada di quella che potremmo ben definire una «spiritualità laica»[28].

Per quanto concerne il nostro tema, il punto determinante è che, per il filosofo francese, le reali poste in gioco della rivolta iraniana possono essere comprese solo facendo ricorso a questo concetto di etopoiesi. Il brano seguente è, al riguardo, più che significativo:

> Sollevandosi, gli iraniani si dicono – ed è forse questa l'anima del sollevamento: dobbiamo sicuramente cambiare regime e sbarazzarci di quest'uomo [lo Shah], dobbiamo cambiare questo personale corrotto, dobbiamo cambiare tutto nel paese, l'organizzazione politica, il sistema economico, la politica estera. Ma soprattutto *dobbiamo cambiare noi stessi*. Occorre che il nostro modo d'essere, il nostro rapporto con gli altri, con le cose, con l'eternità, con Dio ecc., siano completamente cambiati, e *non ci sarà rivoluzione reale che alla condizione di questo cambiamento radicale nella nostra esperienza* (Foucault 1979a: 748-749. Traduzione mia. Corsivi miei)

Ma Foucault va ancora oltre e, in un passaggio successivo, evidenzia come proprio questa esigenza di trasformazione di sé sia stata agita dagli iraniani attraverso il reimpiego creativo della spiritualità sciita[29]:

> Credo sia qui che l'islam ha giocato un ruolo. Fascino che esercita questo o quello dei suoi obblighi, questo o quello dei suoi codici? Può darsi, ma soprattutto, in relazione alla forma di vita che era la loro, *la religione è stata per essi come la promessa e la garanzia di trovare di che cambiare radicalmente la loro soggettività*. Lo sciismo

[28] Vanno in questa direzione i concetti di «ontologia dell'attualità», di «illuminismo» e di «critica», che Foucault discute con costante riferimento a Kant a partire dalla conferenza *Qu'est-ce que la critique?*, pronunciata alla Sorbona nel maggio del 1978 davanti ai membri della Société Française de Philosophie: cfr. Foucault 1990 e Cremonesi et al. 2018: 300-302. Questo rilievo sulla spiritualità laica dovrebbe essere sufficiente per mostrare come Foucault, contrariamente a ciò di cui i suoi detrattori lo accusarono, non si accostò alla rivoluzione iraniana con l'intento di ricavarne un modello valido anche per il contesto europeo. Al contrario, almeno per ciò che concerne l'Occidente, egli ritenne sempre del tutto inverosimile un ritorno del sacro e del profetismo come posizione politica e filosofica (Foucault 2018a: 359).

[29] È qui il caso di dedicare almeno un accenno alla posizione di Christian Jambet. A differenza di Corbin, che insiste quasi esclusivamente sugli aspetti "teosofici" del pensiero sciita, egli ne evidenza anche la dimensione pratica, di trasformazione del sé. Al centro della «filosofia islamica» si colloca, in questa lettura, la figura del saggio capace, per quanto è possibile all'uomo, di rendersi simile a Dio (Jambet 2012: 52). La stessa conoscenza non può, in questo senso, essere distinta dalla propria incorporazione etica, anzi si configura come un'arte di vivere finalizzata a produrre l'esperienza di una metamorfosi dell'anima (Jambet 2012: 119). La parola profetica non è mai, almeno in linea di principio, qualcosa di subito passivamente dal soggetto, ma quest'ultimo è chiamato ad un costante lavoro su di sé per rendersi capace di accogliere la rivelazione. Si tratta, evidentemente, di un approccio ermeneutico che conferma e fortifica quanto abbiamo detto fin qui e può costituire un'ottima base per lo sviluppo di una linea di ricerca originale sull'islam, specie nella sua variante sciita. Tutti questi temi sono esposti magistralmente da Cavagnis 2012a, che analizza la posizione di Jambet in continuità con quelle di Corbin, Pierre Hadot e dello stesso Foucault.

> è per l'appunto una forma di islam che, con il suo insegnamento e il suo contenuto esoterico, distingue tra ciò che è la semplice obbedienza esterna al codice e ciò che è la vita spirituale profonda; *quando dico che essi cercavano attraverso l'islam un cambiamento nella loro soggettività, questo è del tutto compatibile con il fatto che la pratica islamica tradizionale era già presente e assicurava la loro identità*; nel modo in cui hanno vissuto come forza rivoluzionaria la religione islamica, c'era altra cosa che la volontà di obbedire più fedelmente alla legge: *c'era la volontà di rinnovare la loro esistenza tutta intera riannodando la relazione con un'esperienza spirituale che essi pensavano di trovare al cuore stesso dell'islam sciita* (Foucault 1979a: 749. Traduzione mia. Corsivi miei)

Non c'è alcuna contraddizione tra istanza di rivolta e appello a una tradizione religiosa millenaria. La tradizione (ogni tradizione) non è un che di inerte e perennemente identico a se stesso, ma qualcosa che può prestarsi a essere trasformato in base alle esigenze del presente. È proprio ciò che è avvenuto in Iran, dove *il patrimonio spirituale dell'islam sciita è stato rinnovato da un desiderio rivoluzionario al quale ha fornito la propria grammatica e il proprio immaginario* (Foucault 2018a: 353). Questo è avvenuto perché, come dicevamo, la rivolta non si esercita mai come libertà assoluta, ma sempre come autonomia in contesto: il sollevamento non consiste «nel rigetto globale dell'insieme dei codici, dei valori, dei saperi e poteri che organizzano una data società, ma al contrario in un *nuovo investimento*, in una modificazione di questi codici» (Cavagnis 2012b: 70. Corsivo mio).

«Spiritualità politica» è allora questa volontà di trasformazione di sé attraverso il reinvestimento creativo della tradizione intesa come sfondo formativo del soggetto; è la produzione della propria autonomia in un contesto di cui il sé è esso stesso un effetto[30]. Nel caso iraniano, l'oggetto del reinvestimento sono precisamente quegli aspetti della religiosità sciita che abbiamo prima isolato: la produttività ermeneutica dell'islam, l'irrequietezza nei confronti del potere costituito, la disposizione etica al martirio. Se impieghiamo la parola «mito» per designare uno schema narrativo esemplare capace di produrre effetti di realtà, possiamo dire che questi tre elementi, nel 1978, sono venuti a costituire la mitologia della rivolta. Come l'imam Husayn, l'uomo che si erge a mani nude di fronte alla minaccia dei fucili si sottrae alla presa del potere e, nell'accettazione del rischio estremo che ciò comporta, sospende il normale fluire del tempo storico per testimoniare la possi-

[30] Una nota non marginale a questo discorso riguarda ancora una volta il tema del martirio, che possiamo adesso definire come il vertice unico del lavoro etico su di sé e della rivolta politica. Nella figura del martire, infatti, l'accettazione del pericolo estremo della morte, in quanto prezzo da pagare per affermare la verità, fa tutt'uno con la disarticolazione del potere. In quest'ottica, il martirio può essere accostato alla questione cui Foucault dedicherà le sue ultime ricerche: la pratica antica della *parresia*, il «parlar franco», il «dire la verità» di cui si è persuasi in faccia al potere accettando con coraggio i pericoli che possono derivarne. Di questo «gioco parresiastico» la riflessione greca ha fornito molteplici definizioni ed esempi. Tra questi, a risultare centrale per la sua portata etica e politica è quello in cui la *parresia* viene esercitata anche al prezzo estremo, ossia la morte del parresiasta (Foucault 2009: 23). Ecco, in definitiva, cos'è il martirio. Cfr. Cremonesi et al. 2018: 306.

bilità di vivere altrimenti, secondo verità e giustizia (Schirone 2005: 136). Dovrebbe a questo punto essere del tutto chiaro come il «governo islamico», tante volte invocato in quel contesto, lungi dall'essere un appello al dominio dei chierici, vada per l'appunto inteso come il desiderio che «questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento» (Foucault 1978d: 39). «Governo islamico» è l'ideale di un potere che asseconda lo slancio del soggetto verso la trasformazione di sé e del mondo secondo verità e giustizia. È di questo slancio che la teocrazia di Khomeini sarà la negazione più recisa[31].

V

Giunti a questo punto, è indispensabile affrontare proprio la *vexata quaestio* del rapporto tra la rivolta iraniana e l'istituzione della Repubblica islamica. In che modo sono legati i due eventi? Tra di essi c'è continuità o discontinuità? Il sollevamento che rovesciò lo Shah portava già in sé, fatalmente, i semi della teocrazia, oppure quest'ultima si è potuta imporre soltanto a seguito di una rottura che ha profondamente mutato il corso e il senso del sollevamento stesso? A seconda delle risposte che scegliamo di dare a tali questioni, muta profondamente il giudizio complessivo che possiamo maturare anche sulla posizione di Foucault.

In realtà, come in ogni vicenda storica, anche nel caso iraniano elementi di continuità e di discontinuità sono strettamente intrecciati. Se, da un lato, il sollevamento fornisce senza dubbio le condizioni di possibilità per l'istituzione della teocrazia, dall'altro, nondimeno, i due eventi rimangono reciprocamente irriducibili. Come si articolano questi due piani? È qui che dobbiamo fare i conti con la figura di Khomeini.

Oggi non ci si può accostare che con una certa perplessità a quei passi in cui Foucault abbozza il ritratto dell'ayatollah come di un personaggio «quasi mitico» (Foucault 1978k: 59). In uno dei primi reportage, ad esempio, si legge: «La situazione dell'Iran sembra essere sospesa, legata alla sfida tra due personaggi dal blasone tradizionale: il re e il santo; il sovrano in armi e l'esule inerme; il despota con, di fronte, l'uomo che si erge con le mani nude, acclamato da un popolo» (Foucault 1978d: 36). È un'immagine, questa, che stride fortemente con l'autoritarismo e la violenza di cui Khomeini si renderà responsabile a partire dal suo ritorno in Iran dall'esilio parigino, nel febbraio del 1979.

Foucault si sbagliava. Complici anche gli spunti che aveva ricavato dal dialogo con il grande ayatollah Shariat-Madari, egli aveva finito con il considerare Khomeini come un leader il cui carisma, per quanto politicamente potente, si inscrive-

[31] Su questo punto si veda Marzocca 2005: 108.

va nel solco del tradizionale "sospetto" sciita nei confronti della politica stessa. Un passo, a questo proposito, è decisamente rilevante

> «Nessun capo di Stato, nessun leader politico, anche appoggiato dai mass-media del suo paese, può oggi vantarsi di essere oggetto di un attaccamento così personale e così intenso. Questo legame dipende probabilmente da tre elementi: Khomeini "non è qui": da quindici anni vive in un esilio da cui non vuol tornare che una volta partito lo Shah; Khomeini "non dice niente", nient'altro che no allo Shah, al regime, alla dipendenza; infine Khomeini "non è un uomo politico": non ci sarà un partito di Khomeini, non ci sarà un governo Khomeini. Khomeini è il punto di incontro di una volontà collettiva» (Foucault 1978k: 59)

A fronte di questa previsione evidentemente erronea, occorre essere chiari su un punto: essa non è il frutto di miopia o di cieco entusiasmo rivoluzionario da parte di Foucault. Alla sua base c'è piuttosto la profonda ambiguità di Khomeini, che nei mesi della rivolta seppe presentare se stesso come un leader religioso del tutto disinteressato all'occupazione del potere. A questo proposito è indispensabile evidenziare come, benché negli anni Sessanta egli avesse dedicato ampie ricerche all'elaborazione di un modello politico teocratico, nel 1978 le sue intenzioni apparivano orientate in tutt'altra direzione (Kadivar 2015: 124-126, Abdolmohammadi 2009: 95-97). Col senno del poi, si può dire che questa non era altro che un'illusione; al termine degli anni Settanta, tuttavia, essa appariva confermata da fatti molto concreti, come la decisione dello stesso Khomeini di non ripubblicare il suo libro del 1970 sul *Governo islamico* (Cavagnis 2012b: 59) e, soprattutto, le frequenti dichiarazioni pubbliche in cui lo stesso ayatollah affermava che né lui né altri religiosi avrebbero mai esercitato un potere politico diretto in un nuovo governo (Keddie 2003: 240). Dissimulazione coscientemente perseguita? Grande inganno orchestrato dal leader religioso? Non abbiamo gli elementi per fornire una risposta precisa a simili interrogativi. La tesi che possiamo legittimamente sostenere è che fu proprio l'immagine che egli seppe fornire di sé come autorità morale incorruttibile a renderlo protagonista indiscusso del sollevamento. In questo senso, riferendosi all'ayatollah ancora in esilio in Francia, Foucault ha perfettamente ragione nel dire che

> «il punto di coesione [della rivolta] si trova fuori del paese, fuori delle organizzazioni politiche, fuori di ogni possibile negoziato, in Khomeini, nel suo inflessibile rifiuto, nell'amore che ciascuno individualmente nutre per lui. Era impressionante sentire un pilota di Boeing, mentre parlava a nome dei compagni: "In Francia avete il bene più prezioso che l'Iran possegga da un secolo. Sta a voi proteggerlo." Il tono era imperioso. Ancor più impressionante sentire gli scioperanti di Abadan: "Non siamo particolarmente religiosi". In chi avete allora fiducia? In un partito politico? "No, in nessun partito." In un uomo? "No, salvo in Khomeini, e in lui solo."» (Foucault 1978j: 54)

Quando, nelle strade di Teheran, le folle inneggiavano a Khomeini, non lo facevano per invocare la venuta di un potere teocratico, ma perché la figura stessa

dell'ayatollah, nella sua condizione di esule perseguitato, era il simbolo pressoché perfetto della lotta contro il dispotismo dello Shah. Agli occhi degli uomini in rivolta, egli non era il chierico che ambiva al potere, ma l'incarnazione più potente e integerrima di una tradizione spirituale veneranda che, contro gli abusi dell'autorità costituita, tracciava il contorno dell'identità di tutto un popolo e si poneva come baluardo non espugnabile della resistenza[32].

Rientra tra i grandi paradossi del consenso il fatto che una critica radicale del potere finisca spesso per sfociare in nuovi propositi di dominio. Nel caso di Khomeini, fu proprio la capacità di concentrare su di sé il *pathos* della rivolta a consentirgli di ergersi a guida politica indiscussa dell'intero paese nel momento stesso in cui, dopo quindici anni di esilio, rimetteva finalmente piede in Iran. La transizione che ne seguì fu tra le più rapide che la storia ricordi: nel giro di pochi mesi fu istituita la Repubblica islamica e la rivolta entrò in fase di riflusso; nel frattempo, venne avviata la repressione sistematica di tutti coloro che, per una ragione o per l'altra, si opponevano ai progetti teocratici del leader e del clero militante che intorno a lui si era raccolto.

Sul piano della storia politica, è sicuramente all'altezza di questi avvenimenti che va individuata la frattura che rende la rivolta iraniana irriducibile all'avvento della teocrazia. Ciò che però normalmente non si osserva è che, alla base di questa frattura, se ne colloca un'altra, più antica e meno visibile, che ha direttamente a che fare con la vicenda storica della spiritualità sciita. Detto in breve: *la rivoluzione politica in Iran è stata resa possibile da una precedente rivoluzione teologica*. Con questo mi riferisco, ovviamente, alla ricerca teorica che, negli anni Sessanta, Khomeini dedicò al tema del «governo islamico». È in questa fase, infatti, che hanno la loro prima origine alcuni dei principi che diventeranno dottrina dello stato nell'Iran postrivoluzionario, a cominciare dal concetto di *velayat-e faqih*, la «tutela del giureconsulto», in base al quale ogni potere politico fa capo, in ultima istanza, all'esperto di legge coranica (*fiqh*), e in particolare a colui che è riconosciuto come il migliore tra i sapienti[33].

[32] Questa analisi deve molto alle ricerche condotte da Farhad Khosrokhavar sul ruolo che, nella rivoluzione, ebbero le diverse componenti del clero e, soprattutto, sulla loro immagine sociale. Si tratta di un'indagine indispensabile per comprendere tutti gli eventi del 1978-'79, dai primi sollevamenti fino alla presa del potere da parte di Khomeini e al consolidamento della Repubblica islamica. Vista la complessità del tema, che mal si presta a essere riassunto, rimando per un inquadramento generale a Khosrokhavar 1997.

[33] Il principio del *velayat-e faqih*, come è facilmente intuibile, è il fondamento dell'istituto della Guida suprema (*Rahbar-e moazzem*), massima carica costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran. Per una buona introduzione alla «tutela del giureconsulto» cfr. Arminjon 2010 e Arjomand 2014. Per un inquadramento storico e teorico più ampio dell'eleborazione teologico politica sciita cfr. il già citato Amir-Moezzi 2015 e soprattutto il già più volte citato Kadivar 2015. Di notevole interesse sono anche le considerazioni storico-sociologiche che si trovano in Arjomand 1984: 264-270, dove viene peraltro tracciato un parallelo tra teocrazia sciita e teocrazia cattolica.

In questa sede non possiamo soffermarci analiticamente su tutte le implicazioni teologiche che l'elaborazione di questa nozione ha comportato, né possiamo ricostruire il percorso che condusse alla sua prima introduzione nella costituzione iraniana e alle sue successive ridefinizioni. Per i nostri scopi, ci basterà evidenziarne le ricadute su quegli aspetti della spiritualità sciita che abbiamo prima isolato. Si tratta di effetti dirompenti. In primo luogo, nel momento stesso in cui non solo il potere temporale viene religiosamente legittimano, ma lo si rivendica per il giurista islamico, *a venir meno è la stessa distinzione tra sfera politica e sfera religiosa che i dotti sciiti avevano per secoli rimarcato con vigore*[34]. In Khomeini ciò che è politico è immediatamente religioso, e viceversa; nella sua visione, anzi, il governo arriverà addirittura a sopravanzare, per importanza religiosa, gli stessi "pilastri dell'islam" (Guolo 2007: 38). In secondo luogo, e di conseguenza, *viene anche fortemente compromessa la "creatività ermeneutica" propria dell'approccio tradizionale*: nella misura in cui al giureconsulto è attribuita una funzione essenzialmente normativa, a venir privilegiato sarà inevitabilmente il lato essoterico/letterale della parola profetica, a tutto discapito dei suoi aspetti esoterici/spirituali. Dal lato del soggetto, un simile appiattimento letteralistico, in quanto tale spersonalizzante, non si configurerà come un appello al fedele ad intraprendere un cammino di perfezionamento di sé al fine di intendere il significato riposto della rivelazione, ma egli sarà in primo luogo tenuto ad *assoggettare se stesso al comando meramente esteriore della legge* (Enayatzadeh 2011: 147-148).

Tralasciando altre importanti implicazioni della rivoluzione teologica khomeinista, mi sembra utile evidenziare come essa abbia comportato anche una ricodificazione dell'etica del martirio. Nella cornice appena tracciata, infatti, mi pare che la figura del martire si iscriva non più come colui che, nel percorso di perfezionamento spirituale, è disposto, al prezzo della propria vita, a testimoniare verità e giustizia contro un potere che le nega, ma come colui la cui vita, interamente assoggettata all'ingiunzione legalistica, è nella completa disponibilità del potere stesso. Se, per la tradizione spirituale sciita, il martirio è celebrazione, nella morte, della vita vera e giusta, nella teocrazia, con una singolare inversione del paradosso,

[34] È quindi del tutto sbagliato ritenere, come si fa per lo più in Occidente, che il khomeinismo sia un tentativo antimoderno di "riavvolgere il nastro della storia" e di riportare la società iraniana a una condizione "medievale". Semmai è vero proprio il contrario: nella misura in cui Khomeini rivoluziona la tradizione sciita, la sua idea teocratica è una risposta del tutto inedita e, in un certo senso, chiaramente moderna alle sfide poste dalla modernità stessa – la modernità imposta dallo Shah così come quella dell'Occidente che lo sorregge. Arjomand 1989 sostiene molto opportunamente che «la rivoluzione islamica può essere vista come la tradizionalizzazione di uno stato-nazione modernizzante e allo stesso tempo come la modernizzazione della tradizione sciita». Un discorso in buona parte analogo dovrebbe essere svolto, nel contesto sunnita, rispetto a tutti quei movimenti fondamentalisti che, in maniera più o meno diretta, si rifanno all'eredità ideologica del salafismo. L'islamismo, in altri termini, non è mero ripiego tradizionalistico, ma reazione moderna alla modernità. Se non si coglie questo punto, le conseguenze politiche possono essere disastrose.

la vita diviene essenzialmente sacrificabile per la difesa e l'esaltazione del potere che ne dispone – un potere che dà la morte. Pensiamo agli innumerevoli adolescenti reclutati durante la lunga guerra contro l'Iraq: alla partenza per il fronte il regime dava loro le "chiavi del Paradiso" (semplici chiavi di plastica prodotte in serie), simboli della promessa che, immolandosi contro il nemico, avrebbero di certo ottenuto un posto alla destra di Allah. (È qui, probabilmente, che incomincia ad affermarsi una certa concezione del martirio come ideologia omicida-suicidaria).

Da tutto ciò emerge chiaramente come la "teologia politica" di Khomeini si contrapponga frontalmente alla "spiritualità politica" della rivolta[35]. Tra l'emancipazione che questa inseguiva e il fanatismo dei chierici al governo si spalanca un abisso che ancora Foucault fu tra i primi a indicare:

> La spiritualità alla quale si riferivano quelli che andavano a morire [nella rivolta] è incommensurabile con il governo sanguinario di un clero integralista. I religiosi iraniani vogliono autenticare il loro regime attraverso i significati che aveva il sollevamento. Non si farebbe nulla di diverso da loro squalificando il fatto del sollevamento perché c'è oggi un governo dei mullah [...]. Di qui, per l'appunto, la necessità di far risaltare ciò che c'è di irriducibile in un tale movimento, e anche di profondamente minaccioso per ogni dispotismo, quello di oggi come quello di ieri (Foucault 1979d: 793. Traduzione mia)

[35] Anche per questo, contrariamente a quello che per lo più si crede in Occidente, la posizione di Khomeini non è mai davvero diventata senso comune in Iran, anzi ha dato origine a laceranti spaccature anche in quegli ambienti religiosi che saremmo propensi ad associare all'idea di teocrazia. I più ampi dissensi si registrarono da subito negli alti ranghi del clero tradizionale. Il già più volte menzionato ayatollah Shariat-Madari, ad esempio, fu un irriducibile oppositore della «tutela del giureconsulto» proprio come lo fu del dispotismo dello Shah, e per questa ragione fu posto da Khomeini agli arresti domiciliari. Su una posizione analoga si schierò l'ayatollah Khoi, che all'epoca era considerato il leader sciita più prestigioso e influente al mondo: cfr. Khosrokhavar 1997: 36. Anche tra il clero militante khomeinista si manifestarono, negli anni, profonde spaccature. Il dissenso più celebre, in questo caso, è senza dubbio quello dell'ayatollah Montazeri: inizialmente considerato il delfino dello stesso Khomeini, nella seconda metà degli anni Ottanta prese risolutamente le distanze dal regime, denunciandone la violenza e proponendo una revisione integrale del *velayat-e faqih* (cfr in generale Arminjon 2014; si veda anche Abdo & Montazeri 2001). In anni più recenti, e partendo da posizioni teoriche anche molto diverse, rinomati intellettuali di ambiente religioso hanno avanzato critiche sempre più radicali della teocrazia, arrivando spesso ad un completo abbandono del principio della «tutela del giureconsulto»: tra questi possiamo menzionare Mohsen Kadivar, Abdolkarim Soroush e Mohammad Shabestari. Di assoluta rilevanza è infine la posizione quietista del grande ayatollah Ali al-Sistani, di origine iraniana ma come il suo maestro, il già citato grande ayatollah Khoi, residente nella prestigiosa sede irachena di Najaf. Sistani, che a tutt'oggi è considerato il *marja al-taqlid* vivente di più grande prestigio e sapienza, si è più volte schierato per un modello di stato civile e non religioso, contrapponendosi peraltro con frequenza alla Guida Suprema iraniana, Ali Khamenei (cfr. ad esempio Khoei 2014). Per una rassegna su questo punto si vedano in particolare Khosrokhavar & Mottaghi 2014 e Arjomand 2015.

Oggi, a quarant'anni di distanza, sarebbe interessante, oltre che politicamente fondamentale, sapere che cosa resta, in Iran, di quella spiritualità, quali trasformazioni ha subito e in quali forme si manifesta. Il minimo che si possa dire è che di certo rimane propria degli iraniani una fondamentale inquietudine verso il potere, come dimostrano le proteste di massa che, periodicamente, hanno scandito questi quattro decenni, l'ultima delle quali, il cosiddetto «Movimento verde» sorto all'indomani delle elezioni presidenziali del 2009, ha fortemente destabilizzato la Repubblica islamica. Probabilmente oggi la spiritualità in Iran va cercata nei luoghi più distanti dalla religione istituzionale, nelle pieghe di una società che, come effetto solo apparentemente paradossale del dominio dei chierici, è senza ombra di dubbio tra le più secolarizzate e moderne dell'intero mondo musulmano. Può proprio la secolarizzazione essere la forma attuale, e del tutto originale, di quella trasformazione di sé a cui da sempre invita la sapienza islamica sciita? La tesi è tra le più suggestive.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABDO G., MONTAZERI H.A. (2001) *Re-Thinking the Islamic Republic: A 'Conversation' with Ayatollah Hossein 'Ali Montazeri*, in «Middle East Journal», vol. 55, n° 1, pp. 9-24

ABDOLMOHAMMADI P. (2009), *Il repubblicanesimo islamico dell'Ayatollah Khomeini*, in «Oriente Moderno», n° 1, pp. 87-100

ABRAHAMIAN E. (2008), *A History of modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. *Storia dell'Iran. Dai primi del Novecento a oggi*, Feltrinelli, Milano 2013)

ACHCAR G. (2008), *L'Orientalisme à rebours: de certaines tendances de l'Orientalisme français après 1979*, in «Mouvements», n° 54, pp. 127-144

AFRAY J., ANDERSON K.B. (2005), *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seduction of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago

AMIR-MOEZZI M. A. (2015), *Le shiisme et ses paradoxes*, in «Les Temps modernes», n° 683, pp. 93-109

AMJAD M. (1989), *Shiism and revolution in Iran*, in «Journal of Church and State», vol. 31, n° 1, pp. 35-53

ARMINJON C. (2010), *L'instauration de la «guidance du juriste» en Iran. Les paradoxes de la modernité chiite*, in «Archives des sciences sociales des religions», n° 149, pp. 211-228.

——— (2014), *De l'apologie à la critique des institutions de la République islamique: l'héritage doctrinal contrasté de l'ayatollah Montazeri*, in «Studia Islamica»,vol. 109, n° 2, pp. 303-328

ARJOMAND S.A. (1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam*, The University o Chicago Press, Chicago and London

——— (1989), *History, Structure, and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran*, in «International Political Science Review / Revue internationale de science politique», vol. 10, n° 2, pp. 111-119

——— (2015), *La Théologie politique shi'ite. Transformation ideologique, traduction constitutionelle*, in «Les Temps Modernes», n° 683, pp. 133-159

AYOUB M. (1978), *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*, Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York

BADIOU A. (2011), *Le Réveil de l'histoire*, Lignes, Paris (tr. it. *Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali*, Ponte alle Grazie, Firenze 2012)

BAUSANI A. (2017), *Persia religiosa. Da Zaratustra a Baha'u'llah*, Libreria editrice ASEQ, Roma

CAMPANINI M. (2005), *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna

CAPEZZONE L., SALATI M. (2006), *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma

CAVAGNIS J. (2012a), *Corbin, Hadot, Foucault. Mise en dialogue de* Qu'est-ce que la philosophie islamique? *de Christian Jambet*, in «Cahiers philosophique», n° 128, pp. 111-125

——— (2012b), *Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de «spiritualité politique»*, in «Cahiers philosophique», n° 130, pp. 51-71

CAVAZZINI A. (2005a), *Foucault in Persia. Prima e dopo il reportage iraniano*, in *Michel Foucault. L'islam e la rivoluzione iraniana*, Mimesis, Milano, pp. 19-48

——— (2005b), *Modernizzazione, arcaismi, non-contemporaneità*, in *Michel Foucault. L'islam e la rivoluzione iraniana*, cit., pp. 49-66

CHEVALLIER P. (2004), *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran*, in «Revue Projet», n° 281, pp. 78-82

CORBIN H. (1971), *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques 1. Le shī'isme duodécimain*, Gallimard, Paris (tr. it. *Nell'islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici 1. Lo shī'ismo duodecimano*, Mimesis, Milano 2012)

CREMONESI L., IRRERA O., LORENZINI D., TAZZIOLI M. (2018) *Foucault, the Iranian Uprising and the Constitution of a Collective Subjectivity*, in «Foucault Studies», n° 25, pp. 299-311

CRISTIANO R. (2006), *Tra lo Scià e Khomeini. Ali Shariati: un'utopia soppressa*, Jouvence, Roma

ENAYATZADEH S. (2011), *L'imamisme et son détournement politique contemporain*, in «Cités», n° 46, pp. 144-152

FLEURY C. (2001), *L'imam, chef de la communauté politique et spirituelle*, in «Cités», n° 6, pp. 119-133

FOUCAULT M. (1978a), *L'armée quand la terre tremble*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 662-668 (tr. it. *L'esercito, quando la terra trema*, in *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 13-20).

——— (1978b), *Le chah a cent ans de ritard*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 679-683 (tr. it. *Lo Scià ha cento anni di ritardo*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 21-26).

——— (1978c), *Téhéran: la foi contre le chah*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 683-688 (tr. it. *Teheran: la fede contro lo Scià*, in *Taccuino persiano*, cit., pp.29-34).

——— (1978d), *Ritorno al Profeta?*, in *Taccuino persiano*, cit., pp.35-40

——— (1978e), *À quoi rêvent les Iraniens?*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 688-695.

——— (1978f), *Une révolte à mains nues*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 701-704 (tr. it. *Una rivolta a mani nude*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 43-46)

——— (1978g), *Défi à l'opposition*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 704-706 (tr. it. *Sfida all'opposizione*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 47-50)

——— (1978h), *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 708.

——— (1978j), *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 709-713 (tr. it. *La rivolta iraniana corre sui nastri delle minicassette*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 51-57).

——— (1978k), *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 713-716 (tr. it. *Il mitico capo della rivolta iraniana*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 57-60)

——— (1979a), *L'esprit d'un monde sans esprit*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 743-755

——— (1979b), *Une poudrière appelée islam*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 759-762 (tr. it. *Una polveriera chiamata islam*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 61-66)

——— (1979c), *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 780-783 (tr. it. *Lettera aperta a Mehdi Bazargan*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 67-70)

——— (1979d), *Inutile de se soulever?*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 790-794

——— (1990), *Qu'est-ce que la critique?*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», n° 2 (tr. it. *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997)

——— (2004), *Sécurité, territoire, population*, Seuil/Gallimard, Paris (tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005)

——— (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Seuil/Gallimard, Paris (tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Feltrinelli, Milano 2011)

——— (2018a), *Entretien inedit avec Michel Foucault 1979* (intervista con Fàres Sassine), in «Foucault Studies», n° 25, pp. 351-378 (ed. or. in «Rodéo», n° 2, 2013, pp. 34-56).

——— (2018b), *Quand Foucault s'enthousiasmait pour la révolte iranienne*, in «Le Nouvel Observateur», n° 2779, pp. 73-78.

GUOLO R. (2007), *La Via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Laterza, Roma-Bari

GRITTI R., ANZERA G. (2007), *I partigiani di Ali. Religione, identità e politica nel mondo sciita*, Guerini e Associati, Milano

HELM H. (1997), *Shi'a Islam. From religion to revolution*, Markus Wiener Publishers, Princeton

JAMBET C. (2011), *Qu'est-ce que la philosophie islamique?,* Gallimard, Paris

KADIVAR M. (2015), *La naissance du «souverain juriste». Généalogie de la théorie de l'État shi'ite*, in «Les Temps Modernes», n°683, pp. 110-128

KEDDIE N.R. (2003), *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, New Heaven, Yale University Press

KHOEI H. (2014), *The quiet ayatollah of peace*, in «The World Tday», vol. 70, n° 5, pp. 38-40

KHOSROKHAVAR F. (1993a), *La revolution islamique en Iran et ses acteurs juveniles*, in «NAQD», n° 5, pp. 91-110

——— (1993b), *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Presse de la FNSP, Paris

——— (1997), *Le clergé iranien et la révolution islamique en Iran*, in «NAQD», n° 10, pp. 29-56

KHOSROKHAVAR F., MOTTAGHI M. (2014), *Les intellectuels contre la théocratie?*, in «Vacarme», n° 68, pp. 183-198

MARZOCCA O. (2005), *Al di sotto della storia, a ridosso della politica*, in *Michel Foucault. L'islam e la rivoluzione iraniana*, cit., pp. 97-114

MERVIN S. (2004), *Les Autorités religieuses dans le chiisme duodécimain contemporain*, in «Archives de sciences sociales des religion», n° 125, pp. 63-77

SAID E.W. (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York (tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2015)

SCHIRONE M. (2005), *La Rivoluzione Iraniana e la modalità pastorale di esercizio del governo*, in *Michel Foucault. L'islam e la rivoluzione iraniana*, cit., pp. 133-141

VANZAN A. (2014), *Recensione* a J. Afray, K.B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seduction of Islamism*, in «DEP. Deportate, esuli, profughe», n° 25, pp. 118-122

WAHNICH S. (2014), *Foucault saisi par la revolution*, in «Vacarme», n° 68, pp. 138-151

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 749-772
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301031

GIURISTA DEL TEMPO E DELLO SPAZIO. RIFLESSIONI SU CARL VON SAVIGNY

FILIPPO RUSCHI
Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università di Firenze
filippo.ruschi@unifi.it

ABSTRACT
The famous codification controversy of 1814 between Carl von Savigny and Anton Thibaut has been a turning point in the history of European legal culture. Starting form this remarkable and very passionate debate it is my intention to examine Savigny's *Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung*, stressing the importance of space and time in his thought. Even today it is a perspective that is very inspiring, being an excellent opportunity to think about the present. Moreover this brilliant pamphlet has raised the most important question of the relationship between the State, its constitution and its territory. In the following years, the issue of how political institutions are rooted in space has been crucial and still echoes in the debate about globalization.

KEYWORDS
Carl von Savigny, Historicism, Space, Territory/Territoriality, Constitution.

1. PICCOLO DI MOLE MA CHE SÌ GRANDE LEVÒ RUMORE

Nel 1814 Friedrich Carl von Savigny aveva offerto una magistrale interpretazione in chiave giuridica del Romanticismo con *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, un saggio vigorosamente polemico che sarà destinato ad una straordinaria fortuna[1]. In questo «libro, piccolo di mole ma che sì

Nel corso delle mie ricerche ho goduto del sostegno del Prin 2015 *Soggetto di diritto e vulnerabilità: modelli istituzionali e concetti giuridici in trasformazione* e del Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad, 2017, *El logos de la guerra. Normas y problemas de los conflictos armados actuales*. Sono particolarmente grato a Giuseppe Perconte Licatese e Francesco Vertova per i suggerimenti ricevuti.

[1] Cfr. F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, 1814, trad. it., *La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza*, in A.F.J. Thibaut, F.C. von Savigny, *La polemica sulla codificazione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982, pp. 87-197. Sulle sue diverse edizioni e sulla sua ricezione cfr. da ultimo C. Vano, "Della vocazione dei nostri luoghi. Traduzioni e adattamenti nella diffusione internazionale dell'opera di F.C. von Savigny", in *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 10 (2016),

grande levò rumore» – così lo ricordava già Pietro Capei alla metà dell'Ottocento – Savigny aveva un obiettivo preciso[2]: il razionalismo illuminista. In particolare, Savigny avversava la fiducia in un diritto naturale immutabile ed universale, purissimo distillato della ragione umana.

Questa fiducia aveva due importanti implicazioni: in primo luogo la codificazione era ritenuta lo strumento privilegiato per razionalizzare il fenomeno giuridico e per affermare il primato della legge[3]. In secondo luogo tale priorità legittimava la compressione della funzione giurisdizionale, chiamata ad applicare meccanicisticamente il dettato legislativo. Ora, il fatto che vi fosse chi, come Anton Friedrich Justus Thibaut in *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts in Deutschland*, auspicava una codificazione concepita come traduzione sul piano positivo del diritto naturale e, come tale, proiezione di un procedimento logico-formale,

pp. 1-16. Le tesi contenute nel *Beruf* riecheggeranno nell'articolo inaugurale della *Zeitschrift*, destinato a rappresentare il manifesto della *historische Rechtsschule*, cfr. F.C. von Savigny, "Über den Zweck dieser Zeitschrift", in *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 1 (1815), pp. 1-12 su cui J.-L. Halpérin, "L'histoire du droit constituée en discipline: consécration ou repli identitaire?", in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 4 (2001), 1, pp. 9-32. Ma cfr. anche F.C von Savigny, "Stimmen für und wider neue Gesetzbücher", in *Zeitschrift für geschichtliche Rechtwissenschaft*, 3 (1816), 1, pp. 1-52, successivamente incluso nella edizione del *Beruf* del 1828. Per una esaustiva biografia di Savigny cfr. I. Denneler, *Friedrich Karl von Savigny*, Berlin, Stapp, 1985. In merito al suo pensiero, un eccellente punto di partenza resta G. Marini, *Friedrich Carl von Savigny*, Napoli, Guida, 1978. Si veda poi in chiave storico-giuridica A. Trombetta, *Savigny e il sistema. Alla ricerca dell'ordine giuridico*, Bari, Cacucci, 2008. Su Savigny e sul ruolo che ha avuto nella evoluzione dell'indirizzo storicistico, cfr. quanto meno M. Lalatta Costerbosa, *Storicismo giuridico*, in A. Ballarini *et al.*, *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino, Giappichelli, 2010, pp. 59-87 e in particolare, pp. 67-76. Per altro non sono mancati coloro che hanno voluto problematizzare l'adesione di Savigny agli ideali romantici: per tutti cfr. P. Koschaker, *Europa und das römische Recht*, München, Biederstein, 1947, trad. it., *L'Europa e il diritto romano*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 442-443.

[2] Cfr. P. Capei, "Federigo Carlo dei Savigny", in *Archivio Storico Italiano* (Nuova Serie), 16 (1862), 1, pp. 3-24. Pietro Capei, da traduttore di Savigny, era stato la cinghia di trasmissione tra la Scuola storica e la cultura giuridica italiana. In merito cfr. A. Labardi, *La facoltà giuridica senese e la Restaurazione, con il testo delle Istituzioni civili di Pietro Capei*, Milano, Giuffrè, 2000, in particolare pp. 1-89 e Id., "Le lettere inedite di Capei a Savigny: un giurista toscano corrisponde con un mito", in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, 124 (2007), 1, pp. 350-425 ed in particolare pp. 350-376.

[3] Su Illuminismo e codificazione è difficile prescindere da G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1976, su cui per tutti G.M. Labriola, "La codificazione nell'interpretazione di Giovanni Tarello. Riflessioni a margine", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 35 (2005), 1, pp. 107-128. Per altro sulla reale portata della polemica si sono registrati orientamenti differenti, si veda ad esempio P. Caroni, "Savigny und die Kodifikation. Versuch einer Neudeutung des 'Berufes'", in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 86 (1969), pp. 97-176 e, ancora, Id. "La cifra codificatoria nell'opera di Savigny", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 9 (1980), pp. 69-111 in cui l'autore ha invitato ad evitare semplificazioni frettolose.

prodotto di una «pura matematica del diritto», era per Savigny qualcosa di inaccettabile[4]. La questione del codice, per altro, si inscriveva in una prospettiva ben precisa che aveva come punto di fuga il destino della Germania[5].

2. UN CODICE PER LA GERMANIA

Occorre, quanto meno sinteticamente, ripercorrere la questione, là dove, come ha rilevato Carl Schmitt «la forza ipnotica emanata dalle codificazioni napoleoniche era ancora più forte del successo militare e politico del nuovo Cesare ed era sopravvissuta al crollo militare e politico di quest'ultimo»[6]. In Germania il *Code Napoleon* era diffuso in numerosi Stati tedeschi e anche all'interno della *Rechtswissenschaft* non mancavano i suoi entusiasti sostenitori, etichettati da Savigny con sotteso disprezzo come *Napoleoniden*[7]: non era questa però la strada che Thibaut proponeva

[4] Cfr. A.F.J. Thibaut, *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts in Deutschland*, Heidelberg, 1814, trad. it., *La necessità del diritto civile generale per la Germania*, in A.F.J. Thibaut, F.C. von Savigny, *La polemica sulla codificazione*, cit., p. 79. In merito alla figura di Thibaut, sovente oscurata da quella del suo interlocutore, si veda oltre al monumentale R. Polley, *Anton Friedrich Justus Thibaut (AD 1772–1840) in seinen Selbstzeugnissen und Briefen*. voll. I-III, Frankfurt am Main, Lang, 1982 – su cui P. Becchi, "Anton Friedrich Justus Thibaut. Appunti su una biografia", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 19 (1990), pp. 621-635 –, C. Hattenhauer, K.-P. Schroeder, C. Baldus (Hrsg.), *Anton Friedrich Justus Thibaut (1772–1840). Bürger und Gelehrter*, Tübingen, Mohr, 2017, sensibile anche alla influenza esercitata da Thibaut al di fuori del mondo germanico. Cfr. infine A. Pau, *Thibaut y las raíces clásicas del romanticismo*, Madrid, Trotta, 2012, in cui si evidenzia come Thibaut, in realtà, fosse tutt'altro che impermeabile alle suggestioni del Romanticismo. Per altro Thibaut e Savigny erano accomunati da un comune denominatore a carattere religioso: ambedue infatti erano discendenti di famiglie ugonotte esuli dalla Francia, cfr. R. C. van Caenegem, *European Law in the Past and the Future: Unity and Diversity over Two Millennia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 91-92. Si tratta di una prospettiva che meriterebbe forse ulteriori approfondimenti proprio alla luce delle differenti posizioni espresse in merito alla codificazione.

[5] In quest'ottica era significativo il fatto che il testo di Thibaut, in realtà, prendeva le mosse da una recensione a *Über den Code Napoleon und dessen Einführung in Deutschland* di August Wilhelm Rehberg che, per le sue critiche alla Rivoluzione Francese e per la sua appassionata difesa dello *Ständesstaat*, può essere considerato uno dei padri del conservatorismo germanico: cfr. A.W. Rehberg, *Über den Code Napoleon und dessen Einführung in Deutschland*, Hannover, 1814 – nonché A.F.J. Thibaut "Recension", in *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, 7 (1814), 1, pp. 1-32 – su cui P. Becchi, *German Legal Science. The Crisis of Natural Law Theory, the Historicisms, and 'Conceptual Jurisprudence'*, in E. Pattaro, D. Canale, P. Grossi, H. Hofmann, P. Riley (eds), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Vol. 9. A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 185-224.

[6] Cfr. C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen, Internationaler Universitäts-Verlag, 1950, trad. it., *La condizione della scienza giuridica europea*, Roma, Pellicani, 1996, p. 84.

[7] Etichetta, per altro, contenuta proprio nella corrispondenza intercorsa con Thibaut, cfr. R. Polley, *Anton Friedrich Justus Thibaut*, cit., p. 288, citato in P. Becchi, "Anton Friedrich Justus Thibaut.

di percorrere: «Thibaut», ha puntualizzato Paolo Cappellini, «era assai lontano dall'accettare incondizionatamente il *Code Napoleon* quale modello esente da ogni critica»[8].

Allievo di Kant, raffinato musicologo, si trattava di una personalità ricca e, in realtà, tutt'altro che facilmente etichettabile: in Thibaut, come ha sottolineato Guido Fassò, si prolungava e si perfezionava una tendenza già ampiamente presente nel giusnaturalismo razionalista, «quella di servirsi del sistema razionale costituito dal diritto naturale per imprimere una forma appunto sistematica al diritto»[9]. In quest'ottica, dunque, la codificazione cui pensava Thibaut era il frutto di un percorso a carattere logico-deduttivo, piuttosto che il prodotto di un'attività a carattere ermeneutico e comparativo. «L'unico mezzo perché i Tedeschi vengano a godere di felici relazioni civili», si legge in un passo di *Über die Notwendigkeit* che può essere considerato il suo manifesto teorico, «sia che tutti i governi tedeschi cerchino con uno sforzo congiunto di promuovere la stesura di un codice emanato per tutta la Germania, sottratto all'arbitrio dei singoli governi». Il traguardo consisteva in una codificazione nazionale «perfetta formalmente e materialmente», ovvero capace al tempo stesso di essere esauriente e di rispondere alle esigenze dei cittadini. Per questo, senza cedere alla tentazione di importare archetipi normativi estranei al mondo tedesco, occorreva lasciarsi alle spalle «i codici tedeschi antichi», ormai inadeguati, così come la «intricata massa» delle leggi dei singoli ordinamenti statali, ma anche la legislazione imperiale il cui antico nitore era ormai irrimediabilmente venuto meno[10].

Agli occhi di Thibaut, però, la soluzione non poteva neppure essere quella di rivolgersi ai «codici stranieri recepiti»: il riferimento, tutt'altro che privo di spunti polemici, era all'ordinamento canonico e al diritto romano. Sul primo gravava una ipoteca pesante e, si può ragionevolmente supporre, anche un pregiudizio di matrice confessionale: il diritto canonico, «là dove non si riferisce alla costituzione ecclesiastica cattolica bensì ad altre istituzioni civili», per Thibaut si riduceva ad «un cumulo di disposizioni oscure, mutile, incomplete» frutto di veri e propri travisamenti del diritto romano. Come se questo non bastasse, lo *ius canonicum* si rivelava tanto «dispotico per quanto riguarda l'influenza del potere spirituale negli affari temporali» da essere praticamente inutilizzabile[11].

Restava allora l'appello all'*usus modernus Pandectarum*, ma anche questa soluzione non soddisfaceva Thibaut. La codificazione giustinianea era «l'opera di una

Appunti su una biografia", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 19 (1990), p. 631.

[8] Cfr. P. Cappellini, *Systema Iuris. I. Genesi del sistema e nascita della 'scienza' delle Pandette*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 30.

[9] Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. III. Ottocento e Novecento*, Bologna, il Mulino, 2006, p. 46.

[10] Cfr. A.F.J. Thibaut, *La necessità del diritto civile generale per la Germania*, cit., p. 57.

[11] Ivi, p. 58.

nazione straniera da noi molto diversa, che risale al periodo della sua decadenza e di questa decadenza porta le tracce ad ogni pagina!». Facendosi interprete delle aspettative di una società borghese e mercantile, Thibaut imputava al diritto romano una scarsa maneggiabilità: si trattava di materia per gli eruditi, ma certo non di un ordinamento capace di fornire le risposte di cui gli operatori del diritto avevano bisogno. Il tentativo di cogliere nella codificazione giustinianea una *ratio scripta* valida in sé, dunque, era destinato inequivocabilmente a fallire: come osservava con una buona misura di realismo Thibaut, «noi non possediamo le idee popolari romane, che dovevano rendere ai Romani più facilmente comprensibili innumerevoli cose che per noi sono un mistero». Là dove neppure gli sforzi della dottrina più preparata erano in grado di fare chiarezza nel «guazzabuglio di frammenti miserevolmente spezzettati», finendo per smarrirsi in un «labirinto di ipotesi ardite e incerte»[12].

Anche una opzione, come quella autorevolmente proposta da Leibniz, di privilegiare l'ermeneutica alla esegesi mostrava il fianco: l'appello ai classici non convinceva Thibaut[13]. La possibilità di costruire una *iurisprudentia rationalis* era preclusa: «la saggezza dei classici» nel corso dei secoli aveva perso la propria purezza originaria, là dove «le posteriori costituzioni imperiali hanno corrotto e deformato quasi ogni singola dottrina giuridica» creando «uno spaventoso miscuglio di disposizioni

[12] Ivi, p. 59.

[13] Su Leibniz si veda per tutti M. R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, trad. it., *Leibniz. Una biografia intellettuale*, Milano, Hoepli, 2015 e con particolare sensibilità giusfilosofica U. Pagallo, *Leibniz. Una breve biografia intellettuale*, Assago, Wolters Kluwer, 2016. Sul Leibniz giurista, anche solo limitatamente alla letteratura in lingua italiana, esiste un'ampia bibliografia: basti rammentare G. Solari, "Metafisica e diritto in Leibniz", in *Rivista di Filosofia*, 38 (1947), 1-2, pp. 35-64, ma anche B. Leoni, "Probabilità e diritto in Leibniz", ivi, pp. 65-95 e N. Bobbio, "Leibniz e Pufendorf", ivi, pp. 118-129. O ancora G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. II. L'età moderna*, Bologna, il Mulino, 1968, pp. 225-240 e G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp. 133-144. Limitandomi a segnalare quanto il pensiero leibniziano continui a mantenere una posizione di assoluto rilievo nel dibattito filosofico-giuridico italiano, cfr. P. Becchi, *Giuristi e prìncipi alle origini del diritto moderno*, Roma, Aracne, 2010, pp. 29-46, nonché A. Artosi, *Diritto e filosofia nel giovane Leibniz*, in G.W. Leibniz, *Saggio di questioni filosofiche estratte dalla giurisprudenza e dissertazione sui casi perplessi in diritto*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 5-28 e ancora B. Pieri, *Lo 'ius commune' tra ipotesi giusnaturalistiche e tentativi di razionalizzazione. La proposta consolidativa di Leibniz*, ivi, pp. 29-48, ma anche – a partire sempre dal *De casis perplexis in Jure* – cfr. P.P. Portinaro, "Leibniz, la logica e la giurisprudenza", in *Materiali per la storia della cultura giuridica*, 46 (2016), 1, pp. 239-252. Cfr. ancora G. Bombelli, *Diritto, linguaggio e 'sistema': a proposito di Hobbes e Leibniz*, in P. Perri, S. Zorzetto, (a cura di), *Diritto e linguaggio: il prestito semantico tra le lingue naturali e i diritti vigenti in una prospettiva filosofico e informatico-giuridica*, Pisa, ETS, 2015, pp. 47-70, e, infine, A. Artosi, G. Sartor, *Leibniz as Jurist*, in M.R. Antognazza (ed.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 641-663. Con particolare riferimento all'influenza esercitata da Leibniz nella genesi della informatica giuridica cfr. A.C. Amato Mangiameli, *Informatica giuridica*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 158-165.

sagge e folli, coerenti e incoerenti!»[14]. Ma anche se tutte queste possibili obiezioni fossero state superabili, concludeva Thibaut, sarebbe rimasta da superare la questione dell'assenza di un testo autentico: occorreva fare i conti con il fatto che l'interprete si trovava a maneggiare una pluralità di edizioni ciascuna dotata delle proprie peculiarità e, quindi, in grado di fornire soluzioni anche molto differenti tra loro. Là dove la eventualità che la dottrina potesse giungere ad un testo definitivamente consolidato e univoco – e qui Savigny da *Professur für römisches Zivilrecht* era esplicitamente chiamato in causa – restava chimerica[15].

Al di là dell'intento polemico, mi preme isolare un passaggio fondamentale nelle pagine di Thibaut. Il suo era tutt'altro che un ragionamento *détaché*, ma aveva una sua netta concretezza storica e uno specifico riferimento spaziale. L'orizzonte di senso, in altri termini, era la Germania: da giurista, a Thibaut premeva individuare quale fosse lo strumentario che al tempo stesso risultasse più adeguato alle necessità di un contesto molto vivace sul piano economico, ma ancora frammentato su quello politico, e che fosse in grado di avallarne le dinamiche centripete[16]. Se di matematica del diritto si vuole parlare, dunque, occorre farlo nella prospettiva di un'aritmetica applicata alla ingegneria istituzionale. Ed è proprio su questo terreno che avverrà il cozzo con Savigny.

3. UNO SQUILLO DI TROMBA

«Scetticismo sull'idea illuministica di progresso; ripugnanza per la costrizione della società in schemi puramente razionali, geometrici; rispetto del passato e ossequio per la tradizione; rivalutazione della storia nella sua complessità, anche e soprattutto nelle sue dimensioni irrazionali fatte di religione, di credenze, di costumanze, di pratiche inconsce»: questi, ha osservato Paolo Grossi, erano i tratti di quella cultura romantica di cui anche Savigny era partecipe[17]. Non sorprende, dunque, che ai suoi occhi l'appello di Thibaut per la codificazione fosse assolutamente irricevibile. Anzi, occorreva reagire ad una opzione avvertita tanto fallace sul piano scientifico, quanto deleteria sul piano politico. Il *Beruf*, in questo senso, voleva essere un sonoro squillo di tromba che chiamava i giuristi tedeschi alla mobilitazione.

[14] Cfr. A.F.J. Thibaut, *La necessità del diritto civile generale per la Germania*, cit., p. 60. Per altro proprio lo stesso Leibniz che, come ha osservato Pier Paolo Portinaro aveva nei confronti del diritto romano un atteggiamento ambivalente, ne aveva sottolineato la scarsa maneggiabilità cfr. P.P. Portinaro, "Leibniz, la logica e la giurisprudenza", cit., p. 224.

[15] Cfr. A.F.J. Thibaut, "La necessità del diritto civile generale per la Germania", cit., p. 61.

[16] In questo senso Thibaut non faceva che confermare «il legame, tipico dell'Illuminismo tedesco, con lo Stato territoriale», cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Band 1. Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800*, München, Beck, 1988, trad. it., *Storia del diritto pubblico in Germania, Volume 1. Pubblicistica dell'Impero e scienza di polizia 1600-1800*, Milano, Giuffrè, 2008, p. 419.

[17] Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 160.

Per altro, la posta in gioco era davvero ricca. Non è infatti possibile isolare le obiezioni di Savigny dallo scenario tumultuoso che faceva da sfondo alla pubblicazione del *Beruf*. Fermiamo la pellicola: *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts in Deutschland* era stato pubblicato nel giugno del 1814, la replica di Savigny sarà pubblicata nel settembre successivo. Si tratta di mesi decisivi per la storia europea: il 14 aprile era stato firmato il trattato di Fontainebleau che veniva a concludere un conflitto ultraventennale relegando Napoleone all'Elba. Il 30 maggio successivo, poi, era stato siglato il Trattato di Parigi che, nel tracciare i confini della Francia della Restaurazione, all'art. 32 disponeva che «dans le délai de deux mois, toutes les Puissances qui ont été engagées de part et d'autre dans la présente guerre enverront des plénipotentiaires à Vienne» con l'obiettivo di rifondare l'assetto geopolitico del Vecchio Continente.

In questa colossale operazione di cartografia politica, la Germania non poteva che avere un ruolo pivotale. La disputa tra Thibaut e Savigny, dunque, si stagliava su di un sfondo attraversato da possenti sommovimenti, in cui si scontravano istanze opposte e la scelta di riportare l'orologio della storia ad una data precedente alla presa della Bastiglia doveva confrontarsi con le aspettative, e gli interessi, che nel frattempo si erano consolidati. In altri termini il confronto investiva piani differenziati: il tema della natura e della spazialità del diritto germanico si saldava a quello del posizionamento della Germania nel quadro complessivo che il Concerto europeo era chiamato a tracciare. Là dove, come ha puntualizzato Maria Carolina Foi «dopo la fine del Sacro Romano Impero di Nazione germanica nel 1806 e degli accorpamenti voluti da Napoleone», non era affatto chiaro quale potesse essere «in futuro l'assetto degli stati tedeschi»[18].

Se questo era il contesto che faceva da inquieto sfondo alla controversia, l'attenzione in genere si è appuntata altrove. Si è infatti molto insistito sul sostrato ideologico della polemica: Thibaut e Savigny avevano una diversa estrazione sociale, un fattore importante in una società ancora fortemente legata alla dimensione cetuale, sul piano strettamente giuridico e ancor più su quello delle convenzioni sociali e dello stile di pensiero[19]. Come recitava un adagio in voga nei circoli aristocratici, «der Mensch erst beim Baron beginnt». Ora, se Thibaut apparteneva alla borghesia hannoveriana, Savigny era invece membro della nobiltà di curia renana[20]. Questo

[18] Cfr. M.C. Foi, *La questione tedesca nel primo Ottocento: un paradigma giusletterario*, in Id. (a cura di), *Diritto e letterature a confronto. Paradigmi, processi, transizioni*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2016, pp. pp. 53-63 ed in particolare p. 54.

[19] In Prussia, ancora nel 1794, l'*Allgemeine Landrecht* aveva confermato la ripartizione della società in *Stände*: cfr. P. Cappellini, *Systema iuris. I*, cit., pp. 486-506.

[20] Come annotava Hermann Kantorowicz, Savigny poteva vantare un antenato che aveva servito Riccardo Cuor di Leone nel corso della Terza Crociata. Una volta, però, che la famiglia era stata costretta per motivi religiosi ad abbandonare i possedimenti feudali della nativa Lorena, la sua fortuna si era legata a quella dei piccoli principati dell'area renana: il padre di Savigny, in particolare, era stato al servizio prima degli Isenburg-Birsten e poi degli Orange-Nassau: cfr. H. Kantorowicz, "Savigny and

scarto, per altro attenuato dalla consuetudine che – fino almeno alla polemica del 1814 – intercorreva tra i due studiosi, sarebbe dunque stato la proiezione del conflitto tra una società aristocratica ed una invece fondata sui valori liberali, forgiatasi nel corso dei sommovimenti politici avvenuti al finire del Settecento[21]. Una dialettica che nella prospettiva dello storicismo marxista assumeva una intensità ancora maggiore, là dove il dibattito sulla codificazione finiva per assumere il carattere della lotta di classe, replicando su di un piano giuridico la contrapposizione tra un modello di produzione agricolo e fondiario, storicamente recessivo, ed uno a carattere mercantile e proto-capitalistico in via di affermazione[22].

the Historical School of Law", in *Law Quarterly Review*, 53 (1937), 3, pp. 326-343 ed in particolare p. 328. Ma si veda anche E. Landsberg, *Savigny, Friedrich Karl von*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 30, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890, pp. 425–452. Senza dover scomodare la psicologia sistemica, si tratta di un retroterra famigliare e culturale che contribuisce a giustificare la sensibilità romantica di Savigny e la sua convinta rivalutazione della esperienza medievale.

[21] Cfr. *in primis* W. Wilhelm, *Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert. Die Herkunft der Methode Paul Labands aus der Privatrechtswissenschaft*, Frankfurt a.M, Klostermann, 1958, trad. it., *Metodologia giuridica del secolo XIX*, Milano, Giuffrè, 1974, su cui P. Comanducci, "Da Savigny a Laband (a proposito del libro di Wilhelm)", in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 31 (1977), 3, pp. 1261-74 e, in chiave più critica, P. Becchi, "Il maestro e i suoi allievi. Discutendo su Savigny e dintorni", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 27 (1997), 2, pp. 293-308, in particolare pp. 294-295.

[22] A questo proposito è qui appena possibile ricordare come Marx avesse conosciuto personalmente Savigny: dopo essersi immatricolato nell'ateneo di Bonn, era passato alla più prestigiosa Friedrich-Wilhelms-Universität di Berlino avendo modo durante l'inverno 1836-1837 di frequentare le lezioni di Savigny, senza per altro ricavarne una grande impressione. In merito cfr. quanto meno M. Musto, "Appunti di biografia intellettuale di Marx giovane (1818-1841)", in *Studi filosofici. Annali dell'Istituto universitario orientale*, 31-32 (2008-2009), cfr. pp. 129-148. Sulle critiche spietate di Marx allo storicismo savignyano, cfr. K. Marx, "Das philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule", in *Rheinische Zeitung*, 221, 9 August 1842, poi in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. I, Berlin, Dietz, 1976, pp. 78-85, trad. it., *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 157-168. Si tratta di critiche destinate poi a riecheggiare in una serie di articoli che Marx pubblicherà sulla *Rheinische Zeitung* nel 1842, ora raccolti in A. Zambon (a cura di*), Proprietà e beni di comunità. Karl Marx sulla legge contro i furti di legna*, Milano, Fondazione Feltrinelli, 2018. Sempre in una prospettiva critica verso lo storicismo savignyano cfr infine K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie", in *Deutsch–Französische Jahrbücher*, 1 (1844), 1-2, pp. 71-85, in realtà la introduzione del volume dallo stesso titolo che, rimasto incompiuto, sarà pubblicato solo nel 1927: in merito alla traduzione italiana cfr. Id., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Macerata, Quodlibet, 1983. In merito alla lettura marxiana si veda la sintesi contenuta in M. Lalatta Costerbosa, *Storicismo giuridico*, cit., pp. 81-83 ove bib. Al di là della conclamata ostilità, il debito di Marx nei confronti di Savigny resta una questione dibattuta: in merito si veda quanto meno G. Marini, "Il rapporto Savigny-Hegel nella storiografia recente", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 9 (1980), pp. 113-163 ma anche, in chiave marxista, N. Levine, "The German Historical School of Law and the Origins of Historical Materialism", in *Journal of the History of Ideas*, 48, (1987), 3, pp. 431-445. Con riferimento al Savigny romanista si veda L. Raggi, "Materialismo storico e studio del diritto romano", in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 91 (1956), pp. 557-603, poi in Id., *Scritti*, Milano, Giuffrè, 1975, pp. 1-56 su cui in una prospettiva polemica si veda il precoce – il suo autore era appena ventiquattrenne – G. Tarello, "Storiografia marxista, studi romanistici e crisi del diritto romano in una

Si tratta di letture che hanno l'indubbio merito di cogliere la latitudine della disputa, evidenziandone presupposti altrimenti destinati a restare impliciti. Semmai, rispetto a interpretazioni che finiscono per esasperare la dinamica conflittuale, è possibile richiamare quanto rilevato da Pio Caroni e da Franz Wieacker, per cui la componente ideologica della controversia, per quanto tutt'altro che inesistente, andava relativizzata. In altri termini, occorre accorciare le distanze, cogliere le aderenze: andava ridimensionato il romanticismo di Savingy, evidenziando al tempo stesso la cifra kantiana, a partire dalla enfasi posta nella distinzione tra diritto e morale e nella priorità accordata all'autonomia individuale[23]. E Thibaut? Prima di accordargli la palma di araldo del liberalismo, conviene ricordare quanto ammoniva Giuliano Marini: «anche Thibaut ebbe aspetti rivolti al passato, forse più di Savigny, e per la visione di problemi politici contingenti fu piuttosto incline a vedere lo stato nel senso della tradizione settecentesca del *Wohlfahrtsstaat*». Ovvero di quella forma di Stato che, fortemente avversata proprio dai liberali, «affida alla amministrazione – detta, secondo il linguaggio del tempo, *Polizei* – compiti di cura del benessere e della educazione dei cittadini»[24]. D'altra parte, nel valutare l'effettiva distanza tra i due, come dimenticare che tanto Thibaut quanto Savigny avevano attinto al magistero di Gustav von Hugo?[25]

Il rischio di smarrirsi in questa viluppo di contaminazioni reciproche è tutt'altro che eventuale: è bene tenere la barra del timone ben salda. Non c'è dubbio che la disputa facesse riferimento al «problema generale del diritto ed a quello del metodo degli studi giuridici»[26]. Ed è altrettanto indubbio che, come ha osservato Giovanni Tarello, «la battaglia pro e contro» la codificazione abbia travalicato i confini della scienza giuridica, finendo per essere «in larga parte una battaglia politica sull'opportunità di dare ai paesi germanici una codificazione liberal-borghese sulla traccia della

recente indagine", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 35 (1958), 3-4, pp. 457-467 e, per una sintesi della *querelle* P. Becchi, "Il maestro e i suoi allievi", cit., pp. 301-302.

[23] Cfr. P. Caroni, "La cifra codificatoria nell'opera di Savigny", cit., pp. 96-102. È necessario precisare che in queste pagine, in effetti, Caroni ha valorizzato il Savigny del *System des heutigen römischen Rechts*.

[24] Cfr. G. Marini, *Friedrich Carl von Savigny*, cit., p. 118. Il concetto di *Polizei* è da tempo oggetto di una importante riflessione storiografica: da R. Schulze, *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1982 – su cui P. Cappellini, "Recensione a *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 15 (1986), pp. 480-486 –, ai contributi raccolti in M. Stolleis (Hrsg.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1996, a L. Mannori, B. Sordi, *Storia del diritto amministrativo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 102-181. Infine in una prospettiva sensibile alla dimensione giusfilosofica cfr. G. Campesi, *Genealogia della pubblica sicurezza: teoria e storia del moderno dispositivo poliziesco*, Verona, Ombre Corte, 2009.

[25] Cfr. P. Cappellini, *Systema Iuris, I*, cit., p. 30.

[26] Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. III*, cit., p. 51.

codificazione napoleonica»[27]. Si tratta di due letture che, se solo si tiene a mente la ricchezza intellettuale di Thibaut e di Savigny, finiscono per integrarsi tra loro.

Ed è proprio con questa consapevolezza che può essere fruttuoso valorizzare un elemento centrale della disputa, altrimenti destinato a fungere da sfondo indistinto: quello spaziale. Il confronto tra questi due primattori della cultura giuridica proto-ottocentesca si collocava entro precise coordinate spazio-temporali: il tema del contendere era l'identificazione dello strumentario giuridico che meglio garantisse gli interessi del popolo tedesco, il suo sviluppo economico e sociale ma, al tempo stesso, favorisse la unificazione politica. Come ha osservato Tarello la questione della codificazione non era circoscritta a quella sezione del fenomeno giuridico che disciplina i rapporti tra i privati, ma piuttosto implicava un ambito ulteriore: quello della costituzione, ovvero quale forma dovesse assumere l'organizzazione politica di quella Germania che si era forgiata nel crogiolo delle guerre napoleoniche[28]. In altri termini la battaglia pro e contro la codificazione non era solo causa ed effetto delle dicotomie che abbiamo ricordato, società cetuale *versus* società liberale, latifondismo *versus* capitalismo mercantile, ma anche scontro chi sosteneva la necessità di fissare la volontà popolare in una carta costituzionale e chi, invece, rivendicava «la difesa della naturale armonia storicamente espressa dall'articolazione sociale del popolo»[29]. Là dove per Savigny, ha ricordato Maurizio Fioravanti, «un insieme d'individui può darsi uno Stato solo se è già un popolo, ovvero se già è in sé ordinato». E la misura dell'ordine era la costituzione in senso materiale che al tempo stesso fondava «l'autorità dello Stato e del suo diritto» e ne fissava il limite[30]. Ma dove il *Volk* poteva trovare il proprio principio ordinatore? La riposta non può che fare riferimento alla funzione svolta dalla storia che questo *Volk* ha vissuto e dallo spazio territoriale in cui si è radicato.

In estrema sintesi, le dicotomie legate alla polemica sulle codificazioni appaiono come onde concentriche che propagandosi sulla superficie dell'acqua assumono un diametro sempre maggiore. Là dove, però, il piano lungo cui scorrono resta il medesimo: lo spazio territoriale della *Volksgemeinschaft* germanica[31]. La sfida, dunque, stava nel dimostrare quale fosse l'ordinamento spaziale più adeguato a garantire il futuro del popolo tedesco: occorreva neutralizzare lo spazio territoriale adot-

[27] Cfr. G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp. 25-26.

[28] Ivi, pp. 26-28. In merito al dualismo codificazione/costituzione proposto da Tarello cfr. quanto meno P. Becchi, *Giuristi e prìncipi*, cit., p. 160.

[29] Cfr. V. Mannino, *Questioni di diritto*, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 64-65.

[30] Cfr. M. Fioravanti, "Le dottrine della costituzione in senso materiale", in *Historia Constitucional*, 12 (2011), pp. 20-30 ed in particolare p. 24.

[31] Sulla evoluzione storica del concetto di *Volksgemeinschaft*, destinato ad avere una tragica declinazione con l'avvento del regime hitleriano, cfr. F. Ferraresi, "Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek", in *Filosofia politica*, 13 (1999), 1, pp. 39-68 ove ampia bib.

tando una codificazione che fosse distillato purissimo della ragione, autentica geometria del diritto? Oppure era possibile immaginare una *Ordnung* in grado di aderire plasticamente al *Raum* e di recepirne specificità, cesure, singolarità?

4. IL PENSIERO 'CONCRETO' DI SAVIGNY

Questa lunga premessa incentrata sulla polemica del 1814, mi consente di motivare la scelta di interpretare Savigny come promotore, per usare il lessico schmittiano, di una *konkrete Ordnung*, avendo così modo di enfatizzare tanto il tema del tempo quanto quello dello spazio giuridico nella economia del suo pensiero. Là dove – l'inciso è opportuno – questa scelta interpretativa non solo si giustifica per la priorità assiologica che Carl Schmitt ha attribuito alla dimensione spaziale, ma anche per il *fil rouge* che, come testimonia *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft,* lo lega a Savigny[32]: un legame forse non sempre evidente, ma tutt'altro che tenue, tanto che Reinhard Mehring ha parlato di un'autentica «Savigny-Identifikation»[33].

[32] Cfr. C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit. Ma si veda anche il richiamo contenuto in Id., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950, trad. it., *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*, Milano, Adelphi, 1991, p. 15. Per apprezzare quanto sia stato intenso e duraturo, anche se non sempre esplicito, il dialogo con Savigny si veda già il giovanile C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Berlin, Liebmann, 1912, trad. it., *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, Milano, Giuffrè, 2016, p. 50 o, ancora, p. 66. Su Schmitt lettore di Savigny si vedano M. Bretone, "L'anatra giuridica. Meditazione sul diritto romano tra Savigny e Schmitt", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 33 (2003), 1, pp. 127-150, nonché L. Garofalo, *Carl Schmitt e la 'Wissenschaft des römischen Rechts'. Saggio su un cantore della scienza giuridica europea*, in C. Cascione, C. Masi Doria (a cura di), *Fides humanitas ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, III, Napoli, 2007, pp. 2081-2118 e in una prospettiva giusfilosofica A.C. Amato Mangiameli, "L'Europa e l'appello alla scienza giuridica. Sull'attualità di Carl Schmitt", in *Teoria del Diritto e dello Stato Rivista europea di cultura e scienza giuridica*, 10 (2011),1-2, pp. 51-66.

[33] Cfr. R. Mehring, "Carl Schmitts Schrift ‚Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft'", in *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 77 (2017), pp. 853-875, ma si veda anche la monumentale biografia che Mehring ha dedicato alla figura di Schmitt, cfr. Id., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München, Beck, 2009, Engl. trans. *Carl Schmitt. A Biography*, Cambridge, Polity, 2014, pp. 401-403. In una prospettiva sostanzialmente analoga cfr. E. Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 33. Fioravanti, in maniera più cauta, aveva parlato di una «nostalgia di Savigny», da inquadrare all'interno di «un progetto preciso di riorientamento della scienza giuridica della metà del secolo ventesimo», cfr. M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 51-103 ed in particolare p. 84.

Ma procediamo con ordine: a Thibaut ed ai sostenitori della codificazione, Savigny opponeva un diritto che «è sempre opera di forze interiori che agiscono silenziosamente, e non dell'arbitrio di un legislatore»[34]. E in che cosa sarebbe consistita questa energia generatrice? Savigny non aveva dubbi: era la coscienza comune del popolo, ovvero, per usare la evocativa espressione contenuta nel più tardo *System des heutigen römischen Rechts* – il suo *magnum opus* edito tra il 1840-1849 –, il *Volksgeist*[35]: un'immagine forse sfumata, ma sicuramente potente che, ha ipotizzato Kantorowicz, Savigny avrebbe tratto dalla lettura di *Natur und Kunstpoesie* di Jacob Grimm[36].

Il diritto, in altri termini, era il frutto di un processo storico: nasceva, nel momento in cui la comunità acquistava consapevolezza di sé, si trasformava con essa e, infine, cessava di esistere quando il popolo aveva smarrito la propria individualità[37]. Il paragone con il linguaggio, richiamato dallo stesso Savigny, è particolarmente efficace per comprendere questo processo di autopoiesi: come ogni idioma è in costante tensione dovendo adattarsi al divenire della storia, così «anche per il diritto non esiste un momento di stasi assoluta». Il diritto, infatti, «è soggetto allo stesso movimento e alla stessa evoluzione di ogni altra funzione del popolo», obbedendo alla «medesima legge di necessità che governa il fenomeno antichissimo della lingua»[38]. Ecco allora che voler edificare l'ordinamento giuridico sulla base di una ragione astratta, equivaleva a voler inventare un linguaggio nuovo: si trattava di una operazione priva di senso logico, come dal parte sua osserverà anche Grimm in una corrispondenza con lo stesso Savigny[39].

[34] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 101.

[35] Cfr. per esempio Id., *System des heutigen römischen Rechts*, I, Berlin 1840, trad. it., *Sistema del diritto romano attuale*, I, Torino, UTET, 1886, p. 43. Nel *Beruf* il termine *Volksgeist* non trova alcuna occorrenza.

[36] Cfr. H. Kantorowicz, *Savigny and the Historical School of Law*, cit., p. 338. Invero, il termine *Volksgeist* con differenti declinazioni, ha avuto una significativa diffusione nella cultura tedesca, da Fichte, ad Hegel, fino a Puchta. Per una ipotesi alternativa a quella di Kantorowicz che individua in Puchta il referente originario, cfr. C. Faralli, *Le grandi correnti della filosofia del diritto. Dai Greci ad Hart*. Torino, Giappichelli, 2014, pp. 53-54.

[37] Si veda F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro te*mpo, cit., p. 99. Sulla forza suggestiva di questa analogia si veda P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Roma Bari, Laterza, 2006, pp. 24-29.

[38] Si veda F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 99. Sulla rilevanza di questa analogia nel quadro del pensiero savignyano cfr. per tutti C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., p. 75.

[39] «So unsinnig es wäre, eine Sprache oder Poesie erfinden zu wollen, ebensowenig kann der Mensch mit seiner einseitigen Vernunft ein Recht erfinden», cfr. *Jacob Grimms Brief vom 29. Oktober 1814 an Savigny*, citato in C.-E. Mecke, *Friedrich Carl von Savignys Rechtsdenken und die Romantik*, in A. Antje, W. Pape (Hrsg.), *Romantik und Recht: Recht und Sprache, Rechtsfälle und Gerechtigkeit*, Berlin, De Gruyter, 2018, pp. 36-60 ed in particolare p. 48. Di lì a poco il tema riecheggerà in J. Grimm, "Von der Poesie im Recht", in *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 2 (1815-1816), pp. 25-99. Sul duraturo rapporto tra Savigny e i fratelli Grimm – nel 1802 i due erano stati allievi di Savigny ai tempi in cui quest'ultimo insegnava all'Università di Marburgo –, vera e pro-

Il fenomeno giuridico, dunque, si fondava sulla combinazione di due elementi: in primo luogo c'era il gruppo sociale, la comunità[40]. Ma questo fattore di per sé non bastava: occorreva anche un ulteriore fattore di natura storica e culturale, là dove per Savigny, qui davvero interprete delle istanze romantiche, l'esperienza giuridica manifestava la consapevolezza che il *Volk* ha del proprio passato, delle proprie tradizioni. Alla prevalenza della storia non poteva che corrispondere, sul piano della gerarchia delle fonti, il primato assoluto della consuetudine: come scrive Grossi questa, infatti, è la dimensione privilegiata in cui la comunità ha modo di esprimersi e «la storicità può essere continuamente mantenuta»[41].

A questo diritto vivente e concreto si saldava, richiamando Luigi Ferrajoli, «il ruolo immediatamente costruttivo e normativo della scienza giuridica» tedesca, indispensabile per affrontare le questioni poste da una società sempre più soggetta a spinte contrastanti[42]. Si tratta di un innesto, però, che non ha nulla di artificioso: se è vero che Savigny nelle pagine del *Beruf* in effetti distingueva tra un diritto naturale, inteso come manifestazione della coscienza comune del popolo, e un diritto scientifico di creazione giurisperitale, la interazione tra i due piani era tanto stretta da risolversi in continuità[43]. Non c'era alcun dubbio, infatti, che il ceto dei giuristi fosse esso stesso parte del *Volk* e, dunque, compartecipe della medesima coscienza collettiva condividendone le credenze, i sentimenti ed i valori[44]. Consapevole del ruolo

pria fucina del romanticismo giuridico, cfr. per tutti M.C. Foi, *La questione tedesca nel primo Ottocento*, cit., pp. 55-60 e P. Corona, "Un nodo che si stringe. Considerazioni sul progetto savignyano nella riflessione giuridica del Vormärz (a proposito di poesia e diritto nel primo Ottocento tedesco, tra modelli e paradigmi)", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 47 (2018), 1, pp. 689-719. Pur senza volersi impegnare a fornire articolate informazioni bibliografiche sul tema non si può fare a meno di richiamare F. Wieacker, "Savigny und die Gebrüder Grimm", in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 72 (1955), 1, pp. 232-244. In particolare sulla figura di Jacob Grimm, cfr. G. Marini, "Jacob Grimm alle origini dello storicismo", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 16 (1986), 1, pp. 141-158. Più in generale sull'analogia tra linguaggio e diritto risulta difficile prescindere dalla sintesi contenuta in R. Sacco, "Lingua e diritto", in *Ars interpretandi. Rivista di ermeneutica giuridica*, 5 (2000), pp. 117-134 che, significativamente, prende l'abbrivio da Savigny e dai Grimm.

[40] Sul concetto di comunità e sulle sue molteplici declinazioni in chiave giusfilosofica cfr. per tutti G. Bombelli, *'Comunità': tra identità e diritto*, in B. Montanari (a cura di), *I luoghi della Filosofia del diritto. Idee strutture mutamenti*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 232-273 ove bib.

[41] Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit., pp. 163-164.

[42] Cfr. L. Ferrajoli, *Lo stato di diritto tra passato e futuro*, in P. Costa, D. Zolo, *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 349-386, ed in particolare p. 359.

[43] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 99-102. Per cogliere lo sviluppo del pensiero di Savigny, si veda anche Id., *Sistema del diritto romano attuale*, cit., pp. 79-95.

[44] L'impiego di una locuzione di derivazione durkheimiana non deve apparire inopportuno: Émile Durkheim aveva avuto modo di conoscere il pensiero di Savigny, tramite la mediazione di Rudolf von Jhering e di Albert-Hermann Post, cfr. E. Durkheim, "La science positive de la morale en Allemagne", in *Revue philosophique*, 24 (1887), 1-2, pp. 33-58, 113-142 e 275-284, poi in É Durkheim, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 267-343. In merito cfr. per tutti R.A. Jones, *The Development of Durkheim's Social Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 195-202.

dei *iuris prudentes* nella esperienza giuridica romana, Savigny non esitava ad assegnare alla scienza giuridica un compito particolarmente esigente: quello di farsi custode del diritto inteso come concreta manifestazione del *Geist*, dello spirito tedesco[45]. Come aveva icasticamente sintetizzato Schmitt, per Savigny «*La scienza del diritto è appunto essa stessa l'autentica fonte del diritto*»[46].

Questo appello al *Juristenrecht* sarà destinato ad avere una eco prolungata nella cultura giuridica tedesca: come rilevava Alessandro Baratta, ancora all'indomani della «entrata in vigore del codice penale e di quello civile del Reich», non fu possibile lo sviluppo di «alcuna scuola dell'esegesi», che proclamasse «lo stretto vincolo del giurista e del giudice alla lettera della legge». Continuò invece a predominare «la tendenza a lasciare ampio margine all'interpretazione della legge e a favorire l'interpretazione ed il perfezionamento del diritto attraverso l'attività dei giuristi». Là dove, concludeva Baratta recuperando il binomio costituzione/codificazione su cui aveva insistito Tarello, «in questa concezione tipicamente tedesca del rapporto fra legge e diritto e dell'attività del giurista come fonte originaria di diritto, è possibile individuare una delle caratteristiche che distinguono il modello tedesco dallo Stato di diritto dallo sviluppo europeo di questo concetto»[47].

Nell'orizzonte di Savigny, la legislazione aveva un ruolo al più sussidiario, limitandosi a sagomare i contorni di quei principi giuridici che altrimenti sarebbero rimasti scarsamente definiti, oppure, in maniera più significativa, provvedendo a rinnovare istituti obsolescenti[48]. Là dove, beninteso, l'intervento della legge non era in alcun modo qualcosa di eccentrico, avendo come esclusiva funzione quella di far risaltare nella sua forma più autentica e pura «il diritto reale, la vera volontà del popolo»[49]. Occorre però sgombrare il campo da ogni equivoco: il riferimento allo spirito popolare non aveva nulla che fare con la *volonté générale* di cui aveva scritto Jean-Jacques Rousseau– avversato da Savigny, così come l'intera vicenda rivoluzionaria –[50], frutto della mobilitazione permanente dei *citoyens* e, al tempo stesso,

[45] La fortuna di questa interpretazione del ruolo della scienza giuridica è testimoniata in C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., p. 67. In merito al recupero del paradigma romanistico cfr. M. Bretone, "L'anatra giuridica", cit. e L. Garofalo, *Carl Schmitt e la 'Wissenschaft des römischen Rechts'*, cit.

[46] Cfr. C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., p. 69. Il corsivo è nel testo.

[47] Cfr. A Baratta, "Le fonti del diritto e il diritto giurisprudenziale", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 20 (1990), 1, pp. 189-210, ed in particolare p. 201. Sui caratteri precipui del *Rechtsstaat* cfr. per tutti G. Gozzi, *Stato di diritto e diritti soggettivi nella storia costituzionale tedesca*, in P. Costa, D. Zolo, *Stato di diritto*, cit., pp. 260-283.

[48] Sulla funzione della legge in Savigny, cfr. P. Chiassoni, *Da Bentham a Kelsen. Sei capitoli per una storia della filosofia analitica del diritto*, Torino, Giappichelli, 2016, pp. 189-193 ed in particolare p. 191.

[49] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 103. In questa prospettiva, si può richiamare il fatto che Alf Ross avesse considerato Savigny una sorta di precursore del realismo giuridico cfr. A. Ross, *On Law and Justice*, London, Stevens, 1958, trad. it., *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 5-7.

[50] Cfr. G. Marini, *Savigny*, cit., pp. 118-119.

espressione della incondizionata sovranità del popolo[51]. Il rifiuto per qualsiasi ipotesi contrattualista e volontarista era netto ed incondizionato: per Savigny lo Stato non era *machina machinarum* ma unità organica. La sua genesi era legata ai ritmi del tempo e alla evoluzione del *Volk* che, prima di essere soggetto politico, era manifestazione concreta di una unità spirituale[52].

Date queste premesse emerge con chiarezza come la legge non avesse nulla di arbitrario, non fosse la manifestazione di un potere sovrano, ma secondo Savigny, trovava ragione di sé nel divenire storico della coscienza popolare. Là dove, come dimostra proprio la vicenda storica del diritto romano, il passaggio da una fase caratterizzata dalla consuetudine ad una contrassegnata dalla preminenza della legislazione rappresentava tutt'altro che un movimento ascendente[53]. Compito della scienza giuridica, appunto, era preservare inalterata questa relazione fondamentale, vivificandola ed evitando forme perniciosissime di sclerotizzazione. No, per Savigny – quanto meno per il Savigny del 1814 – non c'era spazio alcuno per la codificazione che in sé rappresenta un tentativo di arrestare la storia, di cristallizzare il diritto vivente del popolo tedesco inseguendo astratti principi razionalistici. Occorreva che la nazione germanica rifuggisse la codificazione, «come si evita un male funesto»[54].

5. LA QUESTIONE DELLO SPAZIO TERRITORIALE

Questa rapida ricognizione del pensiero di Savigny è indispensabile per inquadrare il contesto entro cui germina la questione dello spazio territoriale[55]. Per l'attenzione rivolta alla dimensione diacronica, per il suo convinto storicismo, Savigny, non c'è alcun dubbio, può essere considerato il giurista 'del tempo'. L'ordinamento si fondava su di una sedimentazione di usi e di costumi, trovando la propria ragione

[51] Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Amsterdam, 1762, trad. it., *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli, 2013. Sull'avversione di Savigny nei confronti del pensiero di Rousseau, cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit., p. 167. Né poteva essere altrimenti alla luce del contrattualismo rousseauiano: per apprezzare la distanza di Rousseau da Savigny, si veda quanto meno P. Moro, *I diritti indisponibili. Presupposti moderni e fondamento classico nella legislazione e nella giurisprudenza*, Torino. Giappichelli, 2004, pp. 128-143.

[52] Proprio a partire da queste riflessioni, si è posto il problema del rapporto tra Savigny e l'idealismo: cfr. J. Rückert, *Idealismus, Jurisprudenz und Politik bei Friedrich Carl von Savigny*, Ebelsbach, Gremer, 1984, pp. 232-294, su cui A. Dufour, "Savigny, la France et la Philosophie Allemande - Etude Critique a Propos de Deux Ouvrages Recents sur Savigny", in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 55 (1987), pp. 151-163 ed in particolare pp. 157-163.

[53] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., pp. 113-114, su cui quanto meno cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. III*, cit., pp. 49-50.

[54] Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit., p. 164. Si veda anche F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., pp. 196-197.

[55] Mi sia consentito rinviare a F. Ruschi, *Spazio. La questione del territorio statale*, in A. Andronico, T. Greco, F. Macioce (a cura di), *Dimensioni del diritto*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. 345-369.

di sé nella storia del popolo. Analogamente, l'individuo era un «soggetto storicamente radicato nel *Volk*» e la sua sfera soggettiva era definita dalla tradizione e dai concreti vincoli di appartenenza che lo legavano alla comunità e allo Stato[56]. Là dove, come si è visto, anche questo ente collettivo a sua volta non era altro che la forma visibile e organica di quella comunanza spirituale che fondava il popolo e, come tale, era del tutto immersa nel flusso della storia[57].

Meno evidente, ma non per questo meno decisiva, è stata invece la sua sensibilità per la dimensione dello spazio. Il diritto, non occorre insistere oltre, per Savigny era in primo luogo un fatto collettivo e proprio in quanto tale aveva una sua propria misura, un suo specifico radicamento spaziale. Come dimenticare che, nelle pagine del *Beruf*, la polemica anticodificatoria era funzionale ad individuare «un diritto sicuro dall'ingerenza dell'arbitrio e delle idee ingiuste» per una Germania di cui si auspicava l'unificazione?[58] Di più: se l'ordinamento giuridico era il frutto di un divenire storico, questo processo poteva essere colto soltanto in relazione ad uno specifico contesto geografico e territoriale. Per Savigny, infatti, non aveva senso parlare di un popolo come una entità astratta: si trattava piuttosto di un organismo vitale che come tale abitava uno spazio, era radicato in un luogo. Né sarebbe stata logicamente concepibile una comunità politica priva di tale legame[59]. Quando nel *Beruf* Savigny identificava l'analogia tra linguaggio e diritto, a livello implicito presupponeva l'esistenza di un preciso ambito territoriale: i tedeschi parlavano la medesima lingua ed avevano il medesimo ordinamento perché condividevano il medesimo spazio.

Questa 'opzione spaziale' era legata alla enfasi della polemica con Thibaut? Era un espediente retorico per indebolire la posizione avversaria, rivelandone il carattere artificioso? La risposta non può che essere negativa: si trattava di una scelta tutt'altro che occasionale e contingente, come rivela anche solo un rapido sguardo al resto del *corpus* savignyano. Se in particolare ci rivolgiamo al *System des heutigen römischen Rechts*, la questione dello spazio territoriale era posta in termini meno accessi, ma certamente non meno espliciti. Come si è visto, Savigny aveva attribuito allo Stato una funzione fondamentale, quella di rendere concreto il *Volksgeist*[60]. Perché questa dinamica potesse essere attivata, però, occorreva un fattore ulteriore: il territorio. In altri termini, era imprescindibile il riferimento ad una specifica porzione di spazio fisico destinata ad assicurare l'unità della comunità che, in quanto tale, era prima di tutto unità geografica[61]. Come richiamato da Pierluigi Chiassoni,

[56] Cfr. P. Costa, *Diritti*, in M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 37-58 e in particolare p. 50

[57] *Supra*, § 5.

[58] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 155. Cfr. M.C. Foi, L*a questione tedesca nel primo Ottocento*, cit., p. 55.

[59] Cfr. G. Marini, *Friedrich Carl von Savigny*, p. 167.

[60] *Supra*, § 5.

[61] Cfr. F.C. von Savigny, *Sistema del diritto romano attuale*, II, cit., p. 246.

nel lessico di Savigny il termine 'popolo' in prima battuta designava l'insieme dei soggetti stanziatisi in modo stabile in un preciso ambito spaziale[62]. Si trattava di una relazione destinata a manifestarsi in una duplice direzione: da una parte il territorio consentiva l'esercizio della sovranità, ovvero l'attivazione della funzione più autentica dello Stato. Dall'altra il fattore territoriale costituiva il nesso che garantiva l'appartenenza del soggetto allo Stato inteso come comunità-politica e la sua soggezione all'ordinamento giuridico

Questa consapevolezza, per altro, era ben lontana dal risolversi in un atteggiamento sciovinistico, come è evidente dalla difesa appassionata della ingente eredità che proveniva dalla esperienza giuridica romana[63]. *Versus* coloro che rivendicavano un diritto autenticamente germanico, depurato da ogni istanza proveniente dall'esterno, Savigny aveva infatti modo di opporre la superiorità del diritto romano, per altro ormai assimilato nel diritto comune[64]. E quali sarebbero state le ragioni in grado di giustificare questo primato? La risposta la ritroviamo in un passo assolutamente decisivo del *Beruf*: l'*atout* stava nel radicamento territoriale, nel nesso tra ordinamento e spazio che proprio nella esperienza giuridica romana risultava particolarmente solido. Nel mondo germanico, osservava Savigny, se non ci fosse stata l'influenza dello *ius civile* era quanto meno dubbio che si sarebbe potuto sviluppare un diritto 'originario'. Mancavano quelle condizioni imprescindibili che invece avevano favorito la nascita del diritto e tra queste, in primo luogo, la fissità della sede: infatti «Roma, che originariamente coincideva con lo stato stesso, restò fino alla caduta dell'Impero d'Occidente il centro dello Stato». Al contrario «le tribù germaniche emigravano, sottomettevano e venivano sottomesse, in modo che il diritto era diffuso fra tutte ma non aveva in alcun luogo una sede stabile e tanto meno un unico centro»[65].

Che cosa c'era dietro questo appello a Roma, cui corrispondeva la netta dismissione del mondo germanico? Si trattava soltanto della stoccata di un grande romanista nei confronti di coloro – com'era il caso di Carl Friedrich Eichhorn – che dall'interno dell'indirizzo storicista avevano inteso enfatizzare il valore delle tradizioni giuridiche autoctone?[66] È possibile. Credo però che per cogliere il significato

[62] Cfr. P. Chiassoni, *Da Bentham a Kelsen*, cit., p. 190

[63] *Infra*, § 6.

[64] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 115.

[65] Ivi, p. 116. Si possono rinvenire lontani echi di questo passo di Savigny in C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 39-42.

[66] Per altro Eichhorn, autore di una imponente storia del diritto pubblico e delle istituzioni politiche tedesche – cfr. C.F. Eichhorn, *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, voll. I-IV, Göttingen, 1808–1823 –, da subito sarà a fianco di Savigny nella impresa della *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*. Su Savigny e Eichhorn cfr. da ultimo J. Garrido Martín, "Derecho popular versus derecho de juristas. La querella alemana entre las Escuelas romanista y germanista", in *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 18 (2020), 2, pp. 335-358. Con particolare attenzione ai risvolti politici della frizione tra Romanisti e Germanisti, cfr. P. Corona, "Un nodo che si stringe", cit., pp. 707-716.

autentico di questo richiamo all'esperienza giuridica romana non solo occorra insistere sulla formazione culturale di Savigny, ma anche sulla sua sensibilità nei confronti della dimensione spaziale. Il riferimento alla fissità e alla funzione baricentrica di Roma, in questo senso è rivelatore. Solo che per svolgerne tutte le implicazioni occorre adottare un'ottica retrospettiva, e richiamare ancora una volta Schmitt: si tratta però di lasciare da parte *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* e, piuttosto, di fare riferimento alle pagine del *Nomos der Erde* dedicate all'*ordo iuris* di cui è lodata la concretezza. Nella lettura schmittiana la «*Roma aeterna*» infatti, risulta essere uno degli «esempi più grandiosi di localizzazione nello spazio», tanto da essere in grado di proiettarsi nel medioevo, una volta conclusa la vicenda politica della *res publica*, assumendo un preciso significato teologico-politico[67]: «la costituzione del regno germanico», in quest'ottica, non fa che riprodurre «la costituzione dell'esercito romano»[68]. Là dove il fattore decisivo in questa lunga persistenza stava proprio nel radicamento dell'ordinamento romano in uno spazio qualificato, definito, stabile, che come tale poteva essere scrupolosamente ripartito e amministrato. Si può attribuire a Schmitt l'aver sviluppato tesi che in Savigny erano appena abbozzate? Il fatto che tra gli interlocutori richiamati nelle pagine del *Nomos der Erde* ricorra quello di Rudolf Sohm – eminente figura di canonista, ma anche studioso profondamente imbevuto di storicismo – [69]rende questa ipotesi meno inopportuna. In ogni caso, certo è che le considerazioni su Roma e le tribù germaniche contenute nel *Beruf* assumono un significato ancor più preciso se rilette alla luce delle pagine che Schmitt ha dedicato alla spazialità dell'impero romano.

6. UNA SVOLTA 'SPAZIALE'?

La domanda, per molti versi è inevitabile: quanto c'è di *völkisch* in questa insistenza sulla dimensione storica e spaziale del diritto?[70] Ovvero, in maniera ancora più netta, quale relazione è intercorsa tra il *Volksgeist* di Savigny, la comunità politica intesa come sua proiezione territoriale e le tragiche vicende che nel secolo

[67] Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 42. Il corsivo è nel testo.

[68] Ivi, p. 43.

[69] «Sohm was solidly within the historical school of jurisprudence founded by Savigny, but he considered himself representative of a particular strand of that school, for which he coined the term 'conceptual jurisprudence'», cfr. P. Haley, "Rudolph Sohm on Charisma", in *The Journal of Religion*, 60 (1980), 2, pp. 185-197 e in particolare p. 187. In realtà l'atteggiamento di Schmitt nei confronti di Sohm era ambivalente, cfr. M. Nicoletti, *Carl Schmitt e il diritto canonico: tra Sohm, Kelsen e Barion*, in C. Fantappiè (a cura di), *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 123-149 e H. Falk, *'Im Kampf um Rom': Carl Schmitt's Critique of Rudolph Sohm and the Post-Secular Turn*, in M. Arvidsson, L. Brännström, P. Minkkinen (eds), *The Contemporary Relevance of Carl Schmitt. Law, Politics, Theology*, Abingdon, Routledge, 2016, pp. 181-194.

[70] Su tale nozione cfr. da ultimo J. L. Hare, F. Link, "The Idea of Volk and the Origins of Völkisch Research, 1800-1930s", in *Journal of the History of Ideas*, 80 (2019), 4, 2019, pp. 575-596 ove bib.

scorso hanno funestato la Germania? Si tratta di un tema molto scivoloso che, a ben vedere non riguarda soltanto il pensiero savignyano, ma che finisce per investire un intero movimento culturale: il Romanticismo tedesco. Il rischio, però, è di attribuire ad un pensiero storicamente situato esiti molto distanti e tutt'altro che previsti o prevedibili. Non è questa la sede dove poter svolgere un'attività di scandaglio minimamente approfondita. Quanto meno, però, è possibile mettere qualche punto fermo: in primo luogo, sarebbe errato voler desumere dalle opere di Savigny una precisa ideologia politica di stampo nazionalista e filoprussiana: come aveva già sottolineato Paul Koschaker, la preferenza accordata al diritto romano, piuttosto, era la cifra della «sua fedeltà agli ideali dell'impero», che lo aveva spinto a «rifuggire da ogni particolarismo»[71]. Le simpatie di Savigny, infatti, si orientavano «assai più verso una sorta d'impero culturale dello spirito tedesco che non verso una figura concreta di organismo imperiale politico»[72].

Occorre poi insistere sul fatto che proprio la priorità assegnata all'esperienza romana è un discrimine importante, tale da rendere posticcia qualsiasi saldatura del pensiero savignyano alle vicende novecentesche. Là dove, ha rilevato tra gli altri Agostino Carrino, il nazismo fu «un avversario irriducibile del diritto romano»[73]. Significativamente, nel Programma del partito nazionalsocialista del 24 febbraio 1920, altrimenti noto come il *25-Punkte-Programm*, era espressamente previsto al punto 19 che un «deutsches Gemein-Recht» prendesse integralmente il posto del diritto romano asservito alla «materialistischen Weltordnung»[74].

Si può poi evidenziare il fatto che il *Volksgeist* savignyano, in realtà, ha ben poco a vedere con le sue presunte declinazioni novecentesche: come si può leggere nel noto *Darker Legacies of Law in Europe*, un testo per altro vigorosamente polemico nei confronti della scienza giuridica europea e delle sue responsabilità storiche, «Fascist legal theory nullified the concept of *Volk*», teorizzato da autori come Herder e Savigny, «even while it purported to exalt it». Piuttosto, questa idea di *Volk* è stata la premessa «for a flowering of human particularity in the context of mutual respect among communities». In quest'ottica l'esito finale non è stato certo il regime nazionalsocialista. Anzi, a ben vedere, alla luce dell'obiettivo che l'Unione Europea si è

[71] Cfr. P. Koschaker, *L'Europa e il diritto romano*, cit., p. 445.

[72] Ivi, p. 446.

[73] Cfr. A. Carrino, *Carl Schmitt e la scienza giuridica europea*, in C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., pp. 7-30 ed in particolare p. 18. Sul duro attacco al diritto romano da parte della dottrina giuridica nazionalsocialista, a partire da Alfred Rosenberg cfr. da ultimo J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, 2017, trad. it., *La rivoluzione culturale nazista*, Roma-Bari, Laterza, 2019, pp. 33-51.

[74] In merito si veda P. Koschaker, *L'Europa e il diritto romano*, cit., p. 529-570 e con particolare riferimento ai punti programmatici p. 529.

data di preservare e di promuovere la diversità culturale «early German theories of *Volk* may be positive and productive after it»[75].

Al di là di queste possibili repliche ad una lettura, quanto meno, asincrona di Savigny, si può rilevare che questa sensibilità per la relazione tra il diritto, il tempo e lo spazio era tutt'altro che manifestazione di una occasionale contingenza: in una ottica genealogica si potrebbe provare a ricostruire la genesi dello storicismo savignyano, andando a soppesare l'influenza esercitata da quel Gustav von Hugo che nel 1798 aveva pubblicato il *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts*, *positivo* e che nel *Beruf* è ricordato per «aver combattuto a fondo nella maggior parte dei suoi scritti le opinioni dominanti», anticipando la polemica anticodificatoria[76]. E seguendo questo filo rosso si potrebbe esaminare il ruolo di Justus Möser, che, come ricorda ancora lo stesso Savigny, aveva vigorosamente promosso il metodo storico negli studi giuridici[77]. O ancora si potrebbe approfondire l'influsso esercitato su Savigny da parte di un filosofo vigorosamente antikantiano come Johann Gottfried von Herder, le cui ricerche sulle origini del linguaggio hanno finito per sublimarsi in filosofia della storia[78]. Non è un caso che il concetto di *Volksgeist* abbia trovato una prima, determinante definizione in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, uno scritto in cui Herder

[75] Cfr. V.G. Curran, *Formalism and Anti-formalism in French and German Judicial Methodology*, in N.S. Ghaleigh, C. Joerges (eds), *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism Over Europe and Its Legal Traditions*, Oxford, Hart, 2003, pp. 229-242 ed in particolare p. 226.

[76] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 102. Cfr. poi G. von Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*, Berlin, 1798. In merito alla figura di Hugo cfr. G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1969 e P. Becchi, *Giuristi e prìncipi*, cit., in particolare pp. 118-119, 137-145 e 163-164. Sul suo ruolo pivotale nella evoluzione della scienza giuridica tedesca cfr. P. Cappellini, *Systema Iuris. I*, cit., e *Systema Iuris. II. Dal sistema alla teoria generale*, Milano, Giuffrè, 1985.

[77] Cfr. F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 102. Il riferimento, in particolare era a J. Möser, *Osnabrückische Geschichte*, Osnabrück 1768. Oltre al monumentale K.H.L. Welker, *Rechtsgeschichte als Rechtspolitik. Justus Möser als Jurist und Staatsmann*, voll. I-II, Osnabrück, Verein für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück, 1996 – su cui P. Cappellini, "Recensione a *Rechtsgeschichte als Rechtspolitik*" in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 26 (1997), pp. 468-476 –, sulla figura di Möser si vedano quanto meno J.B. Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ed i contributi raccolti in M. Siemsen, T. Vogtherr (Hg.), *Justus Möser im Kontext. Beiträge aus zwei Jahrzehnten*, Osnabrück, Selbstverlag des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück, 2015. Infine, con particolare riferimento al legame con Savigny, si veda M.C. Foi, *Heine e la vecchia Germania. La questione tedesca tra poesia e diritto*, Trieste, EUT, 2015, pp. 74-76 ove bib.

[78] Su Herder e, più in generale, sulla filosofia della storia promossa dal Romanticismo cfr. G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2013, in particolare pp. 127-154, ove bib. In particolare sul legame tra Herder e Savigny cfr. P. Cappellini, *Systema Iuris. I*, cit., pp. 349-350 e M. Lalatta Costerbosa, *Storicismo giuridico*, cit., pp. 62-63.

contrapponeva allo statico razionalismo degli Illuministi la vitalità della storia, posando così le fondamenta del Romanticismo[79]. L'obiezione, però, è perfino scontata: si resta comunque entro i confini di una tradizione di pensiero che, ideologicamente legata al *Gegenaufklärung*, è del tutto organica allo storicismo di Savigny[80]. Là dove sarebbe perfino inutile cercare di superare questa obiezione nel momento in cui, come si è appena visto, nelle pagine del *Beruf* il debito è ampiamente riconosciuto.

Si potrebbe allora scegliere un altro percorso che, nel valorizzare la sensibilità 'etnografica' di Savigny, consenta di far emergere contiguità assai meno scontate: il riferimento immediato è a Charles Louis de Montesquieu che, nel fare riferimento all'*esprit général d'une nation*, aveva sottolineato la costante interazione tra la specifica identità di ogni popolo e l'ordinamento politico[81]. Per cogliere questa connessione, Montesquieu invitava a rifuggire un atteggiamento di tipo deduttivistico. La società e lo Stato non erano costrutti puramente astratti, secondo quanto invece auspicato dal giusnaturalismo razionalista. Come ha segnalato un lettore attento di Montesquieu quale Sergio Cotta, occorreva non indulgere in costruzioni ideali, quanto piuttosto partire dai fatti per risalire alle cause e alle leggi generali[82]. Beninteso, questo non significava negare un fondamento razionale al fenomeno giuridico, quanto piuttosto fare riferimento ad una ragione che, come ha osservato Fassò, «lungi dal precedere la storia o dal prescindere da essa, muove dalla storia ed opera sui dati di questa»[83].

[79] Cfr. J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, s.l. [ma Riga], 1774, trad. it., *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, Milano, Meltemi, 2020. Sulla diffusione di questo concetto *supra* § 4.

[80] Cfr. per tutti M. Lalatta Costerbosa, *Storicismo giuridico*, cit., pp. 62-65.

[81] Cfr. T. Casadei, *Montesquieu: la separazione dei poteri e lo 'spirito delle* leggi', in T. Casadei, G. Zanetti, *Manuale di filosofia del diritto. Figure, categorie, contesti*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. 158-168 ed in particolare p. 166. Su Savigny lettore di Montesquieu cfr. il significativo richiamo in F.C. von Savigny, *La vocazione del nostro tempo*, cit., p. 118. Sulla influenza esercitata su Savigny cfr. M.C. Foi, *Heine e la vecchia Germania*, cit., p. 74. Più in generales sul rapporto tra Montesquieu e lo storicismo cfr. M. Lalatta Costerbosa, *Storicismo*, cit., pp. 60-61.

[82] Cfr. S. Cotta, *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, II, Pisa, ETS, 2005, pp. 893-905 ed in particolare p. 898. Cotta, come noto, è stato in Italia uno dei protagonisti assoluti del *renouveau* montesquiviano: oltre alla traduzione dell'*Esprit des lois* è qui appena possibile richiamare Id., *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953. È appena possibile richiamare quanto vivo resti l'interesse della filosofia del diritto contemporanea per Montesquieu: oltre a T. Casadei, *Montesquieu*, cit., senza alcuna pretesa di completezza ma solo al fine di segnalare la vivacità del dibattito cfr. M. Goldoni, *L'onore del potere giudiziario. Montesquieu e la monarchia dei poteri intermedi*, in D. Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 1-66, T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Napoli, Jovene, 2014, P. Moro, *Montesquieu*, in G. Zanon (a cura d*i), Pagine di etica pubblica*, Padova, CLEUP, 2016, pp. 71-74. Con particolare alla filosofia del diritto penale montesquiviana cfr. D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Roma, Donzelli, 2016.

[83] Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. II*, cit., p. 294.

Secondo un indirizzo di pensiero che distingueva Montesquieu dagli altri illuministi – e che, al tempo stesso, giustificava l'attenzione di Savigny –[84], dunque, occorreva adottare un approccio empirico che fosse consapevole della dimensione storica e sociale del fenomeno politico, della pluralità e delle diversità. L'esito finale era un relativismo – Mauro Barberis a proposito di Montesquieu ha parlato di «illuminismo relativizzante» –[85] che non solo riconosceva l'esistenza di un nesso diretto tra forme di governo e legislazione, ma metteva in risalto i fattori capaci di influenzare l'assetto e il contenuto delle disposizioni legislative: la religione, il sistema economico, le usanze e i costumi, perfino l'entità della popolazione. Accanto a questi fattori di ordine storico e sociale un ruolo altrettanto decisivo – si tratta di una indicazione particolarmente preziosa in una prospettiva sensibile alla dimensione spaziale – lo aveva l'ambiente fisico «col suo clima gelato, ardente o temperato; con la qualità del terreno, con la sua situazione, con la sua estensione». Da queste premesse non solo consegue che il governo migliore, ovvero «più conforme alla natura», è quello «la cui disposizione particolare si trova maggiormente in armonia colla disposizione del popolo per il quale esso è stabilito» ma, contro ogni prospettiva cosmopolitica ed universalistica, appare quanto meno dubbio che «le leggi di una nazione convengano ad un'altra»[86].

O, ancora, sempre al fine di riflettere sul significato di questo *spatial turn* di cui Savigny è stato protagonista, ci si potrebbe rivolgere ad un autore senza dubbio molto distante dalla sensibilità savignyana, quale l'utilitarista Jeremy Bentham[87]. Convinto sostenitore della codificazione universale e unanimemente ascritto tra i padri del positivismo giuridico, Bentham, ha scritto Alessandra Facchi, «conduce ai massimi sviluppi il razionalismo giuridico illuminista», è «il grande sistematizzatore di un diritto 'giusto', in quanto derivante dall'applicazione dei principi dell'utilitarismo»[88]. Se è vero che per Bentham la comunità politica deve uniformarsi ad un

[84] Sulla lettura di Savigny, e più tardi di Hegel, cfr. P. Slongo, *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 171-203.

[85] Cfr. M. Barberis, "Quel che resta dell'universale. L'idea di nazione da Rousseau a Renan", in *Filosofia politica*, 7 (1993), 1, pp. 5-28 e in particolare p. 11.

[86] Cfr. C. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 3, Genève 1748, trad. it., *Dello spirito delle leggi*, Torino, UTET, 1965, pp. 63-64.

[87] Prendo a prestito il concetto di svolta spaziale da P. Costa, *Uno 'spatial turn' per la storia del diritto? Una rassegna tematica*, in M. Meccarelli, M.J. Solla Sastre, (eds), *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History. Research Experiences and Itinerarie*s, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, 2016, pp. 37-61. Sulla profonda distanza che ha separato Bentham dalla cultura giuridica e filosofica tedesca si veda G. Ritschel, "Germans Don't Strive for Happiness? Bentham's Reception in German Political Thought", in *The Journal of Comparative Law*, 14 (2019), 2, pp. 54-73.

[88] Cfr. A. Facchi, "Presentazione a 'Sull'influenza dei tempi e dei luoghi in materia di legislazione di Jeremy Bentham'", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 33 (2003), 1, pp. 13-22 e in particolare p. 13. Su Bentham si veda da ultimo A. Porciello, *Il positivismo giuridico inglese: Jeremy Bentham e John Austin*, in A. Ballarini *et al.*, *Prospettive di Filosofia del diritto del nostro tempo*, cit., pp. 27-57 ed in particolare pp. 27-48.

canone fondamentale, ovvero assicurare la misura più ampia di felicità al maggior numero di persone, non va però trascurato il fatto che nella sua prospettiva le concrete modalità di attuazione di questo principio variano a seconda dei contesti socioculturali. In particolare occorre mettere a fuoco un breve scritto, significativamente intitolato *De l'influence des temps et des lieux en matière de législation*, in cui riecheggiano vividi echi montesquiviani. Si tratta di uno scritto prezioso, in cui Bentham riflettendo sul ruolo del legislatore ha modo di esplicitare la sua profonda attenzione per la dimensione culturale[89]. Il fatto poi che sullo sfondo di questa riflessione si stagliasse l'imperialismo coloniale inglese, ormai proiettatosi su scala globale, rende il testo tutt'altro che un astratto esercizio intellettuale[90].

Ora, osserva Bentham, non c'è dubbio che tutti gli individui siano mossi da un duplice stimolo: la ricerca del piacere e l'avversione al dolore fisico. Ma è altrettanto vero che se «il sentire è lo stesso dappertutto le cause che lo influenzano possono variare, e di fatto variano»[91]. Sensibile alla diversità dei costumi, delle abitudini e degli stili di vita, Bentham sottolinea il fatto che il medesimo evento può determinare reazioni molto differenti a seconda del contesto culturale. A fronte di questa varietà, allora, il legislatore quali variabili in concreto deve prendere in considerazione per adattare le leggi «ai luoghi e ai tempi»[92]? La risposta di Bentham è netta: se prima di Montesquieu si poteva pensare che la Bibbia o le Pandette, a seconda della inclinazione del legislatore, potessero esaurire ogni ulteriore indagine, oggi questo atteggiamento omologante non può più avere alcuna legittimità. Osserva Bentham: «dopo Montesquieu un legislatore necessita di più lavoro e di più documenti». Prima di legiferare, infatti, «bisogna che conosca il popolo, le usanze, i pregiudizi, la religione, il clima e molte altre cose»[93]. Là dove, questo catalogo aperto non può fare a meno di attribuire una posizione privilegiata al contesto geografico e territoriale.

* * * * *

[89] Cfr. A. Facchi, *Presentazione*, cit., p. 14.

[90] Di cui per altro Bentham fu critico acceso: oltre allo sguardo di sintesi contenuto in L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed* de Gruyter, Berin, 2012, cfr. con particolare riferimento alla originalità della posizione di Bentham J. Pitts, "Legislator Of The World? A Rereading of Bentham on Colonies", in *Political Theory*, 31 (2003), 2, pp. 200-234. Circa l'evoluzione del suo anticolonialismo cfr. poi P. Cain, "Bentham and the Development of the British Critique of Colonialism", in *Utilitas*, 23 (2011), 1, pp. 1-24.

[91] Cfr. J. Bentham, *De l'influence des temps et des lieux en matière de législation*, in Id., *Oeuvres*, I, Bruxelles 1829, pp. 283-301, trad. it., "Sull'influenza dei tempi e dei luoghi in materia di legislazione", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 33 (2003), 1, pp. 23-56 e in particolare p. 24. L'edizione in lingua inglese apparirà postuma: cfr. Id., *Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, I, Edinburgh, 1843, pp. 171-194.

[92] Cfr. J. Bentham, "Sull'influenza dei tempi e dei luoghi in materia di legislazione", cit., p. 25.

[93] *Ibidem*, in nota.

Per quanto promettenti possano apparire, non è qui possibile provare a seguire altri tracciati. Ci si deve pertanto accontentare di alcune provvisorie e parziali conclusioni: in primo luogo occorre riconoscere che il ruolo decisivo che Savigny ha avuto durante il *Vormärz*, e oltre, si fonda anche sulla 'concretezza' del suo pensiero, sulla concezione di un ordinamento giuridico spazialmente e temporalmente situato. Là dove sarebbe ingiusto, oltre che storiograficamente incorretto, vedere in questo indirizzo le radici del totalitarismo nazista. Allo stesso tempo, la voce di Savigny, per quanto nitida e sonora, non era isolata: quella consapevolezza del valore dello spazio e del tempo nella esperienza giuridica – così spiccata nel pensiero savignyano – era in realtà patrimonio di un'epoca. Un patrimonio, forse, che ancora attende di essere valorizzato nella sua interezza.

«Al giurista è indispensabile una duplice attitudine», ha rilevato Savigny: «egli deve possedere senso storico per cogliere acutamente ciò che è peculiare di ogni epoca e di ogni forma di diritto». Al contempo occorre poi che il giurista sia dotato «di una mente sistematica per considerare ogni concetto e ogni principio nella sua viva relazione e interazione con l'insieme, cioè nell'unico contesto reale e naturale». Accanto al grande tema del rapporto del diritto con la storia, dunque, va dato atto a Savigny di aver posto la questione della sua 'misura', ovvero del suo rapporto con lo spazio fisico. Si tratta di un problema che i giuristi successivi non potranno permettersi di accantonare.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 2, pp. 773-795
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/301032

TRA ETICA E DIRITTO: COSCIENZA GIURIDICA E COSTITUZIONALIZZAZIONE DELLA PERSONA

PIER FRANCESCO SAVONA
Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Napoli "Federico II"
pierfrancesco.savona@unina.it

ABSTRACT
Between the legislative rule of law (*Rechtsstaat*) of the nineteenth century and the constitutional State of the twentieth century there is a paradigmatic leap, characterized by the transition from a systemic and functionalistic legal consciousness (instrumental to the socio-political order) to a "personalistic" one. In this sense, the very notion of person in the constitutional State receives a new shape, characterized by the unavailable value of the person-in-relation: it constitutes an inclusive notion, always opened to social transformations, through mutual recognition between social institutions and actors. Such a recognition reveals itself as based on the thoughtful protection of fundamental rights universally recognized to all, but at the same time balanced by jurisprudence, in the case of the onset of conflicts, through the principles of proportionality and reasonableness that have always characterized juridical mediations.

KEYWORDS
Rule of Law, constitution, legal consciousness, dignity, fundamental rights.

UNA PREMESSA TEORICO-METODOLOGICA

Le pagine che seguono intendono declinare nel solco di un "antiformalismo costruttivista" il passaggio da una "coscienza giuridica funzionalistica e ordinamentale" –prima in senso dinamico-formale e poi organicistica e nazionalistica – che contraddistingue lo Stato liberale di diritto di fine '800, imperniato sul principio di mera legalità, ad una "coscienza giuridica personalistica" (ma sarebbe meglio dire "personalitaria", secondo la densa espressione di Pietro Piovani)[1], che caratterizza l'evoluzione 'rivoluzionaria' (nel senso di una rottura più che di una continuità) dello Stato costituzionale e democratico post-bellico, in cui la normatività deontoassiologica dei principi costituzionali di riconoscimento dell'eguale dignità della persona umana diviene cardine e architrave di un sistema "aperto" all'integrazione

[1] Cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale,* Morano, Napoli 1972, pp. 185 ss.

sociale e al mutamento, in cui tutte le categorie tradizionali del lessico giuridico otto-novecentesco (dalla sovranità alla cittadinanza, alla stessa soggettività giuridica) subiscono una torsione e una ri-declinazione nel senso di una inaggirabile e concreta universalizzazione[2].

Essendo il diritto in funzione della coscienza acquisita del valore eccedente della persona nel suo concreto relazionarsi all'alterità – potendo essere anzi riconosciuto e declinato (il diritto stesso) come una risorsa della dimensione esistenziale e sociale della persona volta a incrementarne il potenziale di vitalità – nell' "età dei diritti"[3], *rectius* del "costituzionalismo dei diritti"[4] e della "costituzionalizzazione della persona"[5], esso cessa di essere mera funzione dell'assetto di voleri privati e della loro negoziazione validata da una procedura, e ancor meno funzione e scopo di consolidamento e potenziamento di assetti collettivi, reificati da ideologie corporative e nazionalistiche, come era invece avvenuto nel tragico percorso che dallo Stato legislativo (liberale) di diritto portò alla sua rapida implosione nei regimi totalitari del primo Novecento.

Per ciò che concerne il concetto di "coscienza giuridica" non si tratta – è bene precisarlo – di una concezione ontologico-spiritualista né storicistica delle 'oggettivazioni giuridiche' della cultura gius-politica di un popolo in un determinato periodo storico, ma semmai di una strategia 'critico-ermeneutica', di uno strumento euristico volto a esprimere in un "campo" simbolico unitario le possibilità concrete che il diritto 'oggettivato' in istituzioni politiche e in organizzazioni sociali offre, di veicolare 'idee', eccedenze di senso provenienti dai diversi saperi e pratiche culturali di una determinata comunità, assicurandone la tutela e attivando (senza alcun nesso di 'causalità' oggettiva, ontologica o storicista) processi valorativi delle soggettività che risultano o meramente 'acquisitivi' di quelle 'idee' presenti nella

[2] Sul punto, cfr. l'importante volume di P. COSTA e D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002, in part. i saggi introduttivi di D. ZOLO, *Teoria e* critica dello Stato di diritto, pp. 17 ss. e di P. COSTA, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, pp. 89 ss., nonché il saggio di L. Ferrajoli, *Lo Stato di diritto tra passato e futuro*, pp. 349 ss.; dello stesso autore, v. anche L. FERRAJOLI, *Iura Paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015, pp. 3-91; nella prospettiva dell'autore, in realtà, quella dello Stato Costituzionale è una sostanziale evoluzione del vecchio Stato legislativo di diritto, sia pure marcata dalle novità della rigidità delle Costituzioni, (e dunque dalla indisponibilità dei diritti fondamentali ad opera dello stesso legislatore politico), dal principio di legalità costituzionale (stretta legalità) e da una ritrovata funzione normativa (e non solo descrittiva) della scienza e del sapere giuridico; ma si tratta di novità così dirompenti a parere di chi scrive – da non potersi più parlare di continuità con gli schemi e le strutture positivistiche dello Stato di diritto ottocentesco. In questa prospettiva, cfr. anche E. SANTORO, *Diritto e diritti: lo stato di diritto nell'era della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2008.

[3] Il riferimento è al noto saggio di N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992.

[4] Sul punto, da ultimo, cfr. G. PINO, *Il costituzionalismo dei diritti*, il Mulino, Bologna 2018.

[5] L'espressione – com'è noto – si deve agli studi di S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, Edit. Scientifica, Napoli 2007 e soprattutto ID., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 140 ss.

società, o anche 'incrementali' delle stesse, se ed in quanto – come accade nelle società coinvolte nel progetto della 'modernità'[6] – i singoli attori sociali possano, rielaborando criticamente i contenuti valoriali trasmessi, trascenderli e 'rinnovarli' in ulteriori dotazioni e 'eccedenze' di senso, sempre che quelle stesse valorazioni soggettive ne siano emotivamente e culturalmente 'coinvolte', e che non si tratti dunque di un "formante muto"[7], nel cui campo d'azione credenze, senso comune, pratiche e comportamenti si dispieghino senza apparenti condizionamenti o interazioni con pratiche e dispositivi istituzionali, solo esternamente influenzati da essi.

Ci sembra insomma – con le dovute prudenze ogniqualvolta si discuta di istanze collettive – che si possa parlare di "coscienza giuridica" di un segmento storico, di un orizzonte e un campo d'azione storico-sociale, quando le idee del diritto veicolate in quel campo e in quell'orizzonte dal sapere e dalle pratiche giuridiche interagiscono in concreto (trasformandole) con le pratiche e il senso comune degli attori sociali coinvolti, sì da modificarne e accrescerne la percezione di un'immagine del mondo[8], un'autorappresentazione di se stessi in relazione agli altri e al mondo, che prima mancava, venendo così a determinare un *habitus* – come suggerisce Pierre Bourdieu – che condiziona in modo caratterizzante ma non deterministico, le pratiche sociali coinvolte[9].

[6] Sul punto, cfr. soprattutto la prospettiva critica ma non anti-moderna sul diritto di J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributo ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

[7] Sul punto, cfr. R. SACCO, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, il Mulino, Bologna 2015.

Sui dispositivi, non solo in senso foucaultiano, cfr. L. BAZZICALUPO, *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

[8] Si veda ad es. P. HÄBERLE, *L'immagine del mondo impressa nello Stato costituzionale*, in ID., *Per una dottrina della costituzione come scienza della cultura*, Carocci, Roma 2001, pp. 151 ss.; dello stesso autore, cfr. anche ID., *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo. Saggi*, Giuffrè, Milano 2003; sul tema, cfr. anche A. D'ALOIA, *I diritti come immagini in movimento: tra norma e cultura costituzionale*, in ID., (a cura di), *Diritti e Costituzione. Profili evolutivi e dimensioni inedite*, Giuffrè, Milano 2003, pp. VII-XCIII.

[9] Nella visione di Bourdieu, "[...] *Prodotto dalla storia, l'habitus produce pratiche, individuali e collettive, dunque storia, conformemente agli schemi generati dalla storia; esso assicura la presenza attiva delle esperienze passate che, depositate in ogni organismo sotto forma di schemi di percezione, di pensiero e di azione, tendono, in modo più sicuro di tutte le regole formali e di tutte le norme esplicite, a garantire la conformità delle pratiche e la loro costanza attraverso il tempo. Passato che sopravvive nell'attuale e che tende a perpetuarsi nell'avvenire attualizzandosi in pratiche strutturate secondo i suoi principi, il sistema delle disposizioni è alla base della continuità e della regolarità che l'oggettivismo accorda alle pratiche sociali senza poterlo spiegare, e anche delle trasformazioni regolate di cui non possono rendere conto né i determinismi estrinseci e istantanei di un sociologismo meccanicista, né la determinazione puramente interiore, ma ugualmente puntuale, del soggettivismo spontaneista.*" E più avanti: "[...] *è soltanto nella misura in cui gli habitus sono l'incorporazione della stessa storia, che le pratiche da essi generate sono reciprocamente comprensibili e immediatamente adeguate alle strutture, e anche oggettivamente concertate e dotate di un senso oggettivo insieme unitario e sistematico, trascendente le intenzioni soggettive e i progetti con-*

Ed è per questo che l'approccio qui adottato è quello di un "antiformalismo costruttivo", che prescinda da ogni sguardo sul diritto meramente riduzionistico ad un sistema chiuso, a dispositivi e procedure autoreferenziali o supposti tali, e funzionali in realtà alla gestione del potere politico che li istituisce e ne dispone, laddove la cifra autentica del diritto va scoperta e ri-trovata nelle sue capacità mediative con il mondo della vita, nel suo generare pratiche di riconoscimento sociale anche attraverso il misconoscimento prodotto dai suoi dispositivi, che poi per avvalorare se stesse devono nutrire e nutrirsi dei 'formanti' giuridici e istituzionali, una volta trasformati nella dialettica oppositiva del conflitto e attraverso il conflitto resi più inclusivi.

Si crede infatti che si possa parlare in senso ampio di *antiformalismo*[10] ogniqualvolta si voglia evitare di ridurre il diritto e la normatività in generale alla "messa in forma" di fenomeni sociali da parte di dispositivi e apparati organizzativi, pur sapendo ch'essa ne rappresenta una caratteristica essenziale, ma si preferisca guardare piuttosto (o "prestare ascolto") alle vitalità, alle voci, a quei movimenti sociali che da quella "messa in forma" non sono stati toccati, magari sono stati esclusi, o persino a volte compromessi.

È un modo di guardare al diritto nei suoi momenti germinali, di 'rivolta' contro l'istituito, di una pretesa e attesa di riconoscimento, piuttosto che alle sue modalità normanti e organizzative istituite[11]. E non è solo in campo il sempre difficile equilibrio tra istituito e istituente, tra diritto posto e giustizia ancora da compiersi; in ballo c'è anche l'*incipit* del discorso sulla legittimazione del potere, delle aspettative di giustificazione del potere costituito ingenerate proprio da quella iniziale "messa in forma" della normatività sociale che si fa apparato, sistema organizzativo e ordinamentale e dunque essa stessa potere sulla vita. In questo senso non sem-

sapevoli, individuali o collettivi. Uno degli effetti fondamentali dell'accordo fra il senso pratico e il senso oggettivato è la produzione di un mondo di senso comune, la cui evidenza immediata è anche l'oggettività assicurata dal consenso sul senso delle pratiche e del mondo, cioè dall'armonizzazione delle esperienze e dal rafforzamento continuo che ognuna di esse riceve dall'espressione individuale o collettiva, di esperienze simili o identiche". In P. BOURDIEU, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2005, pp. 86-92. In un senso molto vicino al concetto di *habitus* descritto da Bourdieu, si descrive qui il contenitore/prodotto dalla storia e generatore di storia e di pratiche sociali comuni che indichiamo come *"coscienza giuridica"*. Sul punto, cfr. anche M. MARRAFFA, A. PATERNOSTER, *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autocoscienza*, Laterza, Roma-Bari 2013, nonché cfr. M. MALDONATO (a cura di), *la Coscienza. Come la biologia inventa la cultura*, Guida, Napoli 2007.

[10] Sul punto, l'importante contributo con un ricco apparato bibliografico, di A. TANZI (a cura di), *L'antiformalismo giuridico. Un percorso antologico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

[11] Sul tema, cfr. il recente e interessante volume curato da P. GOMARASCA, P. MONTI, G. SAMEK LODOVICI, *Critica della ragione generativa*, Vita e Pensiero, Milano 2017; sul tema fondamentale del riconoscimento, oltre che rinviare ai fondamentali lavori di A. Honneth, di cui da ultimo A. HONNETH, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019, si veda il recente fascicolo della Rivista "ParoleChiave" ad esso dedicato, *"ParoleChiave", riconoscimento,* 50/2013, Carocci, Roma 2013, con importanti contributi di R. Finelli, E. Renault, E. Piromalli, F. Riccobono, M. Flores.

bra azzardato ritenere che si possa far coincidere l'approccio o "atteggiamento" antiformalista con l'inizio stesso dello sguardo filosofico sul diritto, del domandarsi cioè le ragioni e il senso dell'obbedienza alla norma e dunque della giustificazione del potere e del suo contenuto di giustizia; da Socrate e Antigone sino a Radbruch in fondo, tanta acqua è passata sotto i ponti, ma il grido è lo stesso: mai più soprusi del potere costituito, specie se commessi attraverso la norma istituita.

Ma a voler guardare poi le capacità d'urto e di resilienza delle istituzioni, che si traducono nelle capacità mediative e integratrici del diritto nei confronti delle attese di chi è rimasto (o si considera) escluso, affinché il sistema si rafforzi e si arricchisca in forme-di-vita sempre più inclusive e non imploda su se stesso in forme autoritarie o totalitarie (come accadde agli Stati liberali del primo '900), ben si può utilizzare una concezione di anti-formalismo in senso *costruttivista*, che renda conto e prenda in considerazione sia i percorsi sociali e sorico-politici di un reciproco riconoscimento tra attori sociali e istituzioni, sia le risposte mediative e le integrazioni che le diverse dimensioni del diritto sono in grado di mettere in campo e poi di tutelare con la loro giuridificazione.

A ben vedere dunque, caratteri comuni dell'antiformalismo costruttivista sono:

a) la presa d'atto della complessità e opacità dei fenomeni sociali nei loro aspetti gius-generativi, e della complessità e opacità del diritto stesso, (inteso nella sua triplice dimensione esistenziale, sociale e istituzionale), che ne impedisca ogni riduzionismo teorico o metodologico a puro apparato di dispositivi normativi e organizzatori istituiti, apparentemente neutrali e avalutativi; *b)* l'accentuazione del lato soggettivo dei diritti in quanto pretese di riconoscimento e di giustizia sociale o individuale rispetto al dato oggettivo dell'ordinamento; *c)* la continua attenzione alla vitalità sociale sottesa nelle pieghe del diritto e dei fatti normativi e la sua incidenza sulla stessa produzione di processi di giuridificazione sia a monte che a valle dei dispositivi formali codificati: da un lato dunque la genesi di una normatività sociale che si nutre dei processi di apprendimento e di valorazione/riprovazione sociale e quindi di pretese di riconoscimento/misconoscimento innestate nel solco della prassi stessa, nel suo progressivo costituirsi, attraverso la riflessività mediativa delle istituzioni, appunto come prassi e normatività giuridica; dall'altro lato, il grande tema dell'applicazione e dell'effettività del diritto vigente, assunto dall'approccio antiformalista a segno e cifra inaggirabile della natura essenzialmente pratico-interpretativa e argomentativa del diritto stesso, sì da qualificarne la pressoché esaustiva dimensione, quella appunto del "diritto vivente", in opposizione al diritto scritto e formalmente qualificato.

In questa prospettiva – entro questa cornice metodologica – adottando una visione in parte evoluzionistica in parte paradigmatica (*à la* Kuhn) di una *'coscienza giuridica'* che si sviluppa per salti e involuzioni e si trasforma in base alle interazioni tra l'idea del diritto veicolata dal sapere giuridico – che si considera 'scienza' autonoma e neutrale nella sua metodologia a partire dall'età delle grandi codifica-

zioni del XIX secolo – quella fatta propria dai poteri e dispositivi istituiti delle grandi organizzazioni statali e quella 'pulsante' e tracimante dalla vitalità delle forze sociali che attendono e richiedono rivendicazione giuridica di nuovi interessi e bisogni sociali, potremmo – alla stregua della psicologia evoluzionistica di Piaget/Kohlberg – delineare almeno tre momenti o stadi della coscienza giuridica novecentesca: una effervescente *coscienza giuridica 'antiformalistica'* in senso proprio – negli anni della *'belle époque'* – espressa da uno stadio di 'situazionismo giuridico' e vitalismo irrazionalistico, poi la crisi e la regressione – nei decenni bui del totalitarismo politico e delle guerre – in una *coscienza (anti-)giuridica totalitaria*, nello stadio del decisionismo politico e del nichilismo morale, e infine, a seguito della sconfitta dei regimi nazi-fascisti dopo la catastrofe bellica, una *coscienza giuridica personalistica*, nello stadio deonto-assiologico 'relazionista' e della costituzionalizzazione dei principi dell'eguale dignità, individuale e sociale di ogni persona, quale cardine di un sistema di tutela dei diritti fondamentali, normativamente rigidi ma dogmaticamente 'miti' e resi bilanciabili dall'utilizzo giurisprudenziale dei principi di proporzionalità e ragionevolezza, nei singoli casi concreti di eventuali conflitti e collisioni tra diritti.

A cui segue – in questo scorcio di XXI secolo – probabilmente l'affacciarsi di un quarto stadio di una *coscienza giuridica eco-logica globale*, in cui al rispetto dell'eguale dignità della persona si accompagna quello di una "dignità a venire" in cui il vivente umano si misura – nella dimensione di un "futuro come fatto culturale" – con il rispetto dell'eco-sistema che lo ospita, delle altre specie viventi non umane, e con la dignità e i diritti delle future generazioni.

LO STATO LIBERALE DI DIRITTO DEL XIX SECOLO NEL CONTRASTO TRA 'COSCIENZA GIURIDICA ORDINAMENTALE' SEMPRE PIÙ ETICO-POLITICA E ORGANICISTICA E IL VITALISMO IRRAZIONALISTICO DI UNA 'COSCIENZA GIURIDICA ANTIFORMALISTICA'

Sul finire del XIX secolo, dopo l'avvento delle idee del socialismo marxista, la dinamica espansiva e incontrollabile del mutamento sociale e assiologico – consentita ma al tempo stesso non contenuta dagli schemi 'dinamico-formali' di una coscienza giuridica 'astratta' e 'ordinamentale' e poi rigidamente 'normativistica' – anche a causa di una comune presa di coscienza, veicolata dalla concezione giuridico-ordinamentale dello Stato, della 'formale' eguaglianza dei cittadini rispetto alle leggi e della 'formale' libertà dei soggetti giuridici di disporre dei propri beni e di 'negoziare' le proprie attività volontarie con altri soggetti privati, finì con l'accentuare la discrasia tra condizioni 'formali' di eguaglianza e condizioni insostenibili di diseguaglianze 'materiali', tra classi di ceto medio, proprietarie e accumulatrici di capitale (grazie al diritto 'inviolabile' e 'naturale' di proprietà) e classi sociali assai più disagiate a causa dello sfruttamento del lavoro salariato.

Ciò mise in moto, per l'appunto, un'etica sociale concreta con una valorazione del legame sociale che torna – dopo l'astratto universalismo post-illuministico veicolato dalla coscienza giuridica ordinamentale – a sostanziarsi di coloriture 'etico-materiali': in particolare 'etico-politiche' nei rapporti tra gli Stati-nazione, con l'espandersi dei nazionalismi e colonialismi e con la 'cittadinanza' che assume sempre più il ruolo di fedeltà alla 'patria' che non quello di '*status*' giuridico, occultando e detronizzando i concetti di 'soggettività giuridica' e di 'persona' in essa impliciti, e 'socio-economiche' nei rapporti interni tra Stato e cittadini, col sopravanzare di una coscienza di classe sempre più marcata e il sorgere di movimenti sociali, come l'associazionismo operaio e sindacale, radicali o riformisti, volti appunto a estremizzare o a neutralizzare il conflitto sociale, per farsi carico di aspettative giuridiche di eguaglianza 'sostanziale' ed esigenze di integrazione, veicolate da una coscienza giuridica fattasi ormai 'dinamico-evolutiva' e sempre meno 'ordinamentale'[12].

A questo punto – schematizzando in modo vertiginoso le complesse vicende politico-giuridiche tra '800 e '900 (ma se gli schemi hanno un senso, è proprio quello di portare alla luce 'tracce' di senso sedimentate nei percorsi della storia e poi veicolate ma anche 'sospese' dal diritto) - è possibile rinvenire come traccia fondamentale della 'coscienza valorativa' del legame sociale nella cultura europea del primo Novecento, proprio la fragilità istituzionale dello Stato di diritto liberale – teorizzato prima dalla filosofia politica di Kant e Humboldt e poi da essa consegnato alle elaborazioni della dogmatica giuridica ottocentesca di Stahl, Gneist e Moll e infine alla giuspubblicistica imperativista e normativista di Gerber, Laband e Jellinek – nella sua incapacità, con la sua struttura ordinamentale e i suoi dispositivi dinamico-formali, a veicolare e legittimare il mutamento sociale con la stessa efficacia con cui aveva giuridificato, connesso e incrementato lo sviluppo dei voleri e degli interessi privati e la tutela dei diritti soggettivi di proprietà, nella moderna società commerciale e industriale della prima parte del secolo precedente[13].

L'irrompere sulla scena culturale europea di fine '800 e inizio '900 di correnti fortemente anti-positivistiche, spiritualiste, irrazionaliste nella filosofia, nelle arti e nelle lettere e poi purtroppo dell'irrazionalismo e decisionismo politico che condurrà ai movimenti totalitari nazional-socialisti e fascisti e dello stesso comunismo rivoluzionario come epigone del 'totalitarismo democratico'[14], stanno a indicare lo sfaldamento della cornice istituzionale dello Stato di diritto ottocentesco, impron-

[12] Sul tema, cfr. E. FORSTHOFF, *Stato di diritto in trasformazione*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 29 ss.; nonché cfr. l'importante volume critico-ricostruttivo curato da D. ZOLO, P. COSTA (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002.

[13] Sul punto, cfr. F. TESSITORE, *Crisi e trasformazioni dello Stato*, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 215 ss. Di recente, l'importante contributo di G. VOLPE, *Il costituzionalismo del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2000.

[14] L'espressione deriva dal celebre studio di J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000.

tato sulla debole correlazione astratta tra le 'forme' del diritto oggettivo – la gerarchia delle fonti normative, con la debole 'flessibilità' delle prime 'carte costituzionali', considerate di pari grado delle leggi parlamentari o governative, e aventi scopo meramente 'dichiarativo' di diritti soggettivi considerati ancora come 'concessi' (almeno quelli 'pubblici') dall'autolimitazione della volontà sovrana dello Stato, o ancora le fattispecie tipizzate dalla dogmatica (quasi sempre di stampo privatistico) basate sul contemperamento meramente retributivo degli interessi e volontà contrapposte e infine l'introduzione di un debole principio di legalità 'formale' e di pochi altri princìpi generali, anch'essi desunti per lo più dal diritto civile – e quelle dei 'diritti soggettivi privati', che risultavano più tutelati nella loro 'inviolabilità' degli stessi 'diritti pubblici subbiettivi', riassunti e 'compressi', come si diceva, entro il diritto/dovere di cittadinanza[15] .

Uno sfaldamento che dunque rivelava in pieno l'impotenza della struttura ordinamentale e della politica legislativa di conferire 'forme' giuridico-istituzionali ai rapidi e imponenti mutamenti sociali, dovuti innanzitutto all'ingresso di nuove classi sociali e di ingenti masse organizzate sulla scena pubblica e politica, con rivendicazioni di natura non meramente pattizia o retributiva, ma innanzitutto di riconoscimento giuridico, per l'acquisizione di diritti di '*status*' non regolabili e non rientranti nelle fattispecie del diritto privato, ma piuttosto in quelle normative e autoritative dell'ancora assai fragile e incerto diritto pubblico; anche perché inusitate erano in quella '*fin de siècle*' le dimensioni di associazioni 'di fatto' come quelle delle categorie di lavoratori, e del tutto ignoto era alla giuspubblicistica ottocentesca l'uso degli schemi autoritativi (e 'autorizzatori') del diritto pubblico per fungere da 'mediazione' tra gli interessi così conflittuali (di natura solo in parte privatistica ma di rilevanza pubblica) di associazioni sindacali e impenditoriali tra loro contrapposte.

Così, si andava facendo strada nella coscienza valorativa di quegli anni – dopo l'astratto universalismo e trascendentalismo delle 'forme' del XVIII secolo e lo storicismo relativistico (idealista o materialista) intriso di contenuti 'etico-politici' o 'sociali' del secolo successivo e divenuto poi autentico 'positivismo' sociale e scientista sul finir del secolo – la convinzione (espressa prima nella letteratura e nelle arti, poi nel pensiero critico-riflessivo e infine fatta propria sinanco dal pensiero giuridico-politico) che la mobilità e il fluire della vita, con la creatività e il pluralismo delle valorazioni e degli interessi vitali – sia pure tra loro conflittuali – che sembravano davvero 'incontenibili' in quegli anni del primo '900, non potessero essere 'imbrigliati' e cristallizzati nelle forme 'tipizzanti' e anguste degli schemi giuridici: piuttosto bisognava lasciare che la mobilità, il fluire e il nascere spontaneo

[15] Per un quadro sintetico ma efficace, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992; per una più vasta e complessiva analisi, cfr. la grande opera di P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 4. L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

degli interessi trovasse da sé gli equilibri necessari, sia pure precari o conflittuali, tali da produrre o da 'decidere' essi stessi nuove 'forme' del loro convivere e del loro relazionarsi, 'forme' però prodotte o 'decise' sempre sul crinale della situazione 'contingente', sul 'vuoto' del loro precario equilibrio o possibile rimescolamento o anche del loro reciproco annullamento, insomma forme prodotte e 'decise' sul crinale dell' irrazionalismo assiologico e del decisionismo politico, del tutto irrelate ad un sistema 'funzional-strutturale' e 'ordinamentale' entro cui coordinarle, forme – del diritto e della politica o di altri saperi simbolici – prodotte o 'decise' (si potrebbe dire) sempre e continuamente '*in limine iuris*'.

In tal senso, la 'coscienza giuridica' in questo stadio è decisamente 'anti-formalistica'. Un primo impulso ad essa viene fornito già sul finire del XIX secolo con la 'giurisprudenza degli interessi' di Jhering, con cui il celebre giurista (a cui si deve, non a caso, la prima scientifica definizione del 'sentimento del diritto', in senso però collettivo e comunitario piuttosto che 'ontico-esistentivo') intende correggere la rotta della sua precedente adesione alla 'giurisprudenza dei concetti' di Puchta e Windscheid; all'autore della celeberrima "*Lotta per il diritto*", è ormai chiaro che la 'vita' del diritto non è certo rinvenibile né esauribile nelle elaborazioni teoretiche della dogmatica o della legislazione, insomma nei 'concetti' o nelle 'fattispecie' giuridiche, ma piuttosto nel sorgere dalla vita stessa di quegli 'interessi' e passioni vitali contrapposte, inesauribili e inarrestabili nel loro spontaneo divenire così come nel loro potenziale 'conflitto', la cui composizione ponderata e istituzionalizzata costituisce da sempre il vero e fondamentale 'scopo del diritto'[16].

Ma l'impronta fondamentale all'anti-formalismo giuridico viene data da quella 'scuola del diritto libero' di Ehrlich e Kantorowitz, ad indirizzo fortemente sociologico e giurisprudenziale che davvero sovverte l'ordine delle 'forme'. Qui siamo di fronte alla convinzione 'dogmatica' che siano i singoli casi concreti, con gli interessi sottostanti, a creare i 'princìpi regolativi' di nuove 'forme' giuridiche, sempre precarie, sempre rinnovabili, con l'attribuzione proprio alla giurisprudenza pratica e 'decisionale', risolutiva del 'caso concreto', di un determinante ruolo 'creativo' del diritto nel suo complesso, potendo solo essa rinvenire l'interesse-guida 'rilevante' nella contigenza della situazione controversa e decidere 'forme' e 'scopi' della sua tutela giuridica. Si fa strada così una concezione 'emergenziale' del sorgere del diritto, che inciderà non poco sulla formazione di una volontà politica di strumentalizzazione degli 'scopi' del diritto (nella prassi ad es. delle 'leggi-provvedimento'), senza alcuna coerenza e connessione 'logica' e 'deontologica' con il sistema formale di 'princìpi generali' costitutivi e regolativi, elaborato dalla scienza giuridica dogmatica, nella 'neutralità' della sua funzione meramente conoscitiva, ossia di fonte di 'cognizione' e non di 'produzione' normativa, con tutte le

[16] Sul punto, cfr. F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, vol. 2, pp. 307 ss., Giuffrè, Milano, 1967; cfr. anche K. LARENZ, *Storia del metodo nella scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1966, pp. 175 ss.

conseguenze del caso nel progressivo indebolimento della cornice istituzionale e ordinamentale dello Stato di diritto liberale[17], di cui appunto si diceva.

Eppure, in quegli anni di ricco fermento culturale del primo '900, nonostante le tentazioni di stampo 'irrazionalistico' o 'decisionistico' sempre ricorrenti, la coscienza valorativa anti-deterministica e anti-positivista del legame sociale – veicolata e tutelata dunque dalla 'coscienza giuridica anti-formalista' – produce nei suoi risvolti idealisti e spiritualisti, anche fenomeni nuovi e importanti, espressi proprio da una nuova concezione 'esperienziale' dell'azione e dell'attività umana e da una concezione 'relazionale' della 'persona', con conseguenze fondamentali per il diritto e la stessa coscienza giuridica, che potranno emergere solo dopo la sciagurata dissipazione e detronizzazione dell'idea stessa di 'diritto' e di 'persona' avvenute nella terribile catastrofe 'regressiva' dei totalitarismi.

Affioravano infatti proprio in Francia e in Italia negli anni trenta le correnti pluraliste e anti-stataliste dell'esperienza giuridica, nell'orizzonte sociologico del Gurvitch ed in quello speculativo di Capograssi, che avrebbero portato nuova linfa vitale all'indagine empirica o fenomenologica sulle oggettivazioni giuridiche delle azioni (precedute del resto dall'anti-formalismo di Geny e dalla logica 'concreta' dell'azione e della vita morale di Blondel) anteponendo ad ogni 'dato' positivo, ad ogni costrutto astratto della dogmatica o della giurisprudenza, proprio la logica vitale e concreta dei momenti genetico-formativi del diritto, indagati e scandagliati nella trama dei vissuti 'esperienziali' come nel processo relazionale di azioni e attività soggettive[18].

Se aggiungiamo che in quegli stessi anni, sempre in Francia Renouvier dava l'avvio alla rinascita del 'personalismo' idealista e spiritualista, che influirà pure sul pragmatismo americano di James e Dewey, per poi essere rilanciato proprio all'indomani della sconfitta dei totalitarismi da Mounier e Maritain, è possibile comprendere quali novità anche positive (e non solo irrazionali) abbia apportato la coscienza giuridica anti-formalista nella valorazione del legame sociale.

[17] Sul punto, cfr. C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929), in ID., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1972, pp. 167 ss.; in chiave critica, cfr. la fondamentale opera di C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996.

[18] Sul punto, cfr. H. STUART HUGHES, *La rivolta contro il positivismo*, Einaudi, Torino 1968; nonché, sul retroterra vitalistico e anti-formalista della corrente dell'esperienza giuridica, cfr. G. ZACCARIA, *Esperienza giuridica, dialettica e storia in Giuseppe Capograssi. Contributo allo studio del rapporto tra Capograssi e l'idealismo*, CEDAM, Padova 1976. In generale, cfr. l'importante volume curato da A. TANZI, *L'antiformalismo giuridico. Un percorso antologico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

I TOTALITARISMI E LO STADIO DEL 'DECISIONISMO POLITICO' E DEL NICHILISMO MORALE:LA 'COSCIENZA (ANTI-)GIURIDICA TOTALITARIA'

È lo stadio della paurosa involuzione e regressione che la coscienza giuridica subisce (e con essa l'idea di 'persona') nella prima metà del '900, per l'incapacità delle strutture formali e ordinamentali dello Stato di diritto della prima metà del XIX secolo (concepite soprattutto per favorire il libero mercato e i traffici commerciali del ceto medio), nonché della coscienza storico-evolutiva e organicista della giuspubblicistica della seconda metà del secolo, di contenere e disciplinare, approntando mediazioni giuridiche di riconoscimento, l'ingresso sempre più intenso e inarrestabile delle masse organizzate in classi sociali e associazioni di categoria, sulla scena politica con le loro rivendicazioni democratiche di allargamento del diritto di voto, e sulla scena socio-economica, con le rivendicazioni salariali e le lotte per i diritti sociali e le parità di trattamento.

Una sfida imponente, per lo Stato di diritto, che non poteva limitarsi alla regolamentazione privatistica degli interessi contrapposti (essendo in gioco rivendicazioni di diritto pubblico) né intervenire con schemi qualificatori di stampo organicista, attinenti alla disciplina di '*status*' corporativi o ricorrenti alla funzione (ancora debole) di veicolo etico-politico della 'cittadinanza' nazionale, tanto più che le suddette associazioni organizzate, di lavoratori e operai, si professavano apertamente internazionali, utilizzando per l'appunto – secondo la lezione marxiana – come vessillo anti-nazionalistico e solidaristico, la lotta di classe e le rivendicazioni sociali, pressoché egualmente necessarie nelle ormai sviluppate società industriali europee. Sarebbe stata necessaria una funzione di intervento del diritto pubblico dello Stato nella mediazione e integrazione dei conflitti, quale solo nella seconda metà del secolo si riuscì a realizzare. Invece fu il crollo.

La debole cornice dello Stato di diritto liberale crollò di fronte a una duplice, terribile spinta: da una lato i movimenti di massa del socialismo comunista rivoluzionario, che si battevano in tutta Europa per la realizzazione del totalitarismo comunista e che in Russia con la rivoluzione del '17 riuscirono a realizzare la 'dittatura del proletariato', dall'altro i movimenti ultra-nazionalisti, di stampo irrazionalista e organicista, caratterizzati appunto da 'decisionismo politico' e 'irrazionalismo assiologico', che intendevano integrare le masse operaie e i movimenti sindacali e socialisti, realizzando la totalità 'etico-politica' della nazione, cui ogni ceto e corporazione avrebbe contribuito, con finalità imperialistiche e colionalistiche, se non addirittura – come nello sciagurato programma nazional-socialista tedesco – di 'supremazia della razza ariana'[19].

[19] Sul tema, cfr. le insuperate analisi di H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), Edizioni di Comunità, Milano 1967; cfr. anche F. NEUMANN, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, il Mulino, Bologna 1973.

La stessa idea di 'persona', tanto nel suo aspetto simbolico-culturale, quanto in quello giuridico – di 'custodia' della coscienza valorativa e delle sue possibilità di 'eccedenza' del nucleo di senso 'storico' da cui pur è resa possibile – subisce un contraccolpo di non poco conto, schiacciata e 'detronizzata' da due determinismi di segno uguale e contrario: da un lato il materialismo scientifico e storico, che riducendo la 'natura umana' ad una 'ontologia dell'essere sociale' come prodotto dei rapporti dialettici e dei conflitti di classe scaturiti dalle strutture economico-materiali della società, vedeva nella 'persona giuridica' soltanto il nucleo e il veicolo 'formale' della sovra-struttura dello Stato di diritto borghese, prodotto dell'economia capitalistica che intendeva assicurare e tutelare i diritti soggettivi privati unicamente per favorire la circolazione e accumulazione del capitale.

Quanto diversa sarebbe stata la storia se le intuizioni formidabili dell' 'umanesimo'[20] marxiano, sull'alienazione, estraneazione e 'reificazione' dell'uomo-merce nel sistema capitalistico - che comunque avrebbero lasciato tracce consistenti nell'intero percorso del socialismo riformista e democratico e in ogni forma di associazionismo politico e di solidarismo sociale, sino a trovarne l'eco nello stesso personalismo 'sociale' e comunitaristico di stampo spiritualista del '900 – non fossero state irreggimentate dagli stessi Marx ed Engels e poi soprattutto da Lenin nel rigido programma 'totalitario' del socialismo realizzato, che intese innanzitutto demolire la 'custodia' giuridica dei diritti soggettivi e della 'persona di diritto', vedendo in essa null'altro che il riflesso dell'economia borghese e non anche la 'custodia' delle stesse possibilità dell'uomo di interagire socialmente, di svolgere la sua personalità all'interno delle 'formazioni sociali', nella com-possibilità delle mediazioni storico-ermeneutiche 'di senso' e di 'eccedenza del senso' (mediazioni di 'relazioni' e di 'riconoscimento') consentite e tutelate proprio dalle 'forme' storico-ideali del diritto.

Come si è detto, la 'persona' non è la 'totalità' dei rapporti sociali dell'uomo, ma il processo sempre aperto di 'relazione personalitaria' reso possibile dalle capacità valorative di 'eccedenza' del senso attivate dal vivente nel suo legame con il mondo, tra cui anche la 'giuridicità' come 'misura' storico-ideale delle valorazioni prodotte dal vivente, 'mediate', ponderate e relazionate a quelle prodotte dalle 'alterità' esistentive, sociali e comunitarie che il vivente incontra nel suo cammino, potendo così costruire la sua aperta e relazionale 'identità' personalitaria nel reciproco equilibrio e rispetto di quella altrui.

Il programma 'totalitario' e totalizzante ispirato invece dal materialismo storico e scientifico e 'realizzato' dal comunismo marxista-leninista applica e adopera innanzitutto una indebita e semplicista riduzione delle 'forme' giuridiche all'economia materiale di una società – 'riduzione' che sarà adottata anche (purtroppo) dal 'sistema dello spirito' del neoidealismo crociano – e soprattutto, sopravvalutando l'aspetto storico-sociale della 'persona' nella 'ontologia' dei suoi

[20] Il riferimento è all'opera di R. MONDOLFO, *L'umanesimo di Marx*, Einaudi, Torino 1968.

rapporti relazionali, sociali e comunitari, finisce col demolire quello 'simbolico-culturale' delle sue capacità e potenzialità valorative 'eccedenti' il nucleo di senso storico, che costituiscono l'individualità e unicità delle 'relazioni personalitarie' nel loro complesso e graduale affermarsi, laddove il diritto nell'oggettivarsi delle sue 'forme' storico-positive ne garantisce e ne tutela l'unità e unitarietà dei processi di estrinsecazione delle volontà, nel loro sempre difficile comporsi ed equilibrarsi.

Si viene così scomponendo e detronizzando quella fragile e complessa 'unità plurale' dell''essere personale' nella sua individualità, di cui proprio l'equilibrio dinamico tra le varie componenti (simbolico-culturale, storico-sociale, giuridico-istituzionale), è il principale motore e il collante fondamentale[21].

Altrettanto rigido e pericoloso, poi fu l'altro determinismo 'totalitario' di stampo invece idealistico, neo-romantico e autoritario che ispirò i movimenti nazional-socialisti e fascisti del primo '900: per essi la 'persona' non era che l'invaso, il calco riflesso nello specchio interiore della 'morale concreta', della autocoscienza storico-culturale della patria e della nazione, che le 'forme giuridiche' della 'cittadinanza' statuale dovevano replicare e veicolare, con una indebita riduzione della 'giuridicità' alla dimensione etico-politica, di vago sapore hegelo-fichtiano, e anche qui con la 'liquidazione' della capacità critico-ermeneutica di 'eccedenza' del senso delle valorazioni umane di ogni singolarità vivente e esperiente, che ne fanno l'unicità e individualità nello sforzo di 'espansione personalitaria' : la 'persona' – occorre anche qui ribadire – non è e non può essere l'espressione diretta e riflessa della 'totalità' del 'nucleo di senso' storico racchiuso e veicolato dalla autocoscienza culturale collettiva di una comunità o una nazione[22].

Senza dubbio il diritto nelle forme storico-positive del suo oggettivarsi, ha anche il compito di 'custodire' il deposito e il sedimentarsi di quel nucleo di senso storico, ma per consentire, con la 'neutralità' delle sue tipizzazioni, a ciascun vivente di accrescere la propria fragile autocoscienza individuale nella valorazione dei legami comunitari e altresì di 'eccederne' il senso tradotto, grazie alle proprie valorazioni critico-ermeneutiche ed emancipative.

Comunque sia, il risultato anche qui fu devastante, tanto per l'idea di 'persona' quanto per l' 'idea giuridica' nel suo complesso, approdando ad una coscienza in realtà 'anti-giuridica' totalitaria, sostanzializzata attraverso la 'cittadinanza' statual-nazionale di contenuti etico-politici e ideologici a carattere imperialista [23]– la superiorità della 'nazione' o della 'razza' – e veicolante oltretutto una coscienza valorativa del legame sociale fondata su due convinzioni ideologiche altrettanto perniciose, comuni del resto anche al totalitarismo comunista, perché coerenti con quella cornice di 'determinismo assiologico', materialista o spiritual-nazionalista, di cui si

[21] Sul punto, rinvio al mio contributo P.F. SAVONA, *La persona tra moralità e diritti*, in G. LIMONE (a cura di), *Persona. Periodico di studi e dibattito*, 1/2011, Liguori, Napoli 2011, pp. 145-164.

[22] Sul tema, cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 372 ss.

[23] Sul punto, cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa.* 4, cit., pp. 213 ss.

è detto : vale a dire, la 'persona' nel suo essere individuale e storico-concreto viene considerata in funzione della società e della comunità – della cui 'totalità' non può che essere espressione 'organica' o mera funzione economica – ed inoltre il 'diritto' è visto sempre e unicamente come strumento della politica, per la realizzazione del programma ideologico totalitario.

Ora sia che il falso dialettismo di natura ideologica tra "Stato, movimento e popolo" avvenisse nella cornice organicista e storico-culturale della coscienza nazionale incarnata dal partito unico nazional-fascista – peraltro con la legittimazione (in parte) della pur raffinata filosofia 'attualistica' gentiliana – sia che si realizzasse nel quadro di un 'decisionismo politico' direttamente tradotto nel *FührerPrinzip* e ispirato – contro il formalismo normativista di stampo kelseniano – ad una forma concreta di Stato-ordinamento di stampo 'romantico' e 'teologico-politico', il risultato fu comunque – com'è noto – l'aprirsi del baratro per l'intera società e cultura europea[24] .

IL COSTITUZIONALISMO POST-BELLICO E LO STADIO DEONTO-ASSIOLOGICO 'RELAZIONISTA' DEI PRINCIPI FONDAMENTALI: IL PRINCIPIO-DIGNITÀ E LA 'COSCIENZA GIURIDICA PERSONALITARIA'

È lo stadio in cui dopo la catastrofe bellica e la sconfitta dei programmi imperialistici dei totalitarismi nazional-socialisti e fascisti, grazie anche all'intervento americano, la cultura europea tragicamente ferita cerca di ripristinare l' 'ordine giuridico' dei princìpi e dei valori storico-ideali della dignità dell'uomo e delle sue valorazioni, attraverso l'ancoramento di essi ai supremi princìpi programmatici e deontologici delle diverse 'carte costituzionali', più o meno conformemente ispirate ai princìpi stabiliti dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del '48 - voluta fortemente nell'ambito delle Nazioni Unite dalle potenze vincitrici del conflitto mondiale e proclamante le 'quattro libertà'[25] (dal bisogno, dalla paura, di opinione e di coscienza) proprio in contrasto con l'ideologia totalitaria – carte costituzionali europee che, venute fuori dai processi 'costituenti' dei diversi paesi dopo la catastrofe, erano concepite anche giuridicamente in modo nuovo e forte : vale a dire, al vertice della gerachia normativa dell'ordinamento dello Sato, come suprema e 'rigida' fonte di diritto, inderogabile dal legislatore parlamentare – e dunque dalla volontà politica – se non nei modi e nei tempi di 'revisione' previsti e disciplinati dalla costituzione stessa, e per di più con la previsione 'normativa' e

[24] Sul punto, cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, op. cit., e inoltre, cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica*, op. cit.

[25] Sul punto, cfr. A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1994, nonché G. CAPOGRASSI, *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1950), in *Opere*, vol. V, Milano 1959.

dunque 'deontologica' della assoluta inviolabilità e indisponibilità persino per il legislatore costituente dei valori irrinunciabili della 'dignità dell'uomo' e dei 'diritti fondamentali' della persona umana, ordinati e positivizzati nella loro storica genesi ed evoluzione – per l'appunto indotta dai precedenti 'stadi' della coscienza giuridica che abbiamo esaminato – dei diritti civili e politici e poi di quelli economico-sociali. Come se non bastasse veniva introdotto, anche nei paesi europei, sul modello statunitense delle Corti Supreme, uno speciale 'sindacato di costituzionalità' delle leggi ordinarie a carico di un organo giurisdizionale supremo - le Corti costituzionali – con la funzione di valutare appositamente l'eventuale contrarietà di leggi parlamentari ordinarie ai princìpi supremi dell'ordinamento costituzionale dello Stato, primi fra tutti proprio l'inviolabilità dei diritti fondamentali della persona[26] .

Si tratta davvero di una svolta epocale, resa necessaria dalla barbarie dell'olocausto e dalle macerie morali e culturali ereditate dagli Stati europei dopo il crollo dei regimi totalitari e dei loro programmi ideologici : dopo oltre un secolo di rigida chiusura dogmatico-scientifica della scienza giuridica positivistica, arroccata nella difesa di un formalismo normativistico e ordinamentale e su dogmi quali la 'completezza dell'ordinamento' o l'interpretazione logico-sistematica e letterale della legge, o sulla concezione organicistica e storicista degli istituti di diritto pubblico, si assisteva ad una ripresa della tradizione del 'diritto naturale', di cui però veniva offerta una chiave di lettura nuova e importante, sì da configurare un livello prima impensabile nella evoluzione della coscienza giuridica : non più 'diritti naturali' posti al di fuori del '*limen*' quali princìpi di un ordine trascendente di origine divina o di un sistema trascendentale della ragione, la cui celebrazione ed applicazione – al di fuori di una possibile argomentazione 'ordinata' (dentro cioè l'ordine delle norme) delle pretese con essi sollevate e delle loro 'buone ragioni' – avrebbe anche potuto mascherare un'ideologia politica e un loro uso strumentale; e di tale rischio si era fatto carico la dogmatica giuspositivista spesso – come quella kelseniana – con autentiche preoccupazioni liberali. E neppure si trattava di riutilizzare il 'diritto naturale relativo', proposto dagli anti-formalisti della 'scuola del diritto libero', con il suo carico di situazionismo etico e decisionale posto al servizio di volta in volta degli interessi e dell'ideologia dominante. Stavolta la tecnica gius-politica innovativa utilizzata fu quella della 'costituzionalizzazione dei princìpi', e l'espressione concettuale più opportuna per renderne il senso e la portata fu quella di 'diritto naturale vigente'[27].

Per la prima volta, la 'coscienza giuridica' ammetteva a se stessa di essere in stretto contatto con la dimensione 'assiologica', valorativa delle capacità e volontà umane, ne rifiutava una concezione deterministica – organicista o materialista –

[26] Sul punto, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, op. cit.; cfr. inoltre, in chiave critica, S. POZZOLO, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2001.

[27] Sul tema, cfr. L. MENGONI, *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, Giuffrè, Milano 1998; nonché, cfr. i lavori di C. ESPOSITO, *Diritto costituzionale vivente*, Giuffrè, Milano 1994.

accettandone invece l'inarrestabile e indisponibile spontaneismo e soprattutto – memore della lezione del 'vitalismo' novecentesco e dell' 'etica materiale dei valori' – non intendeva a questo punto 'neutralizzarla' nell'ordine logico-formale delle norme e dell'ordinamento (la soluzione 'debole' adottata dalla dommatica giuspositivista) ma piuttosto ancorarla all'ordine 'giuridico-costituzionale' e dunque storico-ideale dei 'princìpi'[28].

Nello stadio 'deonto-assiologico' 'relazionalista', la coscienza giuridica finalmente prende atto pienamente di ciò che è : 'custodia' delle valorazioni umane e del loro doveroso e 'ponderato' equilibrio, di quelle già oggettivate e sedimentate nel 'nucleo di senso' storico dell'autocoscienza identitaria, collettiva e individuale, di una comunità, che il diritto deve poter veicolare senza imporle, per renderle accessibili a chiunque le voglia acquisire, così come di quelle attivate dalle singole volontà soggettive nelle loro significazioni del mondo e del legame sociale, che inevitabilmente instaurano relazioni di riconoscimento o di lesione con quelle altrui, che il diritto deve poter mediare ed equilibrare per renderle com-possibili.

Così, da un lato la cultura gius-politica europea del secondo dopoguerra, dopo tanta barbarie, era costretta ad ammettere – cosa non da poco, dopo tante negazioni e separazioni – che il diritto avesse a che fare con i valori, e con valori fondanti, quali la dignità dell'uomo, individuale e sociale, dall'altro tali valori furono trasfusi – onde evitarne utilizzi ideologici – in 'princìpi' di diritto positivo, statuizioni normative poste al vertice della gerarchia delle fonti dell'ordinamento statuale e rese 'indisponibili' sia al legislatore che al costituente : insomma, con la paradossalità che è propria del sapere 'simbolico-performativo' del diritto, princìpi deontologici positivizzati, informati a valori 'metapositivi' e al tempo stesso 'normanti' l'intero ordine normativo[29].

È davvero una svolta epocale per la coscienza e la scienza giuridica stessa: si supera d'un colpo l'*impasse* tra l'universalismo 'astratto' dei diritti dell'uomo di stampo illuministico e l'angusta soluzione della giuspubblicistica otto-novecentesca

[28] Sul tema dei principi costituzionali ed il rapporto con i valori morali, la letteratura è pressoché sterminata; per un'utile guida si rinvia al denso contributo (costituzionalistico) di L. MEZZETTI, *Valori, principi, regole*, in L. MEZZETTI (a cura di), *Principi costituzionali*, Giappichelli, Torino 2011, pp. 1-178; importante anche i saggi di G. ZAGREBELSKY, contenuti in ID., *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Einaudi, Torino 2009, pp. 85 ss.; v. anche L. MENGONI, *Diritto e valori,* il Mulino Bologna 1985; per la filosofia del diritto, importante il dibattito sulla corrente del cd. positivismo inclusivo, su cui cfr. i saggi inclusi nel volume curato da P.L. SANCHEZ, F. SCAMARDELLA, (a cura di), *Gli argomenti del costituzionalismo. La tensione tra etica e diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2014; il denso volume di M. ATIENZA, *Diritto come argomentazione. Concezioni dell'argomentazione*, trad. di V. Nitrato Izzo, a cura di A. Abignente, Editoriale Scientifica, Napoli 2019 e il contributo teorico di H. AVILA, *Teoria dei principi,* Giappichelli, Torino 2014.

[29] Sul punto, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, op. cit.; sui princìpi 'costituzionalizzati', cfr. anche R. ALEXY, *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino 1997; per una lettura critica, cfr. V. OMAGGIO, *Teorie dell'interpretazione. Giuspositivismo, ermeneutica giuridica, neocostituzionalismo*, Edit. Scientifica, Napoli 2003.

che comprimeva i 'diritti pubblici subbiettivi' all'interno della cittadinanza politico-statuale.

Ora infatti è un 'principio' di diritto positivo costituzionale, descrittivo e programmatico/prescrittivo, rinforzato dal diritto positivo internazionale, a mediare tra il valore retro-stante (la '*dignità dell'uomo*') e le norme positive sottostanti (*l'ordinamento statuale*). E ciò giustifica da una lato la necessaria giurisdizione statuale della sua tutela, dall'altro l'estensione pressoché universale della sua imputabilità applicativa : i 'diritti della persona' non coincidono con i diritti del cittadino, essendo la qualifica 'giuridica' di 'persona' estensibile a tutti i viventi umani nelle loro possibilità relazionali e capacità valorative – e il diritto positivo statuale e sovrastatuale finalmente ne prende atto - ma l'effettività della loro tutela, nella loro 'azionabilità' giurisdizionale, è affidata innanzitutto (ma non solo) ai singoli ordinamenti statuali, entro il cui territorio si attivano le pretese della loro applicazione e si svolgono le tutele delle loro lesioni[30].

I diritti fondamentali e inviolabili della 'persona' sono dunque dentro e fuori le 'mura' dell'ordine giuridico storico-positivo : la loro tutela come la loro realizzazione, il loro 'ponderato' equilibrio come la loro implementazione non avviene né totalmente al di qua né totalmente al di là dei 'confini' dell'ordinamento, ma avviene per l'appunto '*in limine iuris*'[31].

E questo significa accogliere una concezione 'esperienziale', e 'dinamico-evolutiva' – ma in senso 'assiologico-relazionista' – dell'idea del 'diritto' come *processo*, in continuo sviluppo, *di mediazione 'ponderata'* (connettiva e incrementale) di 'relazioni personalitarie' di riconoscimento e del loro com-possibile equilibrio e della stessa idea di 'persona' come processo, in continuo sviluppo – come si è detto più volte – di capacità 'valorative' di ciascun vivente di 'significazione' del mondo e del legame sociale, che producono relazioni di 'riconoscimento' o di 'lesione' dell'alterità e quindi il 'coinvolgimento responsabile' del vivente nella ponderazione del suo 'dire' e nella 'misura' normativa del suo agire, insomma il processo di 'espansione personalitaria'[32].

[30] Sul punto, cfr. l'importante volume di L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001; nonché cfr. F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000 e B. PASTORE, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003, nonché il bel volume curato da I. TRUJILLO e F. VIOLA, (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, il Mulino, Bologna 2007.

[31] Sul punto, rinvio al mio saggio P.F. SAVONA, *In limine juris. La genesi extra ordinem della giuridicità e il sentimento del diritto*, ESI, Napoli 2005.

[32] La felice espressione è di P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale,* Morano, Napoli 1972, pp. 185 ss. E sembra ben aderire allo spirito dell'art. 2 della nostra Costituzione Repubblicana, in base al quale – secondo la ben nota formula – "*la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale*".

È il processo di "costituzionalizzazione della persona"[33], magistralmente descritto negli ultimi lavori di Stefano Rodotà, di cui egli stesso si fece promotore nella collaborazione alla redazione della Carta di Nizza del 2000, destinata a non diventare purtroppo la Carta Costituzionale dell'Unione Europea, dopo la bocciatura dei referendum popolari di Francia e Olanda nel 2005, ma comunque poi inserita nel Trattato di Lisbona del 2007 come Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea, considerati quali principi generali del diritto comunitario dalla dottrina e dalla giurisprudenza della Corte UE di Giustizia[34].

I princìpi delle costituzioni statuali o delle dichiarazioni internazionali che sanciscono la involabilità dei diritti dell'uomo o della persona, intanto possono far valere i valori ad essi sottesi, non solo e non tanto predisponendo i pur necessari apparati e mezzi sanzionatori per le loro violazioni, ma se ed in quanto riescano ad attivare le 'valorazioni' veicolate dalla 'coscienza giuridica' di cui sono espressione, e le 'valorazioni' sono capacità di 'eccedere' il senso storico racchiuso nel diritto positivo.

Per questo è sempre presente il rischio di cadere in pericolose contraddizioni logico-performative, come accadeva in talune costituzioni di paesi a regime socialista, in cui si proclamava la tutela dei diritti dell'uomo, accogliendo però la concezione sviluppata da quel tipo di società, dell'uomo come forza economico-materiale, senza alcuna possibilità di 'eccedenza' del senso.

Dunque, in questo livello deonto-assiologico 'relazionalista' e in questo stadio della 'coscienza giuridica personalitaria', la tutela delle possibili valorazioni storico-umane dei viventi nel loro rapporto con il mondo e con gli altri viventi conosce nuovi sviluppi e, per certi versi, diviene quanto mai complessa ed evoluta:

a) innanzitutto il diritto positivo riconosce, nelle sue positivizzazioni sovrastuali, la qualifica giuridica di 'essere personale individuale' ad ogni vivente umano sul pianeta, affidando, però, com'è normale che sia, alle volontà politiche dei singoli ordinamenti statuali le possibilità concrete della loro tutela;

b) in secondo luogo, il diritto positivo – sovrastatuale e statuale – riconosce l'essere personale individuale in tutta la complessità delle sue capacità valorative e delle sue dimensioni storico-ideali (simbolico-culturale, storico-sociale,

[33] Di qui il richiamo al processo di "costituzionalizzazione della persona", effettuato dalla recente teoria del diritto, *in primis* da S. RODOTÀ, nel saggio *Dal soggetto alla persona* (2007), ripubblicato poi nell'opera fondamentale ID., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 140 ss.; da ultimo, cfr. sul tema G. ALPA, V. ROPPO (a cura di), *La vocazione civile del giurista. Saggi dedicati a Stefano Rodotà*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 20 ss., nonché G. ALPA, *Giuristi e interpretazioni. Il ruolo del diritto nella società postmoderna*, Marietti, Genova 2017, pp. 50 ss.

[34] Sul punto, cfr. il contributo di B. MALVESTITI, *La dignità umana dopo la "Carta di Nizza". Un'analisi concettuale*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2015. Cfr. anche F. VIOLA, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, in F. BOTTURI, F. TOTARO (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica,* Vita e Pensiero, Milano 2006.

giuridico-istituzionale) dichiarando esplicitamente di non poter disporre in alcun modo almeno delle prime due, ma di poter solo disciplinare la terza;

c) in terzo luogo, il diritto positivo statuale si fa carico della tutela giuridica dell'essere personale individuale in tutte le sue dimensioni e della punibilità di ogni azione lesiva della sua 'unità plurale' – accettando di salvaguardare persino la dignità 'ideale' della persona criminale (con l'abolizione della pena capitale) – abdicando però e affidando – com'è normale che sia – al diritto sovrastatuale la punibiltà di eventuali lesioni dei diritti della persona da parte degli stessi ordinamenti statuali.

D'altra parte, poiché si tratta di un delicato e complesso processo coimplicantesi, anche il percorso del vivente, nello sforzo di 'espansione personalitaria' all'interno di una coscienza valorativa così evoluta del legame sociale nel livello 'deonto-assiologico' (non immune però da possibili regressioni), presenta caratteri nuovi e inusitati:

a) innanzitutto, il vivente prende atto, nel suo sforzo di espansione personalitaria, proprio a causa dell'ormai veicolata e positivizzata estensione a tutti i viventi della qualifica di 'persone', della necessità della 'mediazione giuridica', dell'attivazione dell'idea della 'giuridicità' – soggettiva e oggettiva – nella complessità relazionale sempre più differenziata delle più diverse capacità valorative e significazioni di 'senso' della sterminata varietà e ricchezza culturale, sociale, storico-politica e giuridica delle diverse comunità umane;

b) il vivente prende atto, anche a causa della mediazione giuridica, della complessa 'unità plurale' del proprio essere personale, che può contribuire a incrementare con le proprie valorazioni 'eccedenti' il nucleo di senso 'storico' della comunità, ma scopre anche che vi è una dignità 'ideale' dell'essere personale, preservata dal diritto, di cui non può disporre, e che vi è una dignità storico-culturale, dell'essere personale, anch'essa conservata dalle oggettivazioni giuridiche, che contribuisce ad attivare le sue valorazioni (in senso acquisitvo o critico), e che può dunque accrescere (o ostacolare) la prorpria autocoscienza identitaria, a seconda del peso e del valore che vorrà attribuirvi;

c) il vivente prende atto, a causa della mediazione giuridica, che vi è dunque una dimensione istituzionale e comunitaria del suo 'essere personale' che comunque attiva le sue valorazioni, ma di cui, in tanto potrà (almeno in parte disporre) se ed in quanto la mediazione 'giuridica' abbia differenziato se stessa dal potere della comunità che l'ha istituita.

Nel livello deonto-assiologico della coscienza giuridica 'personalitaria' aumenta infatti tragicamente la consapevolezza della discrasia tra la generale estensione – dichiarata in senso 'performativo' e non meramente denotativo – della qualifica 'giuridica' di 'persona' ad ogni vivente e le concrete possibilità di tutela del percorso di 'espansione personalitaria' di relazione e riconoscimento,

nell'estrinsecazione delle loro capacità valoriali, demandate alle singole organizzazioni politico-statuali o semplicemente comunitarie delle diverse società umane.

Se ciascun vivente nelle società umane altamente differenziate ed evolute ha il dovere etico e giuridico di considerare e riconoscere come 'persona' ogni vivente di comunità e paesi in via di sviluppo, è evidente l'immane disparità di possibilità del percorso di 'espansione personalitaria' nell'uno o nell'altro caso. È per questo che oggi la 'lotta per i diritti' condotta dai viventi di una società evoluta dovrebbe rivolgere innanzitutto lo sguardo 'altrove' piuttosto che al proprio interno, per potenziare le strutture del diritto internazionale che possano incidere sulla drammatica, endemica povertà e miseria di ancora troppi popoli e comunità, entro il cui orizzonte storico-culturale e socio-politico è tragicamente impedito ai viventi la possibilità e lo sforzo di 'diventare persone'[35].

Inoltre, si affacciano oggi alla coscienza individuale e collettiva, nuove aspettative e consapevolezze, dettate dalla sempre più marcata compromissione della stesse limitate risorse del pianeta, a causa dei processi incontrollati di industrializzazione di sempre più vaste aree geo-politiche, che competono per il raggiungimento di livelli di benessere economico spesso rivolti più alla preminenza politica che al concreto soddisfacimento delle esigenze vitali delle persone coinvolte nei propri spazi territoriali.

Sembra quasi che la "coscienza giuridica personalitaria" non possa sopravvivere se non affiancata da una più ampia "coscienza gius-ecologica"[36] che si faccia carico e si prenda cura della vita stessa delle risorse del pianeta e della responsabilità per i diritti delle future generazioni, assumendo sul serio il futuro come "fatto culturale"[37], a tutela di quella che è stata opportunamente indicata come la "dignità a venire"[38].

Come se non bastasse, i pericoli sono anche all'interno delle stesse società evolute, ove lo sbiadimento omologante dei processi culturali sempre più massificati e globalizzati sta incidendo sull'efficacia incrementale delle capacità valorative pur assai differenziate dei singoli viventi, in modo assai rapido e regressivo, con gravi rischi per la stessa formazione di un'autocoscienza critico-riflessiva non più supportata dalle sedimentazioni di 'senso' dei saperi simbolico-culturali, e dunque sempre più incapace di cogliere i nessi tra identità e differenza, interno/esterno, particolare/universale, che caratterizzano quelle tensioni valoriali in grado di forni-

[35] Sul punto, il celebre lavoro di M.C. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

[36] Sul punto, ormai la letteratura è copiosa; da ultimo, basti citare M. BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, elèuthera, Milano 2017, e l'interessante volume di F. CAPRA, U. MATTEI, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Aboca, Sansepolcro (AR) 2017.

[37] Il riferimento è al bel saggio di A. APPADURAI, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

[38] Sul punto, l'importante lavoro di U. POMARICI, *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019.

re quel nucleo 'ideale' di 'eccedenza' del senso che fa il '*proprium*' e la dignità 'storico-ideale' dell'essere personale.

Stiamo dunque regredendo verso un ulteriore stadio, quello della 'coscienza giuridica globalizzata', incentrata non sulla responsabilità per tutte le risorse e le forme di vita del pianeta ma su un'indifferenza omologante del vivente umano per ogni diversità e alterità?

Purtroppo i sintomi ci sono tutti.

Come si diceva, il diritto nelle sue oggettivazioni difende e veicola quello che c'è: come 'custodia' dei gradi evolutivi della 'coscienza giuridica', esso si rivela appunto essere null'altro che la 'forma' storico-ideale delle mediazioni di relazioni e di riconoscimento, connettive e incrementali, tra le 'valorazioni' attivate dai diversi saperi e pratiche culturali di una comunità con le sue 'energie' valoriali individuali e il loro farsi progressivamente autocoscienza identitaria collettiva e individuale; e se il profilo sia di quest'ultima che delle 'valorazioni' stesse sbiadisce sempre più entro una coscienza 'globale' falsamente identitaria e culturalmente omologante – ben lontana dagli 'arcaismi' di una coscienza indifferenziata e tuttavia di valenza 'mitico-sacrale' dell'età antica – e rispondente invece agli interessi 'tecno-politici'[39] pubblici e privati, degli Stati come delle grandi *lobbies*, di assoggettare al potenziamento delle leggi della economia e della tecnica ogni altra forma di sviluppo della cultura umana, è evidente come il futuro delle 'valorazioni' stesse entro la loro 'custodia' giuridica non prometta nulla di buono.

Certo, rimane il fatto indubitabile che l'evoluzione della 'coscienza giuridica' nel livello deonto-assiologico dei 'princìpi' positivizzati abbia raggiunto nello stadio 'personalitario' gradi di universalizzabilità prima impensabili in relazione al rispetto non solo morale ma giuridico della dignità e inviolabilità della 'persona' umana [40].

È come se ogni stadio dei precedenti livelli non fosse passato invano : oggi l' 'essere personale individuale' è riconosciuto e tutelato in tutta la pienezza e pluralità delle sue dimensioni 'storico-ideali' tra loro intersecantesi: lo è innanzitutto nella intangibilità e 'sacralità' della sua dimensione 'simbolico-culturale' come vivente umano capace di 'avvalorare' e significare simbolicamente il suo legame con il mondo con 'valorazioni' storico-ideali, che muovono dal contesto socio-culturale e dalla comunità entro cui si trova a vivere, ma che poi 'eccedono' e trascendono il valore e il senso 'oggettivato' di quel contesto e di quella comunità. Lo

[39] Sul punto, cfr. S. RODOTÀ, *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma- Bari 2004; si veda anche U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999 e da ultimo M.R. FERRARESE, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, il Mulino, Bologna 2002, e F. GALGANO, *La globalizzazione nello specchio del diritto*, il Mulino, Bologna 2005.

[40] Sul punto, cfr. P. MORO, *I diritti indisponibili. Presupposti moderni e fondamento classico nella legislazione e nella giurisprudenza*, Giappichelli, Torino 2004; cfr. anche H. JOAS, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, FrancoAngeli, Milano 2014.

è nella piena 'dignità' storica dell'oggettivarsi del 'contenuto' – etico, sociale, politico – delle sue valorazioni, nella pienezza del suo essere 'storico-sociale' che costituisce la propria personalità identitaria attraverso il continuo scambio 'incrementale' tra i prodotti culturali sedimentati della comunità cui appartiene e della sua autocoscienza storica e le proprie significazioni avvaloranti, fatte ad un tempo di 'comprensione' storico-critica dei valori oggettivati e di 'conferimento' di nuovo 'senso'. E da ultimo l' 'essere personale individuale' è oggi riconosciuto e tutelato – e questa dovrebbe essere la novità più consistente e significativa - nella pienezza della sua dimensione 'giuridico-istituzionale', con l'articolarsi non solo funzionale, astratto e 'ordinamentale' della sua 'soggettività giuridica' come delle sue 'posizioni giuridiche soggettive' nelle relazioni instaurate con le altre 'posizioni' giuridiche e con l'ordinamento nel suo complesso, ma anche con la sua capacità di incidere sull'evoluzione dinamica e storico-materiale dei rapporti giuridici complessivi, e dunque sulla stessa 'coscienza giuridica' come 'custodia' protettiva e connettiva delle valorazioni dell'uomo nel suo rapporto storico-critico con il mondo.

Eppure, proprio l'intensificarsi dei processi di 'globalizzazione' economica, come si è visto, riducendo gli spazi di 'sovranità' dei singoli ordinamenti statuali, e subordinando politiche economiche e sociali – una volta espressione di quella sovranità – alle ferree e incontrollate leggi dei mercati, tecnicizzati e informatizzati, del 'capitale globale', da un lato rischia di vanificare l'unica tutela giuridica davvero 'efficace' ed effettiva della 'persona' – ossia quella delle giurisdizioni costituzionali dei singoli stati - dall'altro ne affida sempre più la custodia e la promozione agli ordinamenti giuridici internazionali e sovranazionali, che però dispongono ancora di organismi assai deboli di tutela giurisdizionale[41].

Per questo, come si diceva, il futuro della 'coscienza giuridica personalitaria' è oggi incerto e non promette nulla di buono.

Ed anche per questo non è sufficiente volgere lo sguardo all'indietro ai 'gradi' della coscienza giuridica nel suo oggettivarsi, ma occorre guardare al diritto sulla 'soglia' del suo formarsi, nei suoi momenti genetico-esperienziali, come al 'limite' del suo sempre incompiuto realizzarsi: non ci si può sentire al riparo della 'custodia' rassicurante e protettiva dei diritti fondamentali della persona, pur nella loro inviolabilità sancita e positivizzata dagli ordinamenti giuridico-politici statuali e sovrastatuali. Le possibili lesioni o regressioni sono sempre in agguato, da parte dei singoli come degli Stati e delle comunità, dei saperi 'omologanti' che annullano senso critico e capacità valorative come dei possibili intrecci tra politica ed economia che favoriscono quei saperi, o ancora, nelle comunità tradizionali, degli in-

[41] Sul tema, cfr. F.M. DE SANCTIS, *Diritti umani e globalizzazione*, in ID., *Tra antico e moderno. Individuo eguaglianza comunità*, Bulzoni, Roma, pp. 211 ss., nonché cfr. A. ALGOSTINO, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Jovene, Napoli 2005.

trecci tra politica e fonti normative religiose che impediscono al *medium*-diritto di differenziare le pretese alla vita degli 'esseri personali individuali'[42].

Non basta dunque aver dichiarato fuori del '*limen*' dignità inviolabili e diritti umani. Se solo si alza lo sguardo - del 'partecipante' e non dell'osservatore – ai momenti genetico-formativi del diritto come 'esperienza', tutto è ancora da compiere, nello sforzo esistenziale del riconoscimento dell'altro e della continua 'decisione-per-il-diritto', come in quello comunitario di estendere e realizzare l'implementazione dei diritti, sulla 'soglia' delle posizioni giuridiche già oggettivate, a partire da cui si innesta l'intento comune di tutelare i diritti acquisiti, di impedirne le lesioni, di rivendicare le nuove attese e aspettative di vita.

[42] Sul punto, rinvio al mio contributo P.F. SAVONA, *Sulla dignità violata. Per un'etica del concreto*, in A. ABIGNENTE, F. SCAMARDELLA (a cura di), *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, pp. 37-57.

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. Etica & Politica/Ethics & Politics will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since Etica & Politica/ Ethics & Politics is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal Etica & Politica/ Ethics & Politics.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

Etica & Politica/Ethics & Politics is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the "double blind" review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of Etica & Politica/Ethics & Politics, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by The Chicago Manual of Style, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO
690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A)
and if it is provided in a note (Chicago B).

7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:
http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673

EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it
PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it
FERDINANDO G. MENGA (Caserta) ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr
ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it
GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it
EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it
FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Lucca), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAU (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), A. RIGOBELLO† (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), P. VIGNOLA (Guayaquil).

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), K.G. VON BALLESTREM† (Eichstätt-Ingolstadt/Germany), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES (Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).