

ROSSELLA BONITO OLIVA

CAPACITÀ E POSSIBILITÀ.
UNA RIFLESSIONE SULLE IMPLICAZIONI
DELLA LIBERTÀ INDIVIDUALE
TRA DIRITTI E NORME

1. *Un passo avanti*

La decostruzione secondo Derrida permette di cogliere sintomi sotterranei di problemi ed enunciazioni di terapie per saggiare la possibilità di fare un passo oltre la filosofia.¹ In questo senso vorremmo soffermarci su un punto che è stato variamente affrontato nel dibattito contemporaneo usando come controcanto due figure centrali della storia della filosofia – Aristotele e Hegel – non per fare un esercizio rigorosamente storiografico. La nostra domanda insiste sulla possibilità di pensare la libertà al di là dell'alternativa positiva/negativa – così come il problema è stato impostato da Berlin² – per comprendere tutti i possibili slittamenti di significato di questo termine nel momento in cui il limite che identifica e rende pensabile le varie declinazioni dell'esistenza umana, da qualsiasi punto si voglia partire e in qualsiasi ampiezza di spettro la si voglia considerare, richiede un aggiustamento critico in considerazione della complicazione del quadro in cui si gioca tutto ciò che attiene l'umano: la dimensione esistenziale, lo spazio politico, la cornice culturale nell'intervallo mai risolto tra particolare e universale, individuale e comunitario. L'universalismo rimane un principio regolativo poco efficace e i modelli culturali occidentali non reggono la sfida del movimento incrociato e contraddittorio della globalizzazione e delle moltitudini, dell'inasprimento dei confini identitari e del progressivo aumento dei

¹ Un passo in questo senso J. Derrida lo intraprende nell'opera del 1974 *Glas*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006.

² I. Berlin impegna gran parte della sua riflessione sulle declinazioni possibili della libertà, al di là della conferenza tenuta a Oxford nel 1958 su *Due concetti di libertà*. L'intero percorso è ora raccolto in I. Berlin, *Libertà. Etnografia e storia di una società di antico regime*, a cura di H. Hardy – M. Ricciardi, trad. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2005.

flussi migratori; ci troviamo – direbbe Hegel – dinanzi a una contraddizione sempre crescente.³

I meccanismi di identificazione, le lotte di liberazione, le spinte all'omologazione delle culture e gli stessi organismi internazionali si rivelano impotenti nel governo, nel controllo, negli interventi in vista della salvaguardia dei diritti umani, della libertà come spazio del poter essere altrimenti come dimensione di una vita propriamente umana. In realtà i nodi stessi della questione – individualismo e comunitarismo, libertà soggettive e strutture del politico – pur permanendo come chiavi di lettura del post-moderno – non risolvono i problemi aperti in questa dimensione storica complessa e diversificata. Non è soltanto questione di multiculturalismo, quanto dell'assunzione di una trasformazione radicale della scena in cui si rende necessario un ripensamento critico, o meglio una problematizzazione di categorie che rendono più indefiniti i limiti nei quali si dà e si rende pensabile ciò che potremmo definire il poter essere altrimenti. Non si tratta soltanto di comprendere il punto di dissolvimento del senso dell'esperienza umana, recuperando semplicemente quanto è stato lasciato sullo sfondo dalla cultura moderna e post-moderna. Non si tratta di diagnosi di morti più o meno annunciate, di capovolgimenti di categorie, di rovesciamenti di fronte, di riconoscimenti di differenze, si tratta di altro, o meglio di altri e di tutto questo insieme. Bisogna prendere atto di una contaminazione di visioni del mondo, di fedi, di modelli che richiede un passo oltre le contrapposizioni, le mediazioni e le sintesi in direzione di uno spazio intermedio – prima della mediazione e della comunicazione – in cui si sedimentano gli incroci, le coesistenze tra espresso e inespresso.

La questione è infatti recuperare sul piano della riflessione la relazione più che l'origine e la fine, in cui insieme di elementi si aggregano diversamente, senza che sia possibile isolarli in vista di una messa in ordine. Su questa via soltanto si può aprire un poter essere altrimenti in cui eticamente garantire una libertà che non si giochi sull'addomesticamento e l'omologazione: una libertà negativa in vista di una libertà positiva che avrebbe ben poco da giocare, se non perpetuare astrazioni e discipline. Come dice Anders, non si tratta solo di ripensare, ma di mettere in moto l'immaginazione etica per ricostruire un profilo dell'umano che nella sua diversificazione non disperda la condizione della comunicazione e del riconoscimento, tracciata già nei nostri neuroni.⁴ È in gioco quella complessità da cui si dischiude ogni possibilità il cui passaggio all'atto non risolve l'opacità di

³ Cfr. G. W. F. Hegel, *La contraddizione sempre crescente*, manoscritto editato con testo tedesco a fronte da R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 6-11; si veda anche il prezioso commento alle pp. 15-58.

⁴ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in particolare pp. 27 e sgg. Sul tema del riconoscimento portato già nella disposizione biologica si veda anche P. Virno, *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento*, in «Forme di vita», n. 2/3, 2004, pp. 198-206.

quanto precede quel passaggio stesso.⁵ Liberare la forza dell'opacità più che la trasparenza dell'enunciazione, la traccia di un'incompletezza più che la consistenza di un risultato, fermandosi nell'intervallo tra la possibilità e l'atto, nella zona intermedia: un inespresso o un irrapresentabile o un incommunicabile che restituisce l'ambiguità di ogni processo di identificazione dell'umano. Non è l'ennesima scena di un tribunale della cultura, secondo l'esempio di Marquard⁶, che legittima il diritto delle differenze, per rimettere in gioco minoranze, per arricchire di nuovi soggetti e nuove presenze le rappresentazioni dell'uomo, la qual cosa restaurerebbe l'ennesima operazione di sostituzione di un più autentico di contro a una falsa credenza. La storia non è trascorsa invano, capacità e possibilità non si danno come altro assoluto della necessità, ma sono intimamente contaminate da processi di identificazione e di imitazione che dislocano continuamente il piano dell'espressione e dell'azione. È questa in fondo la figura che miticamente si estende sulle operazioni – da Bhabha, a Chakrabarty, Taylor, Geertz a Sen – che rinunciano al gioco di polarizzazioni e rivendicazioni per ricostruire la traccia di una continuità/discontinuità nelle voci dell'umano. Non è un caso che testi che riflettono sulla complessità di questioni quali il diritto dei popoli, la compatibilità tra libertà, razionalità e economia, culture egemoniche e culture subalterne non insistono sull'oltrepassamento di modelli interpretativi, soffermandosi piuttosto sulla loro inefficacia, sulla resistenza degli eventi e delle realtà concrete a ogni unilaterale lettura.

Più utile è riflettere sulla valenza del termine libertà all'interno del gioco tra diritti e norme, là dove questi articolano l'azione umana tra poter essere e dover essere a partire da un territorio in cui si addensano contenuti, pregnanze simboliche, stratificazioni culturali inconse il cui fenomeno comporta dislocazioni, ambiguità, spostamenti che non individuano un non-ancora, un da-venire o qualsiasi figura in cui noi possiamo immaginare un altro o un altrove secondo un ordine gerarchico. Si ha in qualche modo l'effetto di un'opacità che soltanto nella sua negazione si rende disponibile a un'interpretazione univoca. Esiste una difficoltà per l'identità che contiene sempre l'altro – incluso, assimilato, metabolizzato – della differenza – vissuta nell'ambiguità della subordinazione, della violenza, ma anche nel bisogno di riconoscimento e di spinta alla ribellione. Questa la stratificazione di significati nell'espressione di differenze presente negli scritti di Fanon, che narrano del suo disorientamento nell'esercitare il suo sapere medico nella realtà algerina, sentendosi nel doppio della figura di sé (immigrato) e dell'altro (acculturato nel sistema occidentale), nell'infinito rinvio tra pelle nera e maschera bianca, in cui ne va del proprio desiderio di riconoscimento, come della capacità di riconoscimento dell'altro, in cui sempre si mette

⁵ Cfr. B. Stiegler, *Passare all'atto*, trad. it. di E. Imbergamo, Fazi, Roma 2005.

⁶ Cfr. O. Marquard, "Esoneri. Motivi di teodicea nella filosofia dell'epoca moderna", in *Apoloogia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 93-115.

in gioco come individuo.⁷ Una complessa relazione tra due superfici – la pelle e la maschera – che manifestano, nascondendo. In questo quadro lo psichiatra europeizzato si trova dinanzi allo scacco del sapere/potere già all'interno di se stesso, facendosi questione a se stesso. Fanon ricorda la difficoltà dell'identificazione là dove l'originario guardarsi si spezza nella duplicazione dei raggi tra l'Io che guarda il Me e il Me che guarda l'Io diffratto dalla pelle nera. Non si tratta di un semplice vissuto psichico, piuttosto della difficoltà dell'identificazione come processo del passare all'atto, al poter essere altrimenti là dove il primitivo riflesso di sé implica una negazione di differenze non omologabili: la pelle nera, la differenza sessuale, la differenza corporea, la distonia emozionale. Studente dalla pelle nera in un paese bianco e poi medico in un paese in rivolta per la conservazione del proprio patrimonio culturale, l'esperienza di Fanon vive un contraccolpo continuo, uno spaesamento in cui saper fare e poter fare si incrociano con piani di resistenza interna ed esterna. In definitiva è l'articolazione stessa in cui capacità e possibilità passano all'atto in esistenze nella contaminazione di istanze di controllo, di disciplina, di gerarchizzazione che rinvia a strategie più che a responsabilità e a sovranità simbolicamente rappresentabili.⁸ Voci dissonanti si annunciano già all'interno della cultura e dei valori dell'Europa là dove si colgono le discordanze rispetto a un modello non solo ideale, ma soprattutto performativo, in cui capacità e possibilità, essere in condizioni-di e essere legittimato-a non si coniugano più.

2. Tramonto della civiltà e crisi della cultura

La diagnosi della patologia della libertà⁹ condotta tra le due guerre mondiali, la prima delle quali aveva messo a nudo tutta la violenza e la rimozione delle differenze nei modelli della cultura europea, ha infranto l'identificazione di cultura e progresso come quella di libertà e mondo comune. La civiltà maledetta ha prodotto secondo Th. Lessing un *ethos* sostanzialmente distonico e costrittivo¹⁰, per cui l'unica via d'uscita è il rifugio nel fuori, nel ritorno alla foresta¹¹, come luogo fantasmatico di fuga verso il primitivo e

⁷ F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996, p. 13: «La civiltà bianca, la cultura europea, hanno provocato nel nero una deviazione esistenziale. Dimostreremo altrove che spesso quella che viene chiamata l'anima nera è una costruzione del Bianco. Il Nero evoluto, schiavo del mito negro, spontaneo, cosmico, in un dato momento sente che la sua razza non lo comprende più. Oppure che egli non comprende più la sua razza».

⁸ Sono A. Sen prima e M. Nussbaum poi a creare il corto circuito tra il tema delle capacità con aspetti economici, politici, sociologici, filosofici. Più che citare le innumerevoli testimonianze di questi due autori, preferiamo rinviare al volume di S. F. Magni, *Etica delle capacità*, Il Mulino, Bologna 2006 che bene mette in evidenza le specificità, come le ambiguità teoriche dei due pensatori.

⁹ Cfr. G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, trad. it. di F. Fissetti, A. Stricchiola, R. Russo, Palomar, Bari 1994, pp. 53-96.

¹⁰ Cfr. Th. Lessing, *La civiltà maledetta*, trad. it. a cura di V. E. Russo e U. Ladini, Pironti, Napoli 1984.

¹¹ E. Jünger, *Trattato del ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 1990, pp. 95-96: «[Là dove l'uomo incontra se stesso] si produce l'incontro tra l'uomo che viaggia a bordo della nave

di rigenerazione. In figure filosofiche diverse cresce una riflessione critica nei confronti di una civiltà ormai esangue e priva di forza vitale, come suggerisce Spengler.¹² L'impolitico mette a nudo la deriva massificante, la progressiva disumanizzazione del mondo comune mantenuto in vita dalla forza di un potere interessato a un uomo senza qualità e senza particolarità, rassicurato dalla legge, ma insieme sacrificato pregiudizialmente nella sua specificità. L'inautentico chiude in qualche modo la possibilità stessa del decidersi all'umano nella rassicurante dimensione del "Si".¹³ L'individuo sembra destinato in fondo ad essere esecutore di un copione già scritto in un teatro delle marionette, a cui manca però la scena finale del trionfo dell'umano. In definitiva l'imitazione prende il sopravvento sui processi di identificazione che soli muovono il movimento e la rivitalizzazione tra le comuni stratificazioni culturali e la loro declinazione specifica nell'individuo. L'oggetto delle interrogazioni è l'uomo stesso nelle riflessioni in cui si denuncia una «esperienza di seconda mano»¹⁴, una sua perdita del senso, una mancanza di pregnanza dell'etico nella schizofrenia prodotta nell'individuo tra dover essere e bisogno di riconoscimento.

In realtà il gioco moderno della polarizzazione e del conflitto mantiene sulla scena sempre lo stesso gioco delle parti, lasciando sul fondo il poter essere altrimenti in cui capacità e possibilità – la dimensione della libertà – sopravvivono all'interno di una rappresentazione dell'uomo configurata da una sequenza che mutando le sue coordinate non scioglie il nodo dell'essere singolare/plurale di ogni esistenza.¹⁵

Se la soggettivazione si è rivelata una pratica di addomesticamento e di neutralizzazione delle differenze, piuttosto che di familiarizzazione e di cura del Sé – come ha mostrato Foucault¹⁶ – ha anche messo allo scoperto la difficoltà e la complessità della nozione di soggetto, in quanto padrone e regista in casa propria nella tradizione filosofica moderna occidentale. Procedure di decostruzione impegnate a risolvere il disagio della civiltà individuato da

[...] e l'uomo che rimane nel bosco [...] l'uomo del progresso, del movimento e delle manifestazioni storiche deve fare i conti con la propria essenza imm modificabile, sovratemporale».

¹² O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, Longanesi, Milano 1970, pp. 78-79: «il tramonto dell'Occidente significa [...] il problema stesso della civilizzazione» in quanto «le civiltà [...] rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione».

¹³ Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, § 27: «Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo "gli altri", quasi per nascondere, la propria essenziale appartenenza ad essi [...] gli altri dileguano ancor di più nella loro particolarità e determinatezza». È in questo spazio che il «Si» «esercita la sua tipica dittatura», dove «la medietà sorveglia ogni eccezione». Più a monte a cogliere i dispositivi della de-personalizzazione messi in atto nella cultura occidentale si spinge R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

¹⁴ Sull'espressione si veda A. Gehlen, «Della natura dell'esperienza», in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1989.

¹⁵ Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, in part. pp. 3-21.

Freud, hanno smascherato lo spessore ideologico di questo modello declinato su una serie di principi identitari, logocentrici, narcisistici messi alla prova da eventi che hanno scardinato il profilo unitario e in crescita dell'umano per mostrare nella loro nudità i meccanismi e le legittimazioni di potere in essi nascosti. La dimensione del fare si delinea nella garanzia della sicurezza della vita in vista di un compito più alto che introduce una cesura tra la datità e l'acculturamento. Non si può parlare però soltanto di una messa in ordine per così dire estrinseca e arbitraria, ma anche della risposta a un'istanza che accompagna, determinando, l'esistenza umana instabile, fragile, contingente, alla continua ricerca di un confine, di una determinazione, di una stabilità che la metta al sicuro da una condizione, sospesa, come il ponte di Kafka, su un abisso o nell'intervallo¹⁷, o, secondo l'espressione di Scheler, tra un vuoto del cuore e un vuoto del mondo.¹⁸ Se la civiltà è fonte di disagio e l'io non è padrone in casa propria, tanto la formazione quanto la casa aderiscono al movimento del bisogno umano di determinazione.

Si tratta in fin dei conti di una forma di complessità che passa sotto traccia nelle semplificazioni, in cui processi di agglutinamento dell'identificazione e dei comportamenti incidono come spine sui corpi resi docili¹⁹, sull'elasticità della natura umana, lasciandosi sempre più alle spalle un comune plurale, ignorandolo anche là dove esso si sia prodotto, in quanto non viene messo in circolo, tanto meno legittimato da una cultura egemonica, che decide del potere sull'umano più che del potere dell'umano. Individuo e comunità, libertà soggettiva e stato di diritto, autenticità e inautenticità si divaricano sempre di più lasciando crescere il senso della perdita dell'umano, di cui si rappresentano i rischi nella consapevolezza – presente per esempio in Plessner – che il tramonto della civiltà non ha risolto il legame tra antropologia e politica, tra forme di rappresentazione e forme di vita dell'umano stesso.²⁰

Nella dimensione storica della natura umana è possibile rintracciare il filo di strutture che non risolvono una volta per tutte l'instabilità e l'inquietudine dell'enigma dell'uomo, rendendo crisi e tramonto passaggi fisiologici di una natura intrinsecamente eccedente, perciò insieme e ambigualmente bisognosa di limiti e allergica a ogni limite assoluto. In questa cornice il poter essere tutto – secondo la definizione hegeliana – si configura in un movimento di soggettivazione in cui ogni singolarità fa proprio il terreno

¹⁷ F. Kafka, "Il ponte", in *Tutti i racconti*, trad. it. a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, vol. II, pp. 110-11.

¹⁸ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000, in part. pp. 118-19.

¹⁹ «La spina [del comando] penetra profondamente nell'intimo dell'uomo» per poi tornare alla luce a distanza di anni (E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 2002, p. 368). Sull'interiorizzazione del comando nei «corpi docili», cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, pp. 147 e sgg.

²⁰ Cfr. a questo proposito H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, trad. it. a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001.

dell'universale come casa propria, al cui interno si attua una vera e propria metabolizzazione o traduzione da un registro all'altro, in cui il chiuso mondo particolare si dischiude al mondo universale riducendo ogni estraneità. La casa protegge insieme l'invisibile e il visibile. Condizione necessaria di questa possibilità è la trama sotterranea dell'appartenenza inconscia e emotiva a un nucleo comune – la notte della conservazione la chiama Hegel – senza la quale non si darebbe nemmeno l'individuazione di un proprio. La condizione originaria di estraneità – o meglio non appartenenza come non determinazione – dell'uomo nel mondo diviene tollerabile nel complesso e dialettico passaggio alla realtà spirituale come universo di tutti e di ciascuno. Là dove però si assiste a una cristallizzazione o a una gerarchia normativa tra i due momenti – il singolare e il comune – va a fondo il senso della stessa vita umana, di tutti e di ciascuno. In definitiva lo spazio tra essere in grado-di e essere legittimato-a si è assottigliato ancor prima che per la trasformazione della scena politica, per un affievolirsi del significato di ognuno dei due termini, per la selezione delle capacità in un'ottica funzionalista – si pensi soltanto alla enfattizzazione del lavoro come unica forma di rapporto reale con il mondo proposta da Jünger.²¹ Nell'impoverimento degli spazi di legittimazione stretti nella morsa della generalizzazione e del controllo minuzioso dei comportamenti e nell'evanescenza di una realtà sempre più ridotta a immagine, l'uomo ha smarrito il senso del proprio limite, da cui solo si dischiude il poter essere altrimenti in cui ne va della consistenza del mondo e del destino dell'uomo.

3. Possibilità come poter essere altrimenti

Aristotele nell'*Etica nicomachea* sottolinea la specificità del mondo propriamente umano, là dove il divenire è comprensibile non – come nella caduta della pietra – secondo le regolari leggi della natura eterna, ma secondo il “poter essere altrimenti”, mettendo in gioco, contro la regolarità, la possibilità aperta da un agire il cui principio è teleologico, piuttosto che rigorosamente causale. In definitiva il poter essere come *dýnamis* o *enérghēia* passa all'attualità attraverso la rappresentazione degli scopi e la scelta dei mezzi per il loro raggiungimento nell'agire che ha la sua scena nello spazio comune della *polis* in cui il “senza misura del desiderio” trova la propria misura e la *dýnamis* la propria forma peculiare. È altrettanto noto il fatto che il passaggio dal troppo al poco nelle virtù delinea il perimetro dell'etico come seconda natura, dove *ēthikós* richiama a *ôikos*, l'essere a casa propria, il sentirsi familiare al mondo circostante, nel quale l'identificazione umana si articola nell'alveo della formazione e della conoscenza.

Se di libertà si può parlare in questo caso è perché il principio di articolazione della vita umana in tutte le sue funzioni, comuni a ogni vivente, si

²¹ Cfr. E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, trad. it. a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1981.

sviluppa sotto la regia dell'anima intellettiva o del *noûs poiētikós* che traduce la vita in vita umana, non più-vita, ma più-che-vita, in cui il corpo stesso si dispone – nella postura, nell'uso degli arti, nella capacità della comunicazione attraverso il linguaggio – a incarnare quel poter essere altrimenti dell'uomo. Non perciò una qualità ulteriore per un vivente specifico, ma la possibilità più propria che riconfigura tutte le altre funzioni vitali. In altri termini ancor prima dell'agire in vista di uno scopo esterno, la prima forma di attività è la prassi in cui l'umano stesso si plasma dischiudendo lo spazio dell'altrimenti nella dimensione politica dell'animale dotato di linguaggio. Non è il caso di ricordare come e quanto nella riflessione aristotelica una cesura originaria consentisse a pochi la libertà fondamentale dalla fatica del corpo, l'esonero dalla preoccupazione per la soddisfazione dei bisogni primari affidata al lavoro degli schiavi.

Pur in questo limite però, il modello aristotelico mette l'accento sul poter fare grazie alla partecipazione e all'uso di capacità all'interno di un itinerario di identificazione dell'umano, reso preventivamente libero da ogni possibile differenza in cui poter fare e dover fare, il piano del diritto e il piano delle norme non turbano lo spazio dell'*éthos*. Si potrebbe dire che Aristotele mette in gioco la prassi all'interno di un movimento che apre all'azione nel perimetro di uno spazio agonale, ma non conflittuale e di un tempo senza salti e fratture. Non entra ancora in gioco l'articolazione tra natura e cultura, tra vita e forme così come sono analizzate e risolte nella loro continuità/discontinuità nell'universo rappresentativo moderno, il cui fuoco è occupato dall'immagine dell'uomo. Sorvolando sulla distanza tra Antico e Moderno, l'interrogazione porta comunque alla possibilità di pensare tutto quanto attiene all'umano come poter essere altrimenti tra diritto e norme, fuori da una strategia di polarizzazione che tende a un'identificazione verticalizzata in cui uno dei termini – alternativamente il diritto o la norma – possa porsi come surrogato dell'altro, in vista di una piena attualizzazione dell'umano. Già Hegel, che auspica un ritorno ad Aristotele proprio in vista della interpretazione delle pratiche di liberazione dell'umano nella dimensione politica, aziona la spia di uno sgretolamento delle condizioni dell'agire nel senso del poter essere altrimenti e la conseguente volontà di risistemazione di sintomi di una contraddizione crescente. È interessante in questo contesto provare a comprendere come la volontà di sistema più potente della nostra tradizione si trovi dinanzi all'*impasse* di una radicale trasformazione dell'uomo, in cui altrimenti e altrove dalla piramide della soggettivazione si segnalano possibili asimmetrie e distonie dell'universale processo ascendente della storia di cui in qualche modo siamo eredi.

4. *Un passo indietro*

Hegel individua il movimento che abbraccia sin nell'inconscio il processo di identificazione, dall'assimilazione, alla relazione quasi simbiotica fino al conflitto servo-padrone per risolversi nel comune condiviso, sottolineando la fragilità e l'instabilità dell'Io moderno, in cui la contaminazione non

avviene semplicemente per subordinazione e aggregazione, ma implica una serie di passaggi in cui è chiamata in causa la forza della libertà soggettiva come *enérghēia* intrinseca all'umano, altrimenti ridotto alla ripetizione e all'imitazione nella seconda natura. In questo senso non sarebbe ipotizzabile per Hegel un ritorno all'animalità una volta che l'uomo abbia raggiunto l'appagamento di ogni bisogno e la riduzione di ogni disparità e ingiustizia sociale nell'univoco movimento della storia.²² Se solo si pensa alla circolarità del processo dal terreno dell'umano all'aurora della coscienza – l'emergere della realtà spirituale – nella filosofia dello spirito soggettivo hegeliana si individuano continuamente momenti in cui la formazione si disloca sul piano performativo dell'imitazione e sul piano culturale dell'identificazione. L'emergere della coscienza chiama in causa ancor prima della relazione con il mondo, la relazione con il proprio interno, lì dove opacamente si agitano tracce dell'umano transindividuale. In fin dei conti esterno e interno si intrecciano continuamente a designare il fatto che il terreno, la casa dello spirito è un che di magmatico, definito e aperto insieme, al collasso allorché non tocca più il cuore degli uomini oltre che la ragione. Sono i momenti di trasformazione o di rottura a portare allo scoperto la "contraddizione sempre crescente", disorientando gli individui e delimitando lo spazio per un passo ulteriore in cui il vecchio mondo cade come un involucro che non tiene più e qualcosa di nuovo si prepara sotterraneamente.²³ Nella dimensione della moderna libertà soggettiva non è ipotizzabile né la linearità del processo storico, se non assumendo il naufragio a cui sempre è esposto lo storico pensante dinanzi alle sanguinarie e crudeli pagine della storia reale degli uomini, né tanto meno l'assunzione di una condizione di emergenza continua a cui solo la decisione pone rimedio inaugurando propriamente il politico. In entrambi i casi la stabilizzazione come la polarizzazione e la drammatizzazione del politico ridurrebbero lo spessore della vita umana che, per esempio, nell'amore come unione dell'unione e della non-unione restituisce la sceneggiatura di una commedia sempre aperta, se e soltanto se, la cura delle ferite procede omeopaticamente dal tessuto del legame comune.

Lo spirito si nutre nella sua vitalità di tutte le capacità, come terreno fertile dell'umano formarsi, riconfigurandosi nei capovolgimenti di fronte e di *status* tra padrone e schiavo, contadini e borghesi nella cornice del comune. L'equilibrio tra diritti e doveri rafforza le capacità del cittadino di inoltrarsi nel poter essere altrimenti senza infrangere la cornice comunitaria nella quale si rafforza l'autonomia e la libertà positiva di ciascuno. Hegel è però ben consapevole del passaggio conflittuale che disegna lo spazio della sovranità e dell'esercizio dell'obbedienza che rende ogni individuo cittadino. Non a caso l'obbedienza apre alla libertà soggettiva sostituendo e dislocando il conflitto nell'atto di sottomissione.²⁴ Poter essere altrimenti richiede

²² È l'ipotesi provocatoria avanzata da A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 501.

²³ Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 15-58.

²⁴ Il passaggio dalla coppia conflitto/sottomissione a quella obbedienza/comunità viene posta in evidenza da Hegel soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* tenute a Berlino nel

ad un tempo il riconoscimento della dipendenza dall'altro e la capacità di mettere a distanza il proprio narcisismo. Se il conflitto smaschera il gioco dell'imitazione, l'obbedienza risolve il conflitto nella rappresentazione del vincolo della reciproca dipendenza. Hegel non a caso pone la distinzione tra società civile – lì dove soltanto si parla di uomini, il luogo degli interessi e del loro conflitto/compensazione – e lo spazio della comunità etica in cui si gioca il vincolo, incompatibile con l'azzeramento delle differenze di uomini senza particolarità, in grado di riscaldare il cuore degli individui e di rinsaldare il comune al di là del conflitto. Queste due parti, l'una normativa, l'altra più propriamente politica, si rinviano dialetticamente, non è possibile perciò interrompere la circolarità tra il sentimento di fiducia reciproca e l'esperienza della libertà. In molti passaggi, però, non sfugge a Hegel la complessità, o meglio la precarietà di questo rinvio sia nello spazio della società civile, che nello spazio dell'universale della comunità etica: la questione della relazione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, là dove i primi garantiscono la vita e il rispetto delle capacità di ognuno e i secondi lo spazio consentito dell'agire, in cui quella vita e quelle capacità accedono al poter essere altrimenti. La filosofia per Hegel dipinge grigio su grigio, non può ringiovanire, ma solo conoscere, lungo questo percorso dà figura ideale a una totalità leggendola nell'inquietudine della vita. Nel passaggio da individuo a cittadino dal punto di vista dei diritti e quindi della libertà come poter essere altrimenti – libertà insieme positiva e negativa – all'interno del principio di uguaglianza è data la misura della forza e la tenuta delle possibilità e delle capacità di tutti e di ciascuno, alla luce delle condizioni concrete di esistenza e di espressione dell'uomo.

Hegel, riflettendo sulla società civile, trova il precipitato concreto tra diritto come seconda natura e natura come bisogno di sicurezza economica. Al paragrafo 200 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si afferma: «La possibilità della partecipazione al patrimonio generale, il patrimonio particolare, è però condizionata, in parte da una propria base immediata (capitale), in parte dall'attitudine, la quale dal suo lato è di nuovo essa stessa condizionata da quello, ma poi dalle circostanze accidentali»²⁵, nella loro molteplicità esse producono una diversità che fa la sua comparsa in tutti i gradi e le direzioni e ha per conseguenza «la disuguaglianza del patrimonio e delle attitudini degli individui». In questo punto Hegel sottolinea chiaramente un doppio dislivello, quello naturale a cui si aggiunge quello prodotto dalle circostanze, in definitiva dalle risultanti dell'organizzazione sociale all'interno degli interessi dei soggetti concreti. Se il fondamento del diritto nel mondo moderno sono le particolarità soggettive, la loro li-

1827/28 che precedono di qualche anno l'ultima edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* in cui Hegel introduce il tema della libertà soggettiva tra lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini, Milano 2000, p. 253.

²⁵ Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, § 200.

bertà come poter essere, si comprende bene come tale elemento si trova ridotto nelle dinamiche reali della società civile che, in dipendenza dalla condizione economica o dallo stato sociale, può dilatare o comprimere attitudini e capacità dell'individuo.²⁶ Il fondo comune che sorregge e rafforza le capacità individuali non si traduce nell'effettiva uguaglianza. Sin dagli anni giovanili Hegel è consapevole dell'instabilità introdotta nel sociale dal dinamismo dell'economia industriale e dall'astrazione della libertà. Di fatto un processo di progressiva astrazione, che ha nell'industria e nel commercio il suo punto più alto, distingue masse, più che individui. All'astrazione della libertà viene meno il terreno proprio di un suo esercizio, nell'indistinzione delle prestazioni e nella divisione del lavoro, che porta con sé il progressivo ridursi del valore dell'individuo e della sua opera, sostituibili e resi superflui dallo sviluppo della ricchezza. Il movimento accentratore del capitale può determinare strati di povertà sempre più ampi – dice Hegel a Jena²⁷ – e la progressiva crescita della plebe. La plebe sfugge al vincolo sia pure strumentale della società civile; venendo meno i mezzi di sussistenza e il senso di appartenenza il vincolo statale si riduce alla forza della legge.²⁸ La plebe vive in una condizione di confine tra l'interno e l'esterno della comunità, generando un continuo pericolo che richiede l'uso sempre più esteso di polizia e di magistratura. Il rischio si addensa là dove nella plebe, nelle figure prive di riconoscimento, prevale la sottomissione nella paura sulla reciprocità del riconoscimento, inducendo al delinquere. Hegel in fin dei conti è consapevole della scarsa pregnanza della cultura dell'universalismo e dell'eguaglianza astratta, là dove venga trascurata l'effettiva circolarità tra questi due momenti: la stabilità e la sicurezza del comune come terreno della soggettivazione che parte dal basso e si distribuisce orizzontalmente, quando la comunità diventa incapace di sostenere la pluralità e la diversità delle condizioni sociali ed economiche. Il vincolo della dipendenza può interrompere la reciprocità, là dove nella perdita dello spazio del riconoscimento viene meno il senso dell'obbedienza e si produce la perdita del sentimento del diritto. Uomini e non cittadini interrompono la corrente continua della fiducia su cui si regge una legge che non può che avere una radice storica, raccogliendo e interpretando quel comune inespresso che scorre nelle vene di chi partecipa attivamente del mondo simbolico comune, fondamento e presupposto della società civile. In questo cuneo l'impossibilità persino dell'imitazione toglie i presupposti stessi del processo di identificazione; ancor prima della esclusione, emerge il senso di tradimento della fiducia. Il desiderio di riconoscimento non è stato solo inappagato, ma

²⁶ Ivi, § 236.

²⁷ Quando si afferma l'aver sul valore degli individui vi è un progressivo processo di astrazione in cui lo spirito diviene il «privo di Sé», e aggiunge Hegel: «Fabbriche, manifatture fondano la loro esistenza proprio sulla miseria di una classe», ma la «saggezza del governo [consiste] nel recedere dal rigore [...] in favore delle sue viscere viventi» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 157-58).

²⁸ Cfr. ivi, pp. 122 e sgg.

ignorato, negato, generando comportamenti distonici e reazioni amorfe. Ciò che è venuto meno è la dipendenza più originaria di ogni relazione vissuta: il senso del comune che rende tollerabile e giustificabile la forza da cui si originano gli Stati. Hegel afferma che il diritto, ancor prima della legge, è qualcosa di sacro da cui promana l'autorità della legge. Non è un caso che l'esempio del legame familiare e della fiducia funge da vincolo anche nella corporazione, definita solo una famiglia più grande.²⁹ D'altro canto la contraddizione della crescita della plebe non può che produrre la necessaria espansione degli Stati che cerca a sua volta consumatori: né individui, né cittadini.³⁰ Qui Hegel tocca un punto nodale cogliendo la contraddizione sempre crescente tra la condizione di attaccamento alla terra dello stato dei contadini e la tendenza all'ubiquità astratta del capitale, capace di una forza magnetica di attrazione in cui vengono risucchiate le differenze individuali e azzerato lo spazio del riconoscimento, lì dove soltanto la vita si traduce in *Bewusst-sein*, vita propriamente umana. Nella progressiva astrazione e accelerazione delle relazioni, in cui viene meno il senso e la consistenza di un mondo da condividere, solo la legge può ripristinare un universale che non produce assoggettamento, in quanto la legge non interviene nel senso della subordinazione all'universale, bensì in quella del riconoscimento.

Possibilità e capacità non viaggiano parallelamente là dove la scansione venga prodotta da ingranaggi che distribuiscono o raddoppiano l'originaria condizione naturale. La cultura rafforza l'opera della natura, nel momento in cui nel naturale è compresa anche la proprietà. Evidentemente la cultura non compensa in senso definitivo, non altera la disuguaglianza se non nel senso della astratta potenzialità; i diritti dell'uomo non garantiscono il passaggio alla cittadinanza. La mancanza del passaggio, però, non lascia inalterato l'uomo se non nel senso del dover essere, giacché la plebe diventa una massa inquietante che, non regolata, consegnata all'assolutezza di un *nómos* che sfiora l'anomia, potrebbe scuotere le fondamenta stesse del diritto. Se la filosofia può essere la chiave di lettura e la terapia della contraddizione sempre crescente, Hegel individua un punto di radicale rottura dell'universalismo dei diritti moderni, portando allo scoperto il virus che si annida all'interno di un processo che minaccia le coordinate del politico nel gioco tra libertà soggettiva e libertà oggettiva. Se tribunali e polizia sono i guardiani di un ordine continuamente messo in pericolo dal conflitto degli interessi e dal frantumarsi corporativo della fiducia come condizione precomunitaria del vincolo tra gli uomini, Hegel focalizza l'attenzione, pur riproponendo soluzioni identitarie e logocentriche, sulla difficoltà stessa dei diritti dell'uomo fuori dall'orizzonte della cittadinanza. Il movimento dell'astrazione produce uno svuotamento della fiducia, riduce lo spessore della partecipazione, riporta sulla scena e nel cuore degli individui un senso di insicurezza che dilata le ragioni del controllo e del giudizio e restringe

²⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 252.

³⁰ Cfr. *ivi*, §§ 245-46.

gli spazi del politico. In definitiva ciò che viene meno o che può dileguare là dove venga meno «lo spirito del popolo, il divino, la pietà che solo ripristinano al di là degli interessi particolari le ragioni di una comunità etica oltre la società civile».³¹

Questo fondo oscuro, questo spirito degli inferi è la condizione se non di pensabilità, di tollerabilità di un comune in cui si liberano energie non schiacciate sulla sicurezza e sulla mera vita. Lì dove crescendo il pericolo non cresce la salvezza, ma il senso di insicurezza che libera energie e un amorfo che produce moltitudini migranti, da cui può germogliare la trasformazione, ma in cui, come ricorda Spinoza, può attecchire allo stesso modo la superstizione e l'assoggettamento, perdendosi il senso di una comunità umana complessa, ma non impossibile.³² Un razionalismo sciocco soltanto, riprendendo Sen, può lasciare da parte questo grigio, ignorando l'interdipendenza di ogni strategia, anche quella di economica, con il riconoscimento di istanze plurali.³³

³¹ Ivi, § 257.

³² Si veda a questo proposito B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it. di A. Dini, Bompiani, Milano 2001, in part. pp. 39-43.

³³ Cfr. A. Sen, *Razionalità e libertà*, trad. it. di F. Alberti, Il Mulino, Bologna 2005.