

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

Relazione di Sabina Tortorella

Geminello Preterossi

Ciò che resta della democrazia

Il seminario tenuto dal prof. Preterossi dedicato al tema della democrazia prende le mosse dalla constatazione della crisi di tale forma politica, individuando tre distinti aspetti che la caratterizzano: un lato sociale, legato al processo di individualizzazione estrema delle società contemporanee e dovuto alla frammentazione del lavoro e ai processi di globalizzazione in atto; un lato istituzionale che concerne lo stallo in cui versano gli stati nazionali europei, i quali restano ancora oggi i principali attori politici all'interno però di quel soggetto sovranazionale rappresentato dall'Unione europea, che nel rapporto con i suoi stati membri mostra tutte le sue difficoltà e il suo statuto ancora ambivalente e potenzialmente contraddittorio; ed infine un lato simbolico, il quale riguarda la capacità propria dell'ordine politico di rimandare ad un elemento che trascenda il piano meramente meccanico, aprendo lo spazio per una dimensione simbolica di identificazione collettiva ed elaborazione culturale diffusa. Sebbene alcuni sostengano che la democrazia si caratterizzi per una distanza costitutiva tra la realtà concreta e il modello ideale, come indicano le tesi di Canfora e Pizzorno, Preterossi intende mostrare come sia proprio di questa forma politica contenere un nucleo normativo forte legato alla nozione di uguaglianza (intesa in senso lato e non limitata alla sua declinazione in termini unicamente di diritti civili) che alimenta aspettative di riconoscimento, rappresenta un elemento di concentrazione di energia politica dal basso e apre lo spazio per quella promessa che si insinua nello scarto fra la democrazia quale potere del popolo e la democrazia come governo rappresentativo. Nonostante allora soggetto di tale forma politica sia il popolo, essa assume per ragioni strutturali la forma rappresentativa e pertanto nasconde al suo interno una tensione dovuta ad elementi diversi da quelli democratici, che emergono proprio nel rapporto tra il concetto di popolo e la configurazione del politico.

Il percorso proposto da Preterossi nel corso del ciclo di seminari ha infatti presentato una genealogia del popolo che, proprio in quanto nozione polisemica e controversa, costituisce la chiave per indagare le aporie della democrazia. Esso è pertanto sia l'origine della sovranità in quanto legittimazione dell'ordine, sia prodotto dell'ordine costituito e idea che può esser tradotta in forma solo attraverso un rappresentante, destinatario e depositario della sua volontà. La tensione intrinseca al concetto di popolo si manifesta allora nella sua definizione in quanto soggettività politica, vale a dire nella differenza tra la totalità degli individui presenti all'interno di una collettività, legati ad un territorio, a tradizioni linguistiche e culturali e il significato politico che questi vincoli oggettivi e sensibili assumono diventando manifestazioni di un'unica volontà. In questa prospettiva la tesi illustrata da Preterossi intende mostrare come il popolo sia sempre in realtà produzione di popolo, allorché esso è una nozione performativa e l'esito di una lotta egemonica che richiede una forma di personalizzazione la quale, organizzando istanze disarticolate, permette alla moltitudine di farsi popolo. Quest'ultimo allora, sebbene sia nel moderno la matrice dell'ordine, è soggetto solo se c'è un'alterità che lo rappresenta e che ne sia portavoce, tanto che il *Vertreter* è sì delegato dal popolo, ma tale popolo può dirsi tale solo grazie a lui, nonostante resti la fonte del potere e il depositario della sovranità.

Dal momento che nella politica moderna si instaura una circolarità fra cittadinanza e popolo, per comprendere i presupposti concettuali dell'uso moderno di popolo è opportuno andare ben al di là delle teorie democratiche, risalendo fino a quel fecondo laboratorio concettuale rappresentato dalla riflessione giusnaturalista, in cui la tradizione democratica affonda le sue radici. Per questo Preterossi delinea nel corso del seminario un breve *excursus* che, dopo brevi accenni alla tradizione classica, si concentra principalmente su Hobbes e Rousseau per poi discutere le aporie della democrazia contemporanea alla luce del dibattito nell'ambito delle teorie democratiche radicali, rappresentate da autori quali Laclau e Mouffe.

I lezione: dalla moltitudine al popolo secondo Hobbes

Mentre nell'antica Grecia il popolo è una grandezza negativa che designa gli esclusi e i non abbienti, tanto che non solo il popolo non si identifica con la cittadinanza, ma presenta in sé tendenze degenerative di cui diffidare, il *populus* romano indica l'insieme dei cittadini in armi, assumendo un distintivo carattere bellico, in quanto coincide con la comunità omogenea e unita contro i nemici in vista della propria autoconservazione. Nella tradizione cristiana medievale il popolo viene a identificarsi con la nozione di popolo di Dio, cosicché è possibile dire che fino agli albori della modernità non vi è alcuna identificazione tra sovranità e popolo, ma al contrario quest'ultimo non ha quelle competenze e quella saggezza necessarie per comandare ed ha pertanto bisogno di essere diretto. E' solo a seguito della rivoluzione francese che il popolo, rovesciando la sovranità monarchica, diventa soggetto politico per eccellenza, titolare del potere costituente, cosicché nel discorso razionalistico moderno, e in seguito ancora più esplicitamente nelle teorie democratiche, esso diventa la base dell'unità politica, la fonte a cui non si può non ricorrere (a patto di non chiamare in causa Dio e la tradizione), che tuttavia ha comunque bisogno di essere messa in forma e che pertanto ha come suo vertice un potere che lo rappresenta.

Alla base della riflessione hobbesiana vi è esattamente questa stessa tensione. Se Hobbes istituisce un'identificazione circolare fra popolo e stato, il problema che egli discute nel *De Cive* diventa pertanto il passaggio dalla moltitudine al popolo, intendendo la prima come somma di sudditi e il secondo quale soggetto con unica volontà. Sebbene allora sia il processo di personificazione e unificazione del soggetto collettivo che permette ad una moltitudine di diventare popolo, le due nozioni restano l'una lo specchio dell'altro, conservando comunque uno sdoppiamento concettuale, in quanto dopo l'istituzione dell'ordine politico la moltitudine permane o in quanto popolo governato o quale risorgenza sediziosa. Il passaggio moltitudine-popolo è allora, secondo la ricostruzione condotta da Preterossi, una costruzione simbolica performativa che produce effetti in virtù del cambio di prospettiva che rappresenta, dal momento che per giustificare il superamento della moltitudine Hobbes mette in campo una strategia di riduzione della complessità e di superamento della pluralità: il popolo è tale infatti non a partire da un contenuto sostantivo dato, ma in forza di un'autotrascendenza su basi volontaristiche che rende possibile il processo di universalizzazione della contingenza, vale a dire che permette ad una parte indeterminata di farsi universale e di essere creduta e accettata come tale. In questo senso Preterossi sottolinea, ponendosi in tal modo sulla scia delle tesi schmittiane, come la secolarizzazione operata dallo stato moderno comporti un elemento volontaristico mobilitante e conservi pertanto un retaggio teologico politico: nel passaggio da moltitudine a popolo assume allora un ruolo decisivo la dimensione linguistica che produce effettività e ordine, nella misura in cui rende possibile la conformità dei comportamenti, tanto che si può affermare che il linguaggio risulti produttivo politicamente¹. La formazione per via razionale di una credenza si traduce in forma politica proprio in quanto la costruzione linguistica permette di intendere la moltitudine come se fosse la volontà di un solo individuo, rendendo così possibile pensare l'ordine politico senza un fondamento altro rispetto a quello che esso si dà sulla base di un'autoaffermazione.

Il passaggio decisivo avviene però nei capitoli XVII-XVIII del *Leviatano*, dove Hobbes, avendo messo a punto il dispositivo di autorizzazione generato dal contratto, avrà finalmente individuato quel meccanismo che permette il passaggio dalla moltitudine al popolo: se è l'unità del rappresentante a unificare il rappresentato, è il sovrano che conferisce esistenza al popolo nominandolo, tanto che la dinamica autore-attore assorbe a tal punto il concetto di popolo che questo scompare nella figura del sovrano rappresentante. La moltitudine è energia politica che esiste solo in quanto può essere governata, cioè unicamente quando viene rappresentata attraverso il sovrano, in quanto è solo così che essa può essere unita e può farsi soggetto, permettendo quella stabilità minima necessaria ad un ordine costituito. E' allora proprio attraverso l'istituto del patto come autorizzazione che Hobbes supera il problema della moltitudine, la quale scompare dalla scena politica in quanto si trasforma in sovranità. Nonostante Hobbes costrui-

¹ Hobbes, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 68-75.

sca un modello razionalistico teso a giustificare l'istituzione del potere sovrano, egli afferma tuttavia che si può giungere a tale potere attraverso due vie, ovvero non solo per mezzo un accordo di sottomissione, ma anche per acquisizione, a seguito quindi della forza e della guerra, ribadendo così la violenza del potere nei confronti dei suoi destinatari e mostrando come la dimensione volontaristica consensualista non esaurisca l'origine dello stato come istituzione.

Sebbene qui sia evidente la ben nota circolarità che contraddistingue il procedimento per cui si presuppone ciò che invece dovrebbe esser giustificato, tale paradigma del patto ha contribuito a rafforzare la credenza della necessità funzionale della politica quale forma dell'ordine e pacificazione del conflitto. Il contratto risulta allora lo strumento teso a razionalizzare le differenti forme di convivenza collettiva su una base secolarizzata, ma, ben lontano dalla visione irenica propria dei liberali che lo concepiscono quale fondamento di un consenso trasparente che istituisce il potere, esso presenta una concezione della politica quale garanzia dell'ordine e della sopravvivenza, che mantiene un lato oscuro in quanto potere che tiene in soggezione. Lo schema di legittimazione hobbesiano *ex post* presenta allora la politica come forza neutralizzante il conflitto esterno e capace di definire uno spazio pubblico interno pacificato, a patto tuttavia di accettare un meccanismo di espropriazione, in quanto tutti i soggetti sono privati della loro capacità di agire affinché sia possibile un terreno di azione non distruttivo. Il modello di Hobbes è infatti così radicale in quanto la politica finisce tutta nel sovrano, creando le premesse di sicurezza e integrazione sociale, la cui applicazione avrà una fortuna che andrà ben al di là dello stesso filosofo. Se con l'autore inglese si pone il tema del politico come conflitto, e quindi come problema, è all'interno della stessa prospettiva che la politica si presenta come governo del conflitto, e quindi come possibilità di offrire una soluzione. La strategia riduzionista, la quale sdoppia moltitudine e popolo, comporta la persistenza di una pluralità irriducibile e ingovernabile all'interno del Leviatano, che aprirà la strada alla speranza democratica intesa come riappropriazione del potere e porterà a trasformare quello stato assoluto in stato rappresentativo, senza metterne in discussione l'intero meccanismo, ma attraverso l'introduzione di assetti istituzionali.

II lezione: La volontà generale e il legislatore in Rousseau

Rousseau assume il problema teorico hobbesiano e adotta lo stesso modello convenzionale e artificiale, interrogandosi però sulle condizioni che permettono la validità sostanziale di un ordine giuridico-politico e arrivando così a individuare le potenzialità democratiche insite all'interno di quella concezione del potere come prodotto della volontà elaborata già da Hobbes. Il pensatore di Ginevra critica pertanto l'identificazione forza-diritto e cerca una diversa legittimazione del potere che non esaurisca i fattori necessari alla convivenza collettiva nel requisito minimo della pace sociale così come sostenuto dal suo predecessore. Rousseau afferma infatti che da un lato "la forza non dà luogo a diritto alcuno", dal momento che anche la pistola di un brigante è un potere, e dall'altro egli dichiara che "si vive tranquilli anche in un'oscura prigione", sottolineando così come i criteri offerti da Hobbes non siano sufficienti per definire un ordine legittimo². È necessario pertanto distinguere tra un modello privatistico, basato sulla relazione padrone-schiavo, e il governo di una società, in cui il corpo politico non sia ridotto nelle mani di un solo capo, ma teso al bene pubblico. Le critiche mosse da Rousseau tuttavia ripropongono lo stesso problema, vale a dire qual è la differenza tra "sottomettere una moltitudine" e "reggere una società", cioè cosa rende tale un popolo depositario della volontà generale e quindi cosa permette ad un governo di essere legittimo, senza incappare nella soluzione hobbesiana che riduce l'ordine ad un potere dispotico nelle mani di un Leviatano³. Anche Rousseau identifica l'esistenza del popolo con l'esistenza dello stato, affermando che l'atto fondativo del popolo è il vero fondamento della società, ma allo stesso tempo distingue tra patto sociale e regime di governo, cercando in tal modo di sottrarre il popolo alla forza attrattiva del potere della rappresen-

² J.-J. Rousseau, *Sul contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 1962, pp. 62-63.

³ *Ibid.*, p. 68

tazione. L'ordine resta pertanto anche in Rousseau artificiale e volontaristico secondo uno schema razionale che non presuppone nessun tipo di contenuto teologico politico, nonostante il patto sociale non si limiti ad assicurare la mera sopravvivenza ma miri a individuare un contenuto etico di libertà, che solo può impedire al potere di diventare dispotismo. Se allora Rousseau condivide lo schema secondo il quale l'ordine politico moderno è frutto di un'alienazione, egli innesta all'interno di quello stesso modello hobbesiano il germe democratico, nella misura in cui il patto consente la piena riappropriazione del potere collettivo da parte di ogni cittadino. Preterossi sottolinea infatti come Rousseau si appropri dell'impianto hobbesiano, forzandone dall'interno la struttura, così da liberarne le potenzialità implicite: in entrambi i casi infatti si afferma la necessità del vincolo politico e la sua artificialità e si segue una logica monistica e assoluta, in quanto i consociati alienano tutti i loro diritti, ma in Rousseau si prospetta la possibilità di superare quell'alienazione politica che era presupposta nel meccanismo del contratto, allorché ciascuno nell'unirsi a tutti non obbedisce che a se stesso e resta libero. ⁴ Il nucleo della strategia rousseauiana si individua pertanto nella nozione tanto centrale quanto ambigua della volontà generale, la quale acquista le caratteristiche della sovranità, ovvero unità, indivisibilità e indisponibilità, presentandosi come strumento in vista di un progetto di emancipazione non individuale: questa volontà infatti da un lato si iscrive a pieno nel diritto moderno in quanto è individualista e volontarista, ma dall'altro serba un'eccedenza che si presenta nel suo attributo "generale", in quanto mette in campo una dimensione etica, sostantiva e comunitaria. Se Preterossi non intende delegittimare lo sforzo argomentativo razionalistico di Rousseau, tuttavia evidenzia come la nozione di volontà generale si presti, per i suoi caratteri costitutivi, ad un'interpretazione che, sottolineandone le caratteristiche sacrali, ne accentui i retaggi metafisico-teologici. In questo senso il limite di tale volontà consiste nel fatto che resta un concetto tautologico, nella misura in cui essa è generale perché tende al bene e all'interesse comune, e si definisce in negativo per contrapposizione al bene individuale e per valenza polemica contro la somma di volontà singole. Pertanto tale concetto ha una carica antagonistica che consiste nel mettere in discussione il solidificarsi dell'interesse particolare e nel rilanciare progressivamente il livello minimo del politico inteso come superamento del conflitto e garanzia di un bene universale quale principio fondativo del potere legittimo. Se l'asse della politica moderna è individuato nella volontà, la specificità del pensiero rousseauiano consiste nell'eticizzazione di tale nucleo volontaristico – tema ripreso da Hegel nella filosofia del diritto – a partire dal nesso libertà-obbedienza, in quanto si è liberi solo se si obbedisce alla volontà generale e in virtù della volontà generale si può esser costretti ad essere liberi. Resta tuttavia all'interno di tale riflessione una tensione: da un lato il corpo sovrano non può esser rappresentato che da se stesso, si può infatti trasmettere il potere ma non la volontà, dall'altro il popolo è anche un costrutto che richiede un quadro normativo che garantisca l'uguaglianza tra i cittadini.

Da questo punto di vista anche in Rousseau si ritrova quella stessa circolarità hobbesiana, allorché le leggi esprimono la volontà generale ma non possono postulare ciò che devono dimostrare, cioè il corpo politico. Popolo e fondazione del corpo politico si presuppongono pertanto a vicenda, in quanto, affinché il popolo sia protagonista della volontà generale, è necessario, anche secondo il pensatore francese, che ci sia qualcos'altro, ovvero un legislatore, che renda possibile l'esistenza del popolo stesso. Resta così invariata la domanda relativa a come possa il popolo diventare soggetto politico: mentre la moltitudine è "cieca e non sa quel che vuole", il popolo "vuole sempre il bene, ma da sé non sempre riesce a vederlo"⁵. Per poter parlare di popolo è allora necessaria infine anche in Rousseau l'esistenza di una figura che lo trascenda, ne sia guida e interprete, vale a dire un legislatore senza il quale la volontà generale non può esprimersi. Nonostante Rousseau critichi il nesso hobbesiano diritto-forza e la sua configurazione in un potere dispotico, anch'egli non può non postulare un atto normativo originario che trascenda il popolo e in questo modo lo renda visibile in quanto soggetto. Preterossi sottolinea perciò come in entrambi gli autori sia centrale la figura del rappresentante, il quale non si limita ad essere un

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ *Ibid.*, pp. 100-101.

potere derivativo, ma risulta essere ciò in cui il popolo in quanto origine si sostanzia e acquista visibilità: se è la rappresentazione sovrana che unifica il popolo e non il contrario, la conclusione a cui egli giunge indica come soggettività del popolo e soggettività del potere politico siano funzioni reciproche.

È evidente quindi da un lato che ogni potere ha bisogno del consenso, senza il quale non può esistere, e dall'altro che in un processo di rovesciamento dell'ordine costituito è già in atto un meccanismo rappresentativo, ovvero una forma di organizzazione che sia portavoce del popolo e ne interpreti i bisogni e i desideri, dal momento che l'azione del popolo è possibile solo in quanto esiste chi la simboleggia. In ogni rivoluzione c'è già *in nuce* dunque una qualche forma d'ordine e di rapporto di potere, un meccanismo rappresentativo in corso che guida il popolo e ne rende concreta l'azione e in cui allo stesso tempo il popolo si riconosce, ovvero una nuova soggettivazione di popolo che si sostituisce alla precedente e che è legittima in quanto si afferma sul piano effettuale. In questa prospettiva allora è possibile condividere le riflessioni elaborate da Schmitt nella *Dottrina della costituzione*, secondo le quali la rappresentanza non significa solo "essere al posto di", ma piuttosto rendere visibile l'assenza del popolo, rappresentare un soggetto collettivo, dando ad esso voce e visibilità, cosicché, nelle democrazie contemporanee, identità e rappresentazione sono implicate reciprocamente perché sono entrambe presenti all'interno del concetto di popolo. Quest'ultimo infatti lungi dall'essere una nozione vuota si rivela decisivo proprio in quanto grandezza negativa, come energia polemica che può essere tanto produttiva quanto distruttiva e delegittimante, serbando in sé ancora oggi quel significato che presentava nel pensiero antico, secondo il quale popolo indica gli esclusi e gli assenti: se lo sforzo del razionalismo moderno è teso a incorporare il popolo all'interno di una forma politica, resta la possibilità di un'eccedenza che rende possibile la trasformazione radicale dell'ordine costituito.

III Lezione: Democrazia e popolo nel dibattito contemporaneo

La genealogia del popolo condotta attraverso la lettura dei classici del pensiero giusnaturalista ha messo in luce alcuni nodi concettuali relativi al rapporto che la democrazia instaura con la politica, il soggetto, la dimensione simbolica e il costituzionalismo. Nel caso del nesso tra politica e democrazia, Preterossi afferma che quest'ultima non può prescindere da una dimensione antagonista: in questa prospettiva egli sottolinea come tale nucleo conflittuale possa condurre alla distruzione dell'ordine vigente e alla delegittimazione della democrazia nella misura in cui non è assunto e governato. La tesi secondo la quale la democrazia rappresenta la forma del consenso, del confronto e della ragionevolezza rischia di esprimere allora una visione ingenua e pericolosa, allorché la sfida democratica consiste al contrario nella forza di fare proprio il conflitto per ospitarlo e governarlo. Un ulteriore aspetto che il relatore evidenzia riguarda la dimensione simbolica sottesa alla democrazia, dal momento che essa non può essere ridotta alla sommatoria dei singoli particolarismi, ma necessita di un'eccedenza di senso e di una trascendenza che deve essere conquistata sul piano egemonico in quanto fonte di legittimazione autonoma dell'ordine vigente. Un tema più complesso è invece quello del rapporto che lega la democrazia al costituzionalismo: se infatti quest'ultimo è principalmente considerato nella sua funzione di neutralizzazione giuridica, Preterossi sottolinea che esso non debba essere ridotto ad una dimensione meramente procedurale, dal momento che può assolvere la funzione di cristallizzazione di un certo equilibrio di forze determinate, ciascuna espressione di determinati valori, interessi e visioni differenti, che combattono gramscianamente per conquistare quell'egemonia che gli strumenti costituzionali permettono di stabilizzare. In questa fase storica tuttavia il costituzionalismo si presenta quale spia di un mutamento profondo che contraddistingue la democrazia moderna: attraverso l'espressione "costituzionalismo senza soggetti", il relatore pone così l'accento sul fatto che ormai tale disciplina è ridotta all'ambito strettamente giurisprudenziale, eludendo quel tema centrale rappresentato dagli assetti costituzionali e sociali che sostanziano la democrazia. Tale fenomeno risulta pertanto perfettamente coerente con la crisi del circuito della rappresentanza alla quale si è assistito negli ultimi decenni, allorché al ruolo del parlamento e dei partiti, e

quindi della rappresentanza politica, si è progressivamente sostituito il potere esecutivo, incentrato sulla concentrazione del potere nelle mani del “premier”, il potere giudiziario, a cui ormai si rivolgono bisogni di riconoscimento propri della società civile, e infine la funzione dei tecnici, che danno luogo a nuove forme di tecnocrazia aliene dal nucleo politico originario della forma democratica.

Proprio a seguito di ciò si rivela pertanto necessario riflettere sulla nozione di popolo, in quanto specchio del mutamento in atto: se allora tale concetto manifesta l'interesse generale e la comunità politica nella sua omogeneità e unità, oggi esso è espressione di un processo di differenziazione e individualizzazione, tanto che nelle democrazie contemporanee post tradizionali appare come un coacervo di soggettività in frammenti, disorganiche e incapaci di inscrivere entro un progetto di sintesi. L'esito a cui si assiste risulta quindi l'estrema individualizzazione, la quale, secondo la visione ideologica dominante, si presenta come il trionfo di quella libertà inscritta nel programma democratico originario: in tal modo allora proprio l'affermazione di un individuo come singolo, irrelato, consumatore e allo stesso modo “*self made man*” sembra realizzare la promessa democratica, quando al contrario ne distrugge le premesse, minando alla base il nucleo del vincolo politico sociale. Tale aporia deve indurre allora, secondo Preterossi, a ripensare il nesso tra democrazia e libertà, per indagare altri ambiti di libertà e quindi nuove forme di politicizzazione, senza limitarsi alla stigmatizzazione del consumismo, ma con l'obiettivo di giocare la partita di una battaglia politico-egemonica sul valore della realizzazione individuale, al di là dell'illusione pluralista e del riduzionismo collettivista. In questo senso infatti il tema della soddisfazione della soggettività individuale rimanda direttamente alla relazione che si instaura tra la libertà soggettiva e quella oggettiva: emerge pertanto ancora oggi la domanda già sottesa ai *Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel* relativa alla modalità attraverso la quale la libertà individuale possa trovare uno spazio nell'ambito dell'universalità etica, ovvero come sia possibile “lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'estremo autonomo” senza minare l'unità sostanziale, con la consapevolezza dei rischi di livellamento e conformismo sociale che il pensatore tedesco aveva ben individuato. L'analisi di Preterossi tende così a evidenziare un legame decisivo tra il processo di individualizzazione estrema della soggettività e la crisi della costituzione, intesa non solo come nucleo politico, ma anche nella sua dimensione sociale e culturale, dal momento che il ponte decisivo in questa relazione è rappresentato dai partiti, quali soggetti collettivi capaci di mettere in forma l'energia politica, ovvero di marcare quella differenza rappresentativa in grado di dirigere, coinvolgere ed esprimere il popolo: se è necessario ravvivare la dimensione simbolico-conflittuale all'interno dello spazio democratico, la decadenza dei partiti rischia di far venire meno l'espressione del popolo in quanto identità e volontà, favorendo così l'esaurimento della democrazia e incoraggiando nuove tendenze di natura populista.

In questa prospettiva allora il relatore discute le posizioni di alcuni teorici della democrazia radicale di matrice post strutturalista, i quali ammettono la necessità di accettare l'antagonismo come irriducibile, proponendo un concetto di democrazia come spazio del potere e del conflitto e distinguendosi pertanto dai fautori della democrazia deliberativa o liberale, che assumono come dato un consenso preconstituito e una forma troppo uniforme di pluralismo. Riferimenti privilegiati di Preterossi risultano quindi Ernesto Laclau e Yves Mény, di cui discute in particolare le tesi sul populismo, Elias Canetti e Chantal Mouffe. Quest'ultima afferma, in particolare nel saggio *Sul politico: democrazia e rappresentazione dei conflitti*, la necessità di trasformare i rapporti oppositivi in relazioni animistiche e di considerare il portatore della differenza quale avversario invece che come nemico, secondo la tesi per cui bisogna “addomesticare l'antagonismo e trasformarlo in agonismo”. Le tesi di Mouffe, condivise da Preterossi in maniera maggiore rispetto a posizioni simili, non intendono allora mettere in discussione la democrazia come forma politica, ma mirano a offrirne un ritratto non pacificato; ribadendo infatti che questa, se presa sul serio, deve ammettere schieramenti e orientamenti radicalmente diversi, la prospettiva di Mouffe mette in atto un'operazione controegemonica rispetto all'ideologia liberale dominante.

La riflessione di Laclau, presentata nel volume *La ragione populista*, consiste invece nell'individuare il populismo contemporaneamente come un problema e un sintomo, dal momento che rappresenta il tratto peculiare di nuove forme democratiche in cui fonti di legittimazione risultano istituzioni di garanzia e specifiche figure di esperti, oggi interpreti di quel nucleo di principi e diritti democratici un tempo appannaggio del *demos*. Il populismo diventa così la forma del politico all'interno dei regimi di massa, in quanto espressione di reclami e istanze provenienti da gruppi esclusi rispetto all'ordine costituito. Secondo l'opinione di Laclau allora tali gruppi esclusi sono il risultato di un processo di mobilitazione politica a partire dalla logica interna alla formazione delle identità collettive e sono pertanto l'espressione di un conflitto e di bisogni di carattere differente (non necessariamente riconducibili cioè alla dimensione economica propria della lotta di classe) non soddisfatti dallo *status quo*. Il tema decisivo concerne allora la necessità di tradurre numerose ed eterogenee domande singole in domande globali attraverso la capacità di nominare, cioè di dare un nome a tali esigenze che solo così possono acquisire una forma e un contenuto riconoscibili. In tale passaggio si inserisce la persona del capo popolo, in quanto significativo vuoto capace di canalizzare le istanze dal basso, di presentarsi come colui in cui identificarsi, oggetto di investimento simbolico, figura in cui si manifesta ancora una volta il popolo quale grandezza negativa, mobilitata proprio in quanto esclusa. Nonostante allora il populismo di Laclau offra categorie troppo ampie che rischiano di adattarsi a fenomeni molto diversi tra loro per essere ugualmente ricompresi sotto la stessa etichetta, è importante sottolineare come esso segua la stessa logica intrinseca al rapporto popolo-rappresentante già messa in luce da Hobbes, cosicché si riscontra la persistenza dei concetti propri della politica moderna in cui la costruzione del soggetto politico nasce entro una dinamica per cui il popolo è assente finché un soggetto altro non ne manifesti la presenza.

Roma 31 maggio 2012

Alexandre Kojève

Le droit, le langage et le pouvoir de la sagesse

Jean-François Kervégan (Università Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

La relazione del prof. Kervégan è dedicata alla riflessione kojéviana e si concentra in particolare su tre questioni concernenti, in primo luogo, la saggezza e il discorso, in secondo luogo, la fine della storia e, da ultimo, la fine del saggio. Prendendo le mosse dal rapporto tra Kojève ed Hegel, Kervégan sottolinea una differenza fondamentale tra gli anni del seminario all'*Ecole des Hautes Etudes* e i testi che il filosofo franco-russo scrisse successivamente: mentre infatti l'interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*, proprio in quanto eminentemente antropologica, risulterebbe inadeguata in quanto tende a ridurre il sapere assoluto alla sua dimensione finita di spirito oggettivo, testi quali *Il concetto, il tempo e il discorso* ed *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* presentano al contrario un ritratto differente dell'hegelismo kojéviano che, privilegiando l'*Enciclopedia* come testo di riferimento, risulta più rigoroso e fedele. L'obiettivo che Kojève si propone, ovvero operare una "mise à jour" della filosofia hegeliana, risente tuttavia fortemente non solo di echi marxiani, ma ancor più di influenze heideggeriane, come risulta evidente dall'uso del dittico "concetto e tempo" che ricalca quello di "essere e tempo". L'interpretazione che Kojève ha offerto del pensiero di Hegel si caratterizza per una chiara distinzione tra la filosofia, in quanto ricerca del sapere, e la saggezza, in quanto sistema compiuto e definitivo, di cui egli indaga i riflessi anche nell'ambito della dimensione politica, come mostra il dialogo intrapreso con Leo Strauss in *Tirannide e Saggezza* a proposito del rapporto fra filosofo e tiranno riformatore.

Emerge pertanto nella riflessione di Kojève la figura del saggio, individuo post-storico depositario del Sapere Assoluto, pienamente cosciente di sé, tributario di un riconoscimento univer-

sale, il quale, secondo il testo *Introduzione alla lettura di Hegel*, risponde ad una triplice definizione: egli è infatti uomo integrale, che comprende cioè in sé ogni possibilità esistenziale, è un uomo morto in quanto divenuto Dio e infine è superamento dell'uomo in quanto tale, laddove se c'è il saggio non c'è che il concetto. Kervégan registra allora una contraddizione tra questi enunciati presi singolarmente e propone nella sua ricostruzione di illuminare tali ambiguità attraverso il ricorso da un lato a quella che egli definisce "una teoria del discorso" e dall'altro a ciò che chiama una "teoria della politica", le quali possono essere entrambe considerate a buon diritto i due poli costantemente presenti nell'ambito dell'intera produzione kojéviana. In questa prospettiva la logica della costituzione della saggezza conduce all'eliminazione del soggetto di ogni discorso, in quanto il sapere assoluto è appunto un "discorso senza soggetto", dettato direttamente dal concetto, cosicché si può affermare che la saggezza sia la fine del saggio. L'avvento di tale forma di sapere chiama in causa allo stesso tempo il celeberrimo tema della fine della storia, allorché il saggio non può essere che cittadino di uno stato universale e omogeneo, ovvero di un mondo in cui non vi è più distinzione fra stato e società. Un aspetto particolarmente interessante a tal proposito risulta l'annotazione di Kervégan, secondo la quale, mentre nel seminario degli anni trenta Kojève parlerebbe di uno "stato universale e omogeneo", nelle *Linee per una fenomenologia del diritto*, di qualche anno successivo, egli userebbe l'espressione "stato universale e società omogenea"; tale distinzione conduce perciò il relatore ad individuare in tale concetto una combinazione di motivi kantiani ed hegeliani, nella misura in cui tale stato sarebbe una società civile mondiale esito dello scambio e della produzione, in cui vige il diritto del cittadino, risultato della dialettica fra diritto aristocratico (o del signore) e borghese (o dello schiavo). Se il saggio allora esprime un punto di vista assoluto, questo non può essere possibile che all'interno di un assetto mondiale di questo tipo, che non richiede nessuna azione politica trasformatrice dell'ordine stabilito.

Se Kojève sviluppa quella che Kervégan definisce una "mitologia del saggio", è per indicare con tale figura tutto ciò che viene "dopo": dopo l'uomo, la storia, lo stato, la filosofia. Al di là del dibattito teso ad individuare referenti concreti di tale figura, slittando progressivamente la data dell'avvento dello stato universale da Napoleone fino a Stalin, Kervégan pone invece l'accento sul fatto che l'interpretazione kojéviana di Hegel risentirebbe fortemente di quel *milieu* della sinistra hegeliana che annovera pensatori quali Feuerbach, Bauer e lo stesso Marx e che si è distinto per conferire al pensatore idealista una chiara impronta di ateismo. La prospettiva kojéviana allora non deve essere ridotta ad un ambito antropologico, dal momento che invece essa presenterebbe un carattere metafisico, allorché chiama in causa sia concetti quali il tempo e l'eternità sia la relazione tra finito e infinito. Gli insegnamenti maggiori di Hegel che Kojève avrebbe ripreso sono allora le tesi per cui la vera eternità è nel tempo e il vero infinito è la pulsazione del finito e non la sua negazione astratta. Se è vero che la saggezza è la fine del saggio, *Aufhebung* di un pensatore separato dal mondo, dalla città e dalla storia, è vero anche tale saggio rappresenta un'idea che non si realizzerà mai proprio perché già da sempre presente, in quanto figura che conferisce una prospettiva e un orizzonte di senso al processo storico, alla ricerca filosofica e all'assetto della società.