

“VIA D’USCITA DALLE MACERIE”

Ciclo di Seminari e Lezioni 2014

I Ciclo del Seminario: Catastrofe come Crisi

Roma

21-24 Gennaio 2014

Relazione di Daniele Cavarra

Stefano Rodotà

L'orizzonte dei diritti

Esiste un dato innegabile che connota la situazione politica mondiale: il mondo intero è percorso da una *crisi dei diritti*. Di fronte a questo dato di fatto sorge spontanea la domanda cruciale: bisogna distogliere lo sguardo dall'orizzonte dei diritti? A questa domanda si danno naturalmente risposte diverse. Secondo alcuni, la troppa attenzione riservata ai diritti è «un'utopia letale» e addirittura sarebbe «una delle cause del dissesto italiano». Altri studiosi sostengono invece che la crisi generale dei diritti dipenderebbe principalmente dalla svalutazione dei diritti stessi; in altri termini, la crescita esponenziale della richiesta di diritti avrebbe prodotto - secondo costoro - una loro svalutazione. Molte rivendicazioni riguarderebbero, infatti, meri desideri e non veri e propri diritti costituzionali. Un altro problema che riguarda i diritti è rappresentato dal loro costo in un momento di crisi economica. Un altro grande terreno di discussione riguarda poi i cosiddetti "diritti a prestazione" o diritti sociali, che dimostrano sempre più spesso il loro carattere di *ineffettualità* in un mondo investito da processi planetari, come la globalizzazione. Nello scenario odierno i diritti sembrano spesso essere solo un lascito del passato che il mondo globale non è più in grado di garantire. Speculare a questo problema è inoltre il rischio dello scambio fra i diritti civili e diritti sociali, come ad esempio la concessione dello *ius soli* e delle unioni civili in sostituzione dei più costosi (e quindi a rischio) diritti sociali. L'orizzonte dei diritti si mostra quindi profondamente lacerato da numerosi problemi: rischio d'ineffettualità, inflazione, inattualità, confusione fra diritti sociali e diritti civili. Tutti questi argomenti definiscono l'ambito problematico nel quale si muove la domanda posta all'inizio: dobbiamo distogliere lo sguardo dei diritti? Insomma, bisogna rassegnarsi - visto lo scenario attuale - alla cessione di alcuni diritti fino ad oggi ritenuti fondamentali? Bisogna considerare l'attenzione sui diritti «un'utopia letale»?

Per rispondere alla domanda è necessario analizzare tre questioni fondamentali:

1) Qual è il soggetto storico di riferimento dei diritti? È evidente che la questione non riguarda solo l'ambito storico e temporale all'interno del quale i diritti sono stati rivendicati; non si può parlare solo di età dei diritti ma bisogna porre la questione ben più complessa di chi *oggi* sia il soggetto storico del diritto.

2) Il secondo punto da analizzare riguarda la questione della *politica espropriata dal diritto*. In questo caso, però, bisogna riflettere attentamente e riconoscere che la vera espropriazione ai danni della politica viene dall'economia e non dal diritto. Il problema è quindi da affrontare nei termini della teologia economica e non della teologia politica.

3) Il terzo ambito di indagine riguarda i *diritti in tempi di crisi*. In questo caso, il discorso sui diritti ci porta a discutere il *rapporto fra principi/diritti e la discrezionalità politica del legislatore*. In altri termini: ci sono *zone franche* all'interno del rapporto fra i diritti del legislatore da una parte e i principi fondamentali dall'altra? Come si vede, la questione non riguarda più il rapporto generale fra politica e diritti ma quello più specifico fra i diritti e il legislatore.

Gli stati nazionali sono i soggetti dei diritti; essi rientrano così fra i grandi "attori" dello scontro intorno ai diritti nell'epoca attuale. Le grandi lotte che muovono gli stati nazionali riguardano *cibo, acqua, salute e conoscenza*. La lotta fra stati nazionali individua quindi una dimensione globale di scontro sui beni essenziali, com'è ad esempio il caso della campagna brasiliana "Fame 0" o della lotta fra stati e imprese globali che ha visto, ad esempio, la contrapposizione di India e Africa contro il potere delle multinazionali dei farmaci, che si fanno portatrici del diritto di brevetto. Oltre agli stati nazionali si assiste alla rinascita di *soggetti collettivi*; questo è il caso, ad esempio, delle lotte sindacali per i diritti del lavoro che avvengono in Cina e Bangladesh. Altri soggetti che rivendicano diritti sono poi le *organizzazioni non governative*, come quelle legate alla terra ("Via Campesina"). L'assenza di una sovranità planetaria ha inoltre chiamato in causa un'altra categoria di soggetti attivi nelle lotte sui diritti: *i giudici*. Sia presso le corti nazionali sia presso quelle internazionali, i giudici devono attingere oggi i loro parametri di riferimento *anche* dai discorsi che si svolgono nel mondo globalizzato. Tutto ciò dimostra che sono in atto alcuni importanti *processi auto-costituenti*. In un mondo così complesso, la via giudiziaria è spesso, infatti, la prima via di selezione degli interessi che vogliono essere riconosciuti; per esempio la tutela dell'ambiente o della salute (o altre rivendicazioni su temi di interesse generale) hanno avuto ingresso nel dibattito e hanno visto riconosciuta la loro soggettività attraverso la via giudiziaria. La rappresentanza è passata quindi dalle istituzioni rappresentative classiche alle istituzioni giudiziarie le quali però non dovrebbero svolgere - stando al loro compito originario - la funzione di rappresentanza. Perché è avvenuta questa crisi? L'impossibilità di trattare i conflitti all'interno dello stato ha la sua radice nel *processo di decostituzionalizzazione*. La grande spinta verso la decostituzionalizzazione è venuta dal processo di *globalizzazione*. Quando si esce fuori dallo stato nazionale, infatti è molto difficile mantenere i diritti costituzionali. A questo processo bisogna rispondere con una *nuova costituzionalizzazione* con la quale guardare criticamente a globalizzazione, governance economica e alla finanzializzazione, cioè a quelle forze potenti che impongono la dimensione dei diritti in una società destrutturata e quindi secondo una logica di estrema individualizzazione.

Il terzo problema - la questione dei diritti in tempi di crisi - ci porta inevitabilmente a discutere il rapporto fra diritti e doveri: già la dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 era insieme una dichiarazione dei diritti dell'uomo e dei doveri del cittadino. Questo significa che il legame sociale o di cittadinanza è un legame relazionale di carattere solidale. Alla solidarietà sono chiamati a contribuire non solo i singoli cittadini ma anche le istituzioni. Ad esempio, gli istituti costituzionali italiani sono costruiti secondo l'idea della solidarietà. Di questa solidarietà se ne devono fare carico anche le istituzioni, come ci ricorda ad esempio la norma sulla retribuzione «quando si dice che la retribuzione deve rendere possibile al lavoratore e alla sua famiglia un'esistenza libera e dignitosa». Il tentativo di cercare un solo e unico soggetto dei diritti è molto difficile e controproducente nonché superficiale. Quando ci si interroga su chi sia il soggetto dei diritti, bisogna avere uno sguardo sinottico che guardi però anche ai diversi contesti e ai diversi soggetti senza ridurre tutto ad un solo e unico soggetto. Contemporaneamente, ciò non significa che *tutti* possano essere considerati soggetti giuridici. Allora, come dev'essere risolta tutta quest'attenzione dei soggetti? Come deve comportarsi la politica? Il costituzionalismo ci pone il problema perché, nel riconoscere i diritti e i principi, apre la questione di *come deve orientarsi la politica*. La difficoltà della politica ha fatto sì che ultimamente la questione dei diritti sia assai rilevante. Su questo punto, ha ragione Roberto Esposito che dice che «il politico non è un ambito come gli altri che il diritto possa limitarsi a garantire dall'esterno ma il grado di intensità che li percorre tutti, compreso quello del diritto». La crisi economica riduce, infatti, i diritti all'insignificanza perché, in assenza di risorse, espropria la politica la quale viene convertita in una forma di *governance economica*. La politica però non può arrestarsi nel *non liquet* ma deve riferirsi a un'interpretazione costituzionalmente orientata. Quando si devono ripartire risorse scarse, il legislatore può esercitare piena discrezionalità? È il problema degli *obiettivi a rilevanza sociali*, per esempio il problema della scuola. Lo stato è obbligato a istituire le scuole di ogni ordine e grado, ma che succede se non ci sono le risorse sufficienti? Insomma, bisogna sollevare il problema dei limiti della discrezionalità politica. In Europa proprio la connessione elusa fra politica e diritti ha aperto la crisi di legittimità di cui è attualmente investita l'Unione Europea e che si manifesta con la nascita dei movimenti anti-europeisti. In questa situazione, è necessario fare in modo che diritti e politica non si espungano a vicenda. Le modalità in cui tutto questo processo di crisi politica e crisi dei diritti avviene è una *nuova Governamentalità* che sta (purtroppo) strutturando antropologicamente il mondo in cui noi viviamo e la cui figura simbolo è *l'uomo indebitato*. Ci sono però tentativi politici che potrebbero andare nell'altra direzione; una direzione dove, all'interno dei processi di costruzione delle antropologie, non c'è antinomia fra diritti e politica. Non bisogna liberarsi dal peso dei diritti, ma accettare che i diritti nascono da una dimensione utopica e programmatica che scavalca anche la politica e che, quindi, sono spesso anche in parziale antagonismo con la politica stessa.

Paolo Vinci

Walter Benjamin: la storia come catastrofe

I Giornata

L'espressione «via d'uscita dalle macerie» è un'espressione di Walter Benjamin e si trova in un articolo intitolato *Il carattere distruttivo* pubblicato il 20 novembre 1931 nella rivista *Frankfurter Zeitung*. Secondo Benjamin, il carattere distruttivo è quello in grado di *creare spazio*. Il termine "carattere" non ha nulla a che vedere con la descrizione di uno stato psicologico ma è invece riferito ad una peculiare concezione politico-filosofica. Secondo Benjamin la politica è appunto la capacità di creare spazio. Il momento distruttivo è inoltre ciò che permette di chiarire cosa sia la dialettica, quindi esso possiede una profonda radice filosofica ma soprattutto è, come si è detto, una concezione del politico. Di fronte alla crisi Benjamin non propone una genealogia, cioè una ricerca sulle cause e sull'origine della crisi, ma propone uno *sguardo* e una diversa *modalità di percezione*.

Benjamin si riallaccia alla grande tradizione storiografica latina e greca e afferma che tutte le cose subiscono per natura, cioè per propria costituzione, la legge inesorabile del declino e della morte. Ma il filosofo tedesco inserisce all'interno di questa riflessione un elemento nuovo perché dice che proprio nelle cose invecchiate e nei luoghi fuori moda è presente una *Stimmung* rivoluzionaria. Benjamin non inclina così a un lamento sulla caducità dell'esistenza ma apre a un'istanza in grado di portare verso una «via d'uscita dalle macerie». In questo senso, il discorso benjaminiano assume un'ulteriore complessità poiché accanto a termini quali Speranza, Salvezza e Redenzione esso fa riferimento anche a espressioni che rimandano al linguaggio politico, come «rottura rivoluzionaria» e «prassi eversiva». Non si tratta, però, di trovare l'elemento che ricomponga la frattura prodotta dalla *Krisis* oppure che la superi dialetticamente in una raggiunta unità. Nel discorso di Benjamin non c'è spazio per una ricomposizione possibile e neppure per un'apocalissi. Emerge solamente un'idea di liberazione. Proprio il rifiuto della ricomposizione dialettica della crisi apre il confronto con Hegel e Marx. Secondo Benjamin, la liberazione non è da intendersi come il *potenziamento della soggettività* o come *presa di coscienza*, non c'è in questo filosofo quindi il passaggio dall'in sé al per sé, dalle potenzialità inesprese ad una completa autocoscienza. Al contrario di quello che succede nelle filosofie di Hegel e in Marx, il soggetto invece di potenziarsi si erode e diventa il «teatro di un processo oggettivo». Secondo il filosofo tedesco, ci sono due modi fondamentali di rivolgersi alla crisi e alla tradizione; questi due modi sono incarnati dall'atteggiamento del *collezionista* e da quello opposto del *citazionista*. Il primo lotta contro la dispersione degli oggetti e, in nome del possesso, conserva e raccoglie. Il secondo invece compie l'opera di estrapolazione ed è dunque paragonabile al lavoro che si fa nel

momento del montaggio cinematografico quando si tagliano e si ricompongono le scene. La citazione è l'atto di estrapolare qualcosa dal contesto ed è - a differenza dell'atteggiamento del collezionista - un atteggiamento chiaramente non conservativo. Uno dei testi fondamentali per capire la concezione della storia in Benjamin è il *Frammento Teologico-politico*. In questo testo del 1920-21 Benjamin scrive che «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»; come interpretare queste parole?

Per Benjamin, il compimento dell'accadere storico non ha il significato di una ricomposizione e il messianico non ha il compito di portare alla pienezza un accadere storico escatologicamente orientato. Il filosofo tedesco critica quindi ogni tipo di teologia politica, poiché *nessun soggetto* può agire in nome del regno dei fini o del compimento della storia; Benjamin critica non solo la teologia politica in quanto giustificazione e fondazione teologica del potere ma anche la teologia politica dell'opposizione e dell'antagonismo, cioè la teologia politica di giustificazione del soggetto rivoluzionario. Questo significa che la trascendenza è un'alterità che svolge una funzione di *limitazione* della storia umana; in questo senso, il divino perde la sua positività ed è proprio qui che Benjamin si allontana da Hegel. Il messianico, infatti, toglie alla storia umana la pretesa di completezza ricordando agli uomini che essi non sono tutto; esso ha la funzione di de-completare l'umano. Il messianico mette quindi in discussione l'idea secondo la quale il regno di Dio sarebbe il punto di approdo di una storia escatologicamente orientata perché - scrive Benjamin - «nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico». Nello stesso tempo, però, il messianico ha la capacità di redimere proprio perché arresta e de-completa l'orizzonte umano e il corso della storia. Secondo Benjamin, il tratto fondamentale della storia e dell'«ordine profano» è l'idea di felicità; anche in questo caso Benjamin stravolge il concetto usuale di felicità e dice che la felicità non ha il significato di pienezza ed eterizzazione ma che è «aspirazione al tramonto di ogni terreno». Se la felicità è «aspirazione al tramonto di ogni terreno», allora è chiaro che la *natura* si dimostra completamente messianica proprio in virtù del suo carattere di totale caducità.

Nella *Seconda tesi sul concetto storia* Benjamin torna a parlare della felicità. La felicità ha a che fare col passato, poiché è legata all'ordine profano e l'ordine profano è ciò che, per natura, passa. Più specificamente, la felicità ha a che vedere con le *potenzialità inesprese* che il passato aveva e che non sono state colte. La felicità riguarda dunque un'eccedenza e consiste nel rivolgersi al passato liberando le potenzialità che non sono state colte. In *Capitalismo come religione* Benjamin affronta il problema della relazione fra la storia e il presente. Come suggerisce il titolo dell'opera, il problema è la struttura religiosa alla base del capitalismo. Il testo si muove sulle orme di Max Weber ma lo supera perché non si limita a constatare che il capitalismo è una formazione economico-culturale condizionata dalla religione. Secondo Benjamin, infatti, il capitalismo è *intrinsecamente religioso* perché è una «celebrazione senza tregua». Il capitalismo è un movimento che crea colpa e debito ed è una «perseveranza senza fine». La religione allora

non si può più interpretare come una «riforma dell'essere» ma è invece essa stessa una «completa rovina». Lo *Übermensch* nietzschiano incarna completamente la logica del capitalismo e non solo la storia passata è catastrofe ma è catastrofe anche il presente; dunque, per Benjamin, sia la storia sia la modernità sono catastrofe. Benjamin scrive che «la società attuale è immersa nell'inconscio», ciò vuol dire che il moderno è preistoria, cioè è un mondo naturale in cui dominano la *coazione a ripetere* e la radicale assenza del nuovo. Il moderno è un mondo legato al mito e al destino, dove appunto la parola "mito" assume il significato di "ritorno del sempre uguale". Da questo punto di vista, la moda è un fenomeno illuminante della modernità e del mondo immerso nel mito; la moda, infatti, è la ripetizione eterna della novità.

L'idea della storia come catastrofe è analizzata principalmente ne *L'origine del dramma barocco*. Il barocco non nasconde la realtà ma la mostra attraverso lo sguardo disvelante dell'allegoria. Il dramma barocco tedesco è stato lo sforzo di fare arte senza il genio sovrano, cioè senza Shakespeare e Calderón de la Barca. Per questa ragione, il dramma barocco tedesco non è arte ma piuttosto è *kustwollen Trauerspiel*, cioè *volontà di fare arte* in assenza di un vero genio. Il dramma barocco, pur trattando gli stessi temi della tragedia, finisce per esserne solo una caricatura e, rispetto a questa, presenta una caduta di livello. Esso è quindi una forma d'arte decadente. Ma l'elemento più importante è costituito dal fatto che il dramma barocco è un dramma storico. Nel dramma barocco, infatti, si ha una riformulazione della storia in senso naturalistico; la storia diventa natura e la natura è dissoluzione, destino e, inevitabilmente, morte. La storia - come, secondo Benjamin, la intende il barocco tedesco - è una storia privata di ogni escatologia; per descrivere questa idea di storia Benjamin scrive che la mentalità barocca intende la storia come "dilazione della trascendenza". Lo sguardo allegorico è lo sguardo che ci rivela appunto che la storia è sempre in balia del morire. Ma che significato ha esattamente il morire? Cosa significa che la storia è in balia del morire? Secondo Benjamin, la morte separa la natura dal significato e permette dunque l'allegoria (poiché permette la resignificazione del significato, che può essere attribuito in seguito ad altri oggetti). Questo significa che la morte è contrazione e non trasfigurazione. «L'accesso alla patria allegorica - scrive Benjamin - accade in un morire non per l'immortalità ma in vista del cadavere», cioè la morte è il decomporsi del corpo, è il passaggio da organico a inorganico. La morte separa la natura dal significato ma quindi non è trasfigurazione, essa è piuttosto contrazione. Il fatto che si muoia «in vista del cadavere», significa che con la morte l'uomo accentua la sua corporeità e che la morte non coincide con quel nuovo stadio dello spirito, nel quale avviene la separazione/liberazione della corporeità. In merito al concetto di storia Benjamin si riferisce anche a Lutero, in relazione al quale introduce un ampio *excursus* sulla melanconia. Lutero era dominato da una crescente oppressione e dal problema della svalutazione delle opere. Poiché la svalutazione delle opere implicava l'impossibilità di distinguerle qualitativamente le une dalle altre, si poneva il grande problema del senso delle azioni umane.

Proprio il riferimento alla melanconia e al lutto/morte, permette di accostare Benjamin e Freud. In *Lutto e melanconia*, Freud costata inizialmente la possibilità di confusione fra lutto e malinconia. La melanconia è definita poi come l'identificazione dell'io con l'oggetto della *libido*. Una grande intuizione della psicoanalisi consiste nel rinvenire, sotto la passività del melanconico, un lavoro enorme della psiche la quale è angosciosamente prigioniera del suo stesso oggetto di desiderio. La melanconia è quindi caratterizzata dalla "vittoria" dell'oggetto sull'io per cui alla fine, scrive Freud, «l'ombra dell'oggetto cade sull'io». Come scrive Massimo Recalcati, nello stato di melanconia avviene una sconnessione del corpo dal soggetto, il corpo perde la sua immagine e diventa «oggetto scarto e rifiuto». Come si vede, questa descrizione del corpo è molto vicina a come Benjamin ha presentato la concezione del corpo nel barocco tedesco. Un altro testo di Freud importante per capire il pensiero di Benjamin è *Caducità*: in questo testo del 1913, Freud racconta di una passeggiata in montagna in compagnia di due amici (probabilmente sono Reiner Maria Rilke e Lou Salomè). Freud scrive che, di fronte alla bellezza della natura, Rilke prova improvvisa melanconia e avverte forte il senso della transitorietà e della caducità di tutte le cose. Di fronte alla tristezza di Rilke però Freud ribatte argomentando che, se è vero che la bellezza della natura è caduca, tuttavia essa ritorna sempre di nuovo. Anche le considerazioni sulla guerra sono analoghe: se è vero che la guerra distrugge, è vero anche che c'è sempre la possibilità di ricostruire successivamente su più solide fondamenta. Freud esprime cioè la speranza nella capacità di elaborare il lutto; al contrario, in Rilke c'è un lutto non risolvibile e le cose sono uniche e non sostituibili; idea che il poeta chiarisce nella frase della X Elegia: «Ogni cosa, una volta e una soltanto». Rilke dichiara l'impossibilità di sostituire gli oggetti che si perdono; secondo questa prospettiva la natura perde completamente la forza di redimere l'uomo dalla caducità.

Il Giornata

Nel 1937 Benjamin sta già lavorando al suo libro su Parigi che prenderà il titolo di *Parigi capitale del XIX secolo* ma che non riuscirà mai a completare. Baudelaire è una figura che ci aiuta a capire perché Parigi sia, per Benjamin, il simbolo dell'attualità. Benjamin teorizza esplicitamente un incontro fra presente e passato e coglie «l'appuntamento della storia» fra il suo presente e la Parigi di Napoleone III. In questo incontro, il presente si riconosce nel passato e il passato vede nel presente il suo senso. In generale, la storia secondo Benjamin procede attraverso questi appuntamenti. I frutti di questi incontri fra passato e presente sono *l'immagine* e la *costellazione*. L'attualità (*Jetztzeit*) non è un momento cronologico del tempo che può essere situato solo nel presente ma è «la costellazione in cui ciò che è stato si unisce fulmineamente con l'ora». La costellazione fa sì che il fatto storico si polarizzi e diventi un campo di forze in cui c'è una lotta fra la sua -pre e -post storia, cioè fra il suo prima e il suo poi; a partire dall'attualità è possibile insomma leggere l'epoca di Napoleone III che si dispiega come campo di forze in lotta fra il suo prima e il suo poi; Benjamin chiama il processo di scaturigine dell'immagine anche «l'ora della conoscibilità»; con

quest'espressione intende dire che alcune cose giungono alla conoscibilità solo a un punto determinato della storia. Tutti gli oggetti storici - come ad esempio le opere d'arte - hanno bisogno quindi di un'ora della leggibilità, cioè di un momento/appuntamento, nel quale divengono comprensibili. Questa idea della storia presuppone che passato e presente non abbiano, già prima dell'incontro, un senso stabilito; al contrario, il significato di entrambi i momenti emerge dall'incontro/appuntamento. Questa visione della storia, deve inoltre differenziarsi dall'empatia (*Einfühlung*); infatti, ciò che il filosofo tedesco propone è un'esperienza in virtù della quale il passato e il presente sono fra loro reciproci e nella quale nessuno dei due prevale sull'altro. Quest'approccio si differenzia anche dallo storicismo che ha la pretesa di raccontare "come le cose sono andate" e che ci dà sempre un'immagine statica del passato, trattando il passato - scrive Benjamin - come la «prostituta c'era una volta».

Benjamin cita quattro autori: Baudelaire, Poe, Blanqui e Nietzsche. Questi autori ci danno un'immagine del moderno perché ne colgono il carattere nichilistico. Baudelaire è importante perché coglie la trasformazione come distruzione e la descrive attraverso la figura del *Flâneur*. Benjamin rifiuta alcune famose interpretazioni di Baudelaire come ad esempio il paragone fra Baudelaire e Dante; sostiene inoltre che il poeta non appartiene alla corrente decadentista ma che invece è un allegorista. Egli sta come un sintomo nel mondo frammentato ma non è completamente vittima del frammentarsi del mondo che descrive.

Il primo saggio che Benjamin dedica a Baudelaire è scritto nel 1938 ed è intitolato *Parigi del secondo impero in Baudelaire*. In questo scritto emergono due temi da analizzare: la *concezione di Benjamin della modernità e l'ingresso della massa delle grandi città nella nuova letteratura*, esposto secondo i modelli di Poe e Baudelaire da una parte e di Victor Hugo dall'altra. Benjamin non è particolarmente interessato alle idee politiche di Baudelaire, è attratto invece dall'ambiguità di fondo del poeta e dalla sua capacità di identificazione sia con la vittima sia con il carnefice. Il poeta francese, infatti, si fa carico degli oppressi ma è anche schierato con l'esercito, egli è vittima e carnefice allo stesso tempo cosicché «prestava orecchio ai canti della rivoluzione ma anche alla voce superiore che parla dai rulli di tamburo delle esecuzioni».

La seconda parte del saggio è dedicata al *Flâneur*: il *Flâneur*, cioè colui che passeggia, non è pensabile senza i *passages*, cioè senza quelle gallerie parigine che tanto attirano l'attenzione di Benjamin perché rappresentano un mondo in miniatura e perché mostrano la osmosi e la commistione fra la strada e l'abitazione, fornendo l'immagine di un profondo legame fra l'interno e l'esterno. È qui che Benjamin apre a Poe, cioè all'ingresso della folla nella letteratura moderna. La folla, secondo Poe, è il luogo nel quale il singolo perde la sua individualità e il luogo che il *Flâneur* cerca perché non è a suo agio con se stesso. Il carattere della folla è bivalente perché nella folla nessuno è impenetrabile ma rimane comunque non completamente intelligibile. Il *Flâneur* è una figura che esprime ozio e una protesta retrograda contro la divisione del lavoro e, pur essendo una figura decadente e destinata a scomparire presto, vive il suo

momento di fulgore nella Parigi del 1840. Baudelaire è una figura eroica perché cerca di resistere alla trasformazione della società parigina, come il personaggio protagonista della sua poesia *Il vino dello straccivendolo*, il poeta fa il suo mestiere in solitudine e porta sulla scena i rifiuti della società. Blanqui è un altro personaggio fondamentale al quale Benjamin si riferisce in quest'opera: mentre è in prigione durante la Comune di Parigi, Blanqui scrive *L'eternità attraverso gli astri*; in questo libro esprime una rinuncia al suo slancio rivoluzionario e interpreta il *cosmo come infinita ripetizione*. Blanqui è quindi il portavoce di una rassegnazione priva di speranza nella storia e nell'universo. Ancora una volta, però, è il carattere ambiguo della posizione di Blanqui ciò che maggiormente interessa Benjamin. Prima della prigionia, Blanqui aveva infatti espresso una visione della storia antitetica rispetto a quella presentata ne *L'eternità attraverso gli astri*, sostenendo la possibilità per l'uomo di influire sulla storia modificandola. Con il Blanqui dell'*Eternità attraverso gli astri* ritorna invece il problema della storia naturale: la storia non è processo ma catastrofe e rovina senza alcun punto di approdo; la storia diventa - come scrive Benjamin - «la paglia di cui è imbottito il tempo infinito».

Benjamin tratta poi di alcuni concetti che servono a determinare l'orizzonte del moderno. Bisogna soffermarsi su due di questi: *la fantasmagoria e la memoria*. La *fantasmagoria*: è un concetto che deriva evidentemente da Marx. Nell'accezione che ne dà Benjamin, la nozione assume però un significato diverso da quello marxiano, poiché il carattere di feticismo non riguarda solo la singola merce, ma è inerente a tutta la società borghese. Come nella merce si nasconde il processo di costituzione della merce stessa, così la società borghese occulta il fatto di essere produttrice di merci; questa astratta immagine di sé che la società borghese designa come cultura è la fantasmagoria. Il tema della memoria solleva finalmente la domanda: come avviene la rottura? Come avviene, insomma, la «via d'uscita dalle macerie»? Benjamin presenta la via d'uscita come atto di rammemorazione; ma che tipo di rammemorazione? Il filosofo prende in considerazione due concezioni della memoria, quella di Bergson e quella Proust. Fra le due, preferisce la lettura di Proust perché, attraverso l'idea della «memoria involontaria» proustiana, si può avvicinare alla concezione Freudiana della memoria. Parlando del fenomeno della memoria, Benjamin pone una radicale differenza fra *Erlebnis* ed *Erfahrung*. Mentre l'*Erlebnis* è la memoria nel senso di un'appropriazione del vissuto da parte di un Io già costituito, la *Erfahrung* è l'esperienza nel senso di «forma di relazione non appropriante», di una memoria non oggettivante, in grado di dischiudere un nuovo orizzonte di senso.

Bisogna poi chiedersi che giudizio dare sul concetto, utilizzato da Benjamin, della «dialettica in stato di arresto»: in questo caso, il confronto non è solo con Marx ma anche, e soprattutto, con Hegel. In Hegel la dialettica è distruttiva ma anche costruttiva; il viaggio della coscienza è distruttivo, esso è la «via del dubbio e della disperazione» ma è anche costruttivo perché c'è un'energia che, proprio in quanto è superata, permette di procedere oltre. Per Benjamin invece la morte e il negativo devono restare tali; allora la salvezza - secondo Benjamin - consiste nel non occultare il negativo bensì nel guardarlo in faccia e nel

togliere ai comportamenti e alle cose il carattere di definitività. Il negativo rivela, infatti, che c'è un'eccedenza. Ma nell'eccedenza si intravede ancora una volta il messianico che, infatti, è proprio «un'inversione che ci salva nel momento che ci revoca senza toglierci». Bisogna che ogni cosa sia abitata da una trascendenza interna, che sia messa in tensione con se stessa, bisogna non considerarla definitiva; è con questo atteggiamento che si apre la via d'uscita. È necessario considerare la possibilità di un'apertura sull'infinito, considerare «un di più di possibilità», una simultaneità fra l'immutabilità e la trasformazione.

Gennaro Sasso

Considerazioni sul Principe

Il Principe di Machiavelli è stato scritto nel 1513, ma la stesura è proseguita nei primi mesi del 1514. Prima di iniziare a trattare del *Principe* bisogna fare due importanti precisazioni. Nel 1513 Machiavelli era allo stato di confinato politico nella campagna toscana fra Firenze e Siena, dopo aver ricoperto l'importante incarico di segretario della seconda cancelleria fiorentina, alla quale era demandata la gestione della politica estera. Il *Principe* è scritto quindi in una situazione miseranda nella quale il filosofo era caduto dopo l'esperienza della cancelleria. Da quello che racconta nella lettera del 10 Dicembre 1513 al suo amico Francesco Vettori, si apprende che Machiavelli leggeva sia poeti volgari sia poeti latini; questo vuol dire che conosceva abbastanza bene il latino. Machiavelli ha inoltre trascritto per intero il *De rerum natura*, quindi ha letto Lucrezio; questa è un'ulteriore conferma della sua conoscenza approfondita del latino. Questa conoscenza della lingua latina va comunque fatta risalire al periodo precedente l'esperienza della cancelleria fiorentina. Machiavelli cita raramente il *Principe* nelle sue opere ma, quando lo fa, spesso utilizza - benché l'opera sia redatta in volgare - il titolo latino dell'opera, cioè *De Principatibus*.

Nel Capitolo XI, intitolato *De Principatibus ecclesiasticis*, tratta dei principati ecclesiastici, i quali si mantengono per grazia divina; proprio per questo motivo, essi non possono rappresentare il materiale per un ragionamento politico. Scrive poi che i due papi che hanno reso grande il papato sono stati Alessandro VI e Giulio II. Da una parte si dice, quindi, che lo stato della Chiesa si è retto per volontà divina perché i papi non erano in grado di governare e perché le continue lotte baronali lo rendevano debole. Dall'altra, con la trattazione delle figure di Alessandro VI e Giulio II, interviene una riflessione sull'azione politica e sulla virtù di questi due principi secolari i quali rendono potente e temibile lo stato della chiesa. In questo contesto, alla fine del capitolo, si iscrive la dedica a Leone X. Poiché nessun capitolo finisce con una dedica, si può

affermare che la prima intenzione di Machiavelli fosse di concludere a questo punto *Il Principe*, che sarebbe dovuto finire quindi con l'XI capitolo, nel Dicembre del 1513. In seguito cambiò idea e scrisse anche i capitoli successivi. A questo punto, si svela il motivo per il quale Machiavelli cita l'opera anche col suo nome latino *De Principatibus* e non solo con quello volgare: come si vede, *il Principe* non è un'opera sulla individuale persona del principe ma tratta invece delle strutture oggettive attraverso le quali si costituiscono i principati nelle loro varie forme; è appunto un'opera "sui Principati" e non sulla figura personale del principe.

Uno degli argomenti più discussi dell'opera di Machiavelli è certamente il rapporto fra politica e morale nel *Principe*. In realtà fra politica e morale non c'è rapporto né relazione, infatti il polo dell'etica è completamente assente e, quindi, non si instaura il rapporto fra politica ed etica; o meglio: l'etica esiste ma non ha valore. In altri termini, il bene esce completamente dall'orizzonte dalla politica e vi rientra solamente quando è utile, quando mostra di possedere una certa utilità politica. A questo proposito, si può commentare la frase "il fine giustifica i mezzi", con la quale si è voluto erroneamente semplificare il pensiero di Machiavelli. La frase è assurda in se stessa e inapplicabile. Infatti, se il mezzo è giustificato dal fine (che ha intrinsecamente un valore) e se il mezzo viene attratto nell'ambito moralizzante del fine, in che senso esso sarebbe qualitativamente diverso dal fine? Secondo questa lettura, infatti, il mezzo sarebbe incluso nel fine e acquisterebbe esso stesso un valore in sé, divenendo della stessa natura del fine. Machiavelli non dice questo nel XVIII capitolo del *Principe* bensì che, qualora il principe vinca, allora «i mezzi saranno giudicati onorevoli». All'interno di un orizzonte tragico, sostiene quindi che il mezzo sarà giudicato onorevole ma che rimane ciò che essenzialmente è. Si può chiarire il punto riferendosi ad un esempio storico che fornisce lo stesso Machiavelli. Nel capitolo VIII viene raccontata la storia di Agatocle re di Siracusa. Agatocle si trova in difficoltà con gli ottimati che gli contendono il dominio della città siciliana; per consolidare il suo potere decide allora di riunirli in una piazza e di sterminarli tutti, conquistando contemporaneamente anche l'appoggio del popolo. Machiavelli non sostiene che il mezzo sia moralizzato dal fine (l'uccisione non diventa buona in sé), ma scrive che esso è solo giudicato onorevole (perché efficace). Il giudice non è l'etica ma è il volgo cioè il popolo, cioè l'esistenza, la vita, coloro che formano lo stato e che devono difendersi dai mutamenti della fortuna. Machiavelli non è dunque leggibile alla luce di filosofie dialettiche o statalistiche perché lo stato non rappresenta un valore in sé, ma è solo la condizione per la difesa della vita. L'importante è solo la capacità di difesa di se stessi contro i colpi della fortuna che è la minaccia fondamentale che incombe sulla vita. Dal punto di vista della difesa vita, della difesa dell'esistenza, tutti i mezzi si equivalgono e non esistono mezzi più o meno morali di altri. Come si vede, il *Principe* si muove chiaramente in un orizzonte tragico, all'interno del quale la lotta che si ingaggia contro la fortuna presuppone un'attrezzatura morale spregiudicata. Machiavelli sviluppa esplicitamente la trattazione del rapporto fra virtù e fortuna nel capitolo XXV. Se la fortuna è la minaccia portata all'esistenza, la virtù è l'insieme dei mezzi con il quale si cerca di respingere i colpi portati da quest'ultima.

In questo capitolo, Machiavelli sostiene però che non basta opporsi virtuosamente alla fortuna, ma che, per il buon esito delle azioni umane, è necessario incontrare anche il tempo adatto alla propria virtù. Il *Principe* è, quindi, nel complesso un dramma, nel quale si mette in scena la lotta inevitabile e senza sosta fra virtù e fortuna. Come dimostra la vicenda storica di Cesare Borgia, narrata nel capitolo VIII, da quando decide di diventare uomo di stato, il principe è costretto a non sbagliare mai, egli deve costruire uno stato che resista anche alla sorte avversa. È in quest'orizzonte tragico, efficacemente illustrato nella vicenda del Borgia, che si svolge il dramma della fortuna e della virtù nel quale si iscrive anche la politica.