

PRIMO CICLO DEL SEMINARIO

“Via d’uscita dalle macerie”

**Relazione di
Palmieri Alessandro**

*Lezione inaugurale di Stefano Rodotà:
L’orizzonte dei diritti*

*Primo ciclo, “Catastrofe come crisi”,
lezioni di Paolo Vinci:
Walter Benjamin: la Storia come catastrofe
Roma 21-23 Gennaio 2014*

L'orizzonte dei diritti

La lezione inaugurale del ciclo seminariale “Via d’uscita dalle macerie” si è svolta il 21 Gennaio presso la Scuola di Roma dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, con un intervento di Stefano Rodotà.

La lezione inizia con una domanda critica: dobbiamo distogliere lo sguardo dall’orizzonte dei diritti? Questa domanda è formulata in modo volutamente perentorio e partendo da alcune critiche Rodotà cercherà di sgomberare il campo da possibili fraintendimenti. Si dice infatti che l’attenzione sui diritti può essere un’utopia letale, una delle cause del dissesto italiano o un modo per legittimare l’annichilimento nel consumo. Questo tipo di analisi, secondo Rodotà, non aderiscono alla realtà, e rimangono schiave della ragione occidentale. Ci sono poi altre critiche, più coerenti e fondate perché meno perentorie e più aderenti alla realtà oggettiva, che si possono riassumere in quattro punti e che ci permettono di entrare nel cuore del problema:

1. C’è un’inflazione e una svalutazione dei diritti: si guarda cioè ai desideri piuttosto che ai bisogni reali. Ciò provoca una inflazione di diritti alla quale consegue una svalutazione.
2. La cosiddetta simmetria tra diritti e doveri, e dunque il conseguente costo dei diritti
3. Passando per il problema del costo dei diritti si arriva a problematizzare i cosiddetti diritti sociali. C’è una ineffettività dei diritti sociali in tempi di crisi, in quanto lo scarseggiare delle risorse porta ad una loro inapplicabilità.
4. Il rischio dello scambio tra diritti sociali e diritti civili. In tempi di crisi, quando i diritti sociali fanno fatica ad essere soddisfatti, allora si propende per un allargamento dei diritti civili (come le unioni civili o lo IUS SOLI), che diventano una sorta di “pezza d’appoggio”.

Secondo Rodotà l’orizzonte dei diritti è ancora oggi un tema centrale che non può essere liquidato, a maggior ragione perché ci troviamo in tempi di crisi. Il mondo contemporaneo è infatti percorso da un continuo conflitto per i diritti. È dunque necessario comprendere quali sono i soggetti reali che prendono parte a queste battaglie per i diritti.

I conflitti sui diritti sono in prima istanza quelli tra Stati-nazione (come per esempio, la battaglia tra gli Stati Uniti e l’Europa sulle questioni inerenti la privacy, cioè il trattamento dei dati personali); quelli tra gli Stati e le imprese globali (fondamentalmente le battaglie sui brevetti); la rinascita di soggetti collettivi soprattutto negli Stati in cui le costituzioni non garantiscono alcuni diritti fondamentali (si pensi alle battaglie dei lavoratori in Cina o in Bangladesh). Ma anche la nascita di nuovi soggetti collettivi che intraprendono una battaglia sui diritti, come ad esempio accade per gli utenti della rete quando si trovano di fronte a potentati come Facebook o Google; oppure in quei conflitti che si muovono su scala planetaria su questioni inerenti problemi fondamentali come l’acqua, il cibo, la salute e la conoscenza, le cosiddette lotte sui beni comuni. Gli stati nazionali, ci fa notare Rodotà, per la risoluzione di queste lotte sui diritti si attengono non solo alla loro tradizione giuridica specifica, ma piuttosto al contesto che queste nuove soggettività contribuiscono a creare.

Questa centralità dei diritti fa emergere la necessità di andare oltre il costituzionalismo occidentale per come lo conosciamo oggi, senza però perdere le radici giuridiche degli Stati-nazione. Uno dei problemi fondamentali in questo senso è il tentativo di superare le logiche individualistiche del diritto, che in molti casi considerano il

diritto di proprietà come la prima istanza da proteggere e regolamentare. Le logiche che si devono individuare sono pertanto logiche non individualistiche, che rendono necessario l'intervento pubblico dello stato che dovrebbe intervenire attraverso forti politiche di welfare.

L'assenza di una sovranità planetaria ha dato il via alla cosiddetta crisi della democrazia rappresentativa anche per motivi contingenti, cioè per l'impossibilità degli Stati nazionali di avere una giurisprudenza specifica su questioni che travalicano i confini di una nazione. Per questo si è visto negli ultimi anni la nascita dei cosiddetti soggetti auto-costituenti. Questa assenza di sovranità planetaria ha anche aperto la strada alla necessaria ridefinizione del ruolo della magistratura. La "via giudiziaria" ha sempre più il ruolo di selezionare gli interessi che poi costituiscono l'orizzonte dei diritti. Tutta una serie di diritti sono stati legittimati davanti ai giudici proprio perché esprimevano esigenze non soggettive ma interessi di carattere generale.

Si mette in moto un meccanismo per il quale i problemi di legittimazione, selezione di domande su interessi collettivi fondamentali e rappresentanza politica, passano dalle istituzioni classiche di rappresentanza alle istituzioni giurisprudenziali. L'impossibilità di trattare questi conflitti sui diritti nella dimensione degli stati costituzionali di diritto è oggi un fatto. Le radici di questo fatto sono appunto da ricercare nei processi di globalizzazione, che procedendo attraverso una nuova *governance* economica e finanziaria, aprono a processi di de-costituzionalizzazione. Ci sono due possibilità di fronte a questi scenari: o ci arrendiamo di fronte al fatto che il mondo è de-costituzionalizzato, o seguiamo la nascita di nuove costituzioni civili, cioè del mondo globale che produce nuove costituzioni. Ci sono una pluralità di centri dai quali scaturiscono nuove possibilità costituzionali. La domanda che ci dobbiamo porre, secondo Rodotà, è se sia possibile nel mondo globale un'altra costituzione, o un'altra idea di costituzionalità.

Uno dei problemi fondamentali sulla questione dei diritti è la ricerca dei soggetti storici ai quali i diritti stessi devono riferirsi. La disperata ricerca del soggetto produce però una sorta di miopia verso quei soggetti che sono già all'opera nel continuo conflitto che si genera proprio sul terreno dei diritti. È necessario uscire da quest'astrazione senza perdere il carattere della generalità. La complessità del mondo globale non ci deve cioè indurre a formulare teorie che ci dicono che tutto deve essere passivamente registrato nella dimensione giuridica, ma consentire ai soggetti che incarnano dei problemi materiali di essere protetti dai diritti. Dietro questi problemi inerenti il diritto c'è il vuoto lasciato dalla politica; è un disagio che viene dalla subordinazione della politica all'economia. Il costituzionalismo democratico deve riconoscere principi e diritti ponendo la questione di come la politica debba agire in un tempo denso di strutturali trasformazioni della società.

Se si pone un problema di non effettività di alcuni diritti, nella riorganizzazione di una società, non è possibile secondo Rodotà estromettere il discorso sui diritti, ma bisogna pensare alla legittimità di alcune scelte politiche che poi incidono sulla effettiva possibilità di esercitare un diritto. Per questo, conclude, è necessario ricostruire nella sua integrità il sistema costituzionale.

Introduzione: il pensiero politico di Benjamin

Durante le due lezioni svoltesi il 22 e il 23 Gennaio il prof. Paolo Vinci ha esposto il pensiero di Walter Benjamin, articolando il suo discorso a partire da un'introduzione di carattere filosofico-politico, passando poi per un'analisi di alcuni dei testi ritenuti fondamentali per la comprensione del pensiero benjaminiano. Proponiamo qui una sintesi delle questioni emerse nelle due giornate, seguendo lo stile espositivo e la modalità di lettura proposte dal prof. Vinci.

Il titolo complessivo del seminario è "Via d'uscita dalle macerie". Questa espressione è un'espressione di Benjamin, e compare nella "Frankfurter Zeitung" del 20 novembre del 1931, in un articolo intitolato *Il carattere distruttivo*. Questo articolo è secondo il prof. Vinci di particolare importanza per il tema in questione e ci consente di introdurre il tenore politico del pensiero di Benjamin. In questo testo l'espressione che fa da perno all'articolazione filosofico-politica è "creare spazio". Per Benjamin, l'idea politica si dà in quest'espressione, si tratta di comprenderne le implicazioni. Perché la politica ha a che fare col carattere distruttivo, perché è questa sorta di farsi spazio tra le macerie? Benjamin considera la storia e la modernità come "catastrofe". Ma non bisogna pensare questa catastrofe come qualcosa da superare in nome di un progresso storico. Il carattere distruttivo è infatti insito nella natura stessa, dove le cose periscono inevitabilmente. Questo succede anche alle grandi organizzazioni politiche del passato come i grandi imperi, che sono soggetti a decadenza. Le macerie non vanno dunque rimosse o superate. Non è possibile ricomporre l'infranto, non c'è in Benjamin un pensiero della ricomposizione. La politica è appunto un creare spazio, un bisogno di "aria fresca". Alla distruzione subentra sempre uno spazio vuoto. Si tratta di averne bisogno senza però avere la necessità di occuparlo e di riempirlo con nuove macerie. Questa apertura è un aprire a nuove potenze immaginative, un nuovo sguardo sul mondo.

Da questa analisi del carattere distruttivo, ricaviamo fondamentalmente una nuova concezione della politica e una nuova concezione della storia. Di fronte alla crisi e alla catastrofe, Benjamin non ci vuole dare una nuova griglia concettuale, una nuova tavola di categorie, ma una nuova *immagine* della storia e della politica. La particolarità della sua filosofia, è proprio questo non voler esprimersi per concetti, ma per idee e immagini. Ed è proprio attraverso le immagini che Benjamin ci propone due modi di rivolgerci alla tradizione: quello del collezionista, che conserva e raccoglie oggetti e che ci restituisce un atteggiamento tipico nei confronti della storia; e quello del citazionista o dell'allegorista, che estrapola dei frammenti dal contesto e li fa giocare in una sorta di montaggio. Vedremo come queste due tensioni giochino un ruolo chiave nel pensiero di Benjamin.

Il Frammento teologico-politico

Questo testo, che la critica fa risalire al 1920-21, inizia con un'espressione perentoria: "solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso". Cosa significa questa espressione? In che senso si parla di compimento? Siamo qui nel cuore del pensiero messianico di Benjamin. L'idea di compimento non deve essere qui intesa come un portare alla pienezza, alla perfezione o alla ricomposizione; c'è qui una rottura radicale con la teologia-politica classica che ha di fatto avuto il ruolo fondamentale di trovare un fondamento e giustificare il Potere. Ma non solo, con la sua idea di messianico Benjamin rompe anche con un certo tipo di teologia-politica dell'opposizione, con un certo approccio dell'antagonismo al Potere. Rompe cioè con la visione teologico-politica del soggetto rivoluzionario: "Nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico". Questa frase ci dice che la trascendenza messianica è in un rapporto diretto e essenziale con l'immanenza, togliendo così alla Storia ogni pretesa di totalizzazione. Se non ci può essere nessun soggetto storico che si appropri della redenzione (o dell'emancipazione o rivoluzione), è proprio perché la filosofia della storia di Benjamin è priva di tratti teologico-providenziali. La storia non è un processo che va verso il suo compimento, al contrario essa è senza scopo, senza *telos*. Il messianico è proprio questa interruzione del processo, esso decompone, arresta il corso della storia.

Ciò che emerge in questo frammento è il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza, cioè tra ordine profano e regno. Per Benjamin il tratto fondamentale dell'ordine profano, cioè in sostan-

za, dell'accadere storico, è l'idea di "felicità". Ma ancora una volta, la felicità non è la pienezza, una sorta di realizzazione dell'umano, e non si iscrive neanche in un'idea di eternità. Al contrario essa è "aspirazione al tramonto di ogni terrestre, il ritmo di una mondanità che trapassa". La natura è messianica perché ha sempre a che fare con la decadenza, con la caducità. Il compito della politica è per Benjamin proprio un tendere a questa felicità che si esprime nella decadenza e nella caducità.

Il tema della felicità ricompare anche nella *II Tesi* sul concetto di Storia, dove si spiega meglio questo problema. Abbiamo visto come la felicità sia connessa all'ordine profano, e l'ordine profano come qualcosa che passa costantemente, che non si dà mai in una forma fissa. La felicità ha dunque a che fare con il passato, non inteso come un qualcosa che è già stato, irreversibile, non nel senso di un suo recupero necessario, ma nel senso del possibile. La felicità sarà allora proprio un liberare le potenzialità che il passato non ha espresso.

Il capitalismo come religione

In questo breve e intenso testo del 1921, Benjamin ci propone una particolare visione del capitalismo. Qui si dice che il capitalismo ha una struttura fondamentale religiosa. Non nel senso di un condizionamento che dall'ordine "sacro" del religioso trapassa nell'ordine profano nel quale il sistema capitalista si insedia, ma in un senso più profondo. Il capitalismo non ha solo una provenienza religiosa, ma è la sua stessa struttura interna a contenere i caratteri del religioso. Il capitalismo ha, secondo Benjamin, un carattere fortemente culturale, è una celebrazione senza tregua, una pratica incessante senza vie d'uscita. La prassi religiosa è dunque un culto, e il culto del capitalismo è sempre riferito alla colpa e al debito. Il capitalismo è un meccanismo che non porta all'espiazione del peccato, ma crea colpa e debito. C'è qualcosa senza precedenti nella religione capitalista; ogni religione si poneva e presentava come una "riforma dell'essere". La religione del capitalismo invece non è più una riforma dell'essere, ma una completa rovina, un'estensione della disperazione, cioè del debito e della colpa.

Questo saggio sul capitalismo ci permette di intravedere le relazioni che esistono tra il corso della storia e il presente; non solo la storia è vista come catastrofe, ma anche il presente dominato dalle strutture e dalle strategie del sistema capitalista. La tensione tra la Storia e il presente, che Benjamin chiama il moderno, è un tema centrale. Il moderno è secondo Benjamin il mito, la natura; il suo contrassegno è la ripetizione dell'uguale, il sempre identico. Questa ripetizione mitica si caratterizza per una radicale assenza del nuovo, della novità. E per caratterizzare il moderno Benjamin parla della moda, come esempio eclatante di questa ciclica ripetizione che rappresentando il nuovo ripropone costantemente il passato, recuperandolo.

La storia come catastrofe: Il dramma barocco tedesco

Il dramma barocco tedesco è un saggio del 1925 in cui Benjamin ci presenta la sua idea di storia intesa come catastrofe. La tesi centrale di questo testo, che è tra i più strutturati tra le opere di del filosofo tedesco, è che il barocco non nasconde il senso e la struttura catastrofica della storia, anzi, ne mostra in maniera definita i contorni. Il barocco è essenzialmente allegoria, ha un carattere fortemente allegorico. L'allegoria è una modalità di esprimere concetti attraverso le immagini, e le immagini non nascondono il senso catastrofico e le macerie che la storia contiene. Benjamin si concentra sullo studio del barocco tedesco perché qui individua uno sforzo di espressione artistica senza la presenza di un genio sovrano o un autore di riferimento che abbia lasciato un'impronta sulla Storia. Il Seicento tedesco non è secondo Benjamin un'epoca d'arte, ma piuttosto un'epoca in cui si esprime una volontà di fare arte, per questo è un'epoca storica di decadenza e di conseguenza di particolare interesse.

Nel dramma barocco si trova una riformulazione naturalistica della storia. Compare qui un concetto molto importante che verrà anche ripreso da Adorno nella *Dialettica negativa*, che è appunto quello di storia naturale. La storia naturale è una storia che tende a divenire "destino", un correre verso la morte. È proprio questa concezione della storia che si presenta nel barocco come un venir meno di ogni escatologia, questo rotolare verso la morte. La storia si fa natura, e la natura è sempre esposta

alla morte, cioè alla decadenza e alla dissoluzione. L'originalità di questa concezione benjaminiana della Storia si esprime attraverso una grande concezione della morte. La morte, separando la natura, la *physis* dal suo significato, non è come spesso si pensa trasfigurazione, proiezione verso qualcosa d'altro, ma contrazione. Nel morire si accentua la materialità frammentata del corpo; l'uomo non si fa spirito, non supera la sua materialità ma ne esprime radicalmente il carattere.

Parigi capitale del XIX secolo

Nel 1937 Benjamin propone tre temi per un possibile articolo, che sono molto interessanti in quanto rappresentano una sorta di autovalutazione di un lavoro più grande su Parigi come capitale del XIX secolo. Questi tre temi sono:

1. Una ricerca su Klages e Jung
2. Un confronto tra la storiografia borghese e quella materialista (lavoro che poi confluirà nelle *Tesi sul concetto di storia*)
3. Una lettura materialista di Baudelaire, che Benjamin stesso presenterà come una sorta di modello in miniatura del suo grande progetto su Parigi.

Questi testi ci sono arrivati in maniera molto frammentata ed è grazie al paziente lavoro di Giorgio Agamben, che li ha raccolti e catalogati, che oggi possiamo visionarli in una forma più compatta. Questi testi si presentano non come un lavoro compiuto, ma come delle tracce di una ricerca più ampia che il filosofo tedesco non riuscirà a terminare.

Il prof. Vinci, nel proporre una sintesi di questo complesso lavoro di Benjamin, parte da una domanda fondamentale. Perché Parigi? Perché Benjamin per affrontare un discorso sulla modernità, e quindi su quella che era la sua attualità, parte proprio dalla Parigi di Napoleone III? Nel rispondere a questa domanda troviamo uno dei punti cruciali dell'intero andamento del pensiero benjaminiano. Per affrontare un discorso sulla modernità Benjamin parte da quella Parigi perché è lì che si scorge l'incontro caratteristico che si dà tra il passato e il presente. E qui Benjamin teorizza la natura di quest'incontro: il presente deve sapersi riconoscere significato nel passato, e il passato, a sua volta, trova il suo senso più proprio nel presente. Il frutto di questo incontro è ciò che viene definita *immagine*, la *Bild*. Quando passato e presente si incontrano in una costellazione, abbiamo un pensiero che riesce ad esprimersi per immagini, che secondo Benjamin è il modo più proprio di espressione di un pensiero politico. Abbiamo qui due dei concetti chiavi di Benjamin: la costellazione, ovvero la modalità con la quale il presente ed il passato si rapportano, e l'immagine, cioè il risultato, il residuo di questa modalità dell'incontro.

Un altro concetto chiave che viene fuori da questo ragionamento su immagine e costellazione è quello di *Jetztzeit*, che viene tradotto in italiano con "tempo presente". Questo concetto-immagine, è fondamentale perché ci fa capire in che modo Benjamin si rapporta non solo alla storia, ma anche alla sua idea di politica, nonché al suo modo di fare filosofia. Lo *Jetztzeit* non deve però essere inteso come un momento cronologico che coincide con l'adesso. Si tratta ancora una volta di concepirlo nel rapporto che si instaura tra il passato, ciò che è già stato, e il presente, ciò che è. Benjamin ci dice esplicitamente che quando ciò che è stato si unisce *fulmineamente* con l'ora, allora abbiamo la *Bild*, l'immagine. Importante è qui proprio il carattere fulmineo di quest'incontro. Per Benjamin, l'immagine ha proprio questa caratteristica peculiare; mentre il pensiero è un ruminare intorno a qualcosa, l'immagine ha un carattere immediato, ci si pone di fronte in maniera istantanea. In questo senso, ogni mero fatto storico, rappresentato all'interno di questa particolare dialettica tra presente e passato, si polarizza. Qui il termine dialettica ha un ruolo centrale, e non a caso, Benjamin chiamerà l'immagine, *immagine dialettica*. Il fatto storico, che ha inevitabilmente a che fare col passato, se si dà questo incontro fulmineo col presente, si polarizza e diviene un campo di forze in cui si svolge il confronto tra il suo prima e il suo dopo. Lo scaturire dell'immagine, il frutto di questo incontro, è per Benjamin l'ora della conoscibilità. Secondo questo ragionamento infatti, le cose, i fatti storici, quelli politici, ma anche le opere d'arte, hanno un'ora per la loro conoscibilità, un momento in cui emergono in tutta la loro gravidanza. Un momento in cui passato e presente si pola-

rizzano come campo di forze grazie al loro incontro. Incontro che è del tutto particolare perché non consente al passato di prevalere sul presente e viceversa. L'intento polemico di Benjamin è qui ancora la storiografia borghese, che fissa gli avvenimenti storici come qualcosa di definitivo, di "eterno", come un quadro dipinto una volta per tutte. Il passato e il presente hanno invece la loro forza proprio nella tipicità di questo incontro fulmineo. E questo incontro è *l'esperienza*, ovvero un momento in cui si rinuncia all'appropriazione dell'altro, momento in cui i termini che si incontrano entrano in una dimensione di reciprocità e co-appartenenza, senza inglobare l'altro. Questo modo di concepire l'esperienza attenua il ruolo del soggetto, che anziché essere presupposto dall'esperienza stessa, si costruisce al suo interno. Questa costellazione, questa particolare natura dell'incontro tra presente e passato il cui frutto è l'immagine, è quello che Benjamin chiama *dialettica in stato di quiete*. Una dialettica che valorizza la capacità di arrestare il continuum storico, una dialettica che interrompe il processo, e che ha la capacità di fermarsi al suo momento *negativo*. Non c'è più cronologia, non c'è più il continuum storico, non c'è più lo scorrere, ma c'è una sorta di arresto, che produce un'immagine che è costellazione e condensazione. E Benjamin è politicamente interessato al moderno proprio perché il moderno è un spazio pieno di immagini. Per entrare più nello specifico Benjamin cita quattro autori, che danno una geografia delle immagini del moderno e che ne colgono l'essenziale tratto nichilistico di decadenza. Questi quattro autori sono Nietzsche, Blanqui, Poe e appunto Baudelaire.

In particolare, l'opera di Baudelaire rappresenta agli occhi di Benjamin un attraversamento dei motivi del moderno. Baudelaire coglie le trasformazioni del moderno e li concepisce come distruzione. Una delle figure che interessa di più a Benjamin è quella del *flâneur*, questo strano personaggio che vive in modo particolare la metropoli e che fa esperienza del mondo proprio attraverso la metropoli. La vita del *flâneur* è connessa ai famosi *Passages* che ancora oggi possiamo ammirare a Parigi. I *Passages* sono per Benjamin quel mondo in miniatura che esprimono il condensarsi di forze presenti nell'immagine. Sono la tensione che si stabilisce tra la strada e l'interno. Un rapporto reciproco tra dentro e fuori. E il *flâneur* è proprio colui che vive nei *Passages*, ne fa l'esperienza. Il *flâneur* è l'uomo che si sente a suo agio nella folla perché non è mai a suo agio con se stesso, cerca la folla e trova il senso del mondo all'interno di questa massa. Il *flâneur* è questo particolare personaggio che resiste alla trasformazione devastatrice della modernità prendendovi parte; col suo modo "ozioso" di rapportarsi alla vita protesta contro la nascente conformazione della società, che specializza gli uomini e li fa diventare parte integrata di un sistema.