

**Sesto Ciclo del Seminario
“Linguaggio e Potere”**

Relazione di Guido Frilli

Geminello Preterossi

Ciò che resta della democrazia

Il problema della democrazia deve essere affrontato portando alla luce le radici del modo moderno di pensare la politica. Il *nucleo normativo* che ancora anima il progetto democratico, che ne preserva la persistente vitalità, non può essere valorizzato senza una sostanziale comprensione del nostro *destino* di moderni, della costellazione nella quale i nostri concetti politici fanno presa sulla realtà e non disegnano una velleitaria fuga dalla storia: solo all'interno della costellazione moderna si mostrano i vincoli che un progetto di emancipazione democratica deve rispettare, non meno che i pericoli che da esso non possono essere elusi. I seminari del prof. Preterossi hanno affrontato questo nodo delicato e troppo spesso dimenticato dalle teorie democratiche contemporanee, illusoriamente convinte di poter smarcare la democrazia dalla storia dei concetti politici moderni, non meno che dal carico di violenza che li accompagna. Visioni rassicuranti che eludono le asimmetrie di potere, convinte dell'autosufficienza delle "regole del gioco" e dell'autosostentamento delle norme giuridiche, oppure impegnate a fornire legittimazione attraverso dispositivi unicamente morali (l'etica del discorso, le morali del riconoscimento), paiono convergere su una definizione spolitizzata e procedurale di democrazia, che si presta fin troppo bene all'uso retorico degli ultimi anni: un uso tale da coprire – attraverso il discorso sui "diritti umani", sganciato da ogni vincolo di effettività – effettive politiche di potenza che si vorrebbero interventi "neutrali", oppure da mascherare, attraverso l'accreditamento di una nozione formale di democrazia, il tremendo processo de-emancipativo innescato a livello *sostanziale* – diritti politici, economici e sociali – dalle politiche neoliberiste degli Stati occidentali.

È dunque un'urgenza di giustizia sociale, prima di tutto, ad illuminare la *crisi* della democrazia contemporanea e a domandarne il rilancio. L'individualizzazione estrema e la perdita di identità collettive, in consonanza con il potere - privo di qualunque responsabilità politica – dei grandi gruppi economici multinazionali e bancari; la crisi dello Stato-Nazione europeo, che certamente, pur tra molte contraddizioni, è stato l'unico sostegno reale dei processi di emancipazione democratica; la crisi della rappresentanza e lo svilimento del settore pubblico: tutti questi aspetti disegnano il quadro di un cedimento sociale, istituzionale e simbolico del progetto democratico moderno. Prima di liquidarne anzitempo l'eredità, tuttavia, è opportuno capire la radice di questa crisi, coglierne la possibilità all'interno dell'orizzonte politico moderno.

Hobbes, la genesi del Leviatano e il concetto di popolo.

Non a caso, dunque, il percorso di "rilancio teorico" della democrazia parte da un autore come Hobbes, che pochi accosterebbero alle prerogative e agli scopi di una politica democratica. Hobbes mette in forma la politica moderna, ne segnala lucidamente i presupposti e individua la realtà antropologica che essa inaugura: quella di soggetti *sganciati* da ogni ordine oggettivo che sancisca rapporti di gerarchia e misuri la *virtù* del comportamento, bensì proiettati su un piano orizzontale di conflitti per la sopravvivenza e per il riconoscimento. La forma democratica è un esito possibile della costellazione politica moderna, inaugurata da Hobbes, e resta vitale soltanto in relazione all'inizio hobbesiano: tanto ai rischi che esso tenta di sventare – la guerra civile e l'esito controverso – quanto ai rischi, del tutto nuovi e specifici, che esso inaugura, e che accompagnano, come spettri, ogni declinazione moderna del politico – l'illusoria soppressione neutralistica del conflitto, la riduzione del potere a mera forza ecc...

Nel merito della lettura hobbesiana, Preterossi sottolinea l'insufficienza dell'immagine meccanicistica che molti – Hobbes stesso *in primis* – hanno associato al pensatore di Malmesbury. L'esigenza utilitaristica di sopravvivenza, esito di un calcolo razionale teso ad ampliare e potenziare il potere di soddisfazione delle passioni, e dunque subordinato al gioco meccanico che definisce queste ultime, è infatti intrecciata fin dall'inizio – tanto nel *De Cive* quanto nel *Leviathan* – con la complessità dei conflitti riconoscitivi, che agiscono sul piano simbolico in forza dell'irriducibilità e dell'autonomia dell'immaginazione. La definizione artificiale delle identità è dunque la posta in gioco che accompagna il conflitto per la conservazione della vita, e che, in ultima analisi, sostiene la finzione giuridica della persona artificiale che qualifica il potere legittimo: esiste dunque un elemento di artificio, di *trascendenza* rispetto al piano orizzontale degli interessi, alla base dell'autorizzazione contrattualistica che sostiene la sovranità statale.

Su questo punto la lettura di Preterossi si salda con alcuni nodi fondamentali dell'immagine di Hobbes cara a Carl Schmitt. A monte del patto, del progetto di convergenza degli interessi verso la comune protezione statale, sta una decisione sovrana che istituisce il terreno di omogeneità degli attori sociali: una decisione che si incarica di controbattere con la forza ad eventuali atti di forza,

comunque giustificati, e dunque di neutralizzare il campo politico. Una decisione che, a ben vedere, non nasce dal nulla e senza presupposti: come minimo si incarica di preservare la sopravvivenza dei singoli; ma, più fondamentalmente, istituisce un terreno simbolico di riconoscimento sociale in cui si inscrivono anche i bisogni di sopravvivenza: siffatta istituzione è il portato trascendente della decisione sovrana, la sua *analogia* teologico-politica. Il patto, solo apparentemente orizzontale, istituisce una corrispondenza, un riferimento legittimante, ad una *costitutiva* decisione teologico-politica già operante. Il patto è la figura neutrale che, pur presentandosi come mera proceduralizzazione del consenso, copre in realtà un atto di *autotrascendenza* di una parte del corpo sociale, che, facendosi rappresentante della totalità, istituisce il corpo politico come unità. La neutralità dello Stato Moderno non è fittizia: essa produce, anche attraverso il monopolio della violenza e della produzione giuridica, un terreno di uguaglianza privo del pluralismo sostanzialistico pre-moderno; cionondimeno, essa è frutto di una decisione non neutrale, di una persistente asimmetria di potere: Preterossi cita come lampante professione di realismo la continuità che, almeno in un'occasione, Hobbes istituisce tra il dominio dispotico e lo Stato istituito. ~~Il patto è il contratto~~ L'origine contrattuale della neutralità statale, il rapporto di dominio perpetuato dalla decisione sovrana, non deve distogliere l'attenzione dalle risorse democratiche ed emancipative che, pure, l'unità politica moderna è in grado di dischiudere. La nozione di 'popolo' è stata, lungo tutto l'arco delle lezioni, il volano per raccogliere teoricamente tali risorse e decifrarne la logica genetica. 'Popolo' è il nome – il 'significante vuoto', per utilizzare la nozione di Lacan oggi in voga anche in filosofia politica – dell'unità politica moderna: con essa condivide dunque la non-sostanzialità, l'artificialità, l'essere sempre l'esito di una lotta e mai un dato. 'Popolo', fin da Hobbes, è l'unità messa in forma dalla rappresentazione, e non le preesiste: è contagiato pertanto da quello sbilanciamento retorico, da quell'auto-trascendimento di una parte, che sappiamo esser il non detto del patto autorizzante e della rappresentazione sovrana: esso si contrappone alla moltitudine, alla pluralità di singoli priva di unità politica. Il popolo, che nella tradizione politica classica è certamente una grandezza negativa, *ciò di cui si diffida*, diviene adesso grandezza istituzionale: non è più una *parte* all'interno di un ordine intrinseco e oggettivamente legittimato, ma la matrice artificiale dell'ordine, il portato perenne di quella propensione alla totalità implicita nella rappresentazione e costitutiva della sua logica.

La parzialità intrinseca al concetto di popolo, il carattere performativo della totalizzazione che esso veicola, ne legano le sorti ai tentativi 'populisti' del potere: alla negazione del conflitto politico attraverso un'estensione retorica del vettore di unità. Tuttavia, un'assunzione consapevole di questo rischio può rendere il più grande servizio anche a progetti democratici, capaci di accogliere e di condensare in un'identità collettiva le istanze di riconoscimento: 'popolo' diviene in questo caso – e gli esempi storici sono eloquenti – il nome di un'energia conflittuale in grado di spostare l'asse della neutralità istituzionale verso diritti collettivi di natura sostanziale. Più in generale, si dimostra illusorio ogni tentativo di separare i progetti democratici dall'affermazione conflittuale di identità collettive, di volontà egemoniche, magari nella deleteria convinzione che le regole democratiche e i diritti si reggano da soli, e siano per sempre sottratti all'offensiva egemonica di gruppi di potere. Un protagonismo politico di carattere democratico ed emancipativo deve farsi carico dell'apertura e dell'agonismo che attraversano l'istituzione statale, rappresentando e promuovendo l'emancipazione dei ceti subalterni e scoraggiando invece la formazione di identità regressive, tese ad eludere il conflitto in nuove forme di comunità organica.

Le aporie del discorso democratico e la sovranità popolare in Rousseau

E' certamente Rousseau, associando recisamente il concetto di sovranità all'emancipazione popolare, a porre con forza la questione della sostanzialità di un ordine convenzionale e volontaristico, a tematizzare lo scarto tra forza e diritto che deve sussistere anche nello Stato moderno. Se il Leviatano aveva de-polemizzato l'identità, consentendo il diritto di conversione, la società civile e il sistema dei bisogni, Rousseau pone il problema della formazione di una nuova identità "artificiale", risultato di una assoluta alienazione di sé in favore della comunità, che tuttavia abbia come risultato l'obbedienza unicamente alla propria volontà, ovvero la libertà.

Per quanto anche Rousseau identifichi popolo e Stato, egli distingue tra regime di governo e patto sociale, e può quindi separare potere legittimo e potere dispotico, ciò per cui Hobbes non disponeva di alcun criterio. Il concetto di volontà generale è la leva per operare tale distinzione, è il vettore di un intrinseco portato assiologico: il quale tuttavia, come Rousseau stesso riconosce, non è condensabile in alcun contenuto sottratto al conflitto; è piuttosto una tautologia polemica nei

confronti dell'interesse particolare, un'eccedenza sempre evocabile per spiazzare e depotenziare la volontà arbitraria ed egoistica. Il criterio della volontà generale incarna la richiesta, imperiosa di fronte ai singoli, di cedere alla comunità tutto ciò che si possiede, ma solo perché, ai decreti di quest'ultima, si chiede di restituire tutto. La coercizione della volontà generale ha senso perché non esiste alcun ordine spontaneo, perché esiste l'egoismo, ma essa è guidata dall'ambizione di porre in essere artificialmente l'individuo autentico e libero. Il pericolo di una nuova moralizzazione del legame politico pare sempre presente in Rousseau, per quanto, ci sembra, esso costituisca il risultato della discrasia tra la figura del contratto e il concetto di volontà generale: quest'ultima non può dipendere da un processo genetico di matrice contrattualistica ed individualistica, pena il suo presentarsi in veste di rivolgimento antropologico integrale – artificialmente ottenuto – rispetto allo stato di egoismo e corruzione.

La difficoltà di intendere questo rivolgimento, che mette in discussione la capacità stessa della moltitudine di recepire ed intendere il bene comune, è ciò che rese Rousseau diffidente rispetto ad un effettivo regime democratico di autogoverno, e anche l'emblema della difficoltà teorica che si condensa nella figura del *legislatore*: colui che dà forma all'unità politica guidato dal criterio della volontà generale, per poi eclissarsi lasciando al popolo la possibilità di esercitare la propria sovranità. E' dunque un capitolo di teologia politica, un elemento di trascendenza a tenere insieme i lembi di una frattura altrimenti distruttiva, di un'irredimibile minorità politica della moltitudine. Le aporie del contrattualismo rousseviano indicano la strada di un'assunzione consapevole del conflitto e della logica 'teologica' della rappresentazione, della messa in forma dell'unità politica, come una via possibile per mantenere vitale il progetto democratico della sovranità popolare.

Istanze critiche contemporanee

Una nozione agonistica di democrazia, in grado di rilanciare alcune delle grandi sfide politiche del Leviatano moderno, si è profilata attraverso la rilettura di Hobbes e Rousseau. La democrazia non è e non può essere il regime del mero consenso, frutto dell'accordo tra soggetti già costituiti nei loro interessi: deve piuttosto essere la posta in gioco di una lotta intorno a questa stessa costituzione, alla condensazione in un assetto istituzionale di una soggettivazione collettiva da costruire. Essa non può sottrarsi al destino del politico nell'epoca moderna, quello di una messa in forma dell'unità: processo che unisce istanze riconoscitive ed identitarie all'effettività, alla capacità di imporre un ordine artificiale alle asimmetrie di potere che strutturano la società civile. Il quadro teorico del liberalismo appare dunque inadeguato a spiegare – oltre che a difendere – lo stesso Stato di diritto liberaldemocratico, ignaro della carica polemica ed agonistica che sostiene ogni assetto istituzionale, e fiducioso nelle virtù autopoietiche della società civile – oggi come non mai terreno di conquista delle *lobbies*, e quindi bisognosa di un'effettiva riarticolazione *politica*. Nel complesso, la tradizione costituzionale degli Stati di diritto è stata, almeno in parte, in grado di riqualificare politicamente lo Stato moderno proprio in virtù della sua capacità di assorbire e rendere agibili conflitti radicali, traducendone l'istanza polemica in un generale riequilibrio del potere in favore dei ceti subalterni.

La categoria gramsciana di *egemonia*, filtrata anche attraverso la ripresa contemporanea di autori come Laclau e Mouffe, appare assai adeguata nel dar conto dell'essenza del politico nella modernità. Essa esibisce quell'intreccio tra ordine e consenso, tra neutralizzazione istituzionale e riconoscimento collettivo, che struttura il potere statale e dovrebbe essere assunta consapevolmente da un rinnovato progetto emancipativo, in grado di contrastare l'egemonia neo-liberista operante negli Stati occidentali. Non c'è democrazia senza cristallizzazione istituzionale di un rapporto di forze, la cui praticabilità politica risiede nella capacità di egemonizzare le relazioni sociali, di dare loro forma: questa capacità ha esito giuridico, ma la sua realizzazione è extra-giuridica, è una nuova soggettivazione collettiva, l'apertura di un nuovo terreno di giuridicizzazione – possibilmente progressivo, in termini di diritti sostanziali. La tetra alternativa è già di fronte ai nostri occhi, ed è l'egemonia della grande ricchezza, il capitalismo dispiegato: le forze sociali capitalistiche, se pure in parte compatibili con un quadro di democrazia formale, tuttavia riducono parassitariamente la politica ad una questione di ordine pubblico, criminalizzando ogni dissenso con esiti non di rado polizieschi. Sta ad un rinnovata capacità di rappresentanza politica dei ceti subalterni rilanciare senza timore il settore pubblico, con la consapevolezza che nessun altro lo farà, né sarà interessato a preservare i diritti politici e sociali che solo decenni di dure lotte hanno strappato.

J.F. Kervégan – Saggezza e diritto in Kojève

Il seminario conclusivo del prof. Kervégan ha affrontato con suggestivo acume interpretativo uno dei nodi centrali del pensiero di Kojève, autore eccezionalmente ricco, tanto influente quanto ancora poco esplorato. Prendendo in esame alcuni aspetti della rilettura kojèviana di Hegel, Kervégan ha messo in luce come, negli anni del seminario all'Ecole Pratique (1933-39), Kojève progressivamente raffini la sua interpretazione, e tocchi alcuni nodi effettivamente hegeliani in merito al rapporto tra storia e politica. In un primo momento la nozione della fine della storia e dello Stato universale omogeneo appaiono debitorie di una lettura antropomorfa dello spirito assoluto hegeliano, di un vero e proprio antropodeismo, che identifica il Concetto con il farsi Dio dell'uomo nella storia, e così nel farsi compiutamente Uomo.

Nel corso del 1938-39, tuttavia, Kojève pare impegnato in interessanti rielaborazioni della propria idea, tali da spostarne complessivamente il baricentro verso una maggiore fedeltà a Hegel, che tuttavia ha come esito, paradossalmente, un completo e radicale allontanamento dal pensatore di Stoccarda. Nel merito: il Concetto non sembra più ridursi al suo *Dasein*, all'Uomo della fine della storia, per identificarsi piuttosto con la *Scienza*, con il *Libro* del saggio. L'Uomo, alla fine della Storia, si realizza nella misura in cui scompare, in cui cessa ogni negatività progettuale per lasciare la parola al Saggio, che espone solamente la Saggezza. L'ideale strutturalista della scomparsa del soggetto sembra qui incarnare un hegelismo paradossale, nel quale la non coincidenza di Spirito Assoluto ed Oggettivo, aspetto essenziale del sistema hegeliano, si traduce nella scomparsa dello Spirito Oggettivo, nello sfarinarsi di ogni differenza, conflitto e negatività all'interno di un unico Discorso post-umano.

Kervégan ha sottolineato giustamente la coappartenenza di teoria del discorso e teoria della politica in questi passaggi del pensiero kojèviano: se la filosofia appartiene all'uomo storico, insoddisfatto e progettuale, la Saggezza è l'eliminazione del soggetto del discorso, è la fine del filosofo, la Presenza di uno Stato post-storico, senza differenze – o meglio, con conflitti tali da non potersi condensare in differenze. Mentre la filosofia e la storia hanno un soggetto, la Saggezza non appartiene a nessuno, neppure al Saggio, che mette in parola un'integralità de-soggettivata.

C'è da chiedersi se, con questo passaggio, Kojève non finisca per alimentare il mito di un'omogeneità globale senza alcun soggetto che la guidi o la costruisca: precisamente ciò di cui si nutre l'ideologia globalista contemporanea, che maschera infallibilmente le volontà politiche e strategiche che la orientano. In questo, certamente, Kojève non pare un autore assimilabile ad un percorso di comprensione dell'essenza agonistica del politico, che si nutre di differenziali di forza, di volontà contrapposte, di panorami geopolitici ed economici differenziati a livello internazionale. Le frontiere, per citare un autore contemporaneo (R. Debray), non sono eliminabili dalla politica, costituiscono l'unico vincolo di effettività dell'unità giuridico-statuale e dei diritti che essa è in grado di mantenere. Fare a meno delle frontiere, dei limiti – che separano tanto quanto mettono in comunicazione – significa veder sorgere i muri. Lo Spirito Oggettivo hegeliano, costitutivamente irrisolto e sempre permeabile alla trasformazione storica, potrebbe insegnare molto proprio in questa direzione.