**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II**

**Corso di dottorato in Scienze filosofiche – 25. ciclo**

**Coordinatore: Prof. Giuseppe Antonio Di Marco**

**Tutor: Prof. Gianfranco Borrelli**

**Dr. Stefano Calzolari**

**Egemonia e crisi del discorso democratico. Categorie politiche e ontologiche.**

# Egemonia e crisi del discorso democratico. Categorie politiche e ontologiche

**Premessa**

La ricerca che segue ha come punto di partenza quella che appare oggi come la situazione generale della democrazia: una condizione che si continua a dichiarare imprescindibile, e contemporaneamente qualcosa di cui si va smarrendo il significato, per eccesso di determinazioni. Una forma politica divenuta quasi senso comune, ma, al contempo, un senso comune sempre meno politico – cos'è la democrazia? Il governo, la costituzione, la società civile? La libertà di parola? Il voto quando qualcuno decide che occorre votare? la presenza (o l'assenza) in un *talk-show*? qualche "missione umanitaria"?

Questo paradosso, non nuovo in quanto tale, di una forma che sembra raggiungere il suo apogeo e contemporaneamente svuotarsi, è ulteriormente rimarcato da una serie di sconnessioni, tra i tempi della politica, della ideologia, e delle visioni del mondo - si potrebbe aggiungere all’elenco la filosofia stessa, e non solo per il volo tardivo della nottola hegeliana. Una una disarticolazione che potrebbe rinviare (ma senza alcun messianismo) alle considerazioni di Derrida nel riprendere l'affermazione di Amleto: "*The time is* *out of joint*"[[1]](#footnote-2). O, più prosaicamente, allo stesso "tempo fuori di sesto" dell'omonimo racconto di Philip K. **Dick, il cui protagonista vive in una piccola cittadina molto normale, e normalmente vince sempre il concorso matematico a premi indetto dal giornale, salvo scoprire progressivamente quanto queste vincite siano obbligate, quanto non sappia riconoscere ciò che lo circonda, quanto la sua memoria sia cancellata, e non sia in grado di ricordare né di vedere …**[[2]](#footnote-3)**.**

**Tuttavia questo "fuori di sesto", questa sconnessione, sono anche la conferma di quanto ciò che è stato chiamato ideologia continui a funzionare, in forme inedite e tradizionali, proprio mentre il ritornello ufficiale recita che l’epoca delle ideologie è passata per sempre. E' sufficiente pensare al costante coro di voci critiche e autocritiche di questi ultimi decenni, che ne dichiaravano la morte definitiva in favore della libera espressione dell’individualità, finora oscurata da determinismi economici e politici, da visioni di classe e di partito, dall'incombenza di stati totalitari. Nel frattempo stava accadendo tutt’altro: mentre si riscopriva il legno storto dell’umanità da cui non può uscire nulla di perfettamente dritto, o si cercavano le modalità di equilibrio tra i due principi giustizia nel mondo liberaldemocratico di Rawls**[[3]](#footnote-4)**, le forze egemoni neoliberali andavano teorizzando e propagandando un mondo assolutamente incentrato sull’economia capitalistica (divenuta "l'economia" tout court), un mondo in cui la razionalità economica veniva indicata come modello per le relazioni sociali, e per l'individuo divenuto il capitale di se stesso. Mentre si ribadiva l’accusa al totalitarismo ideologico di aver voluto inventare l’uomo nuovo, Margaret Thatcher sosteneva che “e**conomics are the method; the object is to change the heart and soul”[[4]](#footnote-5)– un'esplicita dichiarazione d’intenti, nonostante l’“economics” dissimulata da semplice metodo. **Mentre con posizioni e spessori teorici diversi si opponeva la democrazia a ogni possibile rischio di totalitarismo, facendone l'unico campo possibile della politica, la stessa democrazia liberale, parlamentare, rappresentativa, procedurale, diventava sempre più un problema, quando non un esplicito impiccio, per le stesse democratiche e liberali forze al potere**[[5]](#footnote-6)**.**

"Democrazia" sembra essere il termine che più direttamente riflette la crisi attuale, manifestando una sconnessione che non è solo l'opposizione tra parole e fatti, ma ha connotazioni ben più profonde.Questa ricerca si sviluppa dunque a partire e attorno alla crisi attuale del discorso democratico e soprattutto dei nodi che in questa crisi qui si aprono (e si *ri*aprono): il capitalismo, il rapporto tra politica e stato, la supposta equivalenza tra politica e democrazia e tra questa e il governo. Avendo, come filo, la questione dell'esistenza stessa della politica, che non dovrebbe affatto risultare scontata. Dunque, un'analisi al *presente*, dettata dalla convinzione che sia effettivamente in atto una trasformazione profonda, che obbliga a ripensare sia categorie filosofiche e politiche classiche, già velocemente rimosse, sia quelle postmoderne che le hanno sostituite. E' uno strano scenario quello che si va configurando, in cui sembrano riapparire, appunto come spettri, nodi e figure già decretati come morti. Il che non significa un "semplice" ritorno di ciò che era stato dato per scomparso, né la messa in mora di quanto invece rappresentava la novità assoluta; e, tanto meno, la questione è risolvibile con un improbabile punto di equilibrio tra vecchio e nuovo, parole che appartengono stabilmente al registro del marketing e dello spettacolo, più che a quello della riflessione. Un giusto approccio potrebbe forse basarsi sul fatto che ciò che torna, dopo una frattura, diventa riconoscibile come "lo stesso" solo quando se ne è riconosciuta come vera l'identità risultante dalle trasformazioni *effettivamente* avvenute. In questo senso, il tema del discorso democratico può fungere effettivamente da detonatore, anche al di là del suo campo.

Il criterio che si è cercato di assumere, a distanza da ogni storicismo, è stato duplice: un confronto il più possibile diretto tra categorie politiche e categorie filosofiche e ontologiche, insieme a una lettura dichiaratamente politica. Evitando, dunque, sia le impostazioni tipiche della *political science*, sia quelle versioni della filosofia politica che tendono a dispensare consigli etici e giudizi per una politica non pensante[[6]](#footnote-7). Che questa lettura sia dichiaratamente di parte è, oltre che evidente, del tutto inevitabile.

**Parte 1. -Neoliberalismo e discorso democratico**

1. **Il neoliberalismo di Foucault**

Tra le espressioni più frequenti per nominare la crisi in corso compare senza dubbio la definizione di "crisi del neoliberalismo"- nel duplice senso di una crisi da questo prodotta e che a sua volta lo colpisce. Un'espressione che presupporrebbe un accordo di massima, che non c'è, su ciò che indica il nome: una particolare forma di governo? Una perversione del liberalismo? Il dominio delle banche e della finanza? Il mercato globale? Che possa trattarsi di tutto questo, combinato in diversa misura e magari con l'aggiunta di altro, risulterebbe una risposta tanto plausibile quanto generica. Più rilevante, rispetto a un confronto di definizioni, è il comprendere se siamo effettivamente di fronte a un nuovo campo, a una trasformazione radicale rispetto al passato, oppure a un movimento che porta a conclusioni estreme tendenze che erano già presenti; o, ancora, se in questi decenni ha dominato una restaurazione o una rivoluzione conservatrice (come indicano rispettivamente, e con significati differenti, Alain Badiou e Pierre Bourdieu[[7]](#footnote-8)), che tuttavia non assume la semplice forma di un ritorno al passato, ma di un gigantesco processo di "modernizzazione". Processo oggi in crisi, che investe direttamente la politica, divenuta improvvisamente in discussione, a rischio in quanto tale - e che nel dibattito corrente questa risulti quasi sinonimo di "governo" e di "democrazia", oltre che essere uno dei tratti più rilevanti dell'epoca attuale, non fa che amplificare la dimensione del rischio. Dunque, crisi del neoliberalismo, crisi della politica e della democrazia: questo sembra essere il panorama attuale.

Prima di entrare più direttamente in argomento, è tuttavia necessario prendere le mosse da una teoria del neoliberalismo che forse più di ogni altra ha esercitato un'influenza che va decisamente al di là del campo accademico; ci si riferisce, inevitabilmente, all'opera di Michel Foucault e agli studi che questa ha ispirato. Se, tra questi, è possibile identificare indirizzi politici anche molto differenti (François Ewald non è, evidentemente, sulla stessa linea di Laval), è indubbio che un settore notevole di idee e di posizioni fortemente critiche rispetto al neoliberalismo dichiarano la loro radice foucaultiana, o, quanto meno, si ispirano espressamente a quel campo. In genere questo avviene radicalizzando in senso critico le tesi di Foucault, e dilatando la portata del fenomeno neoliberale - in un ampio saggio che rappresenta una delle più estese analisi, su basi foucaultiane, del neoliberalismo fino ai giorni nostri, Pierre Dardot e Christian Laval dichiarano da subito che a essere in gioco non è solo la razionalità oggi dominante, ma una vera e propria *raison-monde*, né più né meno che "la forma della nostra esistenza"[[8]](#footnote-9). Così come non poche tesi sulla perdita costante di democrazia in atto negli ultimi decenni fanno riferimento, più o meno direttamente, alle analisi di Foucault. Il quale, tuttavia, presenta rispetto al neoliberalismo posizioni assai marcate sul piano politico, e nelle pagine del *Cours* esplicitamente dedicate al tema nomina assai raramente la democrazia, facendo probabilmente anche questa parte di quegli "universali" come l'ideologia, la sovranità, lo stato da cui prendere le distanze. Al contrario, racconta molte cose sul funzionamento delle democrazie reali, attraverso la sua analisi delle teorie e dei meccanismi della governamentalità neoliberale, degli effetti che questa produce e dei soggetti che la praticano e ne sono guidati. Non si tratta di un paradosso, se si considerano le modalità di analisi e di interpretazione dello stesso Foucault; e il rapporto con queste griglie concettuali diventa in qualche misura inevitabile, pur tenendo conto che l'oggetto di questa ricerca non è il pensiero foucaultiano. Nelle pagine che seguono si tenterà dunque di analizzare la trattazione foucaultiana del neoliberalismo e la portata *politica* che ne deriva, ciò che viene visto ma anche ciò che va perso. Con la consapevolezza dell'assoluta complessità di questo autore, delle sue strategie, dei suoi *detours* e dei suoi "diversivi", così come della natura di "fiction" che lui stesso ha talvolta rivendicato, con qualche civetteria, per i suoi libri[[9]](#footnote-10). Ma anche con la consapevolezza dell'insufficienza di atteggiamenti che, di fronte a nodi, a sintesi, o a passaggi particolarmente critici si limitano a riproporre quella "finzione" come un certificato. O a rammentare la citazione di Beckett, ripresa da Foucault nella sua definizione di autore: "chi importa chi parla, qualcuno ha detto chi importa chi parla"[[10]](#footnote-11); e il rischio, in questi casi, è quello di diluire a semplice *passepartout* sia la citazione, che la radicalità di quelle parole [[11]](#footnote-12).

**1.2 Dichiarazioni di intenti**

*Nascita della biopolitica* (d'ora innanzi NBP) [[12]](#footnote-13)è il titolo dato al Cours del 1978/79 più espressamente dedicato al neoliberalismo. E' uno scritto ostico, fatto di continui spostamenti, di linee argomentative che si interrompono per essere poi riprese, un'elaborazione in atto in cui spesso l'oggetto del discorso e la stessa riflessione dell'autore sembrano scivolare uno nell'altra - probabilmente più che negli altri corsi di Foucault, il che non è privo di rilievo. Un corso e un testo in cui la traccia della biopolitica – un potere sulla vita che non è più il vecchio potere sovrano del "lasciare vivere o fare morire", ma quello di "far vivere o di respingere nella morte"[[13]](#footnote-14)- viene di fatto scarsamente seguita, come confessa lo stesso autore (NBP, p. 153). E che si apre con una dichiarazione di intenti di tono "quasi" hegeliano, a proposito della riflessione su se stessa da parte dell'arte di governo:

non ho studiato, né intendo studiare, la pratica reale di governo, per come si è sviluppata, determinando di volta in volta la situazione esaminata, i problemi che suscita, le tattiche scelte, gli strumenti utilizzati, creati appositamente o rimodellati ecc. Ho voluto studiare l'arte di governare, vale a dire il modo ragionato di governare al meglio e contemporaneamente la riflessione sul miglior modo possibile di governare. Ho cercato, cioè, di cogliere l'istanza della riflessione nella pratica di governo e sulla pratica di governo. (NBP, p. 14).

Che a questa premessa Foucault abbia rigorosamente tenuto fede durante il corso è lecito dubitare; per meglio dire, è solo in rapporto a una certa presenza (o esclusione) delle pratiche reali, e a una certa nozione di *reale*, che l'affermazione implicitamente si riferisce. Abbiamo dunque l'arte di governare, la *governamentalità*, che nel corso precedente *Sicurezza, territorio, popolazione*, era così definita:

Con la parola "governamentalità" intendo tre cose. [Primo], l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per "governamentalità" intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua a d affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo "governo" su tutti gli altri – sovranità, disciplina -, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, [dall'altro], di una serie di saperi. Infine, per "governamentalità" bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente "governamentalizzato"[[14]](#footnote-15).

Governamentalità, dunque, che ricopre una quantità di pratiche, di procedure, di dispositivi, di istituzioni (tra le quali non ha nominazione *esplicita* la politica, e per un nominalista questo conta), e le cui inflessioni e modifiche in senso neoliberale saranno l'oggetto del corso del '78-'79. Le cui premesse investono, da subito, questioni di metodo: "quello che vorrei mettere in atto, qui, è l'esatto contrario dello storicismo: non interrogare gli universali, utilizzando come metodo critico la storia, bensì partire dalla decisione che afferma l'inesistenza degli universali per cercare di stabilire quale storia si può fare." (NBP, 15). Si tratta, insomma, di verificare se è possibile "scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano, i sudditi." Nella lezione del 31 gennaio 1979, il punto è ulteriormente ribadito proprio relativamente allo Stato:

… evito, voglio, e devo evitare una teoria dello stato, così come si può e si deve evitare un pasto indigesto.[[15]](#footnote-16) Se mi dite: lei di fatto, nelle analisi che conduce, cancella la presenza e l'effetto dei meccanismi statuali, allora vi risponderò che siete in errore … perché a dire il vero ciò che ho fatto era proprio il contrario di questa cancellazione." (NBP, 74-75).

Semplicemente, prosegue Foucault,

"lo stato non è un universale, non è in se una fonte autonoma di potere. Lo stato non è altro che l'effetto, il profilo, la sagoma mobile di un processo di statalizzazione, o di statalizzazioni incessanti, di transazioni continue, che modificano, spostano, rovesciano, oppure introducono insidiosamente – poco importa – le fonti di finanziamento, le modalità di investimento, i centri di decisione, le modalità di controllo, i rapporti tra poteri locali e autorità centrale, ecc. Per dirla in breve, lo stato non ha cuore, e non solo perché, come ben sappiamo, non prova sentimenti, né buoni né cattivi, ma soprattutto perché non ha un interno. Lo stato non è altro che l'effetto mobile di un regime di governamentalità molteplici." (NBP, 75).

Una "peripezia della governamentalità", era stato definito nel corso precedente[[16]](#footnote-17). E' appena il caso di notare quanto già stato segnalato, ovvero che la netta rottura verso gli universali e verso l'essenzialismo non è d'ostacolo, in Foucault, a un uso massiccio di universali (il potere, la governamentalità, il sapere, la libertà, ecc.), cosa peraltro piuttosto frequente in posizioni anti essenzialiste e postfondazionaliste. Ma, sempre riguardo all'inesistenza degli universali, assume un particolare rilievo quanto viene dichiarato verso la fine della stessa lezione inaugurale:

Si tratta, dopotutto, dello stesso problema che mi ero posto a proposito della follia, della malattia, della delinquenza e della sessualità. In nessuno di questi casi si tratta di mostrare in che modo questi oggetti siano stati a lungo nascosti prima di venire finalmente portati alla luce, e neppure di mostrare come essi non siano altro che volgari illusioni o costruzioni ideologiche[[17]](#footnote-18) … Si tratta di mostrare, piuttosto, attraverso quali interferenze tutta una serie di pratiche - a partire dal momento in cui vengono coordinate a un regime di verità – a potuto far sì che ciò che non esiste (la follia, la malattia, la delinquenza, la sessualità, ecc.) sia diventato comunque qualcosa, qualcosa che tuttavia continua a non esistere. Insomma, non si tratta tanto di mostrare [in che modo] un errore – quando dico che ciò che non esiste diventa qualcosa non intendo che bisogna mostrare in che modo un errore si sia potuto effettivamente produrre – o un'illusione siano potuti nascere, quanto piuttosto in che modo un certo regime di verità – e non, di conseguenza, un errore – ha fatto sì che qualcosa che non esisteva sia potuto diventare qualcosa. Non si tratta di un'illusione, dal momento che è appunto un insieme di pratiche, e di pratiche reali, ad averlo istituito e ad averlo inciso [*le marque*] così imperiosamente nel reale.

La posta in gioco di tutte queste indagini sulla follia, sulla malattia, sulla delinquenza, sulla sessualità e su ciò di cui vi sto parlando, consiste nel mostrare in che modo l'accoppiamento serie di pratiche-regime di verità formi un dispositivo di sapere-potere che imprime [*marque*] effettivamente nel reale ciò che non esiste e lo sottomette legittimamente alla distinzione tra vero e falso. Ciò che non esiste come reale, ciò che non esiste come parte di un regime legittimo di vero e di falso, rappresenta il momento, tra le cose di cui mi sto occupando attualmente, che segna [*marque]* la nascita della bipolarità asimmetrica della politica e dell'economia. Politica ed economia non sono cose che esistono, né errori, né illusioni, né ideologie. Si tratta di qualcosa che non esiste e che tuttavia è iscritto nel reale, che appartiene a un regime di verità che separa il vero dal falso." (NBP, 30-31)

Abbiamo di fronte enunciati evidentemente molto forti, che possono essere affrontati da diversi punti di vista. Isabelle Garo sottolinea come, in effetti, questa "smaterializzazione" del reale metta al riparo chi la enuncia da ogni genere di critica[[18]](#footnote-19); ma la questione va anche oltre. Tutto il discorso si muove attorno a tre elementi: il "qualcosa che non esiste, che continua a non esistere", che tuttavia diventa "inciso nel reale", e infine il reale stesso, che costituisce insieme lo sfondo e la terza polarità. La spiegazione più immediata potrebbe consistere nel dire che Foucault, fedele alla sua convinzione di non utilizzare l'ideologia, scinde l'universale in pratiche e in metodi di veridizione. Foucault aveva espresso le sue convinzioni sull'ideologia, in senso nettamente antimarxista, nell'intervista del 1976 raccolta da Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino:

La nozione di ideologia mi sembra difficilmente utilizzabile per tre ragioni. La prima è che, lo si voglia o no, è sempre in opposizione con qualcosa che sarebbe la verità. Ora, credo che il problema non sia di fare delle divisioni fra ciò che, in un discorso, dipende dalla scientificità e dalla verità e ciò che dipenderebbe da altro, ma di vedere storicamente come si producano degli effetti di verità all'interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi. Il secondo inconveniente è ch'essa si riferisce credo necessariamente a qualcosa come un soggetto. E, in terzo luogo, l'ideologia è in posizione subordinata rispetto a qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come struttura o determinante economica, materiale, ecc. Per queste tre ragioni, credo che sia una nozione che non si possa utilizzare senza precauzioni. [[19]](#footnote-20)

La questione, tuttavia, è qui più complicata, e non sembra sufficiente risolverla assegnando "il reale" alle pratiche. La follia, la sessualità - dice Foucault – non esistono in quanto tali: esistono in quanto pratiche legate a un regime di veridizione, che operano nel reale (attorno a dei corpi, ad esempio). Ma questi *inesistenti*, tuttavia, "diventano qualcosa", e il processo si raddoppia: nel momento stesso in cui la follia, la delinquenza, diventano regime di veridizione, da un lato danno vita a pratiche "nel reale", dall'altro questi universali dissolti in pratiche trovano una dimensione al di là della loro inesistenza – il loro "reale" è appunto quello di essere follia, sessualità, delinquenza, che non sono né errori, né ideologie, né volgari illusioni … e tuttavia sono "qualcosa". La coppia sapere-potere, regime di verità-pratiche, attraverso l'incisione nel reale genera un duplice effetto: c'è il carcere, e "la delinquenza", la veridizione-pratica di mercato, e "l'economia". Un procedimento che per sbarazzarsi degli universali gioca su una sorta di essenza senza esistenza (a differenza di quella hegeliana[[20]](#footnote-21)), su un essere senza esistere qualificato solo per determinazioni negative – *non* è errore, *non* è illusione, *non* è ideologia – e che tuttavia, attraverso il movimento (non diciamo la mediazione…) veridizione-pratiche, riesce a divenire "qualcosa". Il movimento, il processo di "iscrizione" è dato appunto da questa coppia, e dalla sua totale autoriflessione rispetto a un reale che o resta indistinto o ha invece più di uno statuto (il diventare qualcosa che non esiste).

E' chiaro che questo sapere-potere che detta il movimento, che riflette su se stesso, come nelle intenzioni dichiarate di Foucault, in fondo non teme smentite. Quelle stesse espressioni – il marcare, l'iscrizione nel reale -, che alla lontana potrebbero addirittura ricordare Lacan, se ne distanziano decisamente non solo per l'atteggiamento di Foucault nei confronti della psicanalisi, ma per il ruolo del reale che qui non registra alcun genere di scacco del simbolico, e tuttavia, attraverso il passaggio *diretto* tra regime di veridizione-pratiche-reale, si fa garante di un esserci *in*esistente[[21]](#footnote-22).

Nel ribadire la necessità di fare la storia dei regimi di veridizione, e non della verità, o degli errori o delle ideologie, Foucault prende anche le distanze dalla critica della razionalità europea, continuamente ribadita "dal romanticismo fino alla Scuola di Francoforte"; se la ragione è oppressiva, ricorda, la "sragione" lo è altrettanto. L'indagine va invece rivolta al regime di veridizione, cioé le regole di verificazione e di falsificazione adottate a proposito di un certo oggetto:

In altri termini, perché l'analisi abbia una portata *politica* non deve vertere sulla genesi delle verità o sulla memoria degli errori. Che importanza può avere quando una determinata scienza ha cominciato a dire la verità? … Ciò che invece ha un'importanza *politica attuale* è la capacità di determinare qual è il regime di veridizione che viene instaurato in un determinato momento, e che è precisamente quello a partire dal quale siamo in grado oggi di riconoscere, ad esempio, che i medici del XIX secolo hanno detto, a proposito del sesso, un mucchio di stupidaggini. Ricordarsi che i medici del XIX secolo hanno detto molte sciocchezze sul sesso non ha politicamente alcuna importanza; ne ha invece determinare quale regime di veridizione abbia loro permesso di dire vere, e affermare come vere, alcune cose delle quali oggi, peraltro, si dà il caso che siamo consapevoli che forse vere non lo erano per nulla. E' proprio questo il punto in cui l'analisi storica può avere una portata politica. Ad avere importanza politica, dunque, non è tanto la storia del vero o quella del falso, bensì la storia della veridizione." (NBP, 43-44, cors. mio).

Si tratta ora di esaminare la portata politica di questi concetti foucaultiani rispetto al fenomeno chiamato neoliberalismo.

***Homo oeconomicus***

L'analisi di Foucault sulla governamentalità neoliberale e su ciò che la distingue rispetto al liberalismo non è affatto lineare e lo testimonia l'andamento stesso del corso di cui stiamo parlando - le ultime due lezioni ritornano sul liberalismo, quasi a insistere su un complesso di rapporti che necessitano di un ulteriore chiarimento. In sintesi, secondo Foucault si sviluppa già nel XVIII secolo (in particolare sotto il nome di Bentham) una distanza incolmabile tra *Homo penalis* e *Homo oeconomicus*, e la problematica relativa a quest'ultimo è tale da rendere impossibile l'aspirazione di tradurla "nei termini e nelle forme di una struttura giuridica". (NBP, 205). Filosoficamente, il passaggio si configura come l'allontanamento dall'"ultima teoria dello stato", rappresentata da Hobbes, per inaugurare la teoria lockiana del governo (NBP, 88), segnando contemporaneamente il congedo anche dalla "via roussoiana". La stessa società civile, così come " la follia o la sessualità", viene ora a far parte "della tecnologia governamentale moderna", del liberalismo: "una tecnologia di governo che ha come obiettivo la propria autolimitazione nella misura in cui è ancorata alla specificità dei processi economici." (NBP, 242), e questo sarà legata la funzione dell'economia politica. Si tratta, sostiene Foucault

"di regolare il governo non più sulla base dell'individuo sovrano che può dire "io, lo stato", [bensì] sulla razionalità di coloro che sono governati, in quanto soggetti economici, e più in generale, in quanto soggetti di interesse nel senso più generale del termine … E' dunque proprio questa razionalità dei governati a dover servire da principio di regolazione per la razionalità del governo. Tutto ciò caratterizza dunque, a mio parere, la razionalità liberale: in che modo regolare il governo, l'arte di governare, come [fondare] il principio di razionalizzazione dell'arte di governo sul comportamento razionale di coloro che sono governati." (NBP, 257-258).

Quali invece, sempre in estrema sintesi, le caratteristiche proprie del *neo*liberalismo? Nel campo aperto inaugurato dall'*homo oeconomicus* si manifesta in seguito una presa di distanza dall'idea liberale del *laissez-faire*, in particolare su due temi: la *concorrenza*, connessa a una rinnovata funzione dello stato per garantirne le condizioni, e la generalizzazione dello stesso *homo oeconomicus* essenzialmente sotto il segno dell'*impresa*. La ricostruzione foucaultiana parte dagli anni Trenta, quando, a seguito della grande crisi e in risposta alle nuove formazioni statali totalitarie, la svolta neoliberale si presenta come una rottura rispetto alla soluzione manchesteriana del *laissez faire*, e insieme come una via del tutto diversa dal liberalismo keynesiano. In discussione sono l'autosufficienza dei mercati e gli effetti di coesione che dovrebbero automaticamente derivarne: l'indirizzo adottato dai neoliberali consiste nel promuovere l'intervento dello stato, ma non per agire sui meccanismi di crisi indotti dal mercato e per compensarne gli effetti sociali, né per limitare il mercato stesso, quanto per garantirne le condizioni migliori di funzionamento. L'imperativo è allontanare sia la minaccia dei monopoli e di ogni ipotesi di "piano" che potrebbe derivarne, per fare dell'impresa e della concorrenza stessa una sorta di modello delle relazioni sociali[[22]](#footnote-23).

Foucault si sofferma a lungo sull'atto di nascita "ufficiale" del neoliberalismo, il *Colloque Lippmann*, organizzato da Louis Rougier, che si tiene a Parigi nel 1938, raccogliendo economisti e studiosi di varia provenienza (tra i quali Raymond Aron, Röpke, Rüstow, von Mises, von Hayek, Polanyi, Marjolin, lo stesso Lippmann)[[23]](#footnote-24). Un atto di nascita da cui si svilupperanno le differenze e gli intrecci tra due linee: gli ordoliberali tedeschi, e la linea austro-americana, che ha in von Mises e von Hayek i rappresentanti forse più famosi, ma la cui influenza si estenderà successivamente alla scuola monetarista di Chicago di Friedmann e Stigler, e alle teorie del capitale umano di Gary Becker e Thomas Schultz.

Secondo Foucault per i neoliberali tedeschi si può parlare di una *Gesellschaftspolitick,* cioéil doppio movimento di una politica della societàche vuole "generalizzare la forma 'impresa' all'interno del corpo o del tessuto sociale", ma, al contempo, intende anche "riprendere il tessuto sociale e fare in modo che possa scomporsi, suddividersi, frazionarsi, non secondo la grana degli individui, bensì secondo quella dell'impresa" (NBP, 196). Per fare questo, sostiene Foucault, è necessario "ricostituire attorno all'individuo dei punti di ancoraggio concreti, che formano ciò che Rüstow chiamava la *Vitalpolitik*." (NBP, 197). La società immaginata dai neoliberali tedeschi è una società non solo per il mercato, ma anche "contro il mercato", in cui gli "effetti di valore, gli effetti di esistenza provocati dal mercato vengono in qualche modo compensati" (NBP, 197). Una risposta a quelli che Alexander Rüstow, definisce, significativamente, "nuovi bisogni di integrazione", quei "bisogni vitali irrazionali" sottovalutati dal liberalismo tradizionale[[24]](#footnote-25).

Rispetto a questa che Foucault chiama "ambiguità" del neoliberalismo tedesco, la corrente austriaca o austro-americana si presenta con tratti più radicali e più univoci, in cui la generalizzazione della forma mercato è assoluta. Al punto da diventare applicabile sistematicamente anche a relazioni sociali di ogni genere, di carattere di per sé non economico dalla famiglia all'educazione al campo penale,– "una sorta di analisi economicista del non-economico", nelle parole di Foucault. Al punto che la griglia economica finisce col diventare il metro di valutazione di tutto ciò che è pubblico: il mercato, qui, non è più un principio di autolimitazione del governo, ma "una sorta di tribunale economico permanente" rispetto al governo stesso (NBP, 203). E se lo stato, da parte sua, deve limitarsi al *Rule of Law* rispetto a un ordine spontaneo dell'economia, il rispetto di queste regole del gioco significherà non una diminuzione, ma al contrario un aumento della domanda giudiziaria, proprio per la libertà concessa ai soggetti e agli attriti che ne derivano (NBP, pp. 146 e sgg)[[25]](#footnote-26).

Questa, in estrema sintesi la ricostruzione foucaultiana del *Colloque*, fortemente criticata, in tempi recenti, da Serge Audier[[26]](#footnote-27), che peraltro estende la sua polemica anche a altre letture del fenomeno neoliberale - in particolare quelle (sempre di matrice foucaultiana) di Dardot e Laval o di Wendy Brown, quelle di Bourdieu e degli autori più o meno organicamente raccolti attorno a *Le Monde Diplomatique*, e in genere le tesi spesso diffuse nell'estrema sinistra secondo la quale saremmo in presenza da decenni di un'unica strategia di potere neoliberale, se non di un vero e proprio complotto. Per quanto concerne più direttamente Foucault, l'accusa è di avere ignorato la "nebulosa eterogenea" di idee e di tendenze dei partecipanti al colloquio, e i rispettivi contrasti destinati poi ad approfondirsi. Nella sua analisi, che tende a comprendere il fenomeno sotto un'unica lente costituita dai due paradigmi della la concorrenza e dell'uomo-impresa, il neoliberalismo risulterebbe invece troppo omogeneo – tendenza, questa, ulteriormente accentuata dagli studiosi di matrice foucaultiana. In particolare – è la critica di Audier – se non si può dire che Foucault ignori le differenze presenti, ha certamente sottostimato le distanze tra ordoliberalismo tedesco, le teorie del capitale umano, e "libertarians" americani. Differenze invece, secondo Audier, già ampiamente leggibili negli atti del *Colloque*, e destinate ad accrescersi e a complicarsi del periodo successivo, per cui l'idea di una sorta di linea genealogica neoliberale tra il *Colloque* stesso, la *Mont Pelerin Society* fino al *Institute of Economic Affairs* risulterebbe decisamente fuorviante. Lo stesso antikeynesismo dei partecipanti al *Colloque* apparirebbe molto sopravvalutato: Audier insiste sugli stretti rapporti personali e ideali che allora intercorrevano tra lo stesso Lippmann e l'economista di Cambridge, o su una parziale vicinanza tra le idee di quest'ultimo e altri partecipanti al *Colloque* come Aron e Marjolin. Il lavoro di smontaggio di luoghi comuni da parte dello studioso investe anche lo stesso ordoliberalismo tedesco, la linea connettiva tra questo, il liberalismo francese e la genesi dell'Unione europea (con particolare riferimento ai Trattati di Roma del 1957), per arrivare a quell'insieme di rapporti, fatti di vicinanza ma anche di duri contrasti, tra *neocon* e *libertarians*[[27]](#footnote-28).

A prescindere dalla problematica del "che cos'è un autore", cui si è fatto cenno in precedenza, va detto che sul piano della ricostruzione della storia delle idee e dell'analisi dei testi non pochi giudizi di Audier appaiono convincenti. Ma questa dettagliata ricostruzione, tutta incentrata sulla trama di rapporti in gioco nella "nebulosa" neoliberale, lascia scoperta una questione di non piccolo conto a proposito di ciò che è stato talvolta confusamente accomunato sotto la voce "neoliberalismo": non viene chiaramente indicato se è accaduto effettivamente qualche passaggio irrevocabile, se si è in presenza di un mutamento radicale del quadro, se una *linea* è effettivamente riconoscibile*,* se si è dispiegata una particolare politica e quale altra potrebbe contrastarla. L'epilogo di *Neoliberalisme(s)* va in un'altra direzione:certo, viene dato un duro giudizio sul neoliberalismo, ma la breve conclusione si limita a evocare le parole di Olof Palme contro la filosofia unilaterale della crescita e del mercificazione illimitata, in favore di una coniugazione di uguaglianza e libertà, di una maggiore solidarietà tra uomini e tra uomo e natura. Questo, sostiene Audier, era e resta il compito di una sinistra rinnovata, e tutta l'opera del neoliberalismo "realmente esistente" è consistita e consiste nel contrastare queste avanzate del movimento democratico[[28]](#footnote-29). Che possa trattarsi di altro è quanto si proverà brevemente a delineare nel seguito del lavoro. Tuttavia, è possibile un'osservazione più generale, rispetto a una difficoltà a tracciare con nettezza i contorni e il significato del neoliberalismo e il suo rapporto col liberalismo – una difficoltà che, come si potrà vedere, è anche dello stesso Foucault. Il punto è che questa ha a che fare con un problema preciso, che è anche (e *molto*) un problema politico, un problema di persistenza: quanto persiste del "vecchio" liberalismo, quanto la "cattiva" democrazia neoliberale stravolge effettivamente le "buone" istituzioni liberali, e quanto si ripresenta, in forme parzialmente mutate, ciò che è invece semplicemente proprio del capitalismo?

**1.4 Neoliberalismo e capitalismo**

Tornando a Foucault, vale la pena di riprendere un'osservazione del suo critico appena citato: Audier ritiene che i fraintendimenti e il suo procedere a volte sommario siano stati dettati da un'eccessiva attenzione, oltre che ai *nouveaux philosophes* (in relazione ai quali si aprì una pesante frattura tra Foucault e Deleuze), anche ai *nouveaux économistes* (Jacques Garello, Henri Lepage, Jean-Jaques Rosa, André-Paul Weber, e altri). Si trattava di un gruppo di economisti, all'epoca molto in voga in Francia, impegnati soprattutto a volgarizzare le dottrine neoliberali e le teorie americane del capitale umano; inoltre, sostiene Audier, va considerata una notevole idiosincrasia sviluppata da Foucault verso le critiche di matrice francofortese, situazionista e "sessantottina", alla società del consumo e dello spettacolo, elemento questo in genere trascurato dai commentatori. In effetti, polemiche più o meno esplicite in quella direzione sono riscontrabili in più punti. Si tratta, per Foucault, di un tipo di critica ormai superato, dato che la vera natura del neoliberalismo non è la società del supermercato e dello spettacolo. Gli ordoliberisti tedeschi non intendono affatto "normalizzare e di disciplinare la società a partire dal valore e dalla forma del mercato” (NBP, 129), facendovi rientrare la società di massa, dello spettacolo, dei consumi, perché “la società regolata in base al mercato, a cui pensano i neoliberali, è una società in cui a dover costituire il principio regolatore non è lo scambio delle merci, ma sono i meccanismi della concorrenza … Non una società di supermercato, ma una società d’impresa.” (NBP, pp. 129-130). Così, nel riferire le tesi di Röpke[[29]](#footnote-30), Foucault insiste:

cos'altro è la proprietà privata se non un'impresa? Che cos'è una casa singola se non un'impresa? Che cos'è la gestione delle piccole comunità di vicini […] se non altrettante forme di impresa? … Ma semplicemente si ingannano quei critici che credono di criticare l'obiettivo attuale della politica di governo, quando denunciano una società che potremmo definire "alla Sombart", e cioè una società dell'omologazione, di massa, dei consumi, dello spettacolo, e così via. In realtà criticano qualcos'altro. Criticano qualcosa che ha costituito senza dubbio, in modo esplicito o implicito, voluto o meno, l'orizzonte delle arti di governo dagli anni venti agli anni sessanta. Ma abbiamo già oltrepassato questo stadio. Non siamo più a quel punto. L'arte di governare programmata verso gli anni trenta dagli ordoliberali, che è diventata attualmente la programmazione della maggior parte dei paesi capitalistici, non cerca assolutamente la costituzione di quel tipo di società. Si tratta, al contrario, di ottenere una società orientata non verso il mercato e l'uniformità della merce, ma verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese. (NBP, 131-132)

Ci sono qui più elementi da sottolineare. E' un fatto che Röpke insista spesso sui "due pilastri" di un'economia "libera" che sono, non solo la concorrenza, ma anche la proprietà privata: è un fatto che lo stesso presti una notevole attenzione all'artigianato, alla proprietà contadina, e alla piccola proprietà in genere, nel contesto di un solidarismo cristiano conservatore, caratteristico di un'ideologia democratico-cristiana non solo tedesca. Ma che la proprietà di una casa o i rapporti con i vicini siano sinonimo di impresa è sintesi arbitraria di Foucault (e su questo Audier ha perfettamente ragione). Sintesi che evidentemente tende a stabilire un legame immediato con altre teorie, come quella del capitale umano e del consumo come produzione, di cui si parlerà più avanti, e soprattutto a generalizzare un certo tipo di razionalità e di pratica - generalizzazione che potrebbeavere la sua ragion d'essere solo facendo entrare in campo altre categorie e altre pratiche**.** Inoltre, che fenomeni della modernità come la massificazione e la mercificazione, in un mondo fatto di acquisti, vendite, e di sollecitazioni al consumo, non siano stati criticati esclusivamente dalla scuola di Francoforte, o dai *situs*, è certamente vero; esistono in questo senso critiche che hanno tutt'altre radici filosofiche e politiche – basti pensare, ovviamente, a Ortega y Gasset, a Simmel, allo stesso ultimo Röpke[[30]](#footnote-31), a critiche di derivazione nietzscheana e ad altro ancora. E che specifiche caratteristiche dei fenomeni oggetto di critica risultino tratteggiate in modo analogo in impostazioni filosofiche e politiche molto distanti tra loro non è certo una novità. Tra queste posizioni critiche rientra sicuramente Werner Sombart: tuttavia, ne *Il socialismo tedesco*[[31]](#footnote-32), testo citato da Foucault e appartenente all'ultima fase del sociologo, la critica al consumismo, alla crescente frivolezza dei saperi, al "confortismo" hanno la loro radice nella dissoluzione della comunità familiare, nella perdita della trascendenza e della fede, oltre che, ovviamente, nel materialismo e nella tendenza ad una uniformità egualizzatrice. Fare di Sombart il vero antecedente delle posizioni di Marcuse e dei situazionisti sembra in effetti il risultato (puramente polemico) di una genealogia vagamente borgesiana… .

Negli anni del *Cours* si va diffondendo anche una sorta di enfasi sull'impresa, ed è certamente vero che questo implica una serie di effetti sul comportamento dei soggetti coinvolti (anche in termini di razionalità governamentale applicata dai governati a se stessi); il tema avrebbe evidentemente molto a che fare con l'ideologia, di cui Foucault non intende invece occuparsi. Sostenere invece che la critica alla forma merce sia ormai di fatto superata dalla nuova governamentalità neoliberale che si da invece come orizzonte la società- impresa, è un'affermazione che non tiene affatto. E non tiene neppure in quanto "regime di veridizione", perché, mentre si dovrebbe inaugurare la nuova società non-più-di-supermercato, e registrare l'atto di morte della forma merce e dello scambio, resta curiosamente in vita, come principio ordinatore proprio il *mercato*, e l'economia di mercato, benché "regolata sulla concorrenza". Che altro fa l'imprenditore se non vendere merci o servizi come merci, che altro fa l'imprenditore di se stesso se non proporsi al contempo, come investitore-capitale-manager-prodotto merce della propria attività? In realtà, l'operazione foucaultiana in questo senso è duplice: oltre allo stabilire una sorta di linea genealogica neoliberale nel nome dell'impresa, si tratta di eliminare l'idea che esista *una* logica del capitale e del mercato capitalistico. La contrapposizione "impresa *versus* merce (e scambio) funziona precisamente in questo senso.

Per rendere effettivamente sostenibile l'affermazione foucaultiana occorrerebbe considerare altri elementi che pertengono tuttavia sia alla riorganizzazione capitalistica della produzione che alla sua elaborazione ideologica, elementi che Foucault esclude per programma. E' un fatto che, alla fine del decennio che segue il Sessantotto, si cominci a manifestare una sorta di riabilitazione del capitalismo, attraverso un'enfasi che sostituendo "rivoluzione" con "modernizzazione" tende a fare dell'impresa un'impresa *epica*. E grazie anche a una ristrutturazione organizzativa e dei processi di lavoro, il mito del *manager* si sostituisce a quello dell'industriale-padrone, e il capitalismo diventa (o ridiventa) semplicemente "l'economia". Tuttavia, accettare tutto questo in quanto tale significa prendere per buona una *retorica*, neppure una regola di veridizione. O se vogliamo: prendere per buona un'idologia apologetica. Occorrerebbe forse raccontare un'altra storia, per dire che in quel periodo la figura ideologica dell'impresa si innesta sulla figura della merce senza scalzarla affatto. E che questa stessa figura prende effettivo rilievo dalla crisi del fordismo, da una serie di trasformazioni nella struttura e nell'organizzazione capitalistica, e da una profonda riconfigurazione degli stessi processi di lavoro – solo per fare un esempio, che altro erano gli ormai lontani "circoli di qualità", che dovevano fare incontrare periodicamente i lavoratori tra loro e col management per una soluzione comune dei problemi "tecnici", se non il tentativo di presentare una nuova organizzazione del lavoro come una sorta di "managerialità diffusa"? Si potrebbe inoltre sostenere che, oltre ai mutamenti nella produzione cui si è fatto cenno, a partire da quegli anni e da quelli immediatamente successivi inizia un progressivo reinvestimento di profitti sul mercato finanziario, una "finanziarizzazione" dell'economia. Il che non implica né un accantonamento della forma merce, né una scissione tra economia reale "buona" e una finanza "cattiva", ma quella tendenza verso il capitale fittizio che, in termini marxiani, andrebbe espressa con la notazione sintetica D-D': la tendenza, cioè, a realizzare direttamente un surplus di denaro (che, in quanto equivalente universale, è uno sviluppo della forma merce) senza passare dal processo di produzione[[32]](#footnote-33). Tutto questo, comprese le relative procedure "di veridizione", ha comportato non solo un "effetto stato", ma anche una fondamentale funzione-stato, insieme a altre e diverse "razionalità" dei governati che la crisi attuale sta tragicamente spazzando via insieme ai *subprimes* e a migliaia di imprenditori di se stessi. Non si tratta, ovviamente, di criticare Foucault per ciò che non ha previsto, ma di vagliare effettivamente la sua griglia interpretativa in rapporto al neoliberalismo. Che, su certi aspetti, è totalmente muta.

E' del tutto evidente che il riferimento in negativo alla merce, al valore, allo scambio da parte di Foucault ha come bersaglio polemico, più ancora che i "sessantottini", lo stesso Marx. Non è certo il caso di fare qui la "scoperta" che Foucault non è marxista, né di diffondersi sulle sue posizioni al riguardo e sul dibattito relativo, magari per verificare se si tratti di una strategia in cui si passa continuamente da una rottura a un'alleanza tattica (secondo la più benevola tesi di Balibar), ovvero di una effettiva strategia di opposizione permanente, benché continuamente differita (come invece sostiene, a mio parere più opportunamente, Isabelle Garo[[33]](#footnote-34)). E' bene invece esaminare direttamente alcuni passaggi, per valutarne la portata e le implicazioni rispetto al punto di incrocio tra neoliberalismo e capitalismo, quello stesso capitalismo la cui sopravvivenza sarebbe, secondo Foucault, l'oggetto stesso del *Colloque.*

Dopo avere specificato che "la crisi del liberalismo non è la proiezione pura e semplice, la proiezione diretta delle crisi del capitalismo nella politica", ma è primariamente "crisi del dispositivo generale della governamentalità", Foucault amplia il discorso al rapporto tra struttura e sovrastruttura. Prendendo spunto dall'intervento di Rougier al *Colloque*, ribadisce polemicamente tutta l'insufficienza della concezione marxista in proposito:

il giuridico, cioè, non è concepito da tutti loro [Rougier e gli ordoliberali del *Colloque*]come qualcosa che intrattiene un rapporto di pura e semplice espressione o di strumentalità rispetto all'economia … Il giuridico dà forma all'economico, il quale a sua volta non sarebbe ciò che è senza il giuridico … Vale a dire che, come Max Weber, essi si collocano fin da subito, non tanto al livello delle forze produttive, bensì al livello dei rapporti di produzione. (NBP, 136).

Affermazione particolarmente significativa, nella quale vengono *sovrapposte* da Foucault stesso (poiché Rougier non adopera in alcun modo queste espressioni) due diverse relazioni di matrice tipicamente marxiana, vale a dire il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione e tra struttura e sovrastruttura. Se è certamente vero che anche in campo marxista la questione è stata tutt'altro che pacifica, oggetto di numerose controversie, oltre che di violenti scontri, teorici e non solo(come attestano, ad esempio, le vicende della Rivoluzione culturale cinese), questo tuttavia non autorizza a fare delle forze produttive la struttura e del campo giuridico i rapporti di produzione-sovrastruttura, riducendo così i quattro termini a due. In un'ottica marxista, notoriamente, è la struttura capitalistica a risultare costituita dall'intreccio conflittuale tra rapporti di produzione e forze produttive, e neppure quel breve manuale di meccanica economicista (un autentico inno alle forze produttive) che è *Il materialismo dialettico e il materialismo storico* di Josiph Stalin produce qualcosa di simile alla doppia identificazione adottata da Foucault. Per converso, si potrebbe invece ampiamente verificare quanto consistente risulti il "primato" delle forze produttive nelle concezioni neoliberali.

Questo discorso su struttura e sovrastruttura, tuttavia, ha un posto privilegiato nella ricostruzione foucaultiana del *Colloque*. Non va dimenticato che l'incontro avviene nel 1938, tra gli effetti della grande crisi e le minacce di guerra; Keynes ha pubblicato la *General Theory* due anni prima, la questione dei cicli economici e della crisi è all'ordine del giorno, e il crollo del capitalismo non è solo un tema posto da Grossmann[[34]](#footnote-35) o dal campo marxista. Che non si tratti dunque di un problema puramente accademico lo chiarisce poco dopo lo stesso Foucault, secondo cui la questione ha una precisa posta in gioco politica:

Si tratta, molto semplicemente, del problema della sopravvivenza del capitalismo, della possibilità e del campo di possibilità che ancora si apre al capitalismo. Perché in effetti se si ammette, magari in una prospettiva di tipo marxista (nel senso molto lato del termine), che nella storia del capitalismo è la logica economica del capitale e della sua accumulazione ad essere determinante, capite bene che si arriva alla conclusione che esiste in realtà un solo capitalismo, dato che c'è una sola logica del capitale. C'è un solo capitalismo: un capitalismo che è definito dalla logica unica e necessaria della sua economia, e rispetto alla quale si può solo dire che una determinata istituzione lo ha favorito, mentre un'altra lo ha ostacolato … Ma se, al contrario, quello che gli economisti chiamano 'il capitale' in realtà non è altro che un processo dipendente da una teoria puramente economica, che tuttavia ha e può avere una realtà storica solo all'interno di un capitalismo a sua volta economico-istituzionale, allora capite bene che il capitalismo storico che conosciamo non può essere semplicemente dedotto come [se fosse] la sola figura possibile e necessaria della logica del capitale. In realtà, abbiamo a che fare storicamente con un capitalismo che possiede una sua singolarità e che però, attraverso questa stessa singolarità, può consentire un certo numero di trasformazioni istituzionali e di conseguenza economiche, e dunque una serie di trasformazioni economico- istituzionali che aprono davanti a esso un campo di possibilità." (NBP, 138-139).

Coerentemente con le premesse sugli universali, di cui la "logica del capitale" costituisce un esempio, le varietà politico-istituzionali del capitalismo, che ovviamente esistono e che Foucault *identifica* con i rapporti di produzione, dovrebbero in teoria garantire un continuo rinnovarsi del capitalismo stesso, aprendo un campo permanente di possibilità e di prospettive che sfugge all'unica logica del capitale. Se i rapporti di produzione *sono* l'apparato giuridico che definisce le modalità e il quadro in cui si da l'attività capitalistica nei diversi stati, evidentemente sono possibili tanti capitalismi senza una logica comune, ed è sempre possibile trovare un nuovo assetto in grado di affrontare il problema.

Nel lungo passaggio citato l'uso reiterato della particella condizionale non è evidentemente sufficiente a evitare la fusione tra alcune delle tesi dei partecipanti al convegno e la modalità di interpretazione-enunciazione dello stesso Foucault[[35]](#footnote-36). Se non c'è un solo capitalismo, e *quindi* non c'èuna sola logica dell'accumulazione e del capitale – ma l'affermazione ha lo scopo di stabilire in partenza che la presenza di differenti forme capitalistiche elimina, di per sé, l'esistenza di quella logica; se "quello che gli economisti chiamano 'il capitale' in realtà non è altro che un processo dipendente da una teoria puramente economica" – poiché la politica e l'economia "non sono cose che esistono, né errori, né illusioni, né ideologie", come abbiamo visto, e tuttavia costituiscono qualcosa che "è iscritto nel reale", grazie alle pratiche collegate a un regime di veridizione; se questa operazione "tuttavia ha e può avere una realtà storica solo all'interno di un capitalismo a sua volta economico-istituzionale" – che evidentemente, in qualche misura le pre-esiste e in parte ne è il prodotto; allora, è la conclusione di Foucault, abbiamo "a che fare storicamente con un capitalismo che possiede una sua singolarità", grazie alla quale può ottenere "un certo numero di trasformazioni istituzionali e di conseguenza economiche" tali da aprire "un campo di possibilità".

Come si è detto, che nel discorso foucaultiano non sia in alcun modo contemplato il capitale di cui parla Marx, (e, nonostante qualche accenno di civetteria col linguaggio deleuziano, non vi rientri affatto neppure quella "macchina capitalistica" che secondo Deleuze sarebbe in quanto tale "propriamente demente"), risulta piuttosto chiaro, e non solo da qui. Non esiste né la tendenza autocontraddittoria del capitale, né la necessità della crisi; non esiste un sistema che si muove esclusivamente sulla base di un surplus di valore, e in cui tuttavia ciò che crea valore e ne è la "sostanza e la misura immanente" non ha esso stesso valore[[36]](#footnote-37) **-** a mio avviso,uno dei rilievi ontologici più forti di Marx, del tutto distante dalla logica dialettica dell'*omogeneo* criticata da Foucault[[37]](#footnote-38). L'esistenza di qualcosa chiamato capitale diventa l'effetto congiunto di una teoria economica collegata a un regime di veridizione, secondo quanto si è visto nelle premesse. E certamente qui è in gioco tutta l'ontologia (mancata?[[38]](#footnote-39)) di Foucault, l'"a priori storico" già introdotto ne *L'archeologia del sapere*, il potere che si va a innestare su relazioni di potere già esistenti... . In uno spazio che oscilla tra regole di veridizione e pratiche realmente esistenti, politica ed economia godono del particolare statuto di essere senza esistere**,** senza per questo potersi identificare con errori o illusioni o ideologie, ma risultando comunque "qualcosa" iscritto nel reale, attraverso un dispositivo di sapere-potere che è effettivamente un "*Maître-Pouvoir*"[[39]](#footnote-40). Diventando, in tal modo, la variegata realtà storica ed economico-istituzionale di ciò che la teoria economica chiama capitalismo.

Non è possibile entrare qui nella trattazione della verità da parte di Foucault nei corsi successivi e fino alla morte, e ci si limita pertanto al tema in oggetto. Come si è visto, Foucault non ci dice che il vero e il falso non esistono, ma li lascia sospesi tra vecchie e nuove veridizioni, così che, se anche dovessimo scoprire che quella scienza o quell'affermazione erano false, l'importanza *politica* di questo rilievo non risiederà nella loro falsità, ma nel riconoscere il regime di verità che l'ha generata - una sorta di nietzscheanesimo in questo caso meno radicale e più sofistico. L'affidarsi alla sola genealogia dei regimi di veridizione lascia però aperti non pochi varchi, e non solo rispetto a una qualche diversa nozione di *vero*, ma proprio in relazione a quella "portata politica" che preme a Foucault.

Va poi osservato che, se non c'è una logica del capitale in senso marxiano, è scarsamente contemplato lo stesso capitale dell'economia neoclassica e accademica, rispetto alla quale vengono invece esaltate le novità dei neoliberali. Gli ordoliberali tedeschi, ad esempio, secondo Foucault si iscrivono lungo la linea del *Rechtsstaat* della tradizione germanica, e in questo senso prendono le distanze dalla teoria economica della concorrenza di Walras, Wicksell, Marshall, e dalla stessa sociologia economica di Weber. L'insistenza da parte di Foucault sugli elementi di novità ha certamente dei punti di appoggio: la realtà di personaggi e scuole di pensiero che spesso praticano un percorso differenziato rispetto all'economia neoclassica più affermata[[40]](#footnote-41), che si muovono in un campo tra l'economico, il sociologico, il politico, il giuridico, e per alcuni di essi anche una caratterizzazione politica immediata. Nel caso di Mises, poi, l'economia è semplicemente la parte meglio sviluppata della scienza dell'azione umana, di quella "prasseologia" basata sul giudizio di valore individuale e sul calcolo economico – un campo che, a ben vedere, almeno in parte *corrisponde* alla governamentalità foucaultiana e a quello statuto della politica ed economia di cui si è parlato. Tuttavia, mentre si traccia la genealogia dai neoliberali a Bentham, altre idee neoliberali che pure hanno chiare radici ottocentesche vengono continuamente presentate in termini molto immediati. Già ne *Le parole e le cose*,i dibattiti ottocenteschi tra economia borghese ed economia "rivoluzionaria" erano ridotti a "tempeste solo per vasche da bambini", poiché entrambe condividevano un sapere disposto sulla storicità dell'economia, sulla finitudine dell'esistenza umana e sulla fine della storia – episteme che sarà successivamente "bruciata" da Nietzsche, insieme alle promesse della dialettica e dell'antropologia[[41]](#footnote-42). Ma qui sembra che sia a volte necessario ricacciare sullo sfondo quanto potrebbe risultare meno recuperabile dalla trattazione foucaultiana, e tale da poter ridurre la novità dei neoliberali.

**1.5 Il capitale umano**

La sintesi in cui la forma merce (e chi la critica) vengono scalzati dal nuovo regime di veridizione basato sulla concorrenza segna il passaggio all'altro grande tema che interessa Foucault, le teorie del capitale umano e dell' *homo oeconomicus* divenuto ormai imprenditore di se stesso. Siamo alle tesi di Gary Becker e George Stigler[[42]](#footnote-43), e della scuola di Chicago. Il reddito è presentato come il frutto di un investimento e di un calcolo fatto sul capitale umano, dall'individuo, divenuto ormai imprenditore di se stesso; contemporaneamente, si dichiara l'estensione del paradigma economico a ogni sfera - ciò che viene definito "economics imperialism". E qui si presenta quanto appena detto: perché è indubbiamente vero che il neoliberalismo si distacca dal liberalismo stesso, che le politiche economiche neoliberali non sono una riedizione del *laissez faire*, che non si tratta di una semplice riedizione del marginalismo. E tuttavia Foucault sembra giudicare non troppo rilevanti *alcune* genealogie economiche di questo ambito di idee. Dopo avere affermato che non esiste una teoria dell*'homo oeconomicus* e neppure una storia della nozione, Foucault sostiene che bisogna attendere Walras e Pareto per "vedere emergere in maniera abbastanza chiara ciò che si intende per *homo oeconomicus*" (NBP, p. 221), anche se già da prima c'è un certo utilizzo della nozione stessa – il riferimento e il seguito del discorso sono relativi all'empirismo inglese. In realtà, il riferimento alla trattatistica economica del secolo XIX dovrebbe essere probabilmente più ampio. Oltre a Walras secondo cui “una seconda categoria di capitali, i *capitali personali* o *persone*, pronti a fornire i loro redditi, i *redditi* o *servizi personali* che chiameremo anche lavori”[[43]](#footnote-44), si può pensare a Jean-Baptiste Say, quando nel suo *Traité d’économie politique* sostiene (Libro I, cap. V) che « una persona industriosa può prestare la sua capacità a chi possiede solo un capitale e un fondo agricolo », e che il pagamento di questa "industria" prestata si chiama « salario »[[44]](#footnote-45). Non è difficile rilevare in questa "industria" e in questi "capitali personali" qualcosa di più di una vaga analogia con quello che sarà il "capitale umano". Così come il discorso economico incentrato sulla "rarità" e sull'allocazione delle risorse, anziché sui beni materiali, per il quale Foucault ricorda Lionel Robbins[[45]](#footnote-46), può in parte trovare i suoi antecedenti dell’economia ottocentesca: nel saggio di Auguste Walras, padre del più famoso Léon, *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur*, edito per la prima volta nel 1831, l'associazione del valore alla *rareté* è sistematicamente ribadito[[46]](#footnote-47). Il dubbio è che Foucault voglia soprassedere perché questo segnerebbe, in fondo, anche una linea di continuità con l'idea secondo cui capitale, lavoro, e ogni attività vengono omogeneizzati al comune rango di produttori di profitti, e questo questo richiamerebbe inevitabilmente in causa il tema del capitale, del valore, Ricardo più che di Smith, oltre che ovviamente lo stesso Marx... . In questo caso, lo schema liberalismo-neoliberalismo rischierebbe di risultare più complicato, e la natura effettiva della nuova centralità della concorrenza rispetto allo scambio-equivalenza molto meno coerente.

E necessario soffermarsi ancora su questo punto. La teoria del capitale umano significa la reinterpretazione, in termini economici, di ciò che fino a quel momento era stato escluso da quel campo. L’esclusione principale riguarderebbe proprio il *lavoro*, perché sia l’economia classica che Keynes, in fondo parlano solo di tempo di lavoro e di lavoro astratto, che invece è il risultato di un’astrazione tutta teorica. E’ questa la critica dei neoliberali di Chicago agli economisti classici e a Keynes: si tratta invece di impostare il discorso economico non incentrandolo sui beni materiali, ma sulla rarità, la scarsità di mezzi e gli scopi alternativi. Tornando alla presentazione di Foucault delle tesi della scuola di Chicago, si ribadisce che il lavoro è considerato non come produttore di valore, ma come comportamento economico razionalizzato da parte di chi lo pratica: perché il salario è un reddito, che a sua volta, secondo Fischer, è il prodotto o il rendimento di un capitale (NBP, p.184). Si ha dunque *l’homo oeconomicus* come « imprenditore di se stesso » (NBP, p. 186), o il consumatore che « produce la propria soddisfazione ».

La teoria di Becker descrive il consumatore e la funzione di produzione familiare (*household production function*), come una particolare applicazione della *Theory of choice*; si dice che l’oggetto del consumatore sono differenti beni da cui viene tratta utilità, ma non direttamente in quanto oggetti di immediato consumo, bensì attraverso un’attività *produttiva* del consumatore, determinata dalla combinazione tra l’acquisto di prodotti e il tempo speso per trattare gli stessi da parte della famiglia o di qualche suo membro. Una combinazione, dunque, di tempo e denaro, che nelle equazioni che sviluppano successivamente la tesi vengono unificati nel *full income*, il reddito totale della famiglia. In questo contesto, sostiene Becker, « all markets goods are imputs used in production processes of the nonmarket sector. The consumer’s demand for these market good is a derived demand analogous to the derived demand by a firm for any factor of production. »[[47]](#footnote-48) Dunque, l’acquisto di un bene o di un servizio per consumarlo non rappresenta un atto economico finale, né il consumatore un elemento passivo. Nelle parole del saggio apologetico di Lapage *Demain le capitalisme* (anch'esso citato da Foucault), a commento delle teorie di Becker si sostiene che

 l’acte de consommation n’est donc qu’un acte économique intermédiaire, utilisé par le consommateur pour « produire» une satisfaction finale; cette satisfaction, pour un même objet, pouvant être différente selon les individus … Dans cette optique, le consommateur n’est pas seulement un être qui consomme; c’est un agent économique qui «produit». Qui produit quoi? Des satisfactions dont il est lui-même le consommateur. Le consommateur est donc un «producteur» qui, pour produire les satisfactions qu’il recherche, utilise des «*inputs»* qui sont en l’occurrence les achats qu’il fait sur le marché, ainsi qu’une autre ressource rare complètement évacuée des schémas économiques classiques, mais fondamentale: le *temps.* [[48]](#footnote-49)

Tuttavia, a questo punto si aprono due questioni strettamente connesse. Come si è anticipato, alla fine del corso Foucault torna insistentemente dal *neo*liberalismo al liberalismo. E sempre citando Becker, ricorda che "le leggi economiche e l'analisi economica possono essere applicate perfettamente anche a condotte non razionali", perché si adattano a ogni condotta che "accetta la realtà"[[49]](#footnote-50). Ma lo stesso Foucault deve sottolineare un problema: se "dal punto di vista di una teoria del governo l'*homo oeconomicus* è colui che non si deve toccare", che si deve lasciare fare, ora, nella definizione di Becker, lo stesso "- vale a dire colui che accetta la realtà o che risponde sistematicamente alle modificazioni delle variabili dell'ambiente – appare invece come colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente. *L'homo oeconomicus* è, insomma, colui che risulta eminentemente governabile." (NBP, p. 220). Che "la realtà" sia qui posta come *norma* di "accettazione" e di risposta sistematica - per cui anche l'irrazionale "deve" prendere atto della realtà e adeguarsi quindi alla *razionalità* -, e che l'*homo oeconomicus* così ridefinito vada incontro a un paradosso, lo afferma lo stesso Foucault. Il quale, tuttavia, da questo paradosso non sortisce. Perché la sua soluzione, che comincia con il richiamo a Hume, alla scelta individuale e irriducibile – ciò che "viene chiamato interesse"-, per passare alla successiva distinzione tra soggetto di diritto ed'interesse e all'impossibilità di un sovrano economico, si conclude esattamente al punto di partenza: abbiamo la razionalità atomistica fondata sull'inconoscibilità della totalità economica, l'"oscurità e accecamento" indispensabili agli stessi agenti economici. Uno studioso attento e certo non sospettabile di pregiudizio antifoucaultiano, come Adelino Zanini, parla giustamente in proposito di una circolarità nel ragionamento, di un tema che sembra "a tratti sfuggire dalle mani del suo autore". Chiedendosi se questo paradosso non ne implichi prioritariamente un altro: "non è paradossale *già* la definizione liberale classica di *homo oeconomicus*?" Non solo, ma se lo stesso è *éminemment gouvernable* sia dalla tecnologia governamentale liberale che da quella neoliberale, "dove sta il  *senso*  del salto?" [[50]](#footnote-51). E in effetti, occorrerebbe dire: perché l'*homo oeconomicus*, che certifical'impossibilità di un *sovrano* economico, viene contemporaneamente indicato come prodotto *eminentemente* governabile della tecnologia governamentale? Foucault, nella sua rilettura di un Adam Smith congiunto troppo disinvoltamente a von Hayek, definisce il mondo economico come un "processo economico incontrollabile", un mondo "opaco, non totalizzabile" (NBP, 231). Ma in tal modo, l'assunzione della governamentalità come genealogia, come oggetto, e anche come esclusivo filtro di lettura finisce, paradossalmente, col rendere invisibile l'economia e lo stesso mercato. Che, come rileva Ute Tellmann, viene assunto da Foucault come un luogo opaco, popolato da interessi soggettivi e dal meccanismo cieco delle scelte individuali, *esattamente* come nella visione (neo)liberale[[51]](#footnote-52). Ed esattamente come oggi, potremmo aggiungere, quando questo mondo opaco e cieco del mercato viene adottato sia come indice che come potenziale *deus ex machina* della crisi. Per inciso, quanto reggerebbe un'analisi della crisi in atto come crisi di governamentalità, nel senso foucaultiano di una dinamica solo secondariamente riferibile a quella capitalistica? Davvero sarebbe spiegabile con la griglia di veridizione del soggetto-impresa e dell'imprenditore di se stesso?

Ma c'è anche un secondo problema, più direttamente collegato alle teorie del capitale umano e del consumo come produzione[[52]](#footnote-53). A parte tutte le possibili declinazioni sull’utilità marginale del consumatore in quanto produttore-di-soddisfazioni (applicabile ai settori più disparati, dal consumo culturale all'attività di un serial killer), qui importa rilevare un altro elemento: perché Foucault, che solo poco prima ironizza sulla critica alla società dei consumi, dello spettacolo, e dell’uomo a una dimensione, in quanto « luoghi comuni di un pensiero di cui non si capisce bene l’articolazione e l’ossatura » è così pronto a prendere sul serio la « veridizione » del « produttore di soddisfazioni »? La risposta, in qualche modo impacciata, arriva poco dopo:

in che cosa consiste l’interesse di tutte queste analisi? Le connotazioni politiche immediate le cogliete, non è necessario insistere oltre. Se ci fosse solo questo prodotto politico laterale, si potrebbe certamente fare piazza pulita di questo genere di analisi, o in ogni caso praticare nei suoi confronti una semplice attività di denuncia. Credo, tuttavia, che sarebbe al tempo stesso sbagliato e pericoloso. Questo tipo di analisi, infatti, permette in primo luogo di riprendere in esame alcuni fenomeni che erano stati individuati già da tempo, dalla fine del XIX secolo, e ai quali non si era dato lo statuto giusto. Si trattava del problema del progresso tecnico, o anche di quello che Schumpeter chiama l’”innovazione”. Schumpeter – che peraltro non era il primo, ma ci limitiamo a fare riferimento al suo punto di vista – aveva osservato che, contrariamente alle previsioni che Marx e, in termini più generali, l’economia classica avevano potuto formulare, la caduta tendenziale del saggio di profitto risultava, effettivamente e in permanenza, corretta. Come sapete, la correzione della caduta tendenziale del saggio di profitto era oggetto di un’interpretazione da parte della dottrina dell’imperialismo, come ad esempio quella che ne dava Rosa Luxemburg. L’analisi di Schumpeter consiste nel dire che questa mancata caduta, o questa correzione del saggio di profitto, non è dovuta semplicemente al fenomeno dell’imperialismo. E’ invece dovuta, in generale, [all’]innovazione, vale a dire alla scoperta, e in particolare alla scoperta di nuove tecniche, di nuove fonti, di nuove forme di produttività, ma anche alla scoperta di nuovi mercati o di nuove riserve di manodopera. In ogni caso la spiegazione del fenomeno va cercata all’interno del nuovo, e di quel genere di innovazione che, secondo Schumpeter, è assolutamente consustanziale al capitalismo.” [[53]](#footnote-54) (NBP, pp. 191-192).

Non basta quindi la triade neoclassica terra-capitale-lavoro a spiegare l’economia e la crescita, ma occorre prendere in considerazione il livello e la forma dell’investimento in *human capital*, cosa che permetterà di spiegare anche una serie di problemi relativi a ciò che, al tempo, si definiva solitamente Terzo Mondo. Schumpeter, prosegue Foucault, si era allontanato dalla problematica di Weber (e dai suoi “universali”, potremmo aggiungere); i neoliberali insistono su questa strada, anche al di là degli effetti dell’innovazione tecnologica, perché tutte queste invenzioni, questi effetti, sono il risultato di un reddito “di un certo capitale, il capitale umano”. Occorre aggiungere che, se Schumpeter può essere in qualche misura inserito nella genealogia del neoliberalismo, con la figura dell’innovatore-imprenditore a fare in qualche misura da antecedente alle teorie del capitale umano, la prospettiva generale che accompagna queste teorie si caratterizza tuttavia in altri termini. In Schumpeter, ad esempio, è assente l'’“economics imperialism”, quel dominio del modello economico applicabile in ogni sfera sociale cui si è fatto cenno, e nel quale lo stesso Becker si riconosce pienamente[[54]](#footnote-55). Modello la cui validità, nelle parole di Edward P. Lazear, sarebbe data dal fatto che “economics in not only a social science, it is a genuine science"[[55]](#footnote-56). Ora, non si tratta tanto di discutere qui la validità di questo imperialismo dell'economico, dell’individuo perfettamente razionale e calcolatore, e del metodo universale di questa “genuine science” applicabile ad ogni sfera dell'esistenza, ma perché e in che modo questa impostazione è giunta a far parte delle idee dominanti. E, tornando a Foucault, con un piccolo esercizio di "lettura sintomale" non si può non notare un'incertezza molto significativa nel suo atteggiamento, una sorta di incongruenza che da un lato sembra dire: d'accordo, tutti questi discorsi sul consumo e la produzione di soddisfazioni per il consumatore hanno delle "connotazioni politiche" immediatamente rilevabili, un "prodotto laterale" e, in fondo, marginale. *Se non ci fossero che queste* – Foucault dice proprio così! – basterebbe "fare piazza pulita" di queste analisi, o denunciarne le implicazioni, ridurle magari a un insieme di sciocchezze, anche se politicamente utilizzabili. Insomma, sembra voler dire, se ci fosse solo la marginalità di questi effetti politici, questa potrebbe funzionare da controprova anche della scarsa portata di queste analisi. Il che tuttavia, aggiunge, sarebbe "sbagliato e pericoloso". Perché, che ci sarebbe di pericoloso? L'unica risposta sembra essere che la forza "governamentale" di queste tesi e di queste analisi, è assai più forte delle connotazioni politiche ridotte a un effetto laterale, benché diretto. Insomma, non è tanto la politica che ne può scaturire a risultare una minaccia. Evidentemente l'affermazione è tale che lo stesso Foucault sente il bisogno di tornare sul punto. Alla fine della lezione del 14 marzo, dopo avere collegato i problemi del Terzo Mondo agli investimenti insufficienti in capitale umano, e avanzato la suggestione che il balzo economico dell'Occidente nel XVI-XVII secolo possa avere avuto come condizione "un'accumulazione accelerata" di questo tipo di capitale, Foucault modifica quanto detto in precedenza:

Non si tratta, beninteso, di eliminare gli elementi, le connotazioni politiche di cui vi parlavo, ma di mostrare come tali connotazioni politiche debbano al contempo la loro serietà, la loro densità, o se volete, il loro coefficiente di minaccia, all’efficacia stessa dell’analisi e della programmazione al livello dei processi di cui vi sto parlando.” (NBP, p. 193).

Dapprima si stabilisce la relazione da quelle forme di sapere/potere alla relativa forma di governamentalità, di cui la politica costituisce solo un prodotto laterale; successivamente la politica sembra diventare meno "laterale" e più reale, ma il suo spessore e il suo eventuale "coefficiente di minaccia" risiede pur sempre nell'efficacia di quello stesso dispositivo, di quelle analisi.

Resta, evidentemente, molto di irrisolto. Occorrerebbe spiegare quello che si da per scontato, ossia perché l’individuo razionale e massimizzante descritto in curve di funzione si è poi tradotto nello slogan (leghista-berlusconiano) del “diventa imprenditore di te stesso!”, dato che il passaggio in sè non è per nulla automatico. Perché, insomma, volendo usare la vecchia terminologia di Lacan, si è verificata questa congiunzione, recepita e introiettata, tra il discorso dell’universitario (di Chicago) e il discorso del padrone. E, d'altro canto, è possibile una spiegazione di questa eventuale "minaccia" e di questo potere dispiegato sulla sola base del regime di veridizione e della governamentalità?

**1.6 Governamentalità, stato, politica**

È continuamente in atto un circuito che va dall'istituzione economica allo stato, e sebbene esista un circuito inverso che va dallo stato all'istituzione economica, non bisogna dimenticare, comunque, che il primo elemento che di questa specie di sifone va all'istituzione economica. Abbiamo insomma una genesi, una genealogia permanente dello stato, a partire dall'istituzione economica. … La libertà che questa istituzione economica ha il compito di assicurare e di mantenere sin dall'inizio produce qualcosa di più reale, di più concreto e di più immediato che una semplice legittimazione di diritto. Essa produce un consenso permanente e precisamente il consenso sempre rinnovato di tutti coloro che compaiono come agenti all'interno dei processi economici. Agenti a titolo di investitori, agenti a titolo di operai, di padroni, o di sindacati. Tutti questi soggetti dell'economia, nella misura in cui accettano il gioco economico della libertà, producono un consenso che è un consenso politico … L'adesione a questo sistema liberale produce dunque come surplus, oltre alla legittimazione giuridica, il consenso permanente, ed è la crescita economica, è la produzione di benessere grazie a questa crescita che determinerà, simmetricamente alla genealogia istituzione economica-stato, un circuito istituzione economica-adesione globale della popolazione al suo regime e al suo sistema. (NBP, pp. 81-82).

Sono le parole di Foucault a proposito della genesi della Repubblica federale tedesca, e, come si vede, è possibile rintracciare chiaramente in questo passo sia la nota "produttività del potere", che la produzione di libertà di cui avevva parlato nella lezione precedente. Ma ci sono almeno tre punti degni di nota. Anzitutto il primato dell'istituzione economica: non si parla qui di capitalismo, e neppure dell'economia e delle relative dinamiche, ma della stessa in quanto *istituzione*. La quale, secondo punto, stabilisce una genealogia permanente dello stato a partire da se stessa – e una lettura superficiale che volesse individuare in questo una sorta di vicinanza con le tesi marxiste sull'origine dello stato fraintenderebbe completamente: qui non c'è affatto alcun eccesso dello stato come prodotto della divisione in classi, c'è l'effetto-stato (governamentale) di una istituzione economica (governamentale), e il relativo rapporto. Infine, questo primato del "gioco economico della libertà" è dato da un'accettazione da parte dei vari soggetti coinvolti che si traduce in consenso politico, permanente e globale, prodotto dall'istituzione economica stessa e dalla crescita.

Curiosamente, fare del consenso e della produzione del consenso un effetto diretto dell'istituzione economica e della crescita è un tipico esempio di quell'"economicismo" che spesso – e talvolta a sproposito - viene rimproverato ai marxisti. Il consenso, i "tempi consensuali" di cui parla Rancière[[56]](#footnote-57), passano attraverso altri discorsi, attraverso politiche, attraverso lo stesso gioco democratico. A meno che, di nuovo, il significato governamentale di "istituzione economica" non finisca con l'inplicare tutta una serie di altre nozioni. Peraltro, anche su un piano puramente empirico, è cosa nota a chiunque si sia occupato di conflitti sociali l'esistenza di momenti di grande crisi accettati in forme silenziose e passive, e momenti di crescita economica in cui gli scontri sono ben più aspri. Si potrebbe certo dire che qui Foucault sta parlando soltanto della singolarità "Germania" in un certo periodo storico, ma sappiamo cosa significa l'esempio tedesco nel contesto, e a quale apparato teorico e categoriale si collega. Ed è significativo, in questa ricostruzione, ciò che Foucault trascura, come la nascita del marco tedesco, "dimenticanza " che diviene oggetto della critica di Grenier e Orléan. Foucault enfatizza l'abbandono del regime dei prezzi controllati a partire dal giugno 1948, ma ignora completamente la riforma monetaria che lo precede di pochi giorni e che appunto istituisce la nuova moneta. Dimenticanza particolarmente significativa, perché la nascita del marco fu promossa e voluta da una potenza militare occupante, ossia gli Stati Uniti, in aperta funzione antisovietica; dunque un atto politico decisivo, che si iscrive "nel registro più puro della sovranità" e che svaluta non poco la ricostruzione di una genesi "radicalmente economica" della Germania federale[[57]](#footnote-58). Ciò che di nuovo qui si propone è il rapporto (o il non–rapporto) tra lo statuto della governamentalità e quello della politica e dello stato - un tema che va comunque oltre il campo di "governamentalità contro sovranità".

Il problema del neoliberalismo attuale, afferma Foucault poco più avanti, non consiste affatto nel far rivivere il vecchio liberalismo, quanto piuttosto (sia nella forma tedesca che in quella americana) “sapere se effettivamente un’economia di mercato possa servire da principio, da forma e da modello per uno stato” (NBP, 109). Dunque,

riuscirà effettivamente il liberalismo a far passare quello che è il suo vero obiettivo, vale a dire una formalizzazione generale dei poteri dello stato e dell’organizzazione della società a partire da un’economia di mercato? Il mercato potrà effettivamente avere un potere di formalizzazione sia in relazione allo stato, sia rispetto alla società? ... Non si tratta semplicemente di lasciare libera l’economia. Il problema è sapere fino a che punto potranno estendersi i poteri d’informazione politici e sociali dell’economia di mercato. E’ questa la vera posta in gioco. (*Ibidem*).

Un gioco in cui la concorrenza agirebbe alla maniera di Husserl, come un'essenza, un *eidos,* un "principio di formalizzazione" e insieme il prodotto di una “governamentalità attiva” (NBP, 111-112). Foucault coglie perfettamente che qui c'è una questione decisiva di forma e di potere di formalizzazione, e che questo può comportare un mutamento radicale. Se si ricorda la già citata definizione di governamentalità in *Sécurité, territoire, population*[[58]](#footnote-59), alla luce di quanto analizzato in queste pagine emergono due questioni decisive. La prima, come già detto, concerne lo statuto e i rapporti tra lo stato e la politica (intesa anche come ciò che vi si oppone[[59]](#footnote-60)) nel discorso qui sviluppato da Foucault: nella sua tecnologia governamentale, nel campo segnato dal potere sulla popolazione e sulla vita, fatto di dispositivi, analisi, tecniche, griglie di veridizione, non è solo questione della sovranità progressivamente scalzata, ma dello stato che risulta solo come "effetto", e della politica ridotta a "prodotto laterale".

Il secondo punto riguarda invece un aspetto specifico di quanto appena descritto, cioè il progressivo diventare governamentale dello Stato. Qui Foucault coglie veramente un nodo decisivo, una trasformazione profonda, che potrebbe essere ritradotta (allontanandosi decisamente dal suo autore) in questi termini: quali sono, in una certa fase, gli effetti di una dinamica di "governo del capitale" sulla forma stato, e che tipo di trasformazioni reciproche comporta?

Entrambi i punti risultano essenziali per un giudizio sulla concezione foucaultiana del neoliberalismo, per la sua "portata politica". A questi si aggiunge un altro aspetto, a mio avviso rilevante, e che nella lettura foucaultiana sembra funzionare, davvero con largo anticipo, come riflesso dei tempi, e come anticipazione. Il processo di "governamentalizzazione" non segnala, benché ovviamente su un altro piano, il passaggio (fino alla vulgata corrente), che si tratta sempre e comunque solo di un problema "di governo"? che la politica, l'economia sono sempre e comunque questione "di governo", e mai di sistema sociale? che la politica, la democrazia, è essenzialmente governo, mai pensiero e progetto collettivo? E l'economia come *istituzione*, oltre che segnalare la forma economica trasferita allo stato governamentale, non segnala anche la naturalizzazione del capitalismo, divenuto oggi semplicemente "l'economia" e, al contempo, la sua istituzionalizzazione statale? E la politica come effetto della tecnologia di governo, quanto è parente dei governi "tecnici" e quanto riduce la politica stessa a prodotto "laterale" dell'epoca della fine delle ideologie?

In qualche modo, la governamentalità che riflette su stessa si riflette di nuovo – o quanto meno si rifrange – anche nel pensiero foucaultiano. Anche in questo Foucault esprime una tendenza reale, pur senza criticarla, poiché occorrerebbero per questo differenti griglie e una diversa "politica della verità", che riconosca in altro modo entrambe le nozioni. E occorrerebbe chiedersi fino a che punto sia prolungabile, per la coerenza interna del discorso, quella sorta di nietzscheanesimo "strategico" che Foucault sembra porre in atto. La via scelta nel corso immediatamente successivo, registra un passaggio che da una parte prende qualche distanza, dall'altra approfondisce i precedenti criteri: se il dispositivo sapere-potere è servito a criticare la nozione di "ideologia dominante" e dei suoi elementi rappresentativi, lo spostamento verso il "gouvernement par la verité" non risulta tanto una smentita quanto il tentativo " de donner un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir.[[60]](#footnote-61)". Cui farà seguito, com'è noto, la cura di sé come questione centrale tanto di un'etica/politica[[61]](#footnote-62), quanto di una possibile estetica dell'esistenza[[62]](#footnote-63), insieme alla dichiarazione che il soggetto e la soggettivazione, non il potere, sono l'autentico asse della ricerca: "ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.[[63]](#footnote-64)".

Ma tornando al neoliberalismo e alla situazione attuale, nelle pagine che seguono si tenterà di sviluppare un discorso che da Foucault prende spunto, per spostarsi tuttavia su altri registri. Che sia in corso un processo di riorganizzazione dello Stato sempre più rivolto a farne uno Stato governamentale, è forse la tesi più rilevante di Foucault rispetto al neoliberalismo, anche indipendentemente dalla sua ricostruzione genealogica. Si tratta tuttavia di chiedersi se la governamentalizzazione dello stato non possa configurarsi come una nuova forma-stato, nazionale e sovranazionale; uno stato che non gioca semplicemente il ruolo di "effetto", ma si pone come un momento centrale di riconfigurazione di un quadro il cui termine di riferimento non è l'economia, ma le dinamiche del capitale. In secondo luogo, questa riorganizzazione in atto dello stato è stata resa possibile anche grazie al *discorso democratico*, in quanto forma politica generale e modalità di rappresentazione delle politiche neoliberali quanto meno in Occidente. Com'è noto, Foucault tratta pochissimo il tema sotto un aspetto teorico, e si limita a una considerazione finale nel *Resumé* del corso di cui si è parlato, in cui afferma che "la democrazia e lo stato di diritto non sono stati necessariamente liberali, né il liberalismo è stato necessariamente democratico o vincolato alle forme del diritto" (NBP, p.265) - la stessa cosa, peraltro, era stata espressa da Rougier alla conclusione del *Colloque*[[64]](#footnote-65). Al contrario, la democrazia va invece posta come questione centrale per più motivi, il primo dei quali è che, in assenza di altre politiche, la stessa è diventata la forma del discorso e del consenso egemone, venendo essenzialmente identificata con la politica. In secondo luogo, gli sviluppi del neoliberalismo e della più grande crisi capitalistica dal 1929 hanno ora posto in profonda crisi la democrazia rappresentativa liberale rispetto alla nuova forma stato, e questo, date le premesse, si manifesta come crisi della politica *tout-court*. Infine, a fronte di questa crisi, tra i critici del neoliberalismo si parla solitamente di perdita della democrazia, di processi di "s-democratizzazione"; il discorso democratico egemone viene considerato da un lato, solo come la maschera retorica di una falsa democrazia, dall'altro la critica resta spesso, per più di un verso, interna a quel discorso. Tanto più se si fa della politica semplicemente un effetto e una modalità delle relazioni governamentali e di potere. Si tratta invece esaminare se questa crisi apre invece a un'altra lettura, su altri nodi della situazione, e sul genere di spettri che in questo tempo *out of joint* si (ri)presentano.

**Parte II. Governance, liberaldemocrazia, forma stato.**

**Premessa**

Il paesaggio teorico del *dopo* Foucault è popolato da simboli, cose, persone, ormai chiaramente riconoscibili. I muri, ad esempio: una "walled democracy", una democrazia sempre più blindata da muri, per scoraggiare passaggi e attraversamenti, per bloccare i transiti più diversi: di poveri, di lavoratori, di rifugiati in cerca di asilo o magari di contrabbandieri, di spacciatori, di giovani ridotte in schiavitù… Ostacoli paradossali di un mondo di cui tutti decantano (per differenti motivi) un futuro senza confini, mentre ovunque sorgono muri; una democrazia ormai ritenuta la forma politica trionfante, e tuttavia sempre più impegnata a costruire barriere; un mondo in cui, infine, le stesse minacce assumono la forma della miniaturizzazione, del terrore biochimico, di poteri letali ma incorporei e invisibili che invece si pretenderebbe di arrestare con la nuda presenza di un muro[[65]](#footnote-66). Ed è popolato dal *vivente*: corpi, malattie, diagnosi, il terrore del contagio e l'ossessione dell'*immunitas*[[66]](#footnote-67)*,* scienze biomediche che praticano i loro controlli attraverso una politica della vita[[67]](#footnote-68), continui passaggi reciproci dal corpo alla mente alla parola…. Un paesaggio popolato da luoghi e non luoghi, come le zone di transito (o come l'*Impero*[[68]](#footnote-69)), da eterotopie[[69]](#footnote-70), da uno spazio liscio in cui si aprono campi, aree di eccezione e di sospensione della legge, mentre tutto sembra svilupparsi globalmente in ogni direzione. Panorama del dopo Foucault, si è detto, in un'accezione volutamente generica, perché difficilmente sarebbe possibile stabilire un unico tracciato teorico. Tuttavia è possibile individuare dei nuclei persistenti e ricorrenti: la coppia governamentalità/sovranità, il globale, la biopolitica. Non sono, ovviamente, le uniche nozioni: all'interno di quel campo si parla, e molto, di stato nazione e della sua perdita di sovranità, del capitalismo neoliberale che invade ogni settore del vivente, delle resistenze che questo suscita… Ma, sempre restando nella generalità di questo discorso – nella sua genericità, se si vuole -, la critica al comando neoliberale sembra oscillare tra due estremi. Nel continuo riprodursi di governamentalità, di poteri, nel moltiplicarsi delle resistenze e delle singolarità che si oppongono alla "conduzione delle condotte", nel decentramento costante e programmatico di nessun centro, è difficile trovare qualche linea decisiva di direzione, un nucleo più rilevante di altri, una situazione effettivamente singolare, un soggetto politico – sostituito dalla soggettività e dalla soggettivazione, da una presupposta lotta biopolitica contro il biopotere. Com'è noto, occorre evitare l'essenza, il fondamento, l'universale…. O viceversa, al capo opposto, la trasformazione è già totale, il potere costituente è già universalmente attivo, è in atto una teleologia dell'immanenza, materialista e spinoziana, che va oltre quella marxista[[70]](#footnote-71): tutti i mille piani si muovono lungo un asse, e la (foucaultiana) *popolazione* in rivolta diventa *moltitudine*, per aprirsi definitivamente all'inevitabilità di un *comune*, già presente, già vivente, già politico.

Rispetto all'orizzonte appena descritto, quanto segue si muove evidentemente lungo un'altra linea. Nella convinzione che l'incessante decentramento e la moltiplicazione delle pluralità non è, in quanto tale, una garanzia di infinito e di sottrazione a qualche Uno (filosofico o politico che sia); che enfatizzare questo movimento rischia di non coglierne i vuoti, i punti di rottura e di inconsistenza; che il restare all'interno della contrapposizione governamentalità/sovranità può inibire la ricerca di quell'*eccesso* che è la politica, che a sua volta non può essere sostituita da categorie che non sono tali – il potere, il vivente, e la sistematica applicazione di un *bio*- che dovrebbe rideclinare nella sua direzione ogni sfera, ogni attività, ogni singolarità. Infine, che il compito più difficile, quando intervengono violente trasformazioni e fratture, non è il riconoscerne la portata, quanto il saper leggere *attraverso* quelle fratture, per non restare completamente presi dal nuovo paesaggio. L'onnipervasiva forza assoggettante del neoliberalismo è tale anche perché favorita dall'assenza di quella politica all'altezza del suo compito, oltre che dalla condivisione teorica e ideologica (magari in veste critica), di aspetti di quel pensiero, nella sua dimensione teorica o immaginaria. Quest'ultimo punto può apparire banale, ma tra i normali (e sempre più stantii) esercizi politici liberaldemocratici, e un comune che è già ovunque, una politica che *non c'è* è esattamente il punto scelto come prospettiva per quanto segue. Questo significa che si tenterà un'analisi *politica* della democrazia e del neoliberalismo, che è altra cosa rispetto all'analisi dei meccanismi di veridizione neoliberali e alla loro "portata politica" – ciò che è posto in discussione è proprio il passaggio diretto tra sapere/potere e "iscrizione nel reale" di cui si è parlato. Che "la democrazia" sia in crisi è oggi convinzione comune a più parti, che si rifanno a tendenze politiche culturali diverse, e lo stesso uso di denominazioni come "postdemocrazia"[[71]](#footnote-72) vorrebbe indicare questa condizione di transizione critica verso qualcosa che resta ancora in parte indefinito, un "oltre" carico di minacce. Questo tuttavia non toglie che "democrazia" resti ancora il significante generale della politica e di quel che ne resta, benché gli effetti erosivi della crisi in atto da alcuni anni ne stiano ulteriormente riducendo la portata. Si tenterà dunque di mettere in luce l'aspetto egemonico del discorso democratico e le possibili conseguenze della sua crisi, sviluppando alcuni punti in parte già anticipati: 1) lo stato neoliberale non è semplicemente l'effetto del neoliberalismo sulla vecchia forma di stato nazionale democratico-rappresentativo, un "effetto-stato", per dirla con Foucault, ma rinvia a una nuova forma di stato; 2) il rapporto tra questa e il capitalismo non è riducibile alla rete di poteri biopolitici; più in generale, siamo oggi di fronte a una rimozione generalizzata della logica del capitale, in quanto "essenzialista", con la notevole conseguenza che, insieme all'essenza, se ne trascura frequentemente anche l'esistenza, pur abbondando le descrizioni relative alla sua fenomenologia; 3) Infine, l'identificazione tra democrazia e politica operata dal discorso democratico e la nuova forma stato esprimono oggi una crisi che non è solo della democrazia, aprendo una serie di questioni di carattere sia politico, che filosofico-ontologico, la cui assunzione risulta assolutamente urgente.

**2.1 Eccezione, emergenza, decisione**.

Uno dei segni più evidenti della crisi attuale della democrazia è l'assoluta ripetitività con cui si presentano situazioni estranee a quello che dovrebbe essere il "normale" decorso della prassi politica, situazioni emergenziali o eccezionali, forme di commissariamento, interventi "tecnici" che non rispondono ad alcun mandato parlamentare. Che si tratti di vicende internazionali, di guerre non dichiarate, di misure contro il terrorismo, di catastrofi umanitarie, oppure – e la cosa può essere meno sanguinosa, non meno drammatica - di crisi economiche e di risposte "urgenti" da offrire "ai mercati", o i passaggi attraverso i quali non una democrazia ideale, ma lo stesso impianto liberaldemocratico viene svuotato o scavalcato si sono moltiplicati fino a diventare una tacita norma. In questo contesto, si discute ormai da tempo, su versanti diversi (giuridico, politico, filosofico) dello statuto di queste eccezioni e, di ciò che comportano.Un testo chiave, in questa prospettiva, è sicuramente *Stato di eccezione* di Giorgio Agamben[[72]](#footnote-73), che ha rappresentato un notevole fulcro di discussione anche a livello internazionale. La tesi centrale del saggio è che di fronte all'inarrestabile progressione di quella che è stata definita una 'guerra civile mondiale', lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea. Questa misura provvisoria ed eccezionale, divenuta ormai tecnica abituale di governo, "minaccia di trasformare radicalmente – e ha già di fatto sensibilmente trasformato – la struttura e il senso della distinzione tradizionale delle forme di costituzione. Lo stato di eccezione si presenta anzi in questa prospettiva come una soglia di indeterminazione tra democrazia e assolutismo." (*ivi*, p. 11).Analogamente alla "soglia di indistinzione" tra " la nuda vita e la norma" che in *Homo sacer*[[73]](#footnote-74) contrassegnava lo spazio del *campo*, lo stato di eccezione non si dichiara come un diritto speciale, "ma in quanto sospensione dello stesso ordine giuridico ne definisce la soglia o il concetto limite"[[74]](#footnote-75). Insieme alla ricostruzione della genesi del concetto, nel capitolo intitolato "Gigantomachia intorno a un vuoto" Agamben si sofferma sul nodo decisivo che emerge nella sotterranea "partita a scacchi" tra Schmitt e Benjamin: se per il primo la decisione è il nesso che unisce sovranità ed eccezione, e la reinclude fondamentalmente nel *giuridico*, per il Benjamin del *Dramma barocco*[[75]](#footnote-76)lo stato di eccezione ne resta invece escluso, tanto più il principe che è costitutivamente nell'impossibilità di decidere. Per questo, alla figura del miracolo che qualifica lo stato di eccezione nel senso schmittiano, Benjamin oppone quella della catastrofe, il cui sviluppo si avrà in "Per la critica della violenza" e nell'ottava tesi di filosofia della storia.[[76]](#footnote-77) Se per Schmitt lo stato di eccezione non *può* confondersi integralmente con la regola – pena la deposizione del giuridico e del sovrano - che avviene invece "quando eccezione e regola diventano indecidibili"? La risposta di Benjamin è all'esatto opposto di quella di Schmitt: la violenza "pura" degli oppressi, che Agamben definisce una sorta di "medialità senza fini"[[77]](#footnote-78), mostra il nesso tra diritto e violenza e lo recide, al contrario della violenza mitico-giuridica "che pone il diritto e che si può chiamare dominante"[[78]](#footnote-79). Sulla linea di Benjamin, la conclusione di Agamben conferma che

dallo stato di eccezione effettivo in cui viviamo non è possibile il ritorno allo stato di diritto, poiché in questione sono ora i concetti stessi di "stato" e di "diritto". Nel campo di tensione della nostra cultura agiscono, cioè, due forze opposte: una che istituisce e pone, una che disattiva e depone. Lo stato di eccezione è il punto della loro massima tensione, e, insieme, ciò che, coincidendo con la regola, minaccia oggi di renderle indiscernibili. Vivere nello stato di eccezione significa fare esperienza di entrambe queste possibilità e tuttavia, separando ogni volta le due forze, incessantemente provarsi a interrompere il funzionamento della macchina che sta conducendo l'Occidente alla guerra civile mondiale.[[79]](#footnote-80)

In questo quadro di massima tensione si apre tuttavia uno spazio d'intervento:

esibire il diritto nella sua non-relazione alla vita e la vita nella sua non-relazione al diritto significa aprire fra di essi uno spazio per l'azione umana, che un tempo rivendicava per sé il nome di "politica". La politica ha subito una durevole eclisse perché si è contaminata col diritto, concependo se stessa nel migliore dei casi come potere costituente (cioè violenza che pone il diritto), quando non si riduce semplicemente a potere di negoziare col diritto. Veramente politica è, invece, soltanto quell'azione che recide il nesso fra violenza e diritto. E soltanto a partire dallo spazio che così si apre sarà possibile porre la domanda su un eventuale uso del diritto dopo la disattivazione del dispositivo che, nello stato di eccezione, lo legava alla vita.[[80]](#footnote-81) Si tratterà di un diritto del tutto anomalo, che non comanda né proibisce nulla, che si limita a esporre se stesso; un diritto cui corrisponde"un'azione come mezzo puro che mostra soltanto se stessa senza relazione a uno scopo. E tra le due, non un perduto stato originario, ma soltanto l'uso e la prassi umana che le potenze del diritto e del mito avevano cercato di catturare nello stato di eccezione." (*Ib*.)

Si ripresentano qui i temi propri di Agamben: il mezzo senza fine, la metafisica che trapassa in politica, la soglia di indistinzione che può rovesciarsi in una politica in atto[[81]](#footnote-82). Le tesi di Agamben sullo stato di eccezione, come detto, hanno sollecitato differenti letture e prese di posizione. Tra le tante, per il discorso che si va facendo in questa sede, può risultare utile un raffronto con la critica che ne fanno Guareschi e Rahola[[82]](#footnote-83), proprio per le modalità, dichiaratamente foucaultiane e ispirate ai *governmentality studies*, che pervadono i loro rilievi.

Secondo gli autori, lo stato di eccezione globale cui si riferisce Agamben reggerebbe solo in presenza di una nozione di sovranità mondiale, che ovviamente non c'è. Inoltre, il riferimento alla "soglia", al "concetto-limite" diventa una specie di "atto di fede", tale che il concetto stesso da euristico diventa ontologico – termine che, in questo caso, assume una connotazione piuttosto critica. Il linguaggio di Agamben si ammanta così di una "sintassi essenzialista", in una "dimensione iperuranica, una foresta affollata di idee e di essenze (Diritto, Legge, Eccezione, Vuoto, Violenza, Sovrano); e non a caso, sostengono gli autori[[83]](#footnote-84), Agamben fa riferimento alla nozione antropologica di *mana*, tratta da Lévi-Strauss, e alla sua caratteristica di significante *eccedente* e *fluttuante*. Claude Lévi-Strauss, nella sua *Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss*[[84]](#footnote-85), si interroga sul significato del *mana*, introdotto dall'antropologo nella sua teoria della magia e del dono. Il termine polinesiano *mana* viene equiparato da *Lévi-Strauss* al termine francese *truc* o *machin* – un "coso", un "affare", un oggetto sconosciuto o di cui non si riesce a spiegare bene l'uso. Qualcosa di magico "per il fatto che significante, significato, e funzione linguistica e sociale finiscono per coincidere … Se, come suggerisce Agamben, la dimensione magica insita nell'idea di *mana* vale anche per la categoria eccezione, ciò, oltre a indicare la trasfigurazione ultima di uno strumento "tecnico" in entità ontologica, suggerisce che eccezione è soprattutto un atto illocutivo, al limite un gioco di parole."[[85]](#footnote-86)

A questo gli autori fanno seguire una lettura alternativa di Schmitt e Benjamin, che tende sia a ridurre la portata "eccezionalista" dell'autore di *Teologia politica*, che a riscontrare un "vuoto sovrano" – un'assenza dunque -, sia nel *Trauerspiel* che nell'ottava tesi sulla filosofia della storia. In particolare, secondo questa lettura, lo stato di eccezione, inteso come qualcosa che diviene la regola, e come momento di rottura rivoluzionaria, assumerebbe per Benjamin " il senso di un evento a cui è difficile attribuire un soggetto.[[86]](#footnote-87)" . Ora, la cosa appare quanto meno problematica riferita all'ottava tesi, che si inaugura col riferimento alla "tradizione degli oppressi" e con l'invito alla creazione del *vero* stato di emergenza; tuttavia, il soggetto di Benjamin viene qui prima riletto come "decentrato", per essere poi potenzialmente ritenuto assimilabile ai "soggetti 'in esubero'" che popolavano i territori europei all'epoca, e infine alla categoria dei "governati"[[87]](#footnote-88). Siamo evidentemente in pieno campo foucaultiano, e l'obiettivo polemico principale è la sovranità, del tutto lontana da quello "spazio politico dei governati" nel quale "un insieme di tecnologie e pratiche governamentali si sovrappone a istanze di sovranità e le ridefinisce [[88]](#footnote-89)". La stessa indistinzione tra eccezione e norma, che stanno in una relazione di reciproca indeterminazione – se si parla di *eccezioni*, al plurale, finisce con l'essere in gioco proprio la categoria di eccezione -, certifica l'assenza del *sovrano*, pur producendo, a sua volta, effetti plurali di *sovranità*. Nelle conclusioni finali del volume, peraltro, si affaccia l'ipotesi che lo stesso Foucault, a partire da *L'ermeneutica del soggetto*, possa essere in qualche modo ricaduto in una sorta di sovranità del soggetto[[89]](#footnote-90).

Nel corso dei saggi che compongono il volume, le tesi dei due autori si sviluppano in un ampio percorso che affronta differenti teorie giuridiche e istituzionali, per cercare giustamente di dirimere alcune frequenti confusioni tra eccezioni, emergenze, decreti, commissari, ecc. - la decretazione d'urgenzaa, ad esempio, così comune in Italia, è evidentemente altra cosa da una sospensione dell'ordinamento costituzionale[[90]](#footnote-91). Lo scopo di fondo è certificare la quantità di eccezioni che invalidano, nella loro pluralità e ripetitività, lo statuto stesso di *eccezione*. Ma ciò che rende ulteriormente degno di nota il raffronto tra queste posizioni, è proprio il concetto e la posizione della politica che vi è sottesa. Perché se in Agamben la politica è evidentemente interna all'ontologia, è il mezzo senza fine che si esprime tranciando il rapporto tra violenza e diritto, e tra stato di eccezione e vita, nella critica che gli viene rivolta la politica stessa è letteralmente dispersa nelle mille trame della governamentalità, nelle reti delle tecniche dei poteri e della resistenza agli stessi. La polemica contro la sovranità, insomma, finisce col decretare la sovranità assoluta dei *governmentality studies*. Se questo da un lato significa liberare la nozione dalle sue implicazioni teologiche, e riconsiderare, differenziandoli, un'altra serie di dispositivi non riassumibili nella nozione stessa, resta tuttavia il problema politico reale posto da Agamben (e non solo), di una democrazia divenuta indistinguibile in quanto tale e di come spezzare questo regime. Opporre all'eccezione globale di Agamben la mai-eccezione delle pratiche di governo, già tutte eccezioni, già sempre "decentrate" è in questo senso del tutto fuorviante. Non deve stupire, dunque, che lo stato d'Israele, in perenne stato di assedio, nella costante necessità di attivare misure *ad hoc* e di dotarsi di meccanismi informali, sempre pronto a trasformare continuamente le proprie pratiche di governo, e pure privo di costituzione – ma lo è anche il Regno Unito, d'altra parte – sia indicato come una sorta di laboratorio delle nuove tecnologie di potere e di pratiche governamentali, peraltro con scarsi cenni ai "governati". Al punto, viene detto, che parlarne come di una forma stato "risulta quasi fuori luogo"[[91]](#footnote-92). Che si tratti invece del contrario, cioè proprio di una *forma stato* contemporaneamente democratica, neocoloniale, militarizzata, che applica sistematicamente sistemi di apartheid non viene preso in considerazione, sia perchè risulterebbe estraneo rispetto allo schema teorico adottato, sia, soprattutto, perché farebbe intervenire una considerazione sulla natura dello stato di natura effettivamente politica. E sotto questo aspetto, ciò che risulta dal confronto stridente di queste posizioni è proprio l'insufficenza di una spiegazione tutta basata sulla soglia di indistinzione dell'eccezionalità sovrana, o sui molteplici percorsi della tecnologia governamentale.

**2.2 *Governance* e stato neoliberale**

La questione dello stato, appena affrontata nelle contrastanti versioni di stato d'eccezione o di governamentalità, ripropone la questione delle trasformazioni neoliberali e dei loro effetti sulla democrazia. Si è già fatto più volte riferimento a due elementi che gravano pesantemente sui giudizi a proposito del neoliberalismo: una sostanziale rimozione, se non del capitalismo, della logica del capitale, e il fatto che le politiche neoliberali siano state in larghissima misura incontrastate - che in questo senso non ci siano state *consistenti* politiche all'altezza di quanto stava avvenendo, benché siano indubbiamente scoppiate forti risposte, e forme di resistenza anche di massa[[92]](#footnote-93). Sono elementi da tenere ben presente per non ripetere gli atteggiamenti tipici delle trattazioni *mainstream* del neoliberalismo: dando dunque per scontato che il capitalismo neoliberale è eterno (benché costantemente bisognoso di aggiustamenti), e che le resistenze e le opposizioni fanno semplicemente parte *tòpoi* sociologici al riguardo.

Nella trattazione del neoliberalismo, si sovrappongono, si incrociano, o si scontrano frequentemente quattro nozioni che corrispondono peraltro a un ventaglio più ampio di linee di pensiero: governamentalità, sovranità, stato, *governance*. Su quest'ultima si carica un pluralità di significati e di modalità interpretative che la rende, per certi versi, uno dei termini più sensibili delle analisi politiche ed economiche, non solo per la letteratura sterminata al riguardo, ma proprio per la sua *sovradeterminazione* - si oscilla frequentemente da un’accezione descrittiva, per indicare "come funziona", a una concettualizzazion, più o meno tecnica, per interpretare i mutamenti corso, a versioni più "politiche" che vogliono indicare vere e proprie linee guida.

Per quanto riguarda la *governance* globale, l'omonima commissione, nel suo rapporto *Our global neighbourhood* definisce preliminarmente questa nozione come "l'insieme dei molti modi in cui individui e istituzioni, pubblici e privati, gestiscono i loro comuni affari. E' un processo continuo attraverso il quale conflitti e interessi diversi possono essere conciliati e può essere avviata un’azione cooperativa[[93]](#footnote-94)". Come si è detto, nei documenti ufficiali si fa talvolta riferimento a cosa deve essere una "buona governance" – un insieme di regole e prassi, che costituiscono frequentemente indicazioni politiche, come il Libro bianco sulla governance europea[[94]](#footnote-95) o per i vari *report* di molti altri enti, dal FMI, alla Banca Mondiale, al WTO, alle stesse Nazioni unite. La buona *governance* in questione è spesso indicata come negoziazione, per giungere a qualche forma di cooperazione o di riduzione del conflitto, tra interessi differenti di attori istituzionali ed extra-istituzionali, pubblici e privati, governativi e non. In altri termini, quella dimensione comune tra indirizzo politico e gestione degli affari che è propria del politico attuale.

In un saggio che ripercorre le origini del termine e del suo uso[[95]](#footnote-96), Alessandro Arienzo segnala come l'ambiguità dei dibattiti contemporanei sull'argomento sia in larga parte dovuta alla confusione tra una definizione che parte dai processi e un approccio che si basa invece sugli attori e sulle strutture coinvolte. I generici riferimenti alle condizioni per sistemi ordinati di regole e azioni collettive, sostiene Arienzo, possono risultare utili su un piano interdisciplinare, ma dicono poco sulle politiche in gioco[[96]](#footnote-97). Arienzo poi giustamente sulle radici economiche della nozione, a partire dalla *corporate governance* – anche qui, tuttavia, nella letteratura specifica, non si ha un quadro lineare, sia per l'esistenza di una pluralità di modelli relativi ai rapporti tra proprietà e gestione, sia per il differente peso attribuito nei vari contesti agli azionisti e ai diversi portatori d'interessi[[97]](#footnote-98)*.* Più in generale, Arienzo pone in rilievo come, sotto la spinta di un mercato globalizzato, il progressivo ruolo di creazione di politiche pubbliche (*policy making*) venga progressivamente assegnato appunto a istituzioni di *governance* non statale, con una lunga serie di ripercussioni in termini giuridici e istituzionali, e con contrasti, più o meno esplicitati. Questi ultimi emergono puntualmente anche nelle discussioni sull'interpretazione dei ruoli e delle competenze delle diverse *governance*, e sull'effettivo pluralismo che dovrebbero porre in atto – un pluralismo, in realtà, sempre più spesso rivolto a gruppi settoriali organizzati, a *epistemic communities* di esperti già del tutto funzionali ai processi in atto. Il che è ampiamente riscontrabile anche nei meccanismi di *multilevel governance* che hanno caratterizzato le vicende della Commissione Europea, dell'Unione e dei rapporti con gli stati membri – l'autore si sofferma in particolare sul principio di sussidiarietà -, in cui alla pluralità degli attori ben difficilmente fa riscontro qualche forma di ampliamento della democrazia.

Intesa in senso molto lato - come i princìpi, le direttive, le procedure per la gestione e il governo di società, enti, istituzioni, sistemi sociali e politici –, e nella sua applicabilità a sfere molto diverse, questa nozione richiama immediatamente "il governo", ma per prenderne in parte le distanze. In un volume edito dall'OECD sulle aree metropolitane, si sostiene che "il termine 'governo' non è più appropriato per descrivere il modo in cui le popolazioni e i territori sono organizzati e amministrati. "In un mondo in cui la partecipazione dei rappresentanti degli interessi economici e della società civile sta diventano la norma, il termine *governance* definisce meglio il processo attraverso cui i cittadini risolvono collettivamente i loro problemi e rispondono ai bisogni della società, usando il 'governo' come lo strumento.[[98]](#footnote-99)". E, sempre in proposito, in un saggio divenuto quasi una citazione obbligata[[99]](#footnote-100), James N. Rosenau indicava queste differenze: le *governance* condividono con le attività di governo il mirare a scopi definiti e il riferimento a sistemi di regole, ma quest'ultimo si appoggia a un sistema di regole e a poteri coercitivi, mentre per la *governance* gli obiettivi condivisi non si basano *necessariamente* su responsabilità formalmente e legalmente prescritte, né su *police powers* per superare le resistenze e ottenere obbedienza. La *governance* sarebbe dunque un fenomeno più ampio, che comprende istituzioni di governo e non, con relazioni di carattere formale e informale; un sistema di regole che funziona solo se accettato dalla maggioranza (o quanto meno *dal più forte* tra coloro che sono investiti dai suoi effetti), mentre un governo funziona anche di fronte a un aperto dissenso rispetto alle sue politiche – la questione del consenso e di *chi* consente andrebbe, peraltro, molto discussa…

Perché il *sistema* persista ci deve essere un funzionamento effettivo delle *governance*, che la loro esistenza sia considerata o meno - la loro inefficienza sarebbe equiparata all'anarchia o al caos, mentre uno scarso funzionamento del governo non lo renderebbe inesistente, ma lo qualificherebbe semplicemente come governo debole.

La *governance,* dunque, appare qui strettamente collegata e funzionale a un ordine più vasto e complesso rispetto al governo[[100]](#footnote-101) (inteso come espressione del potere politico rappresentativo); del quale non possiede gli strumenti coercitivi, risultando tuttavia più decisiva sotto l'aspetto della tenuta del sistema.

Ritagliando qualche frammento dalla sterminata letteratura sulla *governance*, può essere indicativa la ripartizione effettuata da Paul Hirst di cinque campi di esercizio e di altrettante "versioni" della stessa. A partire dal campo internazionale dello sviluppo economico, ove la *governance* è fortemente legata al liberalismo, che cerca di allargare ai paesi non occidentali il modello occidentale – un quadro politico favorevole, efficiente amministrazione statale, democrazia (se questa, *a sua volta*, fornisce legittimazione per una "buona *governance*"). Il secondo campo individuato è costituito dalle istituzioni e dai rapporti internazionali – dal commercio, alla questione ambientale, ai mercati finanziari; e qui, sostiene Hirst, il problema non è l'ingovernabilità di per sé, quanto il modo in cui gli affari mondiali vengono governati e come questo si rifrange sui singoli stati. La vera difficoltà, insomma, è il riuscire a concepire e a praticare una "global democracy". Vengono poi considerate da Hirst la *governance* come *corporate governance*, quindi nel suo più stretto significato economico, e, in quarto luogo, il cosiddetto *new public management,* legato ai processi di privatizzazione di industrie e servizi pubblici e alla loro progressiva contrattualizzazione e gestione su un modello privatistico. Infine, il quinto settore si riferisce alla *governance* sociale, cioè a forme di coordinamento di attività tra partners pubblici e privati, a diversi livelli, locali, regionali, distrettuali, i cui attori sono rappresentanti industriali, sindacati, amministratori pubblici, Ong, ecc. Preoccupato per gli effetti di questi sviluppi sulla democrazia rappresentativa, Hirst propone come parziale antidoto una sorta di "associative *self-governance*", attraverso la devoluzione di molte funzioni statali alla società, in direzione di un governo più limitato e di una maggiore politicizzazione della società stessa. Nella sua ipotesi, questo rafforzerebbe anche lo stato democratico nazionale nel suo ruolo di legittimazione e non di crescente dipendenza dalle regole di *governance*. [[101]](#footnote-102)

Le crescenti difficoltà, se non l'inevitabile declino, della democrazia rappresentativa neoliberale, rappresenta una prospettiva (o una paura) ampiamente condivisa, benché sotto ottiche differenti. Sotto l'aspetto giuridico, ad esempio: se l'espansione dell'economia globale pare irrefrenabile, quale forme e norme giuridiche la regolano? Chi effettivamente gestisce, si chiede Sabino Cassese, un diritto internazionale che sembra ormai essere fuori dal controllo dei singoli stati[[102]](#footnote-103)? Perché effettivamente sembra di trovarsi a una svolta cruciale dalla "democrazia della rappresentanza" alla "democrazia dell'efficienza"[[103]](#footnote-104), al prevalere della legittimità rivolta all'*output*[[104]](#footnote-105), al risultato, rispetto alla legittimazione preventiva della fonte politica istituzionale. Un passaggio dovuto all'impossibilità di formalizzare e conciliare a priori, sulla base dei tradizionali meccanismi rappresentativi, la composizione di interessi pubblici e privati e la risoluzione dei problemi che ne derivano, con un costante processo di esaurimento del monopolio pubblico della decisione, e uno spazio sempre più ampio lasciato alla negoziazione.

Questo significa, dunque, uno stato sempre più de-sovranizzato e "un comando" progressivamente "de-costituzionalizzato"[[105]](#footnote-106), all'interno di un processo di globalizzazione che riduce in modo radicale i poteri dello stato-nazione. Relativamente all'Unione Europea, la situazione ha spinto qualche studioso a ritenere pressoché inevitabile il prevalere di una *expertise* tecnica e lobbistica che ormai di fatto si *autorappresent*a, mentre va aumentando la progressiva perdita di peso e di significato delle democrazia parlamentari. Una modalità di agire *effettivamente politica* e autorappresentativa, in un sistema di *governance* post-parlamentari che tende sempre più a essere composto da organizzazioni, da queste gestito e a queste finalizzato[[106]](#footnote-107).

Gianfranco Borrelli sintetizza in questi termini i dubbi e i timori relativi all'azione e agli effetti di questi organismi:

-in quanto organismi *non rappresentativi* e *non elettivi*, i dispositivi di questi organismi si pongono al di fuori delle procedure di legittimazione rappresentativa, azzerando la separazione funzionale tra i poteri;

- i dispositivi di *governance* agiscono ampliando lo spettro delle autorità non-statuali, riducono spazi/tempi del pubblico specificamente statuale: senza tuttavia prospettare altre dimensioni/temporalizzazioni di una sfera pubblica diversa;

- le politiche di *governance* intervengono con finalità di rimedio all'incapacità delle funzioni di *government* di offrire rappresentazione pubblico-politica alla diversità e alla pluralità crescente delle soggettività in campo: peraltro, esse sembrano operare esclusivamente attraverso la partecipazione di attori collettivi (*élite*) alle procedure di negoziazione e di decisione, con sicura mortificazione della rappresentazione di bisogni ed espressioni dei singoli.

E in termini ancora più netti:

In definitiva, secondo le procedure di *governance*, la produzione di attivo consenso da parte dei soggetti sembrerebbe non più richiedere l'indispensabile coniugazione con i percorsi politici della partecipazione da parte dei singoli cittadini. In realtà, nell'ambito dei dispositivi del governo democratico troviamo oggi all'opera procedute tecnologiche e sistemiche, svolgimenti pragmatici con corrispondente perdita di elementi universalistici, regolamentazioni che operano appunto per ambiti esterni al pubblico statuale. La finalità principale delle politiche di *governance* sembra essere prevalentemente conservativa: dunque in piena convergenza regressiva con i dispositivi di governo che hanno preso ad operare, fin dalla prima modernità, con il nome di ragion di stato.[[107]](#footnote-108)

Tuttavia, pur condividendo o radicalizzando queste conclusioni, potrebbe porsi il problema di una critica alla lunga "meramente reattiva", magari intrisa di nostalgia per lo scenario "Stato-nazione-territorio-popolo" ormai radicalmente messo in discussione dall'irruzione delle stesse *governance*[[108]](#footnote-109). In questo senso, Luca Basso invita anche a frenare l'eccessiva enfasi a proposito dell'egemonia USA sulle grandi governance globali (Banca Mondiale, FMI, WTO, NATO, Consiglio sicurezza ONU), una situazione indubbiamente vera che però non giustifica la riduzione di tutto il fenomeno a questo dato. Troppo spesso, secondo Basso, accanto a queste considerazioni c'è anche l'idea sbagliata di un recupero dell'ormai superato compromesso economico-politico fra capitale lavoro proprio del *Welfare State*. Tenendo sempre presente che "molto spesso viene occultato il fatto, di per sé ovvio, che la globalizzazione costituisce una fase del capitalismo" (*ivi,* p. 105), occorrerebbe invece

riattivare l'analisi marxiana del capitalismo, non tanto nei suoi contenuti specifici, quanto nel suo carattere di critica immanente: occorre partire dalla realtà presente, senza però fornire di essa un'interpretazione pienamente compatta e univoca, inserendosi nelle sue fratture, nelle sue tensioni irrisolte, nella sua non-tenuta[[109]](#footnote-110).

Un invito, dunque, a leggere i punti di inconsistenza, i possibili punti di rottura, a non farsi sopraffare dalla potenza sovrastante di questi sistemi. Invito ripreso e riproposto da Sandro Chignola, nel saggio già citato. Qual è il ruolo e la posizione dello Stato in questo contesto profondamente mutato? Qual è la sua riconfigurazione, dato che ormai sono passati di moda certi volgarizzamenti (o certi auspici) secondo cui si stava andando verso una sorta di progressiva e inarrestabile riduzione dello stato stesso?

La globalizzazione non è il semplice effetto dell’obsolescenza della Forma-Stato, l’imporsi di un orizzonte ormai compiutamente *postnazionale*, ma il modo attraverso il quale lo Stato – attivamente *denazionalizzato* – viene adoperato, di volta in volta, per l’apertura dei confini a flussi deterritorializzati di capitale e, nello stesso tempo, come diga opposta alla libera mobilità del lavoro esercitando funzioni di formazione e di controllo parallele a quelle dei grandi dispositivi giuridici globali (FMI, WTO) o alla «governance without government» indirettamente praticata dalle più accreditate agenzie di *rating* per imporre l’economia di mercato laddove essa ancora non si fosse stabilizzata o fluidificarne ed espanderne i cicli ovunque essa si trovi pienamente operativa[[110]](#footnote-111).

Non si tratta dunque di un semplice tramonto dello Stato, ma piuttosto di una sua mutata funzione di "re-regulation", rivolta appunto a favorire la fluidità dei flussi di capitale, contrastare, quando necessario, la mobilità di lavoratori migranti, o promuovere, con le opportune ratifiche giuridiche e istituzionali, l'economia di mercato. Uno stato neoliberale, dunque, e una riorganizzazione degli spazi della politica[[111]](#footnote-112), che utilizza la *governance* come

uno strumento flessibile in grado di articolare sovranità e mercato in territori ritagliati *attorno*, *dentro*, e *attraverso* i confini degli ordinamenti e in grado di adoperare gli apparati esecutivi e amministrativi nazionali - accreditati di potenzialità "semi-costituenti", di autentiche funzioni di *State-building* esercitate, indipendentemente dai Parlamenti, come semplice ricezione di regolamenti e misure amministrative provenienti dall’esterno - dalla Commissione Europea, nel caso dei paesi dell’Est o della Turchia candidati all’ingresso nell’UE; dal FMI, per quanto riguarda molti paesi sudamericani; dalla Cina o dai sistemi di comando strategicamente fissati nelle grandi *global cities* del Sud-Est asiatico … - per organizzare e implementare, in chiave non sviluppista, l'economia di mercato. [[112]](#footnote-113)

In tutti questi casi l'iniziativa neoliberista non sospende il regime di normalità del diritto, ma lo *agisce attivamente* per tracciare zone in cui la regolarità dell’accumulazione possa essere garantita da altri dispositivi: diritto commerciale e internazionale privato, reti informatiche e *data base* efficienti, "soggettività disciplinate allo spirito di impresa"…. Secondo Chignola, che riprende le classiche tematiche postoperaiste, e si appoggia, tra gli altri, alle analisi di Aihwa Ong e Negri e Hardt[[113]](#footnote-114), questa organizzazione si attesta a un livello "la cui soglia viene tracciata dai cicli di lotta operaia che hanno attraversato carsicamente il globo negli ultimi trent’anni: gli anni ’60 in USA, gli anni ’70 in Europa e in Sud America; gli anni ’80 nell’ex blocco sovietico o in Asia" (*ib.*). In questo senso la *governance* si presentacome la risposta organizzativa alle sfide lanciate "da *claims* la cui potenza di autorganizzazione soggettiva viene scardinando i canali della rappresentanza sindacale e politica e i moduli partitico-parlamentari di formazione del consenso. Che tende a configurarsi come l’*ingovernabile*, quindi.[[114]](#footnote-115)". In questo quadro infra-sovranazionale la *governance* funziona così come "giurisdizione plurale e poliarchica" di interessi privati e mercantili, un "catalizzatore del *rischio* e dell'*insicurezza*"; non c'è alcuna pluralità democratica alla sua base, piuttosto una rete di interessi materiali, di rapporti clientelari e lobbistici, di mediazioni continue offerte in "subappalto".

La conclusione di Chignola torna sull'*ingovernabil*e – di cui viene dichiarata la soggettività ribelle, senza peraltro accenni a una sua possibile forma politica - come ciò che, in questa mutata configurazione, potrebbe costituire il fulcro di un possibile rovesciamento della situazione:

se è vero che il mutamento dei dispositivi della rappresentanza e del dominio cui è possibile alludere con il termine «governance» è indotto dall’irruzione di processi, di interessi e di soggetti *ingovernabili* e *non allocabili* rispetto ai canali di una tradizionale meccanica del consenso (la metropoli, i flussi deterritorializzati di uomini e cose nello spazio globale, le striature che marcano dall’interno le *zones* transfrontaliere e «infrastatali» in cui si fissano i cicli della messa a valore), allora è vero anche che è sul movimento irriducibile della libertà che occorre concentrare l’attenzione ... Se è vero che il mutamento dei dispositivi della rappresentanza e del dominio cui è possibile alludere con il termine «governance» è indotto dall’irruzione di processi, di interessi e di soggetti *ingovernabili* e *non allocabili* rispetto ai canali di una tradizionale meccanica del consenso (la metropoli, i flussi deterritorializzati di uomini e cose nello spazio globale, le striature che marcano dall’interno le *zones* transfrontaliere e «infrastatali» in cui si fissano i cicli della messa a valore), allora è vero anche che è sul movimento irriducibile della libertà che occorre concentrare l’attenzione. … Il problema, credo, è il modo in cui si produce la soggettivazione degli interessi e dei gruppi. Non, ovviamente, il modo in cui essi interagiscono in uno spazio che dovrebbe registrarne l’impossibile equilibrio. Si tratta di tenere aperti questi circuiti di soggettivazione. Che attraversano i processi autoriflessivi della «governance» metropolitana e globale producendo sempre di nuovo lo scarto tra diritto e sovranità; tra l’i*ngovernabile* come l’«ambiente» nel quale vengono aleatoriamente svolgendosi tutte le funzioni di regolazione politica e le istituzioni che perimetrano invece il proprio «territorio» accreditandosi di un’ormai impossibile rappresentanza generale. (*Ivi*, p. 141).

La prospettiva di Chignola è dunque il "tenere aperta" la distanza tra libertà e dominio, tra ingovernabile e governo. Altre ipotesi, rispetto alla crisi democratica e ai fenomeni della globalizzazione, si muovono in direzione di una maggior democrazia che potrebbe essere garantita, anche istituzionalmente, da un nuovo modello. David Held, ad esempio, ritiene che la democrazia debba diventare un "transnational affair", da giocarsi non solo su ristretti domini nazionali, ma anche nella più vasta comunità internazionale: "la possibilità della democrazia oggi, in sintesi, va legata a una struttura espansiva di istituzioni ed enti democratici. Mi riferisco a tale struttura come al "modello cosmopolita di democrazia."[[115]](#footnote-116).

Il rapporto tra stati nazionali e quel complesso di fattori indicati – con un termine equivoco e (spesso) ideologico - come "globalizzazione", è naturalmente oggetto di infiniti studi e controversie, sia per quanto concerne il piano delle relazioni internazionali, sia per gli intrecci tra le dinamiche economiche e gli stati nazionali. Bob Jessop rileva giustamente come questi ultimi si trovino ad affrontare un problema molto specifico, cioé come ridisegnare "le matrici spazio temporali all'interno delle quali operano i capitali". La tensione, in questo caso, è tra gli interessi di capitali tendenzialmente mobili a ridurre la loro dipendenza da un luogo e da vincoli temporali, e, sul fronte opposto, l'interesse a mantenere gli stessi sul proprio territorio e con le proprie "statal and/or political routines, temporalities, and crisis-tendencies[[116]](#footnote-117)" – elemento, questo, che sta assumendo un ruolo decisivo nella crisi attuale.

Ma in questo quadro di contrasti tra stati nazionali e governance globali, si ripropone inevitabilmente il vecchio problema della possibilità di uno stato sovranazionale, di un organismo di governo globale. Più che verso un ipotetico, e tutto da costruire, modello cosmopolita, Martin Shaw intravede una possibile direzione proprio verso uno *stato globale*. Che lo stato-nazione non sia affatto un'entità eterna, né che abbia rappresentato un unico e lineare tracciato della modernità è un fatto, ma secondo Martin Shaw la sua genesi è invece assai più recente di quanto comunemente ammesso. "La forma prevalente di stato dal diciottesimo secolo a metà del ventesimo era l'impero europeo - cioè un impero globale o regionale centrato su varie forme di stato locale nelle zone europee centrali del capitalismo mondiale - piuttosto che lo stato-nazione in genere….". Soltanto con il crollo dello stato imperiale europeo durante il ventesimo secolo, a giudizio di Shaw, lo stato-nazione diventa una forma politica più o meno universale, estesa dapprima al resto d'Europa, "poi a quello che divenne noto come "Terzo Mondo" e infine ai resti dell'Unione Sovietica. Valutazioni di questo processo non riescono tuttavia a cogliere il fatto che mentre la forma dello stato-nazione diventava sempre più universale, veniva anche privata delle caratteristiche chiave della potenza statale autonoma.[[117]](#footnote-118)". E' dunque stata la guerra, e non la globalizzazione intesa come liberalizzazione economica, a sconfiggere lo stato-nazione classico. Shaw utilizza la nozione, ancorché problematica di "stato occidentale", intendendo con questo un agglomerato di potere statale (*The global-Western state-conglomerate*), istituzionalmente complesso e disordinato, che si è concentrato nel Nord America, nell'Europa occidentale, nel Giappone e nell'Australasia, ma il cui ordine si è progressivamente esteso anche all'America Latina, a parti del Medio Oriente e dell'Asia, a molta parte dell'Africa. Lo stato occidentale può essere definito come un singolo conglomerato statale perché all'interno di questo blocco i confini della violenza sono stati largamente aboliti e sono stati spostati alle sue frontiere. In questo senso, il relativo declino dell'egemonia statunitense dopo la Guerra Fredda sarebbe stato compensato non da un vuoto egemonico ma dall'egemonia dell'intero occidente. Altri centri nazionali di potere e di istituzioni multinazionali e globali hanno accresciuto la loro importanza nell'ultima metà del secolo e ciò ha permesso la costruzione di uno spazio politico sempre più integrato. L'unificazione politico-militare della maggior parte del mondo – cioè il centro occidentale dominante del capitalismo mondiale insieme a gran parte della sua periferia - ha avuto un'importanza decisiva per lo stesso processo di globalizzazione economica e culturale.

Mentre molte analisi sulla *governance* colgono correttamente il fatto che questa non è riducibile oggi allo stato-nazione, il loro principale errore, secondo Shaw, è che da questo deducono il passaggio da un quadro "statale" alla prospettiva di una *governance* senza stato; dal declino dello stato-nazione, deducono dunque semplicemente che lo stato *in quanto tale* è diventato meno rilevante. Occorrerebbe, al contrario, indagare se non ci si trovi di fronte a una nuova forma stato, uno *stato globale* emergente, magari frammentario e instabile ma che tuttavia costituisce un complesso di istituzioni con un qualche potere globale, che funziona appunto come uno stato nel regolare economia, società e politica su scala globale. Shaw fa ampio riferimento alle tesi di Michael Mann, secondo cui gli stati implicano "cristallizzazioni polimorfe", e differenti cristallizzazioni plasmano o dominano differenti istituzioni[[118]](#footnote-119) - Mann fa l'esempio dello stato USA, che "si cristallizza" come conservatore-patriarcale quando limita il diritto d'aborto, o come capitalista, quando controlla gli scandali bancari, come superpotenza quando interviene all'estero con l'esercito, ecc. Il rapporto tra queste cristallizzazioni, secondo Mann, è in genere di tipo non dialettico: si tratta solitamente di differenziazioni e sovrapposizioni.

Nella concezione di Shaw, per la definizione di "che cos'è" uno stato, resta decisivo il potere politico-militare; in controtendenza, quindi rispetto alle tesi che propongono un passaggio da questo ruolo a quello economico o giuridico, finendo per concludere che lo stato risulta così indebolito dalla globalizzazione. Lo stato come centro politico-militare è dunque ancora del tutto rilevante, e l'esplicito riferimento è alla classica definizione di Weber sul monopolio della violenza legittima in un territorio dato. Definizione che Shaw ritiene tuttavia insufficiente: lo studioso così la amplia appoggiandosi di nuovo a Mann, secondo cui lo stato è: 1) una struttura differenziata di istituzioni e di funzionari; 2) è una centralità, da cui si irradiano le relazioni politiche; 3) una struttura che copre un territorio delimitato; (4) e che su questo territorio esercita alcuni gradi di legiferazione autoritaria e vincolante, sostenuta da alcune forze politiche organizzate[[119]](#footnote-120). Significativamente, secondo Shaw, in queste ulteriori clausole si registra uno spostamento, in cui l'idea di un monopolio legittimo della forza viene sostituita con "alcuni gradi di legiferazione autoritaria" e "alcune forze politiche organizzate". Il che si adatta particolarmente ai differenti livelli di potere statale globale descritti in precedenza, per comprendere i quali è necessario tuttavia aggiungere un quinto criterio: la capacità, da parte di uno stato, di essere *inclusivo* e *costitutivo*,a un livello significativo, di altre forme o livelli di potere statale. Oggi gli stati nazione sono costitutivi e inclusivi di forme subnazionali, e costituiscono forme di stato regionali e globali, nonché internazionali. In effetti, su questo punto, Shaw riconosce che non è semplice determinare l'inclusività e la costitutività delle varie forme di stato transnazionale. Ad esempio, relativamente all'Onu, occorre riconoscere che il sistema ha agito solo in modo debolmente costitutivo rispetto agli stati nazione componenti; lo "Stato Europeo" (l'Unione Europea) invece, ha rafforzato sia la sua inclusività che la sua costitutività rispetto agli stati membri, benché il suo rapporto con lo "Stato occidentale transatlantico" risulti problematico. Tuttavia, lo "stato occidentale", pur restando appunto tale – occidentale – nel suo nucleo, sta progressivamente agendo in funzione di parametri più largamente globali, in modo tale che questo livello sta cominciando a diventare costitutivo anche degli stati-nazione componenti. D'altro canto, come si è detto, la natura problematica, contingente, e ancora iniziale di questo stato è più volte ribadita da Shaw, che peraltro sostiene sarebbe interesse autentico di tutti i movimenti di lotta e democratici, a dispetto della retorica antiglobale, battersi per rendere invece democratica questa rivoluzione globale e le sue nuove istituzioni statali.

Shaw tiene naturalmente presente la grande varietà degli "stati-nazione" contemporanei e le loro relazioni con il potere statale globale[[120]](#footnote-121). Gli "stati-nazione" occidentali sono, per così dire, "postmoderni" nel senso che fanno pienamente parte delle reti di potere transnazionali globali – anche qui con diverse caratteristiche, ad esempio rispetto al potere militare esercitato in via diretta o tramite altri organismi, come la NATO, o per le caratteristiche assolutamente peculiari dell'Unione Europea. Vi è poi una sorta di "terra di nessuno" costituita da stati minori - gli stati dell'Europa centrale e dell'Est, i più piccoli stati dell'Est asiatico e molti stati dell'America Latina e dell'Africa. Se alcuni di questi - specie quelli di recente indipendenza - si dichiarano come "stato-nazione", si tratta tuttavia di una situazione molto precaria, che presenta tratti di scarsa autonomia e di sostanziale dipendenza dalla potenza occidentale. Un secondo principale gruppo di stati è costituito da centri maggiori di potere statale indipendenti, (Brasile, Cina, India, Russia), dotati di un notevole potere militare che, almeno teoricamente, potrebbero usare anche contro il centro occidentale-Onu - nel lungo periodo Shaw vede proprio nel rapporto con tali stati i problemi più gravi per l'emergente "stato globale. Infine, c'è un terzo gruppo di paesi in cui non si presenta né uno stato nazione stabile, e neppure una piena integrazione nell'Occidente. In queste situazioni il potere statale è frammentario, dispotico, spesso innervato da centri di potere criminali – il riferimento è a zone dell'Africa e dell'ex Unione Sovietica, e della stessa ex -Jugoslavia.

**2.3 Un'ipotesi "essenzialista": una nuova forma di stato**

In questa modestissima rassegna – che ha del tutto trascurato, per ragioni di economia di lavoro, le condizioni di stati e popolazioni non occidentali - si è visto come gli attuali studi spazino dall'instabile rapporto tra stati nazione in parte "desovranizzati" a forme di "*Governance without government"*, a forme miste di governo democratico su scala mondiale, fino alla prospettiva di un possibile Stato globale. Oltre all'ipotesi formulata da Giddens - una sorta di mutuo controllo tra stati nazione che potrebbe portare a un'effettiva pacificazione, dando potenzialmente luogo a una combinazione dei diversi centri di potere in uno solo[[121]](#footnote-122) - Shaw fa riferimento anche alle teorie sull'ultraimperialismo di Karl Kautsky[[122]](#footnote-123). Potrebbe apparire curioso o archeologico questo riferimento a Kautsky, all'imperialismo e al dibattito di quegli anni (l'attacco di Lenin, le posizioni, tra gli altri, di Bucharin e Luxemburg); curioso soprattutto perché appartiene a quella "genealogia" novecentesca in genere abbondantemente rimossa o scavalcata per andare in cerca di radici più lontane. Non è questo tuttavia il luogo per riprendere le tesi espresse all'epoca, se non in rapporto alla questione precisa: è possibile una qualche forma di stato mondiale, un centro politicamente unificato in questo senso?

Prima di tornare al tema della governamentalità e della democrazia, tenterò di indicare, solo per punti, una differente ipotesi relativa alla forma stato. Sfruttando, in questo senso, anche gli effetti della grande crisi in atto dal 2008, tra i quali c'è anche l'avere spinto alle estreme conseguenze, o quanto meno reso più visibili (ovviamente per chi vuole vedere), una serie di processi in atto da ben più tempo. E questo sia per le modificazioni subite dalla forma stato, sia per quella logica del capitale sostanzialmente respinta da Foucault.

Le tesi e i giudizi che sono stati appena considerati concordano, in larga misura, sull'erosione dello Stato nazionale liberaldemocratico, sulla sua perdita di sovranità rispetto ai nuovi organismi sovranazionali, e sulla sua riconfigurazione sulla base di una dimensione globale e in una direzione sempre più funzionale alle esigenze dei mercati. Lo stato nazione, tuttavia, continua a mantenere un suo potere di legittimazione, non più in termini di monopolio assoluto, e questo non solo per quanto riguarda la sicurezza, i poteri coercitivi o la forza militare. All'interno del quadro in cui vanno progressivamente imponendosi quegli organismi e quelle *governance* di cui si è detto, c'è tuttavia un preciso punto *politico* che sarebbe bene considerare in termini più forti rispetto alla sua semplice registrazione come uno dei tanti fenomeni propri del neoliberalismo: il continuo spostamento nel corso degli ultimi decenni, e *all'interno* delle stesse politiche nazionali, verso la pratica di un governo-gestione sempre più identificato con la politica democratica. In altri termini, l'equivalenza secondo cui "la politica" è incentrata esclusivamente sulla gestione governativa, e che questa è "la democrazia" ha funzionato come campo e come attrattore unico per quasi tutti gli attori sulla scena (partiti, sindacati, media, ecc.). Il che, ovviamente, non era affatto obbligatorio, mentre, al contrario, da decenni si assiste a una narrazione fatta di stringenti necessità e di necessari rimedi per farvi fronte. L'esito è stato uno svuotamento *dall'interno* delle strutture istituzionali, rese sempre più rivedibili, modificabili, o eludibili in nome delle esigenze della governabilità – uno stato, insomma, non solo "governamentalizzato", ma per certi versi sempre più "governativo[[123]](#footnote-124)".

Uscendo dal "politologico" per entrare in un campo più propriamente politico, significa che ridurre tutto questo ai soli effetti "esterni" della globalizzazione e delle esigenze di *governance* che ne derivano[[124]](#footnote-125) equivale a inserirsi pienamente nella logica politica corrente, ignorando che questo "doppio" movimento esprime *una* modalità del politico. Se le stesse "cessioni di sovranità" avvengono all'interno di questo quadro, ciò continua a indicare una necessaria funzione di ratifica da parte di un governo nazionale, benché all'interno di un campo internazionale fatto di rapporti di forze (e di relative minacce) i cui protagonisti sono sempre più quegli organismi di cui si è detto. Lo stallo o l'ineffettualità di tratti decisivi delle architetture costituzionali, o, in alcuni casi, la loro sospensione spesso nemmeno dichiarata è il risultato di ben precise politiche, favorite – il che è particolarmente rilevante - dallaquasi assoluta *assenza* di altre politiche in grado di contrastarle.

L'istanza del governo e della governabilità ha avuto come preciso effetto il ridurre la stessa democrazia rappresentativa liberaldemocratica; in nome della governabilità si pratica sistematicamente la marginalizzazione delle minoranze, si ignorano tranquillamente gli esiti dei referendum (compresi quelli relativi all'adesione all'Europa), si impongono sistemi elettorali le cui metodologie cancellano ogni idea di "una testa un voto", quale che sia il criterio con cui la si voglia interpretare. La straordinaria idea balenata per un attimo all'ex capo del governo italiano, Silvio Berlusconi – fare votare solo i capigruppo parlamentari, per sveltire i lavori – non solo è un perfetto esempio dell'attuale considerazione (ampiamente condivisa) dei principi e procedure della liberaldemocrazia, ma un'opzione meno fantastica di quanto si potrebbe pensare. Non deve dunque stupire che, sotto questo aspetto, lo stesso lavoro parlamentare sia attualmente percepito come costoso e inutile sia per chi vorrebbe, in teoria, esserne rappresentato, sia per chi ne farebbe comunque a meno. Che questo non significhi affatto, da parte di chi scrive, ipotizzare come soluzione il recupero della liberaldemocrazia è quanto spero potrà risultare chiaro nel seguito.

Se quasi tutti concordano sul peso attribuibile in tutto questo ai mercati, all'"economia", si tratta allora di ripensare il rapporto che questa intrattiene con la forma stato. L'ipotesi che viene qui avanzata è che si sia andata costituendo una differente forma stato, con caratteristiche orientate verso una precisa direzione, anche se necessariamente instabili, in cui lo stato liberaldemocratico, che mantiene alcune sue prerogative decisive, trasferisce funzioni e poteri a differenti organismi sovranazionali e dotati di crescente autonomia. La nuova forma stato andrebbe dunque riferita a *questo complesso*, non solo al ridotto ruolo del "vecchio" stato: una trasformazione che comprende anche i nuovi organismi di *governance* e il loro rapporto con gli stati nazionali riconfigurati. In termini molto astratti si potrebbe definire appunto come una *forma*, identificabile in quanto tale, ma che non esprime una tendenza a identificarsi in *uno* stato già esistente, né a trasformarsi in un ipotetico "stato globale". Una forma in cui è in atto una separazione, di grado diverso, non solo tra poteri, ma tra istituzioni e funzioni rese autonome e dotate di una propria differente struttura formale. Una forma, frazionata e precaria, necessariamente instabile, ma una forma *reale.*

Rispetto allo stato nazionale liberaldemocratico, l'effetto più evidente di questa forma stato è l'assenza di un uno *spazio condiviso di rappresentazione*, che precede logicamente la questione dell'assenza di rappresentanza. In altri termini, non si tratta soltanto del fatto che per alcune istituzioni di questa forma stato non esiste alcuna rappresentanza democratica, per quanto labile, ma è proprio lo spazio di rappresentazione (per quanto imposto o subito) che viene a mancare. I rapporti più o meno mediati che i nuovi organismi e le nuove istituzioni intrattengono con apparati e con poteri statali ufficiali danno luogo a rappresentazioni settoriali, ma questa forma stato non può complessivamente, in tutte le sue parti, dichiarare: "io rappresento lo stato". Tra stato ufficiale e stato "latente", per così dire, emerge inevitabilmente un vuoto che lo stesso discorso democratico, pur nel suo tentativo di far coincidere forma e funzione, non è più in grado di colmare.

La sua modalità politica, incentrata sul governo-gestione e su una dichiarata spoliticizzazione della politica stessa, sempre più assimilata al *management*, dichiara sostanzialmente che chi governa, a differenti livelli, detiene il monopolio delle politiche, mentre spetta ai governati l'eventuale ratificazione consensuale delle stesse. L'operazione, che si avvale di notevoli apparati ideologici spesso trattati con altri nomi, mira effettivamente a fare della politica una *expertise* sottratta ad altre dimensioni – e ovviamente, non si tratta della fine della politica dopo l'estinzione dello stato. La questione va al di là delle consuete lamentazioni sull'assenza di spazi pubblici della politica, sulla partecipazione o sulla sua assenza. Sotto questo aspetto, lo stesso campo governanti/governati, che è anche il terreno di molte posizione critiche rispetto all'ordine neoliberale, resta per certi versi interno a quel paradigma dominante del governo. In altri termini, il rapporto con l'*ingovernabile* non è riducibile esclusivamente al collocarsi dalla parte dei governati, o al darsi qualche nuova governamentalità (o a-governamentalità).

Benché questa forma stato sia il risultato dell'interazione e dell'incrocio tra molteplici fattori, dal quadro delle relazioni internazionali alle alleanze militari, tuttavia il modello più rilevante è stato, quanto meno finora, quello economico. Il cui ideale potrebbe essere un po' brutalmente sintetizzabile in una politica come economia e in una democrazia come mercato; la "governamentalizzazione dello stato", di fatto, indica gli adattamenti e le trasformazioni della forma stato, sia in senso passivo che regolativo, rispetto alla direzione intrapresa dai processi capitalistici negli ultimi decenni.

L'utilizzo del termine *forma stato* cui è stato associato l'attributo "reale" può forse esprimere la tensione interna ai processi di questa configurazione, verso una direzione che comunque non è raggiunta: un "come-stato" funzionale, che tuttavia non consiste in una piena struttura statale. A questo, si combina un altro punto di arresto: se gli stati nazione possono apparire "residuali", si tratta tuttavia di un residuo che segna un limite a questa nuova forma, che marca il suo reale-impossibile. Il vuoto di rappresentazione, il vuoto "democratico", ne è il sintomo più evidente. Si tratta, certo, dell'*ingovernabile*, ma in una declinazione che non è solo quella espressa da Chignola – ciò che si sottrae al governo -, ma anche il buco nero in cui, per così dire, *non si governa il governo* – e tanto più il governo del *capitale*. L'utilizzo del termine forma stato indica appunto quella sutura impossibile, la tensione e il suo blocco. Il riferimento al modello economico della "governamentalizzazione dello stato", nell'ipotesi indicata, conferma ulteriormente sia la persistenza degli stati – che in congiunzione con gli apparati di *governance* producono questa forma stato –, che l'impossibilità di uno stato capitalistico globale, governamentalizzato o meno. Aveva ragione Lenin, insomma, e torto Kautski[[125]](#footnote-126).

**2.4 Post-Westfalia. Wendy Brown e la fine della democrazia liberale.**

Se - sulla scorta delle tesi di Hobbes, Bodin e Schmitt – si può identificare la sovranità moderna, "westfaliana", come un potere supremo che agisce in assenza di limiti temporali, un potere decisionale non confinato da leggi, una sovranità completa (non parziale), intrasferibile, e relativa a una specifica giurisdizione territoriale, allora è necessario dichiarare che siamo ormai in un'altra dimensione. E' questa la tesi di Wendy Brown: l'ordine, in cui gli stati nazione sovrani erano gli attori politici dominanti, è stato sostituito da un ordine post-westfaliano, in cui il "post" sta a indicare " a formation that is temporally after but not over that to which it is affixed"[[126]](#footnote-127). Dalla metà del secolo scorso questi criteri di sovranità sono stati largamente compromessi da flussi transnazionali di capitali, persone, idee, merci, e differenti forme di fede o di fedeltà politiche e religiose. Da parte sua, il neoliberalismo che non riconosce altri sovrani che non siano gli strateghi d'impresa, e produce leggi sulla base di criteri di mercato, degradando la sovranità politica a *management*, ha contribuito largamente a questa messa in crisi - ben coadiuvata, in questo, da istituzioni di *governance* internazionale quali il FMI o il WTO. Una sovranità smantellata dunque dalle razionalità politiche neoliberali, dai discorsi transnazionali di carattere morale e legale, dall'attivazione di poteri collegati ma non direttamente riconducibili al capitale – culture, ideologie, religioni. Mentre, sul fronte opposto, le poche forze che continuano a guardare alle vecchie forme sovrane di stato-nazione sembrano muoversi a ritroso, tra pretese di stampo nazionalista, dispotico o imperialista.

La critica di Brown non investe solo le relazioni tra sovranità, democrazia e popolo, ma le ambiguità insite nella nozione stessa. I suoi paradossi dunque: sovranità indica al contempo un potere assoluto e la libertà politica; produce ordine attraverso la subordinazione e libertà attraverso l'autonomia; non ha un'essenza interna, ma è piuttosto completamente dipendente e relazionale, anche quando si presenta in termini di autonomia e autosufficienza; produce gerarchia interna e anarchia esterna, ed entrambe sono in contrasto con la democrazia – tuttavia, sottolinea Brown, i teorici più diversi, assumono la sovranità come una caratteristica necessaria della vita politica; è insieme la fonte della legge e sopra la legge; è contemporaneamente generata e generativa, e tuttavia ontologicamente è anche un presupposto, un "a priori" – di origine teologica; le caratteristiche teologiche della sovranità costituiscono la condizione interna della nozione secolare di *autonomia del politico* articolata da, e attraverso, la stessa nozione di sovranità[[127]](#footnote-128).

A differenza di quanto sostenuto da Negri e Hardt in *Impero,* Brown non ritiene che il capitale sia oggi il contenuto della forma politica della sovranità, ma insiste invece sulla sua natura teologica, che si propone, pur senza riuscirvi, di subordinare a sé anche l'economico. Pur indebolita da altre forze contrastanti, la declinante sovranità dello stato nazione assume una forma "più aggressivamente teologica", anziché più passiva; e al contempo è sempre meno in grado di contenere i poteri economici e teologici che pure vorrebbe dominare, il che favorisce ulteriormente la sua erosione – come accade nel crescente ruolo di istanze religiose politicizzate non solo in Oriente, ma in tutto l'Occidente. Come già detto, per Brown non si può neppure sostenere che la sovranità indossi oggi le vesti del capitale: il capitale globale è perpetuo, assoluto e unificante, ma non "decisionista" nel significato schmittiano – se assomiglia al potere di un dio, è un dio che opera "without deliberation or calculus" (*ivi*, p. 65). Gli stati neoliberali "governamentalizzati", da parte loro, non dominano, ma reagiscono ai movimenti e agli imperativi del capitale, come ad altri fenomeni della globalizzazione, dalle questioni climatiche a quella della sicurezza. La costruzioni di muri e barriere non è un segno di iper-sovranità, ma la manifestazione, propria da stati-canaglia, di una sorta di compenso per la perdita di sovranità stessa – una *theology of walling*. E tuttavia, a differenza della sovranità, gli stati neoliberali, per quanto indeboliti e frazionati, agiscono e legiferano in quanto stati. Brown, sotto questo aspetto, riprende i punti essenziali della teoria foucaultiana del neoliberalismo e della governamentalità, decretando il neoliberalismo come un progetto "costruttivista", che non presuppone il dato ontologico di una razionalità economica completa, per tutti i campi della società, ma piuttosto lavora alla sua disseminazione e istituzionalizzazione permanente[[128]](#footnote-129). Pertanto, per quanto inestimabili possano risultare i contributi di Marx e Weber, il neoliberalismo non può essere assimilato a una fase ulteriore di sviluppo del capitalismo e delle sue leggi, o del dominio della razionalità strumentale; piuttosto, rappresenta una nuova e contingente articolazione e messa in opera di entrambe[[129]](#footnote-130). Ma questa nuova configurazione ha un effetto molto preciso sulla stessa liberaldemocrazia: perché il neoliberalismo comporta l'erosione di tutte quelle istanze di opposizione, politiche, morali o soggettive che si collocavano al di fuori della razionalità capitalista ma all'interno della società liberaldemocratica – quelle istituzioni e quei valori che si richiamano a una razionalità non mercantile nelle democrazie[[130]](#footnote-131). Se, insomma, la liberaldemocrazia ha continuato per due secoli a mantenere un - sia pur limitato - scarto etico (*modest ethical gap*) tra economia e *polity*, che ha protetto i cittadini dallo squallore di una vita esclusivamente improntata al mercato, ora questa distanza è stata definitivamente chiusa dalla razionalità politica neoliberale, che impone la completa subordinazione della vita a quelle regole e a quei valori. Non c'è nulla nei valori base della liberaldemocrazia – che si tratti di libere elezioni, di democrazia rappresentativa, di libertà individuali o di partecipazione politica – che sia di per sé in grado di affrontare la prova della subordinazione alla competizione economica o di scontrarsi con le analisi di costi-benefici. La liberaldemocrazia – è la tesi di Brown – non può sottomettersi alla governamentalità neoliberale e contemporaneamente sopravvivere[[131]](#footnote-132). La stessa svolta conservatrice dopo il 9/11[[132]](#footnote-133) va inquadrata nell'ambito di una politica che è già quella dominata dalla razionalità neoliberale. Il problema, insomma, è il seguente: in che misura il neoliberalismo si deve ammantare del discorso liberaldemocratico e operare con le istituzioni liberaldemocratiche[[133]](#footnote-134)? Quanto la governamentalità neoliberale può legittimare direttamente se stessa, senza prendere a prestito da altri discorsi? Perché, sostiene Brown, il neoliberalismo è diventato dominante come governamentalità senza esserlo diventato come *ideologia*. Questione importante, come si vede, cui si tenterà di rispondere più avanti. Qui ci si limita sottolineare l'accezione evidentemente ristretta di ideologia, che fa evidentemente riferimento alle nozioni più tradizionali.

Per quanto riguarda l'atteggiamento verso la liberaldemocrazia, Brown, rileva il rischio, per *the Left*, di adottare il comportamento "melanconico" che fa seguito a un lutto, come nel caso della perdita di un genitore amato-odiato. Il rischio, dunque, di idealizzarne i tratti, magari incorporando o replicando proprio ciò che era stato a suo tempo combattuto. Osservazione del tutto pertinente, dato che ciò che resta della sinistra sembra frequentemente ossessionato dal rimpianto di un quadro politico perduto – uno degli atteggiamenti più comuni è il recupero delle figure di vecchi politici, a suo tempo aspramente combattuti, e ora riproposti come campioni rispetto alla pochezza dei politici attuali. Come i neoliberali hanno poco in comune con i tradizionali conservatori, così la sinistra, secondo Brown, non può identificarsi coi valori liberali, anche con quelli "welfaristi". Il difendere automaticamente i valori liberali ormai alle corde non facilita certo una sfida al neoliberalismo, se davvero la sinistra intende combattere, nel lungo periodo, per qualcos'altro "che non sia la democrazia liberale in un ordine socioeconomico capitalista" (*ivi*, p. 55). Ma se stessimo scivolando dal liberalismo a qualche forma di fascismo, senza intravedere nessun socialismo o democrazia radicale all'orizzonte, non dovremmo difendere la liberaldemocrazia? Non è questa la lezione di Weimar? Ancora una volta, è la risposta di Brown, si tratta di una visione distorta della situazione, che non permette di affrontare il cuore della governamentalità neoliberale – che non è il fascismo -, né di identificare il terreno della sfida. Il neoliberalismo costringe la sinistra ad affrontare una doppia sfida: considerare tutte le implicazioni della democrazia liberale ormai perdente, interrogandosi su quanto la sinistra stessa sia rimasta, benché in contrasto, sullo stesso terreno;[[134]](#footnote-135) e, in secondo luogo, come inventare strategie politiche e una "controvisione" all'altezza della fida del neoliberalismo. Marcuse aveva constatato, a suo tempo, che il capitalismo era riuscito a eliminare il proletariato in quanto soggetto rivoluzionario, e proponeva quindi di individuare gli elementi per combattere il capitalismo al di fuori delle contraddizioni economiche del capitalismo stesso, in un differente insieme di valori. La diagnosi marcusiana può essere ora estesa alla stessa liberaldemocrazia: non c'è più spazio per sfruttare la distanza tra i suoi ideali e la realtà delle sue pratiche, la stessa *moralità* democratica è stata ormai sviscerata, e non c'è scandalo, ipocrisia, o crimine governativo che valga a riattivare spettatori indifferenti e passivi. Occorre dunque - è la conclusione di Brown - una visione alternativa che rigetti l'*homo oeconomicus* come norma dell'umanità e il corrispettivo terreno di economia, stato e società su cui questa norma prospera. Un'idea di giustizia che miri ad accrescere la capacità dei cittadini di condividere il potere e di autogovernarsi, e in cui i diritti e le elezioni sarebbero il *background* più che il simbolo della democrazia; che favorisca pratiche e istituzioni di potere popolare, e una distribuzione di ricchezza improntata a un modesto egalitarismo. In grado di istituire una visione attenta alla fragilità e alla finitezza della natura non-umana, e di offrire dimore accoglienti per una sorta di nuova *eudemonia*[[135]](#footnote-136)

Wendy Brown costituisce un esempio rilevante del pensiero post-foucaultiano declinato in chiave critica contro il neoliberalismo, e un esempio di quella prima polarità cui si è fatto cenno all'inizio del capitolo. In senso lato, le sue tesi risentono molto del pensiero critico cosiddetto postmoderno, dichiarando anche, con molta onestà, le aporie e i paradossi, senza convertire troppo questi ultimi in punti di forza – operazione, quest'ultima, abbastanza di moda, in quanto manterrebbe le distanze dai superamenti dialettici; il più delle volte, tuttavia, i monumenti alle ambiguità e ai paradossi o funzionano come una dichiarazione dell'insormontabilità del presente, o ricordano un certo uso delle "controtendenze" all'epoca della II e III Internazionale, quando queste venivano regolarmente evocate di fronte ad analisi o previsioni disattese. Le direttrici generali del suo pensiero sono chiare: la governamentalità spinge sovranità ai suoi margini; pur senza negare affatto la validità delle teorie di Marx e Weber per l'analisi del neoliberalismo, questo tuttavia non può essere definito e compiutamente spiegato sulla base di quelle teorie; la potenza del capitale è certo notevolissima (Brown insiste molto, e non solo qui, sulla necessità di tenerne conto), ma giustamente non la si può concepire come un esempio di decisionismo schmittiano. Infine, ed è la sua tesi più radicale, il neoliberalismo, con il trionfo dell'*homo oeconomicus* che investe tutti i settori della vita, sta ormai erodendo in modo irreversibile la liberaldemocrazia. Pur essendo chiare le innervature foucaultiane del suo pensiero, la studiosa non nasconde le difficoltà derivanti dalla loro applicazione: in un altro saggio della stessa raccolta, mette a nudo la crisi della *political theory* (nel significato anglo-americano del termine), in un mondo in cui la natura, il corpo, il sesso, la cultura, l'economico, appaiono "politicizzati", e in cui la nozione di un potere "che è ovunque", non può essere tradotta nel problema politico di come si dovrebbe organizzare la nostra vita collettiva[[136]](#footnote-137). E tuttavia, di fronte alla drammaticità delle sue stesse diagnosi, non può non colpire la limitatezza, per così dire, dell'alternativa indicata: quasi il ritagliarsi uno spazio tra la liberaldemocrazia morente e un neoliberismo trionfante, senza cedimenti, ma in un'opposizione inevitabilmente (e foucaultianamente) più etica che politica.

**2.5 Cittadinanza**

Lo scritto di Balibar che fa della nozione di cittadinanza[[137]](#footnote-138) il campo di una battaglia politica contro il neoliberalismo, si propone, anche come una esplicita replica a Wendy Brown. Balibar dichiara subito il rapporto antinomico che lega cittadinanza e democrazia, in quanto "dinamica di *trasformazione del politico*". La definizione di antinomico si ricollega alla tradizione filosofica occidentale, in particolare in rapporto a due idee:

1)Quella di tensione permanente tra il positivo e il negativo, tra il processo di costruzione e quello di distruzione, e 2) quella di coesistenza tra un problema che non si può mai risolvere definitivamente e l'impossibilità di farlo scomparire. La nostra ipotesi di lavoro sarà che al centro dell'istituzione della cittadinanza la contraddizione nasce e rinasce incessantemente dal rapporto con la democrazia. (*Ivi*, p. 12).

E' dunque l'antinomia che si colloca al centro del rapporto tra cittadinanza e democrazia che "costituisce, nella successione delle figure, il motore delle trasformazioni dell'istituzione politica." (*ivi,* p. 14). La cittadinanza, sostiene Balibar, forse permette di pensare in un unico concetto una "costituzione di cittadinanza" che riunisce due aspetti propri della *politeía* greca: la distribuzione e circolazione del potere e dell'autorità tra i titolari del dirito di cittadinanza e l'organizzazione di governo e magistrature in un sistema di istituzioni giuridiche. Un'ipotesi, un'antinomia che va sperimentata, anche per verificare se può esserci il paradosso di una "costituzione di cittadinanza al tempo stesso aperta, transnazionale o cosmopolita, ed evolutiva, espansiva" - nel senso gramsciano del termine applicato alla democrazia, o nel senso di una cittadinanza " a venire", alla maniera di Derrida. O nei termini dell'*invenzione continua* della democrazia, così come è pensata da Lefort[[138]](#footnote-139), facendo continuamente vivere "la potenza insurrezionale dell'emancipazione all'interno della costituzione politica." (*Ivi*, p. 32.) . Questo permetterebbe anche di andare controcorrente rispetto a ciò che è accaduto finora, cioè una costante sussunzione della cittadinanza al funzionamento dello Stato, in cui "il popolo diviene dunque tendenzialmente una funzione dello Stato" (*ivi*, p 37). Stato che pure, oggi, è in manifesta crisi: le stesse strutture sovranazionali di *governance* possono fare pensare a uno "*statalismo senza stato*" – il che potrebbe anche indebolire la secolare equazione tra la *politeía* e lo stato stesso.

Balibar svilupp anche un altro percorso, lungo le tracce dell' *égaliberté*[[139]](#footnote-140)*,* quell'"*ugualelibertà*" (o impossibilità di una libertà senza uguaglianza) che pone una questione "infinita", e che da anni costituisce un punto di riferimento permanente del suo pensiero. Una nozione che inaugura la modernità politica rivoluzionaria e che si basa su una "doppia unità di contrari" - l'*uomo* e il *cittadino*, l'unità e reciprocità di *libertà* ed *eguaglianza* -, e che contiene dentro di sé un insopprimibile momento insurrezionale, costituente. Lungo questa traccia, la storia della cittadinanza si presenta come una serie di crisi, di tensioni periodiche, in un'oscillazione continua tra distruzione e ricostruzione, in cui il momento insurrezionale proprio dell'*égaliberté*, nel suo universalismo, "non è soltanto fondante, ma anche nemico della stabilità delle costituzioni" (*ivi,* p. 55). In un percorso teorico che, al di là dei classici, tocca moltissimi autori e correnti di pensiero - a Negri e Hardt, al *Democratic Paradox* di Chantal Mouffe, all'altermondialismo di Boaventura de Sousa Santos, a Arendt, a Rancière, solo per citare alcuni nomi -, Balibar giunge al nocciolo della sua ricerca: come è possibile declinare oggi la tensione interna e reciproca di cittadinanza e democrazia, in una direzione di emancipazione opposta alle procedure di esclusione e alle pratiche dominanti del neoliberalismo? La diagnosi formulata da Brown sulla liberaldemocrazia è irrevocabile?

La democrazia, che "*non è un regime come gli altri*" (*ivi*, p. 113), si muove in una dimensione conflittuale, attorno a tre aporie:

1)l'aporia del rapporto tra *conflitto* e *legittimità* dell'istituzione; 2) l'aporia dei *differenti tipi di conflitti politici* in grado di svolgere una funzione costituente, a seconda che si presentino come simmetrici o asimmetrici in termini di potere e di interessi; 3) l'aporia delle forme storiche di regolazione o di neutralizzazione del conflitto, e del rapporto che queste forma hanno con le figure antitetiche della servitù volontaria e della disobbedienza civile. (*ivi*, p. 115).

I passaggi successivi intrapresi da Balibar si possono, in estrema sintesi, indicare in questi termini. La democrazia si muove tra una legittimazione del conflitto "entro certi limiti", per evitare la distruzione della guerra civile, o come una macchina di *trasformazione* dei conflitti stessi, in senso moderato. Secondo Balibar, nelle teorie pluraliste di Rawls e Habermas – ma forse nello stesso Spinoza, con una lettura evidentemente alternativa a quella negriana – c'è il presupposto implicito che il *consenso* finisca per avere la meglio sulla manifestazione della contraddizione; e quando questo non accade, il conflitto non può che essere che neutralizzato o represso[[140]](#footnote-141). Ma se si rifiuta questa soluzione, occorre dichiarare che ogni conflitto politico effettivo contiene un elemento di *illegittimità*, e se democrazia e conflitto mantengono tra loro un rapporto costitutivo, la democrazia stessa diventa qualificabile, "in un senso ben delimitato", come "un «regime di potere illegittimo» (*ivi*,p. 123) – cosa, peraltro, in parte già intravista dal Weber di *Economia e società*. Questo significa introdurre nel concetto di democrazia un elemento di "cittadinanza anarchica", quella conflittualità irriducibile alle regole della rappresentanza e della comunicazione che il costituzionalismo moderno tende costantemente a ignorare. Balibar cita in proposito Chantal Mouffe: la democrazia è una forma paradossale della politica, perché l'agonismo, che è pure un suo tratto essenziale, non può essere espresso nella sua forma pura, che lo renderebbe insostenibile[[141]](#footnote-142). Questo tuttavia non implica, per Balibar, una sorta di *complementarità* tra conflitto e istituzione, quanto piuttosto una *immanenza* di ciascun termine nell'altro: "ogni conflitto può essere sussunto in una istituzione, e ogni istituzione è al tempo stesso il luogo potenziale di un'insurrezione futura." (*Ivi*, p. 127). E' sulla base di questa dialettica, che proprio in quanto tale non ha "soluzione" ma neppure è eliminabile, che Balibar sviluppa il confronto con Wendy Brown, a partire dal neoliberalismo e dalla sua funzione antipolitica, attraverso la costante neutralizzazione dell'antagonismo sociale e politico. Nelle tesi di Brown sul neoliberalismo e sui processi di de-democratizzazione posti in atto dalla nuova razionalità neoliberale, che rappresenterebbero una minaccia mortale anche per l'idea di cittadinanza, Balibar legge il rischio di una generalizzazione assoluta e in parte infondata. Certo, la possibilità di regimi mediocremente democratici, o antidemocratici, o sostanzialmente a-democratici – regimi in cui l'*égaliberté* non svolge più alcun ruolo – è assolutamente presente, e questo spiega anche perché il discorso sui valori della democrazia sia diventato oggi così "invasivo" e contemporaneamente così banalizzato. Ma la stessa Brown riconosce che la sua diagnosi è essenzialmente basata sulla situazione americana, né, d'altro canto, la studiosa poteva prevedere la crisi straordinariamente brutale che sarebbe iniziata pochi anni dopo, di portata tale che oggi "constatiamo non una *stabilizzazione* del capitalismo contemporaneo, bensì una *crisi permanente*, o una crisi come stato normale." (*Ivi*, p. 141)

Con un accostamento spiazzante, Balibar accosta le tesi di Brown a quello "che potremmo chiamare l'«incubo di Marx»" (*ivi,* p. 142). Marx potrebbe avere non inserito il cosiddetto *Capitolo VI inedito* nel I libro del Capitale per le estreme conseguenze implicite in quel testo: se la sottomissione reale al capitale comporta non soltanto un crescente sfruttamento della forza lavoro, ma un sistema di *riproduzione* della stessa in quanto *merce*, per plasmarne caratteristiche e qualità, condizionandone bisogni e desideri, in tal caso ne sarebbero derivate conseguenze disastrose per l'idea stessa di una politica proletaria. Marx, insomma, si sarebbe trovato di fronte l'alternativa tra l'esaurimento di una tale politica e una "soluzione messianica"prodotta dall'annientamento delle condizioni della politica stessa, come risultato di una logica economica spinta all'estremo. Ciò che un po' confusamente Balibar sembrerebbe voler fare intendere – al di là dell'ipotesi sull'autocensura marxiana – è che la creazione di una forza lavoro integralmente assoggetta al dominio capitalistico non avrebbe lasciato più spazio a politiche rivoluzionarie. Al limite, sarebbe rimasta come sola possibilità il tracollo del sistema capitalistico stesso – forse è questo il senso in cui qui Balibar parla di soluzione messianica. L'accostamento alle tesi di Brown è comunque dovuto al fatto la studiosa americana sembra mostrare un'analoga paura rispetto alla governamentalità neoliberale. Quello della *servitù volontaria* – per usare la classica espressione di Etienne de La Boétie - è un timore \peraltro ampiamente condiviso nella teoria critica contemporanea. Al riguardo, Balibar cita l'idea che la storia sia entrata ormai nel regno del simulacro e del virtuale (Baudrillard), o che la *nuda vita* costituisca l'orizzonte ultimo di ogni assoggettamento al potere, come nel caso di Agamben; nel caso di Negri e Hardt, si tratta invece di un tentativo di rovesciare in positivo questi temi apocalittici, a prezzo tuttavia di un'estensione illimitata della categoria del biopolitico. Due escatologie, insomma, una nichilista, l'altra redentrice.

Quanto a Balibar stesso, la sua proposta potrebbe essere riassunta nel titolo dell'ultimo capitolo: *Democratizzare la democrazia*. Contro i processi di de-democratizazione effettivamente in atto, occorre non abbandonare i termini di "democrazia" e di "cittadinanza", perché il risultato sarebbe solo un ripiegamento rispetto all'offensiva neoliberale e alla globalizzazione capitalistica. Il rapporto tra democrazia e politica è indissolubile, come sostiene Rancière, ma a differenza sua occorre riconoscere che l'antipolitica, la *police*, non è una realtà *altra* dalla politica stessa, ma una sua controtendenza interna, da cui la democrazia tenta incessantemente di distanziarsi. La dimensione polemica e critica della cittadinanza e la "democratizzazione della democrazia" sono espresse da Balibar in sette tesi, riprodotte qui in forma del tutto schematica[[142]](#footnote-143).

1. Per "democratizzare la democrazia" non si intende né un suo perfezionamento del regime democratico esistente, né uno stato che trascende ogni regime – la democrazia sempre " a venire" di Derrida. Si tratta invece di uno scarto, di "un differenziale" che disloca le pratiche politiche per affrontare la mancanza di democrazia nelle istituzioni realmente esistenti, per trasformarle radicalmente, e il cittadino attivo è "l'agente" di questa trasformazione.

2. Senza tale "trasformazione permanente" non può esserci democrazia; si tratta di trasgredire i limiti e le forme istituite, attraverso una rinnovata "invenzione democratica" (Lefort). La cittadinanza non ha mai uno *status quo*: o avanza o regredisce, perdendo diritti acquisiti. Un dispositivo costituzionale nuovo ha un ulteriore contenuto di cittadinanza solo se porta più *diritti* e più *partecipazione* o *rappresentanza* degli interessi e delle opinioni dei cittadini. Sotto questo aspetto è particolarmente rilevante il problema della trasformazione delle frontiere nazionali in senso democratico, e questo oggi significa "il superamento della sovranità puramente nazionale non soltanto come sovranità statuale ma come sovranità del popolo."

3. Sulla base delle due proposizioni precedenti, è possibile rideclinare la vecchia formulazione del revisionista Bernstein, secondo la quale "lo scopo finale (*Endziel*) è nulla, il movimento (*Bewegung*) è tutto" – Bernstein, dichiara Balibar, più che un riformista era un "teorico della trasformazione dei rapporti di forza tra le classi". In questo senso, riprendere quella formulazione significa riprendre l'idea che il capitalismo "possa essere costretto a incorporare dei diritti che contraddicono la sua logica". Se, insomma, possono crearsi "isole" non mercantili, se non di comunismo nel senso classico quanto meno di "comune", nel senso attribuito al termine da Hardt e Negri. Inserendo quindi nell'idea di cittadinanza elementi anticapitalistici, ma non più come risultato quanto come "forza motrice".

4. E' sempre l'elemento inventivo, o affermativo che condiziona le stesse pratiche di resistenza alle politiche antidemocratiche. Una legge della democrazia impone che questa non si importa dall'esterno, in nessuna società e in nessun stato, ma si crea continuamente da se stessa; inoltre, la trasformazione democratica di una società o dello stesso capitalismo non può avvenire "attraverso mezzi o procedure non democratiche o antidemocratiche". Tendenzialmente, un movimento politico può democratizzare la società solo se più democratico del sistema al quale si oppone; in questo senso, una lotta per la democrazia è al tempo stesso una "esperienza di cittadinanza democratica", per allargare gli spazi di *égaliberté*.

5. Democratizzare la democrazia implica dunque anche un lavoro dei cittadini su se stessi, in quanto soggetti. Un passaggio, in termini foucaultiani, dall'assoggettamento alla soggettivazione[[143]](#footnote-144), un governo di se stessi "che nulla dice debba rimanere puramente individualistico" – una rivolta verso la "servitù volontaria".

6. L'analisi della cittadinanza proposta, che vede la successione del momento dell'insurrezione, della conquista della cittadinanza sociale, e le aporie dell'istituzione del conflitto, presenta anche la compresenza di più movimenti, con obiettivi diversi. Tutti questi, che si basino su principi di classe o di differenti forme di contestazione del dominio, possono divenire "costituenti" solo se anche "insorgenti"; se agiscono in direzione opposta, dunque, al costituzionalismo neoliberale.

7. Da qui, la tesi conclusiva che l'insurrezione, nelle sue diverse forme, "è la modalità attiva della cittadinanza: quella che la inscrive negli atti". Il risultato finale si presenta dunque come una funzione del movimento, "che è la vera modalità di esistenza della politica". Insurrezione significa conquista della democrazia o il "diritto ad avere dei diritti" enunciato da Hanna Arendt[[144]](#footnote-145); e tuttavia "ha sempre come contenuto la ricerca (e il rischio) dell'emancipazione collettiva e della potenza che questa conferisce a i suoi partecipanti in contrapposizione all'ordine costituito che tende a reprimere questa potenza."

Buona parte di queste tesi si inscrivono perfettamente nel quadro della *democrazia radicale* che viene considerato poco oltre; tuttavia, qui è possibile avanzare un'osservazione: Balibar risponde effettivamente alla questione posta da Brown sull'esaurimento della liberaldemocrazia e sui problemi che questo comporta? O il rapporto democrazia-cittadinanza sembra in qualche modo scavalcare il problema, riassumendolo all'interno del più ampio movimento della democrazia – il che è appunto ciò che di solito accade nel campo della democrazia radicale?

**2.6 Critica del discorso democratico**

A conclusione di questa parte, vorrei tentare una breve riflessione critica sul discorso democratico. Da alcuni decenni circola una convinzione divenuta senso comune: l’idea che dal secolo dei totalitarismi sia uscita vincente “la democrazia”, destinata ad estendersi quasi per legge naturale. Un senso comune divenuto dominante, un discorsoche è stato anche uno degli elementi decisivi dell’egemonia neoliberista, quanto meno a partire dalla fine degli anni Ottanta. Fatto, questo, che va tenuto in conto, non limitando la critica alla pseudo-democrazia o ai processi di restrizione della stessa propri del neoliberalismo. Il *discorso democratico* è stato ed è la modalità di (auto)rappresentazione delle democrazie “reali”, si potrebbe dire la loro ideologia, precisando che si tratta di una ideologia che si avvale di una costante critica anti-ideologica, e che funziona, come tutte le ideologie, attraverso apparati, dispositivi, pratiche consolidate. Un’ideologia di stato, che tuttavia fa riferimento a una forma in trasformazione dello stato stesso, come si tentato di suggerire. L'adozione del termine "discorso" ha qui un significato particolare, volendo indicare che la democrazia si presenta come un campo e un orizzonte prevalentemente *discorsivo*, che ha una funzione anche di tenuta politica – in sintonia, peraltro, con quella dimensione linguistica e comunicativa che ha prevalso negli ultimi decenni nel campo dei saperi. La credenza naturale del "materialismo democratico", secondo la definizione di Badiou, si basa su un solo enunciato: "non ci sono che corpi e linguaggi"[[145]](#footnote-146).

Gli enunciati che reggono il discorso democratico non sono nascosti, ma neppure sempre direttamente esplicitati; si tratta a volte, per usare un'espressione foucaultiana, di enunciati “al limite del linguaggio”, che tuttavia *devono* risultare in qualche modo visibili[[146]](#footnote-147), per rispondere all’assoluta necessità dell’osservazione, dello *spectaculum*. L’enunciato base del discorso democratico stabilisce che politica e democrazia *si equivalgono*, essendo di principio una cosa sola o comunque destinate a diventarlo; l’anello successivo della catena è quello che afferma l’equivalenza tra politica e gestione, intesa come *governo*. La parola d’ordine è: siamo tutti democratici, o comunque dobbiamo esserlo, dato che la democrazia è la politica, e l’unica vera politica è quella attuale, una volta garantiti *parlamentarismo* e *mercati* (ovvero il “capitalismo”, termine quasi completamente rimosso dal linguaggio politico ufficiale). Ciò che deve permanere è la gestione democratica necessaria e necessitante, con i relativi postulati: “è così” perché lo stabiliscono il mercato, la politica, il sapere, cioè la democrazia**.** Se è vero che governamentalità e governo non vanno confusi, è altrettanto vero che "governo" è divenuta la categoria politica principale, in relazione a un'altra categoria politica che è il mercato. La politica, dunque, o è democrazia e governo democratico in rapporto al mercato, o *non è* – ovvero, è il male, la dittatura, il regime, ecc. Uno degli aspetti più esplicitamente ideologici di questo governo è che da un lato viene presentato come un momento sempre più decisionale e risolutivo - il noto "decisionismo" che deve contraddistinguere il leader -, dall'altro come un'azione sotto il costante vincolo della necessità: si fa ciò che si deve fare, ciò che è impossibile non fare.

Il discorso democratico istituisce così un campo che, grazie alla sua equivocità, finisce con l’apparire più ampio e più oggettivo rispetto a ciò che si intendeva per “politica” almeno fino ad alcuni decenni or sono. Un campo inclusivo e totalizzante, un continuo susseguirsi di situazioni prive di *situazione*, mostrate alternativamente come pura emergenza o assoluta necessità. Ne consegue anche l’assoluta indeterminatezza delle politiche democratiche, che, finché avvengono “in democrazia”, risultano tali per definizione, al di là delle accuse tra contendenti di incoerenza o tradimento rispetto agli stessi ideali democratici. Il tutto sulla base di un dichiarato rapporto organico tra rappresentazione della democrazia e apparato consensuale (la “maggioranza”, peraltro sempre meno definibile), indirizzato alla soppressione del conflitto in quanto tale, o comunque ad una sua riduzione a *conflitto consensuale*.

L’equivalenza tra democrazia, politica e gestione di governo comporta infine, necessariamente, una progressiva riduzione della politica a operazione tecnica. Il noioso ritornello dei problemi che non hanno matrice politica, ma sono solo quesiti da risolvere, ovviamente con l’aiuto di “tecnici”, è una delle più frequenti divise retoriche di questa situazione. Va aggiunto che l’enunciato “tutto è politica”, ampiamente diffuso a sinistra - benché in forme più o meno esplicite -, anziché contrastare questo quadro vi risulta perfettamente inscrivibile. In una forma rovesciata e farsesca, il discorso democratico sembra così riprodurre l’aspirazione alla fine della politica che aveva animato le teorie comuniste rivoluzionarie: in quel caso, attraverso un passaggio *ultrapolitico*, si sarebbe giunti alla scomparsa delle classi, e insieme della politica e dello stato, ridotti a semplici attività amministrative nella nuova comunità; oggi la *mission* democratica si rappresenta come la soluzione di problemi di ordine tecnico-economico e “naturale” a un tempo, a partire da quelli relativi al capitalismo divenuto semplicemente “l’economia”[[147]](#footnote-148). Le contraddizioni vanno inglobate o sostituite, utilizzando le opportune griglie - il caso ormai comune delle “normali eccezioni” da gestire è solo l’aspetto più visibile. I termini contraddittori diventano le semplici determinazioni oppositive di un problema politico-gestionale, che può essere risolto spostando alcuni fattori o inserendone altri dichiarati equivalenti. Così, il meccanismo di equivalenza-inclusione fa sì che l’immigrazione diventi, di volta in volta, un problema di sicurezza o di mano d’opera, che il precariato e i bassi salari siano una questione gestionale di costo del lavoro e di necessità d’impresa, che gli stermini per fame e per malattie siano ridotti alla mancanza di democrazia e di capitale umano in quei paesi, che la guerra diventi un’operazione di polizia internazionale per fini umanitari, e l’elenco ovviamente può proseguire. In questa dimensione, la parola democrazia, finisce col funzionare come un’archi-politica che si presenta come a-politica, e contemporaneamente come un significante vuoto atto a tutti gli usi, secondo l’espressione più volte affermata da Žižek.

Come già detto, rispetto a ciò che è stabilito come “la democrazia”, una politica *altra* può essere inclusa nel discorso democratico come semplice determinazione limite, come pura utopia, ovvero, nel linguaggio comune, come il Male che noi non siamo e non dobbiamo essere - dittatura totalitaria, terrore, “i violenti”, “i fanatici”, “gli estremisti”, “i comunisti”… . Si qualifica, insomma, in quanto opposto, anti-democrazia. Non c’è nessuna necessità di pensare questo Male, è bene che resti indeterminato, semmai si tratta di documentarlo e le due cose non sono in opposizione. Uno dei pilastri del discorso è il sistematico giudizio sugli eventi del secolo passato, ridotti principalmente a una storia di catastrofi e terrore prima che la democrazia ne uscisse vincitrice. Il giudizio concerne ovviamente anche tutto ciò che è stato pensiero e progetto collettivo di emancipazione, trattato, con sentenza definitiva, come sogno folle o utopia criminale[[148]](#footnote-149). Così, il giudizio sul Novecento e sulle rivoluzioni che creano mostri si è mescolato al senso comune del meglio nemico del bene, e la coppia totalitarismo/democrazia è divenuta l’alfa e l’omega di ogni discorso politico, a favore di un presente dichiarato come orizzonte assoluto e insuperabile. A fronte di tutto questo è mancato un pensiero e una risposta all’altezza, per l’esaurimento delle categorie politiche del comunismo rivoluzionario, ridotte frequentemente a liturgie, per l’assenza di effettive strategie politiche anticapitalistiche, e per una quasi generale accettazione, da parte della sinistra, del postulato della democrazia come terreno unico della politica, sia pure da rideclinare in forme emancipatrici e radicali.

Al discorso democratico è stato tuttavia necessario coniugarsi con una particolare forma di intellettualità, di sapere, di conoscenza, per stabilire la propria egemonia e presentarsi come un’ideologia dell’*attuale*. Una forma in grado di partecipare delle più recenti trasformazioni dei processi economici e lavorativi, di farvi costante riferimento, e, al contempo, di presentarsi come quanto di più immediatamente comunitario e *democratico*. Una forma tale da risultare appropriata tanto ai processi naturali, vitali, mentali, neurologici, quanto ai dispositivi più moderni e artificiali della produzione e della ricerca (tutti, peraltro, ampiamente mercificabili). Un sapere incentrato sull’informazione, la comunicazione, la nozione-dato, il lavoro cosiddetto immateriale e cognitivo, i codici di trasmissione, un sapere che si presenta come artificiale-naturale a un tempo, e che si riflette in una pluralità di settori disciplinari e di nomi: cognitivismo, *knowledge society*, società dell’informazione, delle reti… [[149]](#footnote-150). Peraltro, osserva Jodi Dean, nella ristretta ottica del *communicative capitalism* ciò che conta è la circolazione, e il valore di scambio del messaggio oltrepassa il suo valore d'uso, dato che esso è solo parte di un flusso di dati circolante. E' irrilevante chi spedisce, chi riceve, ciò che si dovrebbe rispondere: "la comunicazione funziona sintomaticamente per produrre la sua negazione.[[150]](#footnote-151)"

Non è possibile trattare in questo contesto gli indirizzi filosofici, concettuali e politici sottostanti a questo complesso di saperi, e la priorità assegnata ai linguaggi e alla comunicazione che ne strutturano le forme e il paradigma – si riprende il tema pià avanti, ma in una sua particolare declinazione. Tuttavia, va sottolineato quanto questa combinazione abbia costituito un elemento decisivo nell’affermazione del discorso democratico. La comunicazione è comunitaria per definizione, l’informazione è a un tempo potere e democrazia, insieme sono ciò che tiene unita la società, e al di fuori c’è solo una prospettiva totalitaria – le rivoluzioni oggi si fanno con facebook e cellulari, ci raccontano i giornali. Un senso comune divenuto pressoché assoluto, e un campo di riferimento anche per chi intende rovesciarne la direzione, come nel caso delle teorie che vedono nel nesso tra lavoro cognitivo e biopolitica e nelle relative, insuperabili contraddizioni, la linea di sviluppo per una nuova grande trasformazione sociale. Senza dimenticare la relativa dimensione immaginaria e spettacolare, in cui la rete appare come il tessuto del mondo, il territorio de-territorializzato dello scontro, l’oceano in cui si affrontano poteri, contropoteri, spie, pirati …

Mario Perniola definisce come "sensologia" questo potere universo affettivo impersonale basato sulla comunicazione come "sentire" – un sentire peraltro reificato e anonimo, caratterizzato dal fatto che tutto appare comunque come "già sentito" L'ideologia, all'epoca della fine delle ideologie, perderebbe dunque il suo rapporto con l'azione per divenire appunto *sensologia,* una nuova forma di potere generata da un consenso plebiscitario che a sua volta si fonda sull'immediatezza di questo tessuto affettivo e sensoriale[[151]](#footnote-152). Perniola sostiene anche che uno dei motivi di successo della comunicazione è "il suo preteso legame con quella trasformazione del capitalismo, avvenuta negli ultimi tre decenni del Novecento, che va appunto sotto il nome di *new economy*. Con questo termine s'intende un'estensione dell'economia agli ambiti della conoscenza, dell'informazione, del sapere e della cultura, mediante il quale entità come la competenza, gli *know-how*, i brevetti, i rapporti fiduciari vengono immessi in una dinamica di valorizzazione e di svalorizzazione economica. Questo comporta, secondo Perniola, una effettiva rivoluzione "dei rapporti tra sapere e potere che scardina la separazione tradizionale tra struttura materiale e sovrastruttura ideologica, e apre ai ricercatori, ai pensatori creativi, agli artisti e in generale agli innovatori intellettuali e tecnici nuove e e straordinarie possibilità di intervento e di affermazione nel mondo, esponendoli nello stesso tempo al pericolo di essere asserviti e proletarizzati come non era mai avvenuto nell'era moderna." E tuttavia, , la comunicazione rappresenta, per la *old economy* minacciata nelle sue posizioni di sapere e potere, il mezzo per combattere tutto questo, per annullare ogni discorso su grandezze e valori soffocando tutto nel caos e nell'oscurantismo comunicativo; il tentativo è dunque quello di sbarrare la strada alla *società cognitiva*[[152]](#footnote-153).

Per chi scrive, al contrario, le contraddizioni tra comunicazione e società cognitiva sono decisamente secondarie rispetto alla sostanziale connessione, intellettuale e spettacolare, che le tiene assieme. L’effettiva operazione ideologica e di potere è stata un’altra: la critica alle ideologie politiche novecentesche, tradotta in apologia del presente, si è combinata con la critica, più o meno esplicita, di qualunque sistema di pensiero, di qualunque idea universale, di qualunque organizzazione di idee irriducibile ai normali canoni informativi, comunicativi e performativi. Ogni pensiero o sapere che risulti estraneo è ritenuto a priori oscuro o ideologico - in compenso sono bene accetti il misticismo tibetano, gli assessorati alla creatività, il *brain training*, i “festival della mente” (o di qualunque altra cosa…), congiunti, naturalmente, con l’insindacabile giudizio dei Mercati. La società della conoscenza, peraltro, ha posto più o meno direttamente un problema reale: che significa *pensare* oggi, quando ciò che conta è il dato cognitivo, il know-how, o le modalità comunicative, mentre pensare è per diefinizione “ideologico”? Non si tratta solo di una questione filosofica e antropologica, perché un versante ben preciso di questo problema ha a che fare proprio con la scissione evidente tra pensiero e politica - l’uno ridotto a informazione-comunicazione di opinioni, l’altra a *management* dell’esistente. A questa domanda si può rispondere con le parole di Heidegger[[153]](#footnote-154) e dichiarando che l’uomo ancora non pensa, che il pensiero si sottrae, che il concetto ha deviato la natura originaria del pensare, che ancora non udiamo e non vediamo grazie al dominio della tecnica e delle scienze non pensanti[[154]](#footnote-155). Oppure la risposta può essere che si è sempre pensato, tra ostacoli che hanno assunto di volta in volta differenti configurazioni, che si continua a farlo, e che oggi questo si presenta in opposizione non a qualche oscurantismo religioso o a qualche esplicita ingiunzione del potere, ma alla particolare forma del sapere dominante, che istituisce a proprio principio l'attuale ruolo dell’informazione, della comunicazione, delle pratiche linguistiche. Si può rispondere che in questa opposizione le forme giocano un ruolo decisivo, ma non c’è nessun destino, nessuna essenza nascosta della tecnica (comunque la si voglia esemplificare) a presiedere la situazione. Il che vale anche per quel pensiero collettivo che è la politica, dato che la sua assenza o la stessa antipolitica si presentano attualmente come la norma[[155]](#footnote-156).

Si è detto che la figura dominante del discorso democratico è l’*equivalenza*, a partire dai suoi enunciati primari, ed è questo meccanismo, con la sua tendenza a produrre e ad assorbire differenze, che esprime un legame più diretto con le forme e il funzionamento del capitalismo, la cui “economicità” è divenuta il principale modello di riferimento. Il regime dell’equivalenza (che è l’unica uguaglianza *propria* del capitalismo), si presenta anzitutto come continua coincidenza del discorso con se stesso: il discorso democratico, sostituisce e sintetizza “il mondo” mancante nell’assoluta mobilità e fluidità del capitalismo globale, è la rete discorsiva delle relazioni sociali, è il luogo della “rappresentazione unica” a fronte delle nuove e vecchie forme di rappresentanza (in crisi) e dell’astratta universalità del capitale. Si presenta come sociale e politico insieme, e, in quanto politico, è ciò che fa coincidere la politicaele condizionipresentidella politica (*la* democrazia, appunto; o *lademocrazia*, un po' come *lalangue* lacaniana). E' lo spazio più generale e inclusivo, il campo in cui condizione e funzione coincidono. Tutto questo dipende però anche dal fatto che il discorso democratico è divenuto la principale rappresentazione unitaria in una fase in cui si va costituendo una differente forma di stato, che ha mandato in crisi le precedenti modalità liberaldemocratiche di rappresentazione politica.

La democrazia novecentesca, nei termini proposti dalle dottrine o sperimentati dalle politiche, ha subito una pesante evoluzione, e si è cercato qui di darne qualche cenno. La fenomenologia mercantile che accompagna la democrazia moderna in quanto tale non è affatto nuova, ed era già stata individuata nel XIX secolo da angoli di visuale tanto distanti quanto quelli di Marx e di Nietzsche[[156]](#footnote-157), per non parlare dei versi rabbiosi di un poeta come Rimbaud: "alimenteremo la più cinica prostituzione. Massacreremo le rivolte logiche" – il titolo del poema in prosa è appunto *Démocratie*, e non si tratta esattamente di un'invocazione[[157]](#footnote-158). Quella fenomenologia è divenuta oggi una caratteristica ordinaria, le cui manifestazioni più palesi e più improntate alla finanza, alle leve monetarie, al denaro che crea denaro, si sono ovviamente moltiplicate nel corso dell’attuale crisi economica. E tuttavia, non si tratta semplicemente di un'estensione del mercato e della potenza della merce. Come si è visto, oggi il rapporto tra democrazia, stato e mercato ha assunto tratti più strutturali; non si tratta di una riduzione del peso e della potenza dello stato rispetto all’economia capitalistica, del famoso “meno stato più mercato” che è stata la divisa propagandistica del neoliberismo, e neppure di un “superamento” dello stato stesso. Nel corso di questi decenni si è venuta formando una forma stato basata su un ampio depotenziamento delle tradizionali forme e istituzioni statali, in una direzione in cui *forma* e *funzione* possano tendenzialmente coincidere, attraverso dispositivi e strutture più mobili, *governance* non elette né controllabili, che rispondono a gerarchie politiche talvolta del tutto informali in grado di intervenire più velocemente. Non una *riduzione* dello stato, ma uno stato che diventa sempre più "stato della situazione". Una politica *come* economia, che si esprime facendo dell’“economico” il criterio base su cui modellare ogni attività, così come si è fatto delle persone stesse un mercato e un capitale, su cui occorre investire e autoinvestire, vagliando costi e curve di redditività. Democraticamente declinati al plurale, i Mercati, ovvero quanto di più inquinato in circolazione, sono divenuti un Pantheon di divinità ineffabili, che giudicano, ratificano, puniscono, in un susseguirsi di giaculatorie che sarebbero semplicemente comiche, se non fossero tragiche: “occorre attendere il responso dei Mercati”, “i Mercati hanno approvato la manovra”, “non si governa contro i Mercati”… Una democrazia laica in cui si pratica quotidianamente la fede animistica nei mercati, attendendo ogni volta come responso l'ultimo listino di borsa. Il “tribunale economico permanente”, di cui parlava Foucault, l’economico come il principio regolativo e di valutazione per l’azione di governo, rappresenta oggi la norma. Ma, a differenza della concezione foucaultiana, secondo cui il mercato e la concorrenza, che dovrebbero improntare e formalizzare lo stato a loro immagine, vengono disgiunti da ogni autonoma logica del capitale, questa al contrario è più che mai presente, nei suoi effetti, nella sua potenza, ma anche nella sua contraddizione insuperabile, nello scacco che porta dentro di sè. E la questione dell’attuale forma Stato risulta assolutamente decisiva, proprio sul piano del giudizio e della posizione politica.

Come si è visto, si è andata formando una particolare forma-stato, una sorta di stato “governamentale”, per così dire (non solo "governamentalizzato") che incrementa enormemente la produzione normativa di regole e di procedure, spostando tuttavia il peso della legittimazione dal quadro costituzionale-parlamentare al versante dell’attività di organismi che hanno sempre meno a che fare con il vecchio rapporto tra architettura istituzionale e governo. Le cornici istituzionali, le vecchie prassi giuridico-parlamentari, le stesse sovranità nazionali vengono ridisegnate e ridislocate attraverso una politica che si presenta sotto forma del suo opposto, della sua assenza, che assume come modello l’efficienza tecnica, l’economicità, la fluidità, le necessità impellenti richieste dalle leggi “naturali” dei mercati. E’ in atto una ridislocazione, a volte esplicita, a volte sotterranea, tra nuovo e “vecchio” stato, per certi versi subordinato, per altri radicalizzato in alcune sue funzioni, da quella militare-securitaria a quella di gigantesco serbatoio di denaro pubblico per i capitali. Una ridislocazione che la crisi mondiale sta ora mettendo a dura prova, tanto più che questa nuova forma di stato *non si dichiara* direttamente,ma continua a farlo solo attraverso le forme istituzionali e nazionali di sovranità, ora modificate. Mentre si assiste, per parafrasare il titolo del celebre saggio di Sraffa, a una continua “produzione di rappresentanti a mezzo rappresentanti[[158]](#footnote-159)”, manca un campo di rappresentazione unitario e una forma rappresentativa statuale condivisa, e anche per questo il discorso democratico ha potuto svolgere la sua funzione sostitutiva di rappresentazione, nel tentativo di inibire il vuoto, di mostrarsi come ciò che è in grado di rappresentare *tutto*.

Si tratta, tuttavia, di un processo che presenta, peraltro, crepe sempre più evidenti. Il principio dell’equivalenza sovrana è sempre meno sostenibile in periodi di crisi: se la mobilità delle equivalenze si pietrifica, la tenuta del discorso si fa sempre più difficile, e “la democrazia” deve assumere, ancheformalmente, una riscrittura e una piega ben definita, in cui la gestione finisce col prevalere sull’equivalenza stessa. Ciò che viene reclamato è un gerarchicoprincipio d’ordine sul reale, che metta un limite al tutto-è-sostituibile, e a quelle “disfunzioni democratiche” che vanno opportunamente estirpate. Un limite “tecnico”, un principio di efficienza contro la politica-mediazione, perché le democrazie possano infine “funzionare”: occorre dunque concentrare ulteriormente i poteri, ridurre la stessa rappresentanza, tagliare ogni spesa pubblica che non sia diretto o indiretto versamento di denaro a banche o istituzioni finanziarie, occorre rendere il lavoro precario e subordinato sistematicamente all’impresa ma facendolo durare tendenzialmente fino alla morte, occorre spegnere i fuochi di resistenza che continuano ad accendersi, seppure in forme sporadiche e disorganizzate… .

Tutto questo è destinato ad allargare ulteriormente le crepe, a mostrare sempre più i limiti di un consenso, di un'integrazione che viene ogni giorno frantumata; gli stessi meccanismi della crisi economica, poi, dilatano violentemente le tensioni proprie di quella precaria forma stato che si è cercato di ipotizzare. In questa situazione, l’idea di ingaggiare una battaglia per ripristinare semplicemente lo stato di cose precedente (si chiami liberaldemocrazia, welfare, forma stato novecentesca), risulta del tutto impraticabile.

Si pongono, a questo punto, questioni che in questa sede possono essere solo enunciate, indicando al più qualche spunto di riflessione. Questioni antiche che oggi si presentano in termini differenti, alla luce sempre più incerta del discorso democratico in crisi, tra le crepe sempre più vaste che attraversano quell'ordine neoliberale già trionfalmente dichiarato come modello permanente di autoregolazione. Se gli effetti del discorso democratico nella sua egemonia tendevano a evitare il prodursi di una politica che non fosse la gestione dell'ordine neoliberale, la sua crisi sembra produrre, per certi versi, un'accelerazione di quegli stessi effetti, in un campo confuso e lacerato, in cui la stessa forma politica dell'emancipazione appare come un problema sfuggente, o come una questione forse inutile.

Le considerazioni dell'ultima parte si muovono in questa direzione. Restando fedeli al tema, occorre in primo luogo chiedersi se oggi la posta in gioco è “la democrazia”, se questa, radicalizzata e rovesciata contro le “democrazie reali”, contro la governamentalità neoliberale e le minacce della postdemocrazia, deve restare il campo e il solo nome di una politica di emancipazione. Ovvero, se il discorso democratico mette a nudo, nella sua forma oscena, “qualcosa” che non può comunque essere compreso in quel campo. Occorre chiedersi, insomma, se l'affermazione secondo cui la democrazia *è* la politica, seppure declinata in tutt’altri termini rispetto a quelli dominanti, resta valida, o se questa identificazione è impropria. Opporre banalmente la purezza di una democrazia ideale all’equivocità del discorso democratico sarebbe operazione troppo semplice, e, come si proverà a dire, sostanzialmente sbagliata. Anche la democrazia è equivoca sin dall’origine, e non è solo questione della tensione tra impianto giuridico-costituzionale e forma governamentale e amministrativa, tra politeia e politeuma[[159]](#footnote-160). Democrazia ha significato a più riprese politica e condizione della politica, forma di governo e rivolta contro il governo, presa della parola negata e organizzazione del consenso, uguaglianza e democratica organizzazione dell’ineguaglianza… . Ha significato, dunque, sia la *condizione democratica* - intesa come l’assunzione del diritto d’intervento e di decisione da parte di chi ne è privo, come un eccesso che riapre la politica imponendo nuove condizioni, e che non ha nulla a che vedere col rito consensuale della maggioranza -, sia la sua sistematica normalizzazione. Ma la questione è un’altra: la democrazia, o *lademocrazia* senza cesure, come orizzonte inarticolato e riserva infinita, come sfondo opaco che rende possibile la messa fuoco e la verifica delle democrazie reali, deve restare il terreno da cui fare scaturire un’altra democrazia opposta, almeno nelle intenzioni, a quella dominante? Non è questo, in fondo, ciò che si propongono le diverse concezioni filosofiche che spingono verso una diversa democrazia, radicale ed egalitaria, segnata dai nomi dell’antagonismo e del conflitto, e dichiarata come l’eterna insorgenza tra il mai-concluso della politica e la continua tensione di un a-venire? E, in alternativa: l'unica democrazia possibile è oggi costituita dalla democrazia del *comune*, o si ripresenta ancora l'urgenza di un pensiero *comunista*?

**Parte III. Democrazia radicale, *comune*, comunismo**

**3.1 Democrazia radicale**

In un saggio fortemente critico di qualche anno fa, Bruno Bosteels individuava le radici teoriche e filosofiche della democrazia radicale[[160]](#footnote-161) nel pensiero di Heidegger da un lato, in quello di Lacan dall’altro. Traiettorie estremamente diverse, le cui argomentazioni tuttavia s’incrociano - l’epoca dell’immagine del mondo si è definitivamente conclusa, il soggetto è attraversato da una scissione irrimediabile, la lotta ha sempre come esito un nuovo padrone, il movimento anti-metafisico è un’implicazione della stessa metafisica, denunciare il discorso del capitalista ha l’unico esito di rafforzarlo... . Il difficile tentativo di cogliere i tratti comuni di una radicalità democratica singolarmente declinata da autori tanto diversi, come Derrida, Schürmann, Nancy, Lacoue-Labarthe, Vattimo, Lefort, Laclau e Žižek (che all’epoca di quel saggio manteneva ancora la prospettiva democratico-radicale da cui si è nettamente distaccato), si concentra su un punto specifico, definito come “filosofia dell’assenza”, e dell’assenza della politica in particolare. In tutti questi pensatori, secondo Bosteels, funziona una sorta di decostruzione reciproca tra il soggetto e l’oggetto della rappresentazione politica, una duplice frattura che li attraversa entrambi, tale da impedire sia la presunzione di un soggetto pienamente autonomo, sia l’idea di un’oggettività sociale. “Non c’è società”, insomma, in termini analoghi all’affermazione lacaniana secondo cui “non c’è rapporto sessuale”. Non c’è un fondamento sociale, né una società organica da costruire, né esiste un popolo, una comunità, una classe, di cui una politica possa essere espressione. In questo quadro, la parola che fonda l’ordine sociale - che si chiami assenza, differenza, o antagonismo - resta una “causa assente” non rappresentabile, che si esaurisce completamente nei suoi effetti, senza alcun soggetto ad incarnarla. “Democrazia o totalitarismo” sostituisce la vecchia alternativa “socialismo o barbarie”, rimuovendo il problema del capitalismo, e rinnovando l’antagonismo verso lo stato e il potere, ma senza dar vita ad un nuovo ordine. E’ mantenuta aperta la promessa messianica del rovesciamento, ma senza alcun concreto messianismo, è ribadita l’istanza anarchica contro lo stato ma sempre a distanza da un anarchismo effettivo... L’inesauribile mancanza/bisogno di democrazia diviene così il segno distintivo di ogni società democratica; nodo irrisolvibile, certo, ma su questo terreno - è la denuncia di Bosteels - nessun cambiamento reale risulta pensabile e traducibile in qualche politica reale. Quando sarebbe invece necessario scegliere la direzione di un’ontologia dell’*attuale*, per pensare la verità dell’essere in situazione, per operare una “torsione” sul vuoto stesso e sulla scissione del soggetto, senza arrestarsi alla tragica presa d’atto della mancanza strutturale.

Si può certamente discutere su quanto vada attribuito all’uno o all’altro dei pensatori accomunati da Bosteels sotto l’insegna della democrazia radicale, o quanto la sua sintesi possa risultare eccessiva rispetto al campo tracciato, ma che ciò che viene individuato come “filosofia dell’assenza della politica” è una questione assolutamente reale. Perché effettivamente, in questo ambito di pensiero, la democrazia radicale si configura prevalentemente come una sorta di gesto senz’opera – e non solo perché "inoperoso"[[161]](#footnote-162) -, senza soggetti politici definiti, che vive della sua reiterazione e si arresta di fronte alla formulazione (o al rischio?) di un diverso ordine sociale. Si può pensare, come caso emblematico, alla democrazia di cui “non ci può essere che traccia” di cui parlava Derrida[[162]](#footnote-163), recependone fino in fondo la portata, anche se alcuni tra i pensatori citati si situano su un'altra linea rispetto alla sua filosofia della decostruzione. Le brevi note che seguono intendono semplicemente approfondire le considerazioni suesposte.

**3.2 Nancy e la verità della democrazia**

Nancy coglie perfettamente che c’è un problema connesso all’equivalenza e al capitalismo: “… il capitalismo, nel quale o con il quale, se non addirittura *come* il quale, la democrazia ha avuto origine, è innanzitutto, nel suo principio, la scelta di un modo di valutazione: mediante l’equivalenza. Il capitalismo proviene dalla decisione di una civiltà: il valore *è* nell’equivalenza[[163]](#footnote-164)”. E prosegue:

Il destino della democrazia è legato alla possibilità di una trasformazione del paradigma dell’equivalenza. Introdurre una nuova inequivalenza che, ovviamente, non sia quella del dominio economico … quella dei feudi e delle aristocrazie, né quella dei regimi dell’elezione divina e della salvezza, e neppure quella delle spiritualità, degli eroismi e degli estetismi, questa è la sfida.” (*ivi*, p. 49).

Si tratta dunque di conquistare la possibilità di non esser già misurato in anticipo da un sistema dato, ma di essere ogni volta l’affermazione di un valore o di un senso unico e insostituibile, la possibilità di essere “tutti insieme, tutti e ognuno” - essere singolare-plurale, per adottare il titolo di uno dei suoi libri più famosi[[164]](#footnote-165). Un valore incommensurabile, che può essere condiviso soltanto in un regime di “uguaglianza rigorosa”[[165]](#footnote-166).

Si tocca qui un problema centrale, che ha caratterizzato da sempre la democrazia, ma anche tutte le autentiche politiche di liberazione: il rapporto ambiguo, oscillante, equivoco che intercorre tra uguaglianza ed equivalenza, rapporto che col capitalismo è divenuto appunto il trionfo del secondo termine e l’annullamento della distinzione. Il concetto d’uguaglianza non è affatto semplice - che sia stato molto usato e relativamente “poco” pensato, quanto meno in astratto, ne è una conferma. Per pensare l'uguaglianza è necessario svincolarla dalla coppia identità-differenza e da quella particolare traduzione politica di questa coppia che è il concetto di equivalenza. Si può dire che,,come il calcolo, come la rappresentazione, anche l’equivalenza è una condizione assolutamente vitale e quotidiana dell’esistenza, ma solo l’ordine capitalistico ne ha decretato l’assoluta universalità. L’equivalenza è sempre un’implicita classe di rappresentazione, è la figura più adatta, nella sua assoluta mobilità, per l’eccesso e l’erranza della rappresentazione stessa. Come in precedenza si è ipotizzato, la catena di equivalenze relative traduce il processo di coincidenza del discorso democratico con se stesso. .

Ma il regime d’uguaglianza rigorosa di cui parla Nancy non è un regime politico, né si dice quale politica potrebbe produrlo: ciò di cui si sta parlando è la condizione del *mitsein* , della “esistenza condivisa in quanto si espone alla sua assenza di senso ultimo come al suo vero – e infinito – senso d’essere.” (*ivi,* p. 62). E’ questo il “comunismo” di cui necessita la democrazia. Nancy ci parla di una filosofia dell’essere – e si potrebbe certamente dire che un filosofo non è tenuto, in veste di filosofo, a dare prescrizioni politiche. In realtà, il punto è un altro: nella sua filosofia la politica è prevista esclusivamente sotto una duplice condizione *non-politica*. Il politico, afferma Nancy, deve costruire lo spazio, la condizione per l’affermazione inequivalente, ma “l’affermazione stessa non è politica” (*ivi,* p. 53). Inoltre, la politica in quanto sfera separata è tale solo “secondo l’essenza dell’essere-in-comune che consiste nel non farsi ipostatizzare in nessuna figura o significato” (*ivi*, p. 44). E' a questo punto inevitabile che la politica risulti sostanzialmente elusa, e che si dichiari che la democrazia “non è affatto una forma politica, o almeno non è *in primo luogo* una forma politica” (*ivi*, p. 65). Perché la democrazia è anzitutto “un regime di senso” la cui verità non può essere sussunta da alcuna istanza politica, teologica, intellettuale; è un regime che impone di inventare non una politica *dei fini*, ma dei mezzi per tenere aperti gli spazi della loro messa in opera. E se la democrazia è in primis una metafisica e solo in secondo luogo una politica, “questa non è fondata da quella: non è altro che la condizione del suo esercizio” (*Ivi*, p. 68). Va notata qui non soltanto la dominanza ontologica rispetto alla politica stessa, ma anche una questione che può essere declinata diversamente da Nancy, e che riguarda più direttamente la capacità costitutiva *universale* della democrazia di essere politica, ovvero quello che può tradursi come lo sfondo impolitico della democrazia stessa. In genere adottato come garanzia – rispetto al totalitarismo politico -, o come risorsa infinita "di senso", per il continuo riproporsi dell'orizzonte democratico; e di cui tuttavia, occorre chiedersi in che misura possa funzionare talvolta come un *opposto* rispetto alla costituzione di una effettiva politica di liberazione.

**3.3 L'irruzione dei senza-parte. Jacques Rancière**

A differenza di Nancy, Jacques Rancière[[166]](#footnote-167) prende le mosse da una nozione che appartiene al *reale* della politica. Contro la postdemocrazia, contro quella che non è politica né *polis*, ma *police*, impegnata a organizzare il proprio ordine attorno alla distribuzione di posti e di ruoli, la democrazia si presenta come il modo di esistenza della politica egalitaria - un modo non *identitario* di soggettivazione, il modo di apparire del popolo che modifica lo stesso regime del visibile. “Democrazia”, sostiene Jacques Rancière, è il nome che indica l’inizio della politica: quell’eccesso sull’ordine delle cose e della società che da vita ai soggetti politici, e che si presenta come l’irruzione di una parte esclusa, la parte di *chi non ha parte*. Una sorta di popolo che tuttavia non corrisponde ad alcun gruppo sociale, in eccesso e in conflitto permanente rispetto all’ordinamento sociale e alle “parti” invece già prestabilite.

Ma "democrazia" assume in Rancière anche un altro significato: è la continua riproposizione del fatto che l’unico titolo a governare è il “titolo anarchico”, proprio di tutti coloro che non hanno più titolo a governare di quanto ne abbiano a essere governati. Per questo il termine non designa propriamente né una forma di società né una forma di governo: perché i governi sono sempre quelli d’una minoranza su una maggioranza, e la rappresentanza è, originariamente, l’esatto opposto della democrazia. Democrazia che non può essere identificata con alcun governo, poiché questo è oligarchico per definizione - democrazia come an-arkè, dunque[[167]](#footnote-168).

Rancière, indubitabilmente, mette a nudo la democrazia *reale* nel suo funzionamento, con le sue oligarchie, i poteri, le programmatiche ingiustizie, con i meccanismi di esclusione presentati come l'opposto, come apertura e pluralismo. Tuttavia, almeno due punti critici vanno rimarcati in queste tesi, che riguardano sia il soggetto che un particolare aspetto della nozione di democrazia. Il soggetto democratico è politico in quanto *apre* alla politica, irrompe nell’ordine istituito, e per ciò stesso modifica la situazione. Ma questo soggetto sembra esaurirsi nell’apertura di una condizione democratica: appare un nuovo modo di esistenza della politica, una soggettività egalitaria e non identitaria, ma il discorso si arresta[[168]](#footnote-169). Inoltre – e le cose sono collegate - la democrazia presentata da Rancière non rompe fino in fondo col discorso democratico, cui pure esplicitamente si oppone: vi resta appesa per un sottilissimo filo, dato che anche qui “democrazia” finisce col ricoprire integralmente la parola “politica”. Certo, si tratta di politica egalitaria ed emancipatrice, del tutto opposta rispetto alla direzione di quel discorso, ma anche qui “democrazia”, in una forma fondamentalmente inclusiva, benché di segno opposto, risulta a un tempo, politica e condizione della politica (con tut'altro taglio rispetto a Nancy); o quanto meno l’inizio-condizione di una politica per il resto indeterminata. Una dimensione inafferrabile che non indica mai, in senso stretto, una forma di società né una forma di governo, che mischia senza posa pubblico e privato, individuale e collettivo, politico e sociale, e che può permettersi di non essere affatto indifferente agli apparati elettorali e a i dispositivi di controllo dello stato, operando per trasformarli senza mai identificarvisi - ma *come*? non c’è una sorta di “grazia” a garantirlo. Una democrazia che sembra essere già sempre “oltre”, in forme peraltro indeterminate, anziché risultare spiazzante, rischia di coincidere, su un punto decisivo, con l’oggetto delle sue critiche. Una democrazia che assume il segno dell’uguaglianza, ma insieme “l’al di qua e al di là” dello stato e l’indeterminato come eterna sfida, sembra non avere alcun bisogno, quasi per principio, di dotarsi di una particolare forma o consistenza. Più che a una politica in situazione rinvia a una politica radicale dell'inizio, dell'intervento e dell’occasione, in una sorta di dimensione anarchico-estetica il cui indubbio fascino non elimina tuttavia il problema del suo consistere.

**3.4 Ernesto Laclau e l'egemonia come discorso**

*Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*[[169]](#footnote-170), di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, edito per la prima volta nel 1985, rappresenta sicuramente uno dei testi più importanti nell'ambito democratico radicale, e non solo anglossassone. E' uno scritto che si attaglia perfettamente a quanto sostenuto da Bosteels: tra le correnti di pensiero di riferimento hanno un ruolo dichiaratamente decisivo Heidegger, la critica poststrutturalista del segno di matrice lacaniana, e il “secondo” Wittgenstein. All'interno di un'operazione di sostanziale rottura con la tradizione marxista, viene tuttavia ripreso – e reinterpretato, spogliandolo dei residui " classisti" - il concetto gramsciano di egemonia. La nozione, rielaborata, è utilizzata per una riconfigurazione complessiva dell'oggetto teorico di Laclau e Mouffe, secondo i quali il carattere incompleto di ogni totalità, l’inesistenza di una totalità sociale suturata e definita fa sì che “società” non sia “un oggetto di discorso valido”[[170]](#footnote-171). C’è il sociale, non la società, sostituita dal *discorso*, che è insieme dimensione ed effetto delle *articolazioni*: "Chiameremo *discorso* la totalità strutturata che risulta dalla pratica articolatoria”[[171]](#footnote-172) Un'accezione di discorso che si separa da quella foucaultiana, a causa della distinzione tra pratiche discorsive e non-discorsive ritenuta inconsistente da Laclau e Mouffe, che si appoggiano invece esplicitamente al Wittgenstein delle *Untersuchungen*.

Il piano individuato si costituisce attorno all’idea di *segno* come scissione incolmabile, come sutura impossibile tra significato e significante, che libera appunto le articolazioni da ogni sfondo chiuso e pienamente costituito. Se ogni identità è puramente relazionale, se l’insieme non costituisce un sistema fisso di differenze e ogni discorso è inserito in un campo discorsivo che comunque lo eccede, gli “elementi” della società diventano “significanti fluttuanti” – effetto della polisemia che disarticola la struttura discorsiva e della surdeterminazione simbolica. La pratica dell’articolazione consiste allora nella fissazione di significati parziali attorno a *punti nodali* – il lacaniano *point de capiton*, che lega significante e significato fissando un arresto alla catena senza fine di significazione, e che permette di situare retrospettivamente e in prospettiva ciò di cui si parla in un dato discorso. Il nuovo concetto di egemonia si fonda così sul carattere aperto e incompleto di ogni identità sociale: le articolazioni egemoniche si strutturano in differenti formazioni storico-discorsive – i “blocchi”, nel senso di Sorel e Gramsci –, senza, tuttavia, fare ricorso a un soggetto trascendentale o originario (e neppure ad alcuna struttura “a dominante”, se non in forme assolutamente contingenti). Lo stesso antagonismo assume un differente significato: se il sociale esiste solo come tentativo, sempre parziale e incompleto, di costruzione della “società” impossibile, l’antagonismo è la dimostrazione di questa impossibilità, è l’esperienza dei limiti del sociale. Si ha qui un tema ricorrente del pensiero di Laclau e Mouffe: la mancanza, l’incompletezza costitutiva, l’impossibilità ontologica, che tuttavia possono funzionare da condizioni operative e rendere la politica possibile. La ribadita polemica contro il pensiero fondazionalista non evita tuttavia, che nella loro teoria il “contingente” possa funzionare di fatto come assoluto, e il *discorso* esattamente come un fondamento ultimo.

La prospettiva di democrazia radicale avanzata in *Hegemony* risulta essenzialmente coerente a questo disegno teorico. Nelle società del capitalismo avanzato, il carattere “politico” aperto delle articolazioni sociali e delle lotte va concepito ben oltre i consueti confini di contrapposizione allo Stato o al sistema. Le "catene di equivalenze" – il che è significativo… - collegano un insieme di lotte differenziate, un nuovo antagonismo che si alimenta delle resistenze al dominio, all’oppressione, alla subordinazione – dalla difesa dell’ambiente alla battaglia contro il sessismo o il razzismo. Le egemonie si articolano attorno a un significante fluttuante (popolo, libertà, ecc), attorno al quale la catena si costruisce. Da parte sua, “*la missione della sinistra non può rinunciare all’ideologia liberal–democratica, ma al contrario deve approfondirla ed estenderla nella direzione di una democrazia radicale e plurale* [in corsivo nel testo][[172]](#footnote-173)".. Ora, la questione di fondo è che l’equivalenza e la catene di equivalenze – l’equivalenza tra differenze continuamente prodotte - sono la precisa modalità attraverso cui si da il discorso democratico, la sua caratteristica di funzionamento, per impedire conflitti decisivi, e al contempo, per continuare ad affermarsi “tenendo” tutto. A questo serve il significante vuoto “democrazia”. Nel quadro teorico di Laclau e Mouffe non c’è nessun motivo per cui le equivalenze "popolari" debbano avere maggior verità – e neppure maggior consistenza - rispetto a quelle messe in atto dalla struttura statale-governamentale delle democrazie reali. E, d’altro canto, è lo stesso paradigma linguistico adottato che rende la questione superflua.

Sotto questo aspetto, risulta anche particolarmente significativo il ruolo del "vuoto", a partire proprio dal sistema di articolazioni egemoniche e dal rapporto coi significanti vuoti. Nel saggio *Why do Empty Signifiers Matter to Politics*?[[173]](#footnote-174), sempre adottando il modello linguistico, si sostiene che gli elementi del sistema, sono in relazione tra loro solo in quanto *differenza*: pertanto, i limiti del sistema possono solo *indicare* *se stessi* come interruzione, come punto d’arresto in cui il sistema si definisce appunto in quanto tale - ed è qui che Laclau introduce i *significanti vuoti*. Se ogni unità significativa è attraversata da una scissione tra la logica della differenza e quella dell’equivalenza, è solo privilegiando quest’ultima e dimenticandosi delle differenze, che il sistema può significare se stesso come totalità, pur in un equilibrio sempre precario. In questo senso, il sistema si costituisce attorno a un luogo vuoto, che segnala l’impossibilità di produrre un oggetto *reale* che vada a “chiudere” la società, la comunità, pur continuando a permanere la sua necessità perché il sistema sia tale. La comunità, o una società pienamente fondata sono presenti ma come *absent fullness*[[174]](#footnote-175), che tuttavia rende possibile la politica. Non esiste qui alcun singolare-universale, ma una relazione tra particolare e universale che si da come tropologia, sul terreno di una retorica generalizzata in cui il conflitto egemonico si mostra essenzialmente comeun conflitto di rappresentazioni e di discorsi.

Tornando alla questione del “vuoto”, il nodo critico di fondo consiste nel fatto che in Laclau questo non è mai radicalmente tale, come in parte si è già visto. Non c’è un vuoto radicale e neppure il “vuoto di una distanza presa”, per usare la bella espressione di Althusser. La cosa emerge anche nella critica che il pensatore argentino rivolge a Lefort, in un libro successivo, dedicato a una rivalutazione della *ragione populista*[[175]](#footnote-176). Laclau contesta l’attenzione esclusiva che Lefort riserva ai regimi liberaldemocratici, senza tenere conto di quei soggetti popolar-democratici, dalla cui costruzione dipende, invece, la stessa democrazia. Il pensatore francese peccherebbe dunque di “totalizzazione istituzionalista”, mentre, secondo Laclau, la catena popolare delle equivalenze crea una frontiera che spezza l’omogeneità istituzionale. Non solo: Lefort insiste sul luogo del potere come luogo vuoto, quando il problema vero è come tradurre il significante universale vuoto in un’identità popolare.

La critica di Laclau a Lefort è giustissima: il suo schema è pensato in termini totalmente istituzionali e liberaldemocratici, i soggetti sono dati presupposti, la democrazia individuata è quella elettorale-parlamentare – la stessa Arendt è guardata con qualche sospetto, per la sua diffidenza rispetto ai meccanismi rappresentativi[[176]](#footnote-177). E, a partire almeno da un certo periodo, il moderatismo politico di Lefort risulta perfettamente coerente con questa impostazione[[177]](#footnote-178). Tuttavia, nel suo schema rappresentativo permane il rinvio a un “fuori” non assorbibile nel discorso, qualcosa che, se non tenuto a distanza, porterebbe al collasso la democrazia – la minaccia è, ovviamente, il totalitarismo. Il polo simbolico del potere non va proiettato sul reale, è l’avviso di Lefort (che intende per reale gli attori e il funzionamento della rappresentazione democratica); se questo meccanismo cessa di funzionare, si ha il collasso: “se infatti le modalità di instaurazione del potere e la natura del suo esercizio, più in generale la competizione politica, si rivelano impotenti a dar forma e senso alla divisione sociale, il conflitto appare come un semplice fatto lungo tutta l’estensione della società. Svanisce la distinzione del potere come istanza simbolica e come organo reale. Il riferimento a un luogo vuoto cede davanti all’immagine insostenibile di un vuoto effettivo”[[178]](#footnote-179). Nel rigido schema lefortiano si intravede la minaccia di un vuoto più radicale, che non si colloca tanto nel luogo vuoto simbolico del potere, quanto nella potenziale fragilità della rappresentazione democratica: quando nella distanza tra polo simbolico e realtà dell’istituzione irrompe il “vuoto effettivo”, il conflitto come fatto – che non è necessariamente l’incubo totalitario da esorcizzare, come teme Lefort, potendo essere invece il *fatto* della politica e dei suoi soggetti, del *reale* contro il politico.

Paradossalmente, nel tessuto discorsivo di Laclau, pure sistematicamente attraversato dalla frontiera dell’antagonismo e dalla scissione primaria differenza/equivalenza, la presenza del vuoto è meno radicale. Il vuoto che risulta dalla dimensione retorica-tropologica, l’universale vuoto oggetto della competizione egemonica “non indica soltanto una vacanza […] perché quella vacanza mette in luce la pienezza assente della comunità. Vuoto e pieno sono, in ultima analisi, sinonimi. Ma questo pieno/vuoto può esistere solo se viene incorporato in una forza egemonica”[[179]](#footnote-180). Ancora una volta, il vuoto resta rigorosamente omogeneo alla dimensione del discorso adottata e la forza della scissione non raggiunge mai un effettivo vuoto politico – il vuoto che qualunque stato non riesce a colmare, il vuoto al quale qualunque politica di emancipazione deve rapportarsi. Perché, in questo caso, vuoto e pieno non sono affatto sinonimi.

**3.5 *Comune***

**Premessa**

E' possibile, nel campo aperto da Foucault sul governo del vivente, una "teoria" non solo critica, ma indirizzata a sovvertire il neoliberalismo, il capitalismo stesso, in nome del *comune*? Ho posto la parola teoria tra virgolette, perché non sarebbe probabilmente questo il nome ritenuto più adatto per chi aderisce a questo pensiero. Bisogna partire dalla “natura politica della vita sociale”, ammoniscono Negri e Hardt, che considerano l’economico, il sociale, il politico “inestricabilmente congiunti”, per cui ogni sforzo per “giustificare l’autonomia del politico” risulterebbe ormai privo di senso.[[180]](#footnote-181) Il pensiero delle moltitudini e del comune - che non è, ovviamente, solo segnato dai nomi di Negri e Hardt, che pure ne hanno fornito le teorizzazioni più estese – sembra articolarsi attorno a quattro direttrici, che si incrociano e talvolta si fondono: una dimensione ontologico-politica, in cui Spinoza si associa a Foucault-Deleuze; una linea che porta all'estremo il Foucault della biopolitica, declinandolo in senso sovversivo (la *popolazione*, tra resistenza e rivolta, si fa *moltitudine* contro il biopotere divenuto *Impero*); il *comune*, come nome politico e ontologico del sociale vivente, oltre che della futura organizzazione della società, poiché alle pratiche stesse del vivente-comune è attribuita una caratteristica *immediatamente* politica; infine, un legame e una rottura con la teoria marxiana: se per un verso il comune è un ulteriore e differente stadio dell'organizzazione sociale, prodotto dalla resistenze operaie e dalla lotta di classe, al contempo la nuova dimensione del lavoro cognitivo e immateriale che lo pervade è ormai incompatibile con la legge del valore.

Il governo dei viventi si è ormai imposto ovunque, la governamentalità ha spinto la sovranità in una crisi sempre più irreversibile (di cui l'*Impero* costituisce la fase terminale), la "conduzione delle condotte" e le pratiche di assoggettamento entrano ormai in ogni sfera della vita. Ma lo fanno in forme sempre più inevitabilmente interconnesse, reticolari, comuni, all'interno di un *general intellect* che per la sua stessa dimensione sfugge al controllo capitalistico, e ciò che si va creando è anche ciò che rovescerà l'intera situazione. Sotto questo aspetto, la trilogia di Negri e Hardt - *Impero, Moltitudine*, *Comune* – segnala anche uno spostamento progressivo, in cui il primo termine va perdendo un po' d'importanza rispetto alla problematica del comune già in atto, malgrado restino inalterate le caratteristiche di fondo di questo pensiero.

**3.6 Ontologia della moltitudine**

È stato più volte segnalato lo spettro evocativo di un termine come moltitudine – il rinvio classico alla *multitudo* spinoziana coniugato alle immagini quotidiane di flussi umani senza patrie e senza luoghi, un nome che sembra far affiorare reminiscenze di moltitudini bibliche e di *turbe* evangeliche, di plebi, ma anche di reti che si estendono ovunque all'infinito, indicando qualcosa che sopravanza ormai il moderno e che non è più né popolo né classe. Dunque una sorta di rivincita della *multitudo*, storicamente sconfitta dalla coppia vittoriosa popolo/sovrano, che “non trasferirebbe mai il proprio diritto nelle mani di uno solo, *si inter ipsam convenire possit*[[181]](#footnote-182). Nello scontro tra *multitudo* e sovrano si intreccia anche un’accanita battaglia filosofica (su cui insiste molto Negri): quella combattuta dalle filosofie dell’*immanenza (*da Duns Scotus fino a Foucault e Deleuze, passando ovviamente per Spinoza)contro le filosofie dominanti della *trascendenza*: Descartes, Rousseau, Kant, Hegel… "Moltitudine è il nome di una *immanenza*. La moltitudine è un insieme di singolarità”[[182]](#footnote-183): con queste parole si apre il saggio di Negri *Per una definizione ontologica di moltitudine*. Moltitudine è dunque ciò “che resta” del concetto di popolo una volta liberato dalla trascendenza, quella di Hobbes, di Rousseau, di Hegel. La nozione di sfruttamento, applicata alla moltitudine, si configura come *sfruttamento della cooperazione*, a sua volta intesa come cooperazione non di individui *ma di singolarità irrapresentabili*, "di reti che compongono l’insieme e dell’insieme che comprende le reti, ecc.”. Rispetto a quello marxiano, misurabile attraverso la teoria del valore, qui siamo di fronte a uno sfruttamento incommensurabile, a un potere che si confronta a delle singolarità "oltre misura".

Negri individua la potenza della moltitudine lungo tre linee di forza: la sua genealogia, rintracciabile nelle lotte della classe operaia che hanno dissolto la disciplina sociale della modernità attraverso il passaggio dal moderno al postmoderno (dal fordismo al postfordismo); la sua tendenza costitutiva, per cui “la carne della moltitudine si trasforma in *corpo del General Intellect*”, verso modi d’espressione sempre più immateriali e intellettuali; infine, le difficoltà di un tragitto che comprende in sé continuità e discontinuità, un passaggio di liberazione accompagnato da libertà e da sofferenza.

Laddove il popolo costituiva un corpo sociale, la moltitudine si presenta come la *carne*, una forza non formata della *vita*, orientata verso la pienezza della vita stessa. Alle crititiche rivolte a questo concetto come puramente metaforico o altrimenti intenibile in assenza di un'unità in grado di sostenerlo, Negri risponde che l’unità del multiplo "moltitudine" non è null’altro che il vivente, essendo questa sia il soggetto che il prodotto della pratica collettiva.

Il potere sovrano non può eliminare il suo limite, costituito dalla stessa relazione di sovranità, a differenza della moltitudine che può farlo, perché solo la produzione di moltitudine costituisce *l’essere*. Lo si può verificare sul terreno del lavoro, ove la relazione di comando si dimostra inconsistente: il lavoro immateriale, intellettuale, il sapere – che è sempre in eccesso rispetto ai valori mercantili - non richiede alcun comando per divenire cooperazione e per ottenere attraverso questa effetti universali. Il *comune* non richiede sovranità, comando o sfruttamento, semplicemente si pone come la base e il presupposto di ogni espressione umana produttiva e/o riproduttiva, di cui il linguaggio costituisce la forma principale. Senza diffusione del sapere ed emergenza del comune non si trova alcuna delle condizioni necessarie perché una società libera viva e si riproduca.

"Il divenire è sempre duplice", scrivevano Deleuze e Guattari, "ed è questo doppio divenire che costituisce il popolo futuro e la nuova terra. Il filosofo deve diventare non-filosofo, affinché la non-filosofia diventi la terra e il popolo della filosofia"[[183]](#footnote-184); questo passaggio, peraltro così sospeso nella sua forza e bellezza, nel suo doppio movimento, appare in qualche modo risolto a priori dal divenire ontologico della moltitudine. Negri e Hardt, pur richiamando frequentemente il proprio debito intellettuale con Deleuze e Guattari e con Foucault, accusano in sostanza gli stessi di una scarsa "produttività ontologica"[[184]](#footnote-185). La questione, in effetti, è più complicata; ad esempio, nel piano d’immanenza finisce con lo sparire il concetto come creazione e agire proprio della filosofia, come “le contour, la configuration, la constellation d’un événement à venir”[[185]](#footnote-186), come conoscenza del puro evento, da non confondersi mai con lo stato di cose in cui si incarna. Sparisce, perché qui la filosofia si fonde nel piano d’immanenza ontologicadella moltitudine stessa: soggetto-oggetto-concetto, stato del compossibile permanente.[[186]](#footnote-187) E l'immanenza, da parte sua, è anche immediatamente direzione - una volta abbandonata quella marxista, occorre lavorare attorno a una nuova teleologia materialista[[187]](#footnote-188). Non deve e stupire che, in questo quadro, l'evento *sia* la biopolitica[[188]](#footnote-189).

Rispetto a Foucault, la situazione è, per certi versi, più chiara. Se Foucault insiste sulla capillarità e molteplicità dei micropoteri e delle pratiche disciplinari, non si tratta, secondo Negri e Hardt, di un allontanamento radicale da Marx, con cui continua a intrattenere un rapporto profondo, benché attraverso "diversi travestimenti[[189]](#footnote-190)"; al contrario, Foucault utilizzerebbe ulteriormente alcune intuizioni del giovane Marx estendendole fino a una fenomenologia della corporeità. Nella nozione di biopolitica, sostengono negri e Hardt, gli "assiomi" della ricerca foucaultiana possono condensarsi in questi punti: "i corpi sono gli agenti costitutivi della fabbrica biopolitica dell'essere"; i corpi resistono, "per potere esistere", per cui "la storia è determinata dall'antagonismo biopolitico e dalle resistenze al biopotere"; la stessa resistenza dei corpi produce "la soggettività", in una interazione dinamica "in cui sono concatenante le resistenze degli altri corpi". Dunque, la produzione congiunta di soggettività e resistenza diventa la fonte principale delle "istituzioni alternative della liberazione[[190]](#footnote-191)". Tuttavia, la torsione operata da Hardt e Negri richiede ulteriori postulati: se il potere si esercita, foucaultianamente, solo su soggetti con un qualche margine di libertà, ciò significa che questa è prioritaria rispetto al potere, e *quindi* che la resistenza stessa – in quanto sforzo di ampliamento della libertà – risulta a sua volta prioritaria (*ivi*, p. 89). E' necessario dunque introdurre una distinzione che Foucault accenna, ma senza tematizzarla adeguatamente, quella tra biopotere e biopolitica: se il primo "può essere sommariamente definito come il potere sulla vita", il secondo è invece "il potere della vita che resiste e determina una produzione di soggettività alternativa al biopotere" (*ivi*, p. 67). Che il nominalismo foucaultiano, la natura e del potere e le forme di soggettività ad esso collegate, l'intrico tra potere e resistenza, possano essere insieme *mantenuti e rovesciati* in un piano di totale liberazione dal biopotere, appare assai dubbio. Sono proprio le caratteristiche del pensiero foucaultiano a rendere questo rovesciamento di piano impensabile, anche se certamente Foucault sa riconoscere le rivoluzioni[[191]](#footnote-192).

Il punto è che qui si ha a che fare con un’ontologia teleologicamente chiusa, una totalità organica, malgrado la continua moltiplicazione di termini come “differente”, "aperto" “creazione”, “imprevisto”. Che in questa teoria l’unità del multiplo sia data dal vivente, non elimina la totalità dalla teoria, né evita la sua unità ontologica[[192]](#footnote-193). Sotto questo aspetto, una conferma arriva anche dalla nozione di singolarità, che funziona a un tempo come un termine primo e come un dato, indicando ciò che concerne le irriducibili differenze tra soggettività individuali all’interno, tuttavia, di un processo costituito dall’insieme cooperante di queste stesse. Risulterebbero in tal modo garantiti, al contempo, la differenza soggettiva degli individui e l’unità ontologica della moltitudine – per così dire l’*haecceitas* e la *natura communis,* adottando i termini del *De principio individuationis* della filosofia di quel Duns Scoto più volte richiamato. Come si è visto, la vita delle moltitudini non è costituita solo da produzione di merci e riproduzione di società, ma soprattutto dalla produzione singolare che il soggetto fa di se stesso - *quindi* produzione di consistenza della moltitudine, perché la moltitudine è un insieme di singolarità. Tra questi due termini si attua un movimento circolare, in cui la datità e l’irrappresentabilità dei singolari sono affermate come un vero e proprio postulato; ma è appunto il *singolare* di queste singolarità, per così dire, che non risulta affatto come tale, che non spiega cosa distingue questi "irrappresentabili" dagli individui. In questa produzione congiunta di soggettività e di moltitudine, l’oltre-misura e le singolarità irrappresentabili sono invece l’in-comune *già* presente, e continuamente rinnovato nel suo fluire teleologico.[[193]](#footnote-194)

**3.7 Ontologia e politica[[194]](#footnote-195)**

L'ontologia assume dunque anche una funzione risolutiva del duplice rapporto tra politica e filosofia, e tra politica e sociale, sussumendo e fomndendo in sé questo doppio legame senza mantenerne lo scarto. Le “*infinita infinitis modis*”che ne devono seguire sono tutte unitariamente riconducibili ai sostanziali attributi dell’essere e della potenza della moltitudine e del comune, e l’unica politica possibile, che non sia quella del dominio costituzionalista, è il movimento per cui la multitudo *riconosce* la sua propria potenza e *vi si adegua*. In ciò sta anche l’aspetto “politico” della risposta, che riprende e risponde alle tesi postmoderne sulla fine della politica (e della storia), e, più in generale, alla “mancanza di politica” propria di questi tempi. Per altro verso, l’ontologia opera come versione postmoderna della “fine della filosofia”, che non viene soppressa, ma riassunta da questa stessa ontologia. Così come, per altro verso, l'immanenza finisce con l'assolvere, sotto questo nome, a un compito supplettiv: situarsi nell’architettura teorica come un dispositivo di *concordanza* teleologica e come stabilizzazione concettuale dell’unità del processo.

Il tema del rapporto tra ontologia e politica è affrontato in dettaglio in un saggio collettivo di Matheron, Lazzarato, Ichida e Moulier-Boutang[[195]](#footnote-196). Alla domanda se la politica *si deduce* da qualcosa di esterno, gli autori sostengono che la risposta va cercata nell'ontologia "come questione pregiudiziale della politica". Il concetto di classe e quello di moltitudine, ad esempio, non implicano affatto la stessa ontologia, quindi neppure la stessa politica. Se il concetto marxiano di lavoro traeva la sua forza dall’ontologia della prassi (possiamo conoscere e trasformare il mondo in quanto *lo produciamo* ), si tratta, tuttavia, di una prassi che resta interna alla totalità presupposta (il Capitale), in un processo che è esclusivamente di negazione. Ciò che davvero manca è un’autentica creazione, un autentico inizio assoluto. Insomma, la dialettica marxiana si comporta qui in fondo come il classico circolo vizioso idealista, secondo cui si riproduce alla fine ciò che *è già* all’origine: un falso movimento, che non crea nulla di nuovo e si limita a svolgere l’*in sé* (che si tratti dello spirito hegeliano o della classe marxiana) in un *per sé*. Né le cose vanno diversamente per l’individuo: la politica generata dalla dialettica marxiana (ed hegeliana) differisce certo da quella del contrattualismo, a causa delle reciproche implicazioni che intercorrono tra individuo e società, tra individuo e politica, tuttavia l’individuo di cui si tratta risulta sempre *non reale*.

Si tratta, quanto meno, di una ricostruzione un po' sommaria, che viene tuttavia utilizzata per indicare l'obiettivo polemico del pensiero critico e antidialettico degli anni Sessanta. Lungo questa linea, bisogna affermare che la “politica” e la “produzione”hanno inizio *prima* dei soggetti di diritto, *prima* dei soggetti produttivi del capitale e del lavoro. Partendo dunque da più lontano, o da più in basso, dai processi di soggettivazione piuttosto che dai soggetti di diritto (o dai soggetti produttivi), dalla composizione di forze; rivolgendosi appunto alla microfisica del potere di Foucault, all’ontologia deleuziana del molteplice, alla dimensione pre-individuale di Simondon, qualcosa di molto più rispondente alle esigenze analitiche di un’ontologia delle moltitudini, che ha la sua ragione proprio nella composizione di forze e nella cooperazione tra i cervelli. Per questo, tuttavia, occorre evitare di pensare i tratti della nuova ontologia nei vecchi termini dell’Uno e del Multiplo, che ci farebbe inevitabilmente ricadere nelle pieghe della mediazione dialettica. A fondamento della nuova ontologia non c’è l’uno, ma la differenza, non l’omogeneo, ma l’eterogeneo. Una “differenza che va differenziando (*en différant*)”, e in questo senso risolutamente spinozista: se è una, lo è né più né meno che la sostanza infinitamente infinita di Spinoza.

In questa che è un'ontologia del desiderio e delle forze affettive, dei corpi-cervelli, della cooperazione tra i cervelli, la soggettività non figura come una superstruttura eterea, ma come una quantità sociale, una potenza psichica e politica. E' un’ontologia del virtuale, una teoria della creazione del nuovo: se nella teoria della prassi il tempo è *misura* (teoria del valore), qui il tempo è un processo di scoperta di soluzioni nuove, di creazioni del possibile cui partecipa[[196]](#footnote-197).

Si parte dunque dal rifiuto di pensare l’ontologia delle moltitudini nei termini dell’Uno e del Multiplo (quasi un’eco della tesi di Deleuze/Foucault secondo cui non c’è né l’uno né il multiplo[[197]](#footnote-198)); si fa poi oggetto di critica una *particolare* concezione dell’Uno, associato all’indifferenziato e all’omogeneo, per opporvi la differenza differenziante; per arrivare infine a concludere, che se, “malgré tout”, qualcuno insistesse a dire che la dinamica delle Moltitudini è Una, allora lo è “ni plus ni moins” che la sostanza di Spinoza - la quale, per inciso, è proprio una!

Qualcosa di simile si presenta a proposito della questione delle *forze produttive*: gli autori sostengono che sì, in queste teorie (il riferimento in particolare è a *Impero*), potrebbe effettivamente essere in atto qualcosa di simile, come contesta Rancière, ma si tratta di altre forze produttive, che non portano affatto all'industrializzazione forzata staliniana. Tuttavia, anche nelle nuove forze produttive, vitali e biopolitiche, permane lo stesso nucleo concettuale: sostituire alle versioni seccamente economiciste una nozione socialmente “più ampia” di forze produttive (l’intelletto, la comunicazione, le relazioni linguistiche, ecc.) non cambia una virgola al modello del processo. Curiosamente, Althusser, inserito dagli autori tra i "precursori" degli anni Sessanta, dedica buona parte del suo lavoro proprio alla critica dell'economicismo e della prevalenza accordata alle forze produttive. Così, mentre viene respinto in toto il marxismo dialettico (ove tutto è già predeterminato, e un nuovo inizio è impossibile), si mantiene il dispositivo più determinista e teleologico prodotto all'interno del campo marxista stesso. In questa compatta ontologia, sempre pervasa dal desiderio e dalla creazione (ma anche sempre *satura*), l'unico *vuoto* possibile si presenta come parte del suo funzionamento: "il potere costituente sui definisce emergendo dal vortice del vuoto, dall'abisso dell'assenza di determinazioni, come un bisogno totalmente aperto." La democrazia, sulle orme di Hannah Arendt, "è insieme una procedura assoluta della libertà e un governo assoluto", poiché "l'assenza, il vuoto, il desiderio sono un motore della politica democratica in quanto tale[[198]](#footnote-199)".

**3.8 Politica**

E' dunque pienamente plausibile, in questo quadro, l'affermazione, più o meno direttamente espressa, che “tutto è politica”. Affermazione sbagliata, non perché comporti rischi di totalitarismo, ma perché la politica *può* prodursi in ogni punto “del Tutto” proprio perché non è Tutto – perchè ne rompe il limite. Certo, Hardt e Negri dichiarano, che la moltitudine “non si trasforma spontaneamente in una soggettività politica, e che la carne della moltitudine consiste in una serie di condizioni ambivalenti: possono portare alla liberazione, ma possono anche farsi catturare in un nuovo regime di sfruttamento e di controllo[[199]](#footnote-200)”. Non è dunque sufficiente l’antagonismo, né la rabbia che nasce dalla privazione, della miseria, perché la vera rivolta nasce solo dal comune, dove c’è una ricchezza, ossia “un surplus di intelligenza, esperienza, sapere e desiderio …[[200]](#footnote-201)". Sostenere tuttavia che le rivolte incrementano e mobilitano il comune, che esiste una comunicazione internazionale delle rivolte stesse, che alla coppia identità/differenza la moltitudine sostituisce il comune/singolarità, lascia comunque inalterato il problema: o la moltitudine si autocostituisce come soggetto politico, ovvero come lo diventa? Dichiarare che la produzione del *comune*, non viene diretta “da un punto trascendente di comando né da un sapere centrale” e non è nemmeno l’esito di una spontanea armonia interindividuale, bensì “sorge *nel mezzo*, nello spazio sociale della comunicazione[[201]](#footnote-202)" non rappresenta una risposta; a meno di non presupporre che tutto questo - i saperi, gli affetti, l'intelligenza, i linguaggi, l’amore, la stessa figura del "povero" – non siano già politica in atto – che è, in effetti, quanto sostenuto. E in cui il progetto democratico diventa *comunicazione sociale*: “oggi le istituzioni della democrazia devono coincidere con le reti cooperative e della comunicazione che producono e riproducono di continuo la vita sociale” (*ivi*,p. 408). In verità non mancano progetti e proposte più definiti, dalla riforma degli organismi internazionali alle battaglie contro lo strapotere del capitale globale, comprese quelle di natura ecologica o per il controllo del sapere. Poiché oggi non c’è più alcun conflitto tra riforma e rivoluzione: non che siano la stessa cosa, ma nelle condizioni attuali non si possono separare, poiché da una proposta riformista può nascere un processo rivoluzionario. Applicando, ad esempio, la Tobin Tax, e destinando l’utilizzo del ricavato al finanziamento di una nuova rappresentanza, “un corpo politico democratico globale” sottratto alla dipendenza finanziaria degli stati. Non siamo più vincolati al vecchio ricatto: sovranità o anarchia, poiché “il potere della moltitudine di creare relazioni sociali in comune si colloca tra la sovranità e l’anarchia” (*ivi*, p. 387). Madison e Lenin, dunque, come recita l’ultimo paragrafo di *Moltitudine*. Ma senza alcuna prospettiva socialista: il socialismo e il capitalismo, talvolta in lotta tra loro, talvolta mischiati, sono stati entrambi regimi della proprietà che escludono il comune e la vecchia ricetta redistributiva socialista è insufficiente, dato che pubblico e privato sono categorie ingannevoli, e il comune che non può essere ingabbiato in nessuna di queste sfere. Dunque *Goodbay, mr. Socialism*![[202]](#footnote-203) Per il regime comune del futuro occorrerà un comunismo *sui generis*, come quello che già viene declinato dalla produzione biopolitica stessa e che non necessita di transizioni dittatoriali, in quanto sorge direttamente dalla democrazia del comune. Un comunismo dato dalla continua autotrasformazione delle identità sociali, di genere, individuali, una lotta rivoluzionaria per la soppressione delle identità stabilite in termini ben più ampi rispetto a quelli considerati dalla vecchia identità di classe. Un comune-comunismo sorretto dal fatto che il lavoro biopolitico stesso, oggi, è costitutivamente caratterizzato da capacità prettamente *politiche,* il che permetterà lo sviluppo di istituzioni rivoluzionarie intese come poteri costituenti permanenti, e processi decisionali democratici in grado, in ogni momento, di rivedersi, di modificarsi, di ristrutturarsi. La vecchia questione democrazia/comunismo viene superata dal corpo del comune. I meccanismi delle stesse *governance* possono diventare "costituenti", dato che non si appoggiano più al sistema rappresentativo che ha sostenuto e garantito la legittimità dello Stato. E sono anche in grado “di registrare la crescente autonomia delle reti della singolarità, la deterritorializzazione e l’incommensurabilità delle forme del valore prodotto dalla moltitudine…[[203]](#footnote-204)”. E’ dunque necessario “appropriarsi” di questo “concetto di governance, sovvertire la sua declinazione imperiale, e trasformarla nell’organo della democrazia e della rivoluzione” (*Ib.*) Così come “bisogna far riconoscere al capitale il peso e l’importanza del bene comune e, se non vuol capirlo, imporglielo”, perché il comune “è la democrazia che si sovrappone al comando capitalistico e dispone un altro ordine della società, quello della moltitudine che lavora con il cervello[[204]](#footnote-205).” Resta semplicemente la questione politica di come "far riconoscere" o magari "imporre" al capitale l'importanza del comune, come tradurre le *governance* dei banchieri in governo democratico del comune… Come *costituire il comune[[205]](#footnote-206)*, dunque. Perchè in quest'ultimo scritto il comune non è solo costituente, è costituito e costituzionalizzato, sia pure come *agenda dei nuovi poteri e della nuova divisione dei poteri* (*Ivi*, pp. 83-96. C'è in questa pagine il tentativo di assorbire gli elementi più diversi, dai principi della "Dichiarazione d'indipendenza" americana ai consigli operai riletti in chiave "più ampia e democratica", dato che "i confini che delimitano il regno della produzione sono diffusi e indistinti tanto che l'intera società tende a essere compresa all'interno dei suoi network." (*ivi*, p. 89). Il passaggio dal controllo statale del pubblico all'autogestione democratica può avvenire sia attraverso una lotta "per" e "contro il pubblico" – non accontentandosi quindi del suo controllo -, che recuperando, per analogia, il principio di differenza di Rawls: ogni funzione dello stato che possa essere gestita altrettanto bene dal comune, andrebbe a questo trasferita. Tutto ciò che può risultare utile, sembrano volere dire Hardt e Negri, va utilizzato. Ma questa è una strada troppo semplice, che elimina la questione della forma politica in quanto tale. Torna a presentarsi quello che è un assunto costante di questa concezione: la politica risulta sostanzialmente un’*estensione*, o la ricerca di un necessario *adeguamento* rispetto a ciò che già c’è – la dimensione e l’attività biopolitica stessa. Politica, lavoro, intelligenza, resistenza, relazioni, amore, desiderio: per usare un termine della filosofia spinoziana così importante per questa teoria, potremmo dire che si tratta di modi del corpo biopolitico. Lo si è visto: se moltitudine è “il nome dei poveri”, la parte dei poveri, la parte di chi non ha parte, “è irriducibile ad una componente specifica della società; essa è indicativa di una formazione aperta, in cui sono inclusi tutti coloro che sono coinvolti nei meccanismi della produzione sociale a prescindere dall’appartenenza a un rango o dal possesso della proprietà, e in tutti gli aspetti della loro diversità, sono caratterizzati da una produzione aperta e plurale della soggettività”[[206]](#footnote-207). Accanto a Foucault sembra così riaffiorare il grande pensiero utopico dell’Ottocento: come in Saint-Simon, anche qui le rivoluzioni precedenti sono solo una tappa nel cammino delle moltitudini verso il comune, tappa che va portata a termine senza replicare gli errori compiuti. Anche qui, la grandissima parte della società costituisce già *in nuce* quella futura, in un’armonia fondamentalmente già data, che va fatta emergere pur tra mille difficoltà. E sempre nel linguaggio sansimoniano, potremmo dire che la rete cooperante delle api toglierà di mezzo le eccessive pretese dei *légistes* e dei *métaphisiciens*, e si sbarazzerà dell’egemonia del calabrone statuale; a farlo, saranno i *nouveaux industriels* del *General Intellect* e del comune.

**3.9 Breve nota sul capitalismo cognitivo**

"La posta in gioco è chiara; vogliamo indicare una dinamica di trasformazione sociale e di emersione di un potere costituente grazie alla quale la società del sapere si emanciperebbe effettivamente dalla logica capitalista che la sussume, liberando il potenziale di emancipazione iscritto in un'economia fondata sulla libera circolazione del sapere e della democrazia del *General intellect*.[[207]](#footnote-208)". E' un passo di Vaercellone che sintetizza molto bene gli intenti e il ruolo della nozione di capitalismo cognitivo, e del suo legame con il *comune*. Si tratta inoltre di uno snodo centrale per reggere l'intero discorso, anche il relazione al rapporto di continuità/superamento rispetto alla teoria marxiana del capitale. "Capitalismo cognitivo" è un'espressione adottata per la prima volta da Enzo Rullani[[208]](#footnote-209), poi ripresa da un gruppo di ricercatori del Laboratoire Innovation Systeme Stratégie (ISYS-MATISSE CNRS) coordinato da [Bernard Paulré](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Bernard_Paulr%C3%A9&action=edit&redlink=1). In questa nozione si incrociano ricerche che risentono dell'influenza di differenti scuole e problematiche, relative all'innovazione in epoca postfordista, alle teorie economiche della crescita, ai temi della scuola francese della regolazione, oltre che dall'operaismo teorico e dal cosiddetto post-operaismo. Sotto questo aspetto il rapporto con la teoria marxiana è quanto meno eclettico. Ad esempio, secondo Antonella Corsani, poiché Marx sarebbe rimasto, come Smith, all'interno della fabbrica e della produzione materiale, non concependo invece quella immateriale, "non ci si può sorprendere del fatto che anche Marx finisca per identificare produzione di ricchezza e valorizzazione del capitale". Questa, più che una critica a Marx, è un fraintendimento assoluto, e non solo perché si possono trovare a decine dichiarazioni di Marx in senso contrario, ma perché l'asserzione è evidentemente incongruente col concetto stesso di valore[[209]](#footnote-210). Tuttavia non mancano tentativi più organici di coniugare elementi marxiani con il capitale cognitivo, come nel caso di Vercellone[[210]](#footnote-211). In questa ipotesi, vengono mantenute le "variabili fondamentali" del sistema capitalistico (profitto, rapporto salariale, e lavoro dipendente in genere da cui viene estratto plusvalore), mentre il termine cognitivo mette in eveidena la nuova natura del lavoro, delle fonti di valorizzazione, delle strutture di proprietà correlate al processo di accumulazione con le relative contraddizioni – peraltro, nel saggio di cui si sta parlando, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto viene eplicitamente accantonata. Il capitalismo cognitivo, prodotto della crisi sociale del fordismo, è lo stadio in cui "il rapporto *capitale/lavoro*, è segnato dall'egemonia dei saperi in possesso di un'intellettualità diffusa de del ruolo motore della produzione delle conoscenze, legata al carattere sempre più immateriale/intellettuale del lavoro." (*ivi*, p. 40). Ripercorrendo le tesi marxiane sulla sussunzione formale e reale del lavoro al capitale, e appoggiandosi ad alcune tesi di Arrighi e Braudel, si giunge alla consueta citazione del G*eneral intellect*, che costituirebbe "il superamento della sussunzione reale del lavoro al capitale." (*Ivi*, p. 49 e sgg.). Si fa così riferimento alle tesi marxiane sul capitale che, senza averne l'intenzione, riduce il "il lavoro umano (il dispendio di forza) a un minimo. Ciò tornerà utile al lavoro emancipato ed è la condizione della sua emancipazione.[[211]](#footnote-212). Si tratta di un risparmio di tempo di lavoro che corrisponde all'aumento di tempo libero, come tempo di sviluppo dell'individuo. Secondo Vercellone, è importante sottolineare che il punto di partenza dell'analisi del *General Intellect* "rinvia ad una trasformazione preliminare della qualità intellettuale del lavoro vivo ovvero alla formazione di un'intellettualità diffusa" (*Ivi,*p. 57).

Come è stato sottolineato da più parti, il nodo critico è costituito dal fatto che Marx parla in relazione al lavoro *emancipato*, mentre le letture ispirate al capitalismo cognitivo rimodulano il discorso sull'attualità. La cosa è ancora più evidente nel riferimento che Vercellone fa al "principale *capitale fisso*" che sarebbe costituito dall'uomo stesso, secondo le parole di Marx; ma quest'ultimo si riferisce chiaramente alla società comunista a venire, in cui il risparmio di tempo di lavoro si trasformerà in forza produttiva, grazie allo sviluppo pieno dell'individuo – non a caso Marx colloca la "capacità di godere" tra le condizioni di un'accresciuta produttività materiale, non di una produttività di *valore*[[212]](#footnote-213). Ma la citazione d'obbligo sul *General Intellect* è la seguente:

Ma nella misura in cui si sviluppa la grande industria, la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro, e che a sua volta - questa loro *powerful effectiviness* - non è minimamente in rapporto al tempo di lavoro immediato che costa la loro produzione, ma dipende invece dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall’applicazione di questa scienza alla produzione […] La ricchezza reale si manifesta invece – e questo è il segno della grande industria – nella enorme sproporzione fra il tempo di lavoro impiegato e il suo prodotto, come pure nella sproporzione qualitativa fra il lavoro ridotto a pura astrazione e la potenza del processo di produzione che esso sorveglia. Non è più tanto il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione come sorvegliante e regolatore.[…] Egli si colloca accanto al processo di produzione anziché esserne l'agente principale. In questa trasformazione non è né il lavoro immediato, eseguito dall'uomo stesso, né il tempo che egli lavora, ma l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale – in una parola, è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza. Il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna, si presenta come una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso. Il pluslavoro della massa ha cessato di essere la condizione dello sviluppo della ricchezza generale, così come il non-lavoro dei pochi ha cessato di essere condizione dello sviluppo delle forze generali della mente umana. Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla, e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell’antagonismo. [Subentra] il libero sviluppo delle individualità e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare pluslavoro, ma in generale la riduzione del lavoro necessario della società a un minimo, a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico, ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro […] Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *General Intellect*, e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale”[[213]](#footnote-214).

Marx evidenzia qui la contraddizione capitalistica tra forze produttive e rapporti di produzione. Ci sono, qui, diversi termini in questione: le condizioni di produzione, la produzione materiale di ricchezza, la produzione di valore, il lavoro diretto (il termine tedesco *unmittelbare Arbeit* è tradotto da Enzo Grillo come "lavoro immediato", poiché la parola possiede entrambi i significati, ma il termine più pertinente sembra essere diretto: qualunque lavoro, nel momento in cui si esercita, è "immediato"…). La scienza, il *General Intellect* sono condizioni sociali di produzione, di cui il capitale si appropria per metterle all'opera – così come si appropria, appena è in grado, della natura, ad esempio dell'acqua o del vento che fanno girare i mulini, come Marx ricorda ne *Il capitale*. Ma questo rinvia a un dato molto più radicale, che fa parte di qualunque processo lavorativo capitalistico, materiale o "immateriale" che sia: il fatto, cioè, che il capitale paga i mezzi di produzione e la forza lavoro, utilizza le condizioni sociali di produzione, ma la congiunzione questi elementi - il processo di lavoro stesso - è per lui gratuita. Il lavoro, ciò che crea valore e ne è la "sostanza e la misura immanente", non ha esso stesso valore. "Nell'espressione "*valore del lavoro*" il concetto di valore non solo è del tutto obliterato, ma è rovesciato nel suo opposto. E' un'espressione immaginaria come ad esempio *valore della terra*[[214]](#footnote-215)".Si tratta di una questione centrale che decreta il fatto che il capitale, un sistema fondato sul valore, ne *cancella* la stessa origine.

Occorre inoltre prestare attenzione a non confondere produzione di valore e produzione materiale, di ricchezza: che "il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna", si presenti come "una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa", è un'affermazione che si può trovare anche in altri passi di Marx, e che segnala la contraddizione tra i rapporti di produzione – il furto del tempo di lavoro – e le possibilità delle forze produttive e del lavoro stesso di produrre una ricchezza che sarebbe già la base per la nuova produzione sociale.

Infine, la questione del lavoro diretto o di coordinamento e di sorveglianza. Se si legge tutto l'andamento di queste pagine risulta difficilmente contestabile che si stia parlando della direzione che, secondo Marx, il processo capitalistico assume verso il suo superamento, e che l'insistenza, qui, è soprattutto sulle basi materiali della nuova società a venire, in cui la legge del valore sarà inoperante[[215]](#footnote-216). E, di nuovo, occorre distinguere tra un lavoro di conoscenza, di *General Intellect*, espresso in forme direttamente capitalistiche, e altro (attraverso la scuola, ad esempio) che incide come condizione sui processi di lavoro.

I teorici più attenti del capitale cognitivo sostengono che questo tipo di attività non è ancora quella prevalente, ma tuttavia rappresenta la tendenza egemone. Saremmo dunque, nelle parole di Vercellone, di fronte a due contraddizioni di fondo del capitalismo: la "mutatazione della nozione del lavoro produttivo legata a un'economia fondata sul ruolo motore del sapere, e la logica del capitale", cioè la logica di creare tempo disponibile per convertirlo in lavoro eccedente; lo "sgretolamento delle frontiere tradizionali tra lavoro e non lavoro legato al carattere sempre più immateriale e intellettuale del lavoro conduce a un'estensione dei meccanismi di estrazione del plusvalore sull'insieme dei tempi sociali che partecipano alla produzione sociale." La seconda contraddizione, sostiene Vercellone citando Gorz[[216]](#footnote-217), si verifica quando il sapere si diffonde senza più proprietari, il capitale non è più in grado di approfondire "la logica smithiana della divisione capitalista del lavoro che oppone concezione ed esecuzione. In questo modo la sussunzione del lavoro è nuovamente formale, nel senso che poggia essenzialmente sul rapporto di dipendenza monetaria del salariato all'interno del processo di circolazione." (*Ivi*, p. 53)

Vengono qui riassunte le due contraddizioni che si presentano, anche in versioni diverse o più o meno accentuate, nelle tesi postoperaiste del capitalismo cognitivo. Se tutto (il lavoro, le conoscenze, la comunicazione, l'affettività, la scienza, ecc.) diventa, quantomeno tendenzialmente, il lavoro sociale di *un unico processo*, non solo diventerà impossibile per il capitale qualunque misura – "l'incommensurabile" di Negri e Hardt – ma siamo di fronte a uno stadio ulteriore del capitalismo, una nuova sussunzione formale che si riflette semplicemente nel rapporto salariale per la prestazione di attività su cui il capitale stesso non ha controllo. In proposito, mi limito ad alcuni sintetici rilievi critici, esposti in tre punti.

1. Se c'è qualcosa che non solo questa crisi, ma anche i decenni passati, hanno ampiamente dimostrato, è l'assoluta persistenza, da parte del capitale, di forme di sfruttamento basate sull'intensità del lavoro e sul prolungamento dello stesso, quando non consiste, più brutalmente, in ore direttamente non pagate, senza neppure una copertuta formale. Questo non solo in Cina, in Africa, o in Asia, ma nell'avanzatissimo Occidente, poiché la ricerca del profitto e i meccanismi del saggio di profitto costituiscono il motore del capitalismo stesso. E' la logica stessa del capitale (e non solo le forme di governamentalità) che lo rendono, nei suoi processi, molto meno omogeneo di quanto i teorici del capitalismo cognitivo suppongano.
2. In queste teorie, la continua sovrapposizione tra produzione e condizioni di produzione, così come tra processi di lavoro e valore, porta direttamente all'idea che tutto produce un valore, che risulta così incommensurabile. In sostanza, rispetto a Marx, avviene una sorta di sostituzione per cui il lavoro inteso come processo sociale (cognitivo) si colloca nel posto ocupato dal lavoro astratto – che, da parte sua, è un elemento costitutivo della teoria del valore, che qui viene invece ritenuta non più effettiva.
3. Ma, al di là degli esercizi di filologia marxiana, c'è un'ulteriore questione: in queste teorie c'è una sorta di valutazione (in positivo) di ciò che si potrebbe chiamare l'apologia della "circolazione-comunicazione". La dimensione cognitiva del lavoro vivo, la sua creatività frenata dal capitale, il possesso reale di un sapere non ingabbiabile dal capitale stesso, la relazionalità continua come forma diretta produttiva di comune e insieme come forma di lotta permanente[[217]](#footnote-218), tutto questo si presenta come il superamento in atto del vecchio modo di produzione. Per quale motivo le concoscenze, il lavoro gestito in forme funzionali al capitalismo (o direttamente dal capitale stesso) dovrebbero essere immune dai suoi codici, dalla sua ideologia, dallo spettacolare, dai tecnicismi obbligati, dall'analfabetismo di ritorno indotto dalla"creatività" delle scuole neoliberali? Per quale motivo, tutto questo dovrebbe costituirsi come lavoro con caratteristiche prettamente politiche, per quale motivo, detto più banalmente, la relazionalità, l'affettività, tutte le dimensioni della vita dovrebbero *in quanto tali*, in quanto "vivente", essere in qualche modo immuni dall'ordine esistente? Il che non significa pensare a quest'ultimo come a qualcosa di sovrastante, di invincibile, in attesa del momento messianico. Significa invece riprendere la vecchia parola d'ordine dei surrealisti, "Trasformare il mondo, cambiare la vita": Marx coniugato a Rimbaud. Il compito è ancora quello, e richiede come prima cosa di non confondere l'in-comune del capitalismo con la sua via d'uscita.
4. **Comunismo**

E' possibile oggi, tra la crisi della democrazia e le suggestioni del *comune* la riproposta di un'idea e di una politica comunista, ancora tutta da reinventare? Un "orizzonte comunista[[218]](#footnote-219)" che sembra contemporaneamente quanto di più necessario e insieme di più lontano? E quale forma politica dovrebbe assumere questo comunismo nemico non solo dei socialismi reali, ma che prende le distanze dalla stessa idea di una transizione socialista? Sul versante oggettivo – si sarebbe detto un tempo – la crisi in corso ha mostrato ancora una volta, e in forme per certi aspetti più perverse, qual è la logica del capitale. Sul piano sociale, le forme di integrazione che la liberaldemocrazia aveva consentito attraverso il welfare risultamo progressivamente smantellate, si assiste a un ritorno di sfruttamento e di povertà nei paesi industrializzati di dimensioni sempre maggiori, la stessa rappresentatività parlamentare appare ridotta a farsi scrivere l'agenda da qualche tecnico o da qualche banchiere. E tuttavia sembra largamente in atto una lotta di tutti contro tutti, la retorica sempre più vuota del discorso democratico sembra ormai rafforzare solo populismi senza politica, e la politica stessa appare come un oggetto perduto, di cui nessuno rimpiange la perdita. E in effetti è giusto, non c'è una politica perduta da recuperare, e neppure una memoria: questa viene ritrovata, o reinventata, quando si produce una rottura della situazione, quando ciò che si fa in questa direzione si ricollega a ciò che è stato fatto. Ci sono segni di rottura di questa situazione, ci sono resistenze, forme di rivolta, e l'indicazione precisa – *Occupy* – di luoghi e forme del potere economico e *politico* contro cui combattere. E' la consistenza di una politica, la sua forma organizzativa che sembrano ancora lontane, a meno di voler identificarle nel comune, o di rifiutarle per una diretta auto-organizzazione del sociale, come fanno gli anarchici, nella loro ottica coerentemente. Dunque, quale idea di comunismo, e quale forma politica della soggettività comunista?

**4.1 L'idea comunista. Alain Badiou**

Se c'è un pensatore lontano sia dalle tesi della democrazia radicale che dalla biopolitica del comune, questo è Alain Badiou. Un filosofo comunista che dichiara l’esaurimento e la “saturazione” delle categorie comuniste, perché le sequenze politiche sono “rare” ed hanno un termine – distanziandosi nettamente, in questo, sia dall’idea teleologica delle teorie delle moltitudini, che dall’idea della democrazia come eterno inconcluso. Che critica gli effetti devastanti e terroristici del comunismo novecentesco, ma senza alcun “rinnegamento” e senza alcun ricorso alla categoria ideologica di totalitarismo – il vero punto critico è che la rivoluzione è rimasta prigioniera dallo Stato, che l’infinità mobilità della politica si è persa nel chiuso della rappresentazione statale socialista[[219]](#footnote-220). Non ritiene affatto che la politica debba essere indirizzata dalla lettura del divenire storico, e proprio per questo critica aspramente quella Democrazia, che oggi appare come esito e orizzonte ineludibile, quando è soltanto la ratificazione dell’uguaglianza di fronte alle proposte del mercato. Per Badiou, la democrazia non è la verità politica, è *uno dei modi* per trovare una verità politica, uno dei modi possibili dell’emancipazione popolare[[220]](#footnote-221).

Non è possibile in questa sede prendere in esame la complessità del pensiero di Badiou sulla politica[[221]](#footnote-222), e i relativi intrecci con la sua filosofia; se ne proverà qui a stilare una sintetica illustrazione critica.

Si è detto che la politica, nella concezione di Badiou, è sequenziale, rara, lontana da ogni ipotesi continuista o storicista. Le sequenze politiche sono inaugurate da un *evento*[[222]](#footnote-223), che fa saltare l’ordine della situazione, lo stato (Stato) delle cose; un eccesso assoluto che presenta i nuovi soggetti politici, come è accaduto in ogni sequenza rivoluzionaria, da quella giacobina alla Rivoluzione culturale. La nozione badiousiana di evento è stata più volte oggetto di critica, perché in qualche modo simile al “paradigma cristiano della rivelazione” secondo Žižek, o addirittura ad una sorta di "miracolo" per Bensaïd. Il punto, a mio avviso, più critico di questo concetto, che resta peraltro assolutamente decisivo, è il costante rischio di essere adeguato solo per l’inizio d’una sequenza, come nel caso della Comune[[223]](#footnote-224): l’eterno ritorno di un’alba, cui restare poi fedeli.

A questo va aggiunto che, secondo Badiou, dopo il Novecento e con l’esaurimento della categoria stessa di rivoluzione, una politica di emancipazione va pensata con tratti e modalità essenzialmente sottrattive: a distanza dallo stato, da ogni rappresentazione, dalla stessa forma-partito (che finisce poi per essere semplicemente inglobata nella rappresentazione statale). Nella posizione di Badiou sembra condensarsi una pluralità di elementi: la persistenza dell’idea di comunismo, la necessità di un integrale ricominciamento, la constatazione dell’esaurimento delle vecchie categorie politiche, insieme ai contorni, ancora molto indefiniti, delle nuove che dovrebbero sostituirle. Come rileva giustamente Alberto Toscano, quella di Badiou è una idea di politica che vorrebbe in qualche modo *attualizzare* il comunismo, eliminando così il problema della costruzione di un’(impossibile) società comunista[[224]](#footnote-225). Col rischio, si può aggiungere, di fissare una sorta di *formalismo sottrattivo*: il formalismo assoluto, totalizzante e distruttivo del Novecento sostituito dall’opposta prescrizione a sottrarre e a sottrarsi.

Nei suoi scritti più recenti, Badiou mantiene la necessità del comunismo, ma sotto forma di Idea-ipotesi[[225]](#footnote-226). Se oggi risulta impossibile predicare l’aggettivo comunista, poiché la forma-partito e lo stato socialista sono ormai assolutamente inadeguati per costituire il sostegno reale di questa idea[[226]](#footnote-227), in che termini, sono pensabili le sue forme e i suoi effetti? E' come se fossimo all’inizio del XIX secolo, afferma Badiou, per cui ora non è questione della “vittoria dell’Idea”, ma della sua *esistenza*, e dei termini in cui viene formulata in processi politici di tipo nuovo, che sono frammenti locali e singolari di verità universali[[227]](#footnote-228).

Ci sono alcune singolari analogie tra certe conclusioni della concezione politica badiousiana e altre rinvenibili in ben diverse teorie. L'evento come rottura, come irruzione, nel suo rischio di farsi rarefazione, cristallizzazione, gesto che cattura l’infinito ma anche eterno inizio cui restare fedeli, ricorda, su tutt’altri fondamenti, la rivolta o il reiterato antagonismo del gesto democratico-radicale. Ovvero, per altri versi, il “comunismo di movimento[[228]](#footnote-229)”, quella creazione comune del destino collettivo, a distanza dallo stato che sembra soffiare come un vento nuovo sulle rivolte nordafricane, viene esaltato da Badiou con accenti che non dispiacerebbero a Negri – con cui pure c'è una polemica aperta - o, per altri aspetti, a Nancy. Ma, più in generale, è il problema delle forme e della consistenza di una nuova politica d’emancipazione il punto su cui le tesi di Badiou restano ampiamente indefinite. Uno dei nodi decisivi per andare alla radice di questo problema risiede, a mio avviso, nella coppia presentazione/rappresentazione e nella (mancata?) dialettica che la caratterizza.

Nel suo sistema filosofico Badiou compie un’operazione esemplare:non relega la rappresentazione nel puro immaginario, e neppure si limita a svilupparne una critica filosofica, ma le assegna un preciso statuto ontologico. Avvalendosi dei grandi teoremi della matematica cantoriana, Badiou stabilisce che c’è sempre una struttura, uno stato, che tiene legato il molteplice, che lo chiude, cercando di impedirne la libera circolazione, senza tuttavia mai riuscirvi appieno, perché questa molteplicità ribelle compare periodicamente con l’irruzione dell’evento e dei suoi soggetti[[229]](#footnote-230). La giusta preoccupazione di fondo del filosofo è evitare un grande Uno rappresentativo, un unico flusso in cui il presentare è rappresentare, la situazione è il suo stato, la verità è Enciclopedia, la politica è gestione e la filosofia supporto etico della gestione. Ovvero, in termini politici: evitare la convinzione d’aver conquistato il potere per rappresentare “altro”, proprio nel momento stesso in cui *si viene rappresentati*. Evitare, in altri termini, di restare prigionieri dello Stato, la croce su cui restano inchiodate tutte le rivoluzioni. Se dunque la presentazione è il termine legato all’evento, al soggetto, alla crisi della situazione, la rappresentazione (che pure è ontologicamente insopprimibile) diventa l’apparato da cui smarcarsi, lo Stato della situazione - lo Stato stesso. In termini molto frettolosi, si può dire che, a differenza di Lacan e, in parte, dello stesso Žižek, il soggetto politico singolare- universale[[230]](#footnote-231) badiousiano agisce direttamente nel *reale*, vi entra, in parte lo “fa”. Non si tratta, dunque, solo di una rielaborazione e di un riposizionamento etico, o della presa d’atto che il simbolico non può compiutamente funzionare come norma del reale, né rappresentarlo[[231]](#footnote-232). Anche per Badiou il reale è irrappresentabile, e la rappresentazione, che come detto è ontologicamente ineliminabile, può essere periodicamente spezzata solo dal reale dell’evento, che fa saltare la situazione e presenta il nuovo soggetto.

Si tratta di questioni assolutamente ineludibili, e formulate in termini stringenti: ma questo implica necessariamente una direzione puramente sottrattiva per privilegiare la presentazione, o è la dinamica dell’intera coppia che va ripensata? Se la rappresentazione è ontologicamente ineliminabile, se noi possiamo solo squarciare periodicamente il velo, presentandoci come soggetti e mostrando nell’evento il *reale* comunque irrappresentabile, non finiamo, appunto, col ripetere, anche se in altre forme e con altri intenti, lo stesso gesto senz’opera teorizzato dalla democrazia radicale?

Il punto è che le modalità del rapporto presentare-rappresentare, e le dinamiche della stessa rappresentazione statale, non sono né equivalenti né indifferenti. Né è sufficiente, perché una politica consista, la prescrizione di tenersi a distanza dallo Stato, ingaggiando con esso battaglie utili per costringerlo a “fissare” la forza della sua rappresentazione - senza peraltro esercitare alcun intervento sulledinamiche interne della rappresentazione, neppure per favorire la rottura del legame e applicarla alle stesse strutture rappresentative[[232]](#footnote-233). Inoltre, il rappresentare non è solo la condizione passiva nella quale siamo ontologicamente collocati, non è solo quanto rientra nel computo dello stato. Anche il soggetto e lo stesso evento “rappresenta”, benché in forme differenti. La soluzione fornita da Badiou nei suoi ultimi scritti per sintetizzare la triplice operazione dell’Idea comunista– il *reale* (politica) proiettato attraverso l’*immaginario* (ideologia) nella narrazione *simbolica* della storia[[233]](#footnote-234) – sembra continuare a girare attorno alla questione, senza identificarla precisamente. Con la complicazione che il mantenimento della triade lacaniana richiederebbe ulteriori e precise delucidazioni: la nozione di *reale*, in particolare, sembra il nodo su cui si registra il massimo della vicinanza ma anche l’assoluta impossibilità della convergenza tra il filosofo e lo psicanalista.

**4.2 Figure in prospettiva**

L' impasse di pensare una politica comunista è inevitabilmente data dal fatto che resta sullo sfondo, pesante come un macigno, ingombrante e ineliminabile, il rapporto con le categorie comuniste esaurite, con la chiusura del Novecento rivoluzionario e degli stati socialisti. Come se una politica consistente, fatta di soggetti e di progetti, fosse ritenuta troppo rischiosa, anche da chi vi si richiama continuamente; e questo spiega anche perché l’*anarkè* – intesa in senso molto lato – si presenti come alternativa immediata, così come, per altri versi l’idea di una moltitudine che è già politica nella sua stessa esistenza. Come se la reiterazione del gesto democratico radicale, o del “momento comunista” fossero, in fondo, sufficienti.

Il punto vero è che “i conti” con le vecchie categorie del pensiero comunista sono ben lontani dall’essere conclusi. Parlare di categorie esaurite non significa affatto che una serie di apparati concettuali e di nozioni politiche siano divenuti del tutto privi di valore o inutilizzabili. Non significa, ad esempio, che le analisi della forma merce siano “superate”, così come il dichiarare chiusa la categoria politica “rivoluzione” non implica che questa non abbia più nulla da dirci, o che debba essere semplicemente sostituita dal parlamentarismo o da una nozione ideologica come la non violenza. Categorie chiuse significa che, da sole, non sono più in grado di dettare una politica per i compiti del presente, che la loro semplice riproposizione si traduce in una replica sbiadita e sempre più debole. Significa che al termine “comunismo” non corrispondono più reali e definite politiche d’emancipazione, e che niente altro le sta sostituendo. Significa, infine, che solo l’invenzione di una nuova politica all’altezza del tempo potrebbe permettere una loro effettiva rilettura e riattivazione, proprio attraverso quello scarto che si è prodotto e che nessuna continuità può e deve colmare. In termini molto frettolosi, si potrebbe dire che una - reinventata - politica comunista dovrebbe saper scegliere le situazioni su cui intervenire e le forme politiche da adottare; saper decidere a quale passato riferirsi nella discontinuità, facendosi carico delle frattureintercorse; e in questo processo, deve sapersi rapportare in proiezione al futuro, valutandone le *specifiche* indeterminazioni e i rischi connessi. Un pensiero di questo genere non offre alcuna continuità storicista o giustificazionista, e non preclude la riserva di situazioni possibili che può offrire il presente. Non prospetta teleologicamente alcun futuro utopico e completo nella sua totalità, né un a-venire messianico, e neppure un futuro genericamente inconcluso e indeterminato spacciato come infinito. E richiede, peraltro, di pensare e affrontare il conflitto senza accontentarsi del solo gesto di rottura, di rivolta, o di trasgressione. Un pensiero effettivamente contemporaneo, nel senso dichiarato in precedenza, dovrebbe forse compiere un passo iniziale, precario, povero, scabro. Non una sintesi, ma quasi uno schiacciamento tra due vecchie tesi (comuni tanto a Marx, quanto a Lenin), qualcosa come la sovrapposizione di due negativi per ridisegnare le densità e i passaggi di luce: la contraddizione assoluta del capitale, la sua pulsione di morte cristallizzata in forme mercantili, e la necessità di un soggetto e di un pensiero politico in forma adeguata alla trasformazione del mondo.

Si tratta di un momento iniziale fondamentale, ma occorre essere consapevoli che questo può inaugurare una politica e costituirne una condizione, ma non istituirla né farla consistere. Oggi è la dimensione stessa della politica che va ristabilita, è la capacità di orientamento, di connessione, di direzione tra ciò che appare “naturalmente” frammentato, isolato, aleatorio, che va di nuovo riattivata. Vorrei concludere questa argomentazione con un breve cenno alla possibilità di sperimentare una lettura delle categorie comuniste “attraverso le fratture”, come si auspicava in precedenza. Considerando, in particolare, la dialettica tra presentare e rappresentare dal lato del soggetto, e verificando se è possibile, in questa lettura, individuare qualche *figura* che inevitabilmente non potrà essere modellata sull’originale.

Si è detto che il rapporto dialettico e conflittuale tra questi poli – presentazione e rappresentazione è stato uno degli assi portanti del pensiero rivoluzionario del Novecento: basti pensare al tema dell’estinzione dello stato, ma anche all’idea e alla funzione del partito stesso. E’ una questione che, peraltro, continua inevitabilmente a riproporsi anche oggi, in forme e gradi diversi – partecipare o no alle elezioni, contemplare l’esistenza di rappresentanti o affidarsi al solo movimento, che valore attribuire all’organizzazione, ecc. Uno spunto per una riflessione in questo senso può già provenire dalla figura novecentesca dell’avanguardia politica (anche se la cosa, relativamente alle avanguardie, non si limita a questo solo versante). Che c’è di più lontano dallo stato o dalla rappresentazione di un’avanguardia, che sfonda appunto il muro della rappresentazione ufficiale, che vi si sottrae apertamente, che si da un nuovo linguaggio estraneo al discorso dominante? E tuttavia, anche il diretto *presentarsi* dei soggetti praticato dalle avanguardie è sempre stato accompagnato, come un’assoluta necessità, dal discorso indiretto e da un’autonoma rappresentazione. Nel classico schema leniniano, l’avanguardia istituisce una politica come duplice frattura: contro la politica dominante e contro la tendenziale non-politica del movimento operaio. E ripropone, invece, una particolare figura di sintesi: il partito *è* e *rappresenta* il movimento operaio rivoluzionario[[234]](#footnote-235). E’ tale anche perché lo rappresenta, e può rappresentarlo solo perché lo è - e non solo come investimento immaginario. Il partito d’avanguardia, di fatto, (rap)presenta sempre se stesso, si *ri*-presenta, si presenta due volte, e funziona come un corto circuito latente tra presentazione e rappresentazione. Non c’è identità, né equivalenza, né annullamento dello scarto tra presentazione e rappresentazione, ma una sorta di corto circuito latente, l’identità di una *non-coincidenza*. Una condizione che dovrebbe mantenersi sul filo del rasoio appunto grazie ad una forma, in questo caso la forma-partito: ovvero, né l’immediatezza della classe, né lo stato (il che peraltro non eviterà la fusione con quest’ultimo, una volta innestato il corto circuito stesso). Si potrebbe obiettare che oggi la sola idea di un partito di avanguardia verrebbe ritenuta assurda, o si tradurrebbe (come già accade) in qualche patetica replica. No, non si tratta di replicare quelle avanguardie che "hanno breve tempo; e la più grande fortuna che possa toccar loro è, nel pieno senso del termine, *di aver fatto il loro tempo*" (Guy Debord)*.* Quanto sostenuto in predenza intendeva indica due elementi; il rapporto tra presentare e rappresentare[[235]](#footnote-236), e la necessità, per inventare una forma politica comune, di stabilire una differenza, di segnare uno scarto – nel linguaggio, in primis. E questo ancor più oggi, proprio perchè quello spazio pubblico di rappresentazione (liberaldemocratica) si è in qualche modo spezzato, né ha senso tentare di ricostituirlo.

Si può poi fare il passo successivo, e pensare alla classica figura dell’estinzione dello stato. Figura assolutamente improbabile, si dirà, visto ciò che ne è derivato. Quanto di più datato, utopico, impraticabile... Che ci può dire oggi questa figura solo teorizzata del semi-stato, che valore politico può avere? Certo, impossibile ignorare non solo ciò che è accaduto, ma anche le fragilità nell’apparato categoriale. Ora sappiamo che la morte definitiva dello stato è invece divenuta morte progressiva, quotidiana, della politica d’emancipazione: quella politica rivoluzionaria, che doveva portare alla presenza, offrire direttamente “le cose” senza alcuna mediazione rappresentativa, è morta nel politico statuale – esattamente come oggi sappiamo che le pratiche del discorso democratico non esprimono alcuna politica che non sia la gestione conservativa dell’esistente. Impossibile anche non concordare con Badiou: non vi furono categorie della rivoluzione in grado di adattarsi alla presa e alla gestione del potere e dello stato. Un po’ più facile, invece, la sua motivazione che l’infinità mobilità della politica è comunque altro rispetto al potere e alle sue categorie fittizie, e che la sequenza politica bolscevica si arresta al 1917. L’Idea del comunismo, dice Badiou, può proiettare il reale d’una politica nella figura storica di un “altro Stato”, purché quest’ultimo sia anch’esso sottratto alla potenza dello Stato, dunque alla sua propria potenza, dato che la sua essenza storica è quella di scomparire. Ma anche qui, dal lato del soggetto c’è qualcosa che sfugge, un passaggio che appare troppo lineare, troppo fedele al modello.

La figura dell’estinzione dello stato ha in sé qualcosa del paradosso: un residuo-embrione, vitale e morente insieme, e tanto più muore il vecchio tanto più il nuovo inizia, in una forma che non è né generazione né resurrezione. Il paradosso sta nel fatto che la forza vitale di questo embrione residuale consiste nell’organizzare e nel rappresentare la propria morte, la soppressione delle vecchie condizioni e di se stesso, come nuova condizione per un’altra vita. Un resto del vecchio stato, talmente modificato da risultare “altro”, ma sufficientemente vitale per potersi estinguere, per andare a morire nella comunità comunista verso cui progressivamente si dirige. E forse oggi occorrerebbe collocarsi sul crinale, sul punto di congiunzione e di sfaldamento di quella paradossale forma- stato, per tentare di incrociare la figura dell’embrione morente. Perché questa, carica com’è di tutto il peso dell’ineffettualità, dello scacco mortale che sembra ridurla a una specie di fantasticheria, una volta libera dall’impronta storica e teleologica della sua formulazione, una volta riosservata attraverso la frattura, torna invece a essere una figura politica, che ci parla di una precisa modalità della politica - quando la gestione diventa il suo punto di arresto, quando l'amministrazione – necessaria – può cancellare la politica stessa. La *politica* è impura, per dirla con Bosteels, attraversa continuamente l'equivocità, ma ha il compito di non farvisi riassorbire. Una figura che parla, certo, del reale di presentazione-rappresentazione – il punto da cui si è partiti. Se la rappresentazione agisce per chiudere il vuoto, per sbarrarne gli accessi, per allontanare l’infinito molteplice e garantire la consistenza “statale”, continua tuttavia a tenere, seppur occultato, il vuoto dentro di sé, non arriva mai a cancellarlo. Ma la modalità di questo chiudere e di questo tenere il vuoto non è indifferente, così come non lo è la dialettica tra presentare e rappresentare: il soggetto può solo sottrarsi o può (e deve) intervenire nelle dinamiche rappresentative dello stato? Come si da, come *si* *presenta* la rappresentazione? Non è un circolo vizioso, un gioco di parole, ma un problema reale. Quello stato rivoluzionario impossibile – ma proprio per questo figura del reale, secondo il vecchio detto lacaniano – avrebbe dovuto *agire* come semi-stato, avrebbe dovuto mantenere una funzione politica di direzione, dichiarando contemporaneamente la necessità della sua fine, della sua soppressione. Guidando e “rappresentando” la consistenza sociale, e lasciando contemporaneamente circolare il vuoto “comunista” nella sua struttura, senza occultarlo, per smantellare progressivamente la propria condizione, il proprio presupposto. C’è qui il rapporto attivo, della rappresentazione con se stessa (col suo vuoto, il suo lato oscuro), e insieme il rapporto con la presentazione visto dall’altro versante. Un rapporto che non può non essere soggettivato. Rubando l’espressione a Deleuze, potremmo dire che questa figura (mai realizzata) costituisce una “sintesi disgiuntiva” violenta, stridente, contrastata, tra *reale* e *realtà*. Il reale della liberazione politica dalla rappresentazione e dalla sua inevitabilità ontologica, della forma stato da cui liberarsi e dello stato-*nonstato* che deve sostituirla; e insieme la realtà delle vecchie e nuove condizioni, della mutata configurazione della situazione, della consistenza di una politica che prende una direzione, tiene il campo. Che continua a presentare-rappresentare un mondo (nell’equivocità del mondo). Una politica nuova dovrebbe appunto avere il compito di attraversare il vuoto, di rapportarsi al suo reale, di mantenerlo aperto ma in forme rivoluzionate rispetto al passato. Costruendo nuovi luoghi, dandosi una nuova topologia e una nuova rappresentazione, sopprimendo all’occorrenza anche i propri presupposti, ma non perdendo la propria consistenza. Senza l’estasi della morte della politica, senza la sua “realistica” identificazione con la forma stato. Quella figura merita di continuare a essere interrogata anche per questo.

**BIBLIOGRAFIA**

Miguel Abensour, *La Démocratie contre l’État. Marx et le moment Machiavélien*, Paris, PUF, 1997 (trad. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008).

Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II,1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Giorgio Agamben, *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

Jack L. Amariglio, *The body, economic discourse, and power*: *an economist's introduction to Foucault*, “History of political economy”, 20 (1988), n. 4 , pp. 583-613.

Svein S. Andersen, Tom Burns, *The European Union and the Erosion of Parliamentary Democracy* in: Svein S. Andersen, Kjell A. Eliassen, *The European Union, how democratic is it?*, New York, Sage, 1996, pp. 227-251.

Hanna Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Ed. di Comunità, 1999.

Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, Mario Mariano, Francesco Rubino (a cura di), *Governance*, Napoli, Dante e Descartes, 2004.

Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, *Emergenze democratiche. Ragion di stato, Governance, Gouvernementalité*, Napoli, Giannini, 2011.

Serge Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme***,** Paris, leBord del'eau**,** 2008 (rist.2012).

Serge Audier, *Néoliberalisme(s). Une Archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

Alain Badiou, *Le (Re)commencement du matérialisme dialectique,* in “Critique”, 23 (1967), n. 240, pp. 438-467.

Alain Badiou, S. Lazarus, *La politica è pensabile?*, Milano, Angeli, 1987.

Alain Badiou, *D’un désastre obscur (Droit, État, Politique)*, La Tour d’Aigues, Ed. De l’Aube, 1991.

Alain Badiou, *L’Essere e l’evento,*  edizione italiana a cura di Giovanni Scibilia, Genova, Il melangolo, 1995.

Alain Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, Paris, Ed. du Seuil, 1998 (trad. it. *Metapolitica*, Napoli, Cronopio, 2001).

Alain Badiou, *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, Paris, Le Perroquet, 2003 (trad. it *La comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Napoli, Cronopio, 2004).

Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2.* Paris, Seuil, 2006.

Alain Badiou, *Il secolo*, Milano, Feltrinelli, 2006.

Alain Badiou, *L’hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.

Alain Badiou, Slavoj Žižek (cur.), *L’idée du communisme*, Paris, Lignes, 2010.

Alain Badiou, *La relation enigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Germina, 2011.

Alain Badiou, *Tunisie, Egypte : quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident*, “Le Monde”, 18.02.2011

Etienne Balibar, *Foucault e Marx. La posta in gioco del nominalismo*, in: Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001, pp. 157-170.

Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté.* *Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.

Etienne Balibar, *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Luca Basso, *Ambivalenza della governance e dimensioni della soggettività*, in: Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo stato?*, pp. 97-116.

Gary S. Becker, *The economic approach to human behaviour*, Chicago, University of Chicago press, 1978.

Gary S. Becker, *Economic imperialism,* “Acton Institute *Religion & Liberty”*, 3 (1993) n. 2.

Gary S. Becker, George J. Stigler, *De gustibus non est disputandum*, "The American economic Review", 67 (1977), n. 2 , pp. 76-90.

Gary S. Becker, *Il capitale umano*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, e *Tesi di filosofia della storia*, in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, rispettivamente pp. 5-30, 75-86.

Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999.

Daniel Bensaïd, *Puissances du communisme*, in “ContreTemps. Revue de critique communiste”, n.s. 4 (2009), pp.15.

Lawrence Birken, *Foucault, marginalism and the history of economic thought: a rejoinder to Amariglio*, “History of political economy”, 22 (1990), n. 3, pp. 557-569.

Mark Blaug, *Economic Theory in retrospect*, Homewood, Richard Irwin, 1968 (trad. it.: *Storia e critica della teoria economica*. Con un 'appendice di Aldo de Maddalena, Torino, Boringhieri, 1970.

Gianfranco Borrelli (a cura di), *Governance*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2004.

Bruno Bosteels, *Democracia radical: Tesis sobre la filosofía del radicalismo democrático*, in *Los nuevos adjetivos de la democracia. S*pecial issue of“Metapolítica*”*, 18 (2001), pp. 96-115 (già pubblicato come *Por una falta de política: Tesis sobre la filosofía de la democracia radical, “*Acontecimiento: Revista para pensar la política*”,* 17 (1999), pp. 63-89).

Bruno Bosteels: *Alain Badiou’s Theory of the Subject.The recommencement of dialectical materialism?* Part I e part II, in *PLI. The Warwick journal of philosophy*, nn. 12 (2001)-13(2002), ora anche in: *Lacan. The silent partners* ( ed. by S. Žižek), London, Verso, 2006, pp. 115-168.

Bruno Bosteels, *On the subject of the dialectic,* in Peter Hallward(ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London, Continuum Press, 2004, pp.150-164.

Bruno Bosteels*, Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009.

Bruno Bosteels, *Badiou and politics*, Durham, Duke University Press, 2011.

Bruno Bosteels, *The actuality of communism*, London, Verso, 2011.

Pierre Bourdieu, *L'essenza del neoliberalismo*, "Le Monde Diplomatique", edizione italiana, marzo 1998.

Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, éd. Raisons d'Agir, 1998.

Wendy Brown, *Edgework. Critical essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Wendy Brown, *Walled states, waning sovreignty*, New York, Zone books, 2010.

Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York-London, Routledge, 1997.

Carsten Strathausen (ed), *A leftist ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2009.

Stefano Calzolari, Mimmo Porcaro, *L'invenzione della politica. Movimenti e potere*, Milano, Punto rosso, 2005.

Guglielmo Carchedi, *Behind the Crisis. Marx’s Dialectics of Value and Knowledge*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

Sabino Cassese, *Oltre lo stato,* Roma-Bari, Laterza, 2006.

Odile Castel, *La naissance de l'ultra-impérialisme.Une interprétation du processus de mondialisation*, in: G. Duménil, D. Lévy (a cura di), *Le triangle infernal. Crise, mondialisation, financiarisation*, Paris, PUF, 1999 (Collection Actuel Marx. Confrontation).

Manuel Castells, *L'età dell'informazione: economia, società, cultura*, Milano, EGEA-Bocconi, 2004, 3 v. (v. 1: *La nascita della società in rete*; v. 2: *Il potere delle identità;* v. 3: *Volgere di millennio*)

Partha Chatterjee, *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*, New York, Columbia University Press, 2004 (trad. it. *Oltre la cittadinanza.*  *La politica dei governati*, Roma, Meltemi, 2006).

Sandro Chignola, *In the shadow of the state: governance, governamentalità, governo*, in: Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo stato?*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008, pp. 117-141.

*Comité invisible, L'insurrection qui vient, Paris, La fabrique éditions, 2007.*

*Commission on Global Governance*, *Our global neighbourhood*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Robert Cooper, *The Post-Modern State and the World Order*, London, Demos, 1996.

Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Joij Watanuki, *The Crisis of Democracy*. *Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission,* New York, New York University Press, 1975.

Anna Curcio (a cura di), *Comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi,* Verona, ombre corte, 2011.

Ernst-Otto Czempiel, *Governance and democratization,* in: *James N. Rosenau, Ernst-Otto Czempiel (eds.) Governance without government: order and change in world politics, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.*

Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néoliberale*, Paris, La Découverte, 2009.

*De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier,* par des membres de l'[Internationale situationniste](http://fr.wikipedia.org/wiki/Internationale_situationniste) et des étudiants de Strasbourg, 1967.

Jodi Dean, *Democracy and other neoliberal fantasies. Communicative capitalism and Left politics*, Durham, Duke University Press, 2009.

Jodi Dean, *The communist Horizon*, London, Verso, 2012.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1988 (trad it. *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002).

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu’est ce-que* *la philosophie?*, Paris, Ed. de Minuit, 1991 (trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996).

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux,* Paris, Éditions de Minuit, 1980 (trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1987).

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 (trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale,* Milano, Cortina, 1994).

Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994 (trad. it. *Politiche dell’amicizia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995).

Jacques Derrida, *The time is out of joint*, in: A. Haverkamp (Ed.), *Deconstruction is/in America: A new sense of the political*,New York, New York University Press, 1995, pp. 14-38.

Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, (trad. it. Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione, Milano, Raffaello Cortina, 2003).

Philip K. Dick, *Tempo fuor di sesto*, Roma, Fanucci, 2003.

Roberto Esposito, *Immunitas*. *Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2012.

Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo stato?*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008.

Ben Fine e Dimitris Milonakis, *From Economics Imperialism to Freakonomics: the shifting boundaries between Economics and other social science*, London, Routledge, 2009.

Michel Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.

Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1980.

Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1988.

Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988,* éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald; avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994*,* 4 vol.

Michel Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988,* éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald; avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2001*,* 2 vol.

Michel Foucault, *Ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003.

Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1978. Édition ètablie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 (trad. it. di Mauro Bertani e Valeria Zini, *Nascita della biolopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005).

Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard – Seuil, 2004 (trad. it., Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005).

Michel Foucault, *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 2005 (con saggi di Aldo Bonomi, Massimo Cacciari, Valerio Corzani, Alessandro Dal Lago, Pierre Dalla Vigna, Ubaldo Fadini, Jean—Francois Lyotard, Mario Perniola, Georg Simmel e Tiziana Villani.)

Michel Foucault*, Le parole e le cose.* *Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2010.

Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*. *Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Ehess-Gallimard-Seuil, 2012.

Milton Friedman, *Essays in positive economics*, Chicago, University of Chicago press, 1970.

Carlo Galli, *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale,* Bologna, il Mulino, 2001.

Álvaro Garcia Línera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas,obreras y populares en Bolivia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Demopolis, 2011.

Anthony Giddens, *Nation State and Violence.* Volume Two of *A contemporary critique of historical materialism*, Berkeley, Univerity of California Press, 1987.

Giorgio Giraudi, M. Stella Righettini, *Le autorità amministrative indipendenti. Dalla democrazia della rappresentanza alla democrazia dell'efficienza*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

André Gorz, *Miserie del presente, ricchezza del possibile, Roma,* manifestolibri, *2009.*

*La Governance europea. Un libro bianco*, Bruxelles, Commissione delle comunità europee, 2001.

Jean-Yves Grenier et André Orléan,*Michel Foucault, l’économie politique et le libéralisme*, “Annales. Histoire, Sciences sociales”, 62 (2007), n. 5, pp. 1155-1182.

Henrick Grossmann, *Il crollo del capitalismo. La legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista*, Milano, Mimesis, 2010.

Francesco Guala, *Critical Notice. Naissance de la biopolitique*, “Economics and philosophy*”*, 22 (2006), n. 3, pp. 429-439.

Massimiliano Guareschi, Federico Rahola, *Chi decide? Critica della ragione eccezionalista*, Verona, ombre corte, 2011.

Peter Hallward, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London: Continuum Press, 2004

Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Beatrice Han-Pile, *Foucault's Critical Project : Between the Transcendental and the Historical,* Stanford (Ca), Stanford University Press, 2002 (versione riveduta di *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *entre l'historique et le trascendental*, Grénoble, Millon Jerome, 1998).

Michael Hardt, Antonio Negri, *Impero*. *Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002*.*

Michael Hardt, Antonio Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2004.

Michael Hardt, Antonio Negri, *Comune*. *Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

Michael Hardt, Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, Milano, Feltrinelli, 2012

Friedrich von Hayek, *The road to serfdom*, London and New York, Routledge, 2006.

Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della Logica*, volume 1, tomo II. *La dottrina dell'essenza*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, t. 1, Roma-Bari, Laterza, 1975.

Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, Milano, SugarCo, 1978.

Martin Heidegger, *La svolta*, in: *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, p. 107.

David Held, *From city-state to a cosmopolitan Order?*, in: David Held (ed.), *Prospects for Democracy. North, South, East, West*, London, Polity press, 1993, pp. 13-51.

David Held, *Democracy and the global order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Palo Alto (Ca), Stanford University Press, 1995.

Rudolf Hilferding, *Il capitale finanziario*, Milano, Mimesis, 2011.

Paul Hirst, *Associative democracy*. *New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge, Polity Press, 1994.

Paul Hirst, *Democracy and Governance*, in Jon Pierre (ed.), *Debating Governance*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 13–35.

Michael Ignatieff, *The Myth of citizenship*, in: Ronald Beiner (ed.) *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 53-77.

Bob Jessop, *The future of the capitalist state*, Cambridge, Polity Press, 2002.

Bob Jessop, *State power. A strategic-relational approach*, Cambridge, Polity Press, 2008.

Karl Kautsky, *Der Imperialismus,* “Die Neue Zeit”, 32 (1913-1914), n. 2 (11 settembre 1914), pp. 908-922. (trad. italiana *L'ipotesi dell'ultraimperialismo*, in: Renato Monteleoni (a cura di), *Teorie sull'imperialismo*, Roma, Editori riuniti, 1974, pp. 479-502).

Robert Kurz, *La fine della politica e l'apoteosi del denaro*, Roma, Manifesto libri, 1997.

Jacques Lacan, *Scritti*, v. II, Torino, Einaudi, 1974.

Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX: Encore: 1972-1973*, Paris, Èditions du Seuil, 1975.

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, London, Verso, 1985 (Trad. it. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, il Melangolo, Genova 2011).

Ernesto Laclau, *Why do Empty Signifiers Matter to Politics*?, in E. Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London – New York, 2007 (1. ed. 1996), pp. 36-46.

Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

Henri Lapage, *Demain le capitalisme*, Paris, Le livre de poche, 1978.

Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris. Éd. du Seuil, 1996.

Edward P. Lazear, *Economic imperialism*, Working Paper 7300, National Bureau of Economic Research, August 1999 ([http://www.nber.org.papers.w7300](http://www.nber.org.papers.w7300/)); successivamente pubblicato in “The Quarterly Journal of Economics”, 115 (2000), n. 1, pp. 99-146.

Claude Lefort, *L'invention démocratique*. *Les limites de la nomination totalitarie*, Paris, Fayard, 1994 (1. ed. 1981).

Claude Lefort, *Hannah Arendt e la questione del politico*, in *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, trad. di B. Magni, Il ponte, Bologna 2007, pp. 61-74.

Claude Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, in *Saggi sul politico*, cit. p.279.

Claude Lefort, *Le Temps present. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.

Thomas Lemke, *An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory,*  “Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory”, 8 (2007), n. 2, pp. 43-64.

Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Sociologie et antropologie*, Paris, P.U.F., 4. ed. , 1968, pp. 9-44.

Walter Lippmann, *The good society,* London, Allen & Unwin, 1938 (trad. it. *La società giusta*, Torino, Einaudi, 1945).

Michael Mann*, The Autonomous Power of the State: its origins,mechanisms, and results*, "European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie", 25 (1984), n. 2, pp 185 – 213.

Michael Mann, *The Sources of Social Power*,Volume 2*, The Rise of Classes and Nation States 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 75-88.

Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* *1857- 58*, a cura di E. Grillo, Firenze, La nuova Italia, 1970.

Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, 1., Torino Einaudi, 1978.

Matheron, Lazzarato, Ichida e Moulier-Boutang, *La politique des Multitudes* in "Multitudes", n. 9, mai-juin 2002

Todd May, *Contemporary political movements and the thought of Jacques Rancière. Equality in action*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

Sophie Mendelsohn, *Foucault avec Lacan: le sujet en act,* “Filozofski Vestnik*”*, 31 (2010), n. 2, pp. 139-169.

Ludwig von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, Torino, Utet, 1959.

Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago, Palinodia, 2006.

Chantal Mouffe, *The democratic Paradox,* London, Verso, 2000.

Yann Moulier Boutang (a cura di), *L'età del capitalismo cognitivo. Innovazione, proprietà, e cooperazione delle moltitudini*, Verona, ombre corte, 2002.

Jean-Luc Nancy e Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*. *Politique à venir*, Paris, Christian Bourgois, 1991.

Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992.

Jean-Luc Nancy, *Verité de la démocratie*, Paris, Galilée, 1988 (trad. it *Verità della democrazia*, Napoli, Cronopio, 2009).

Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996 (trad. it. *Essere singolare plurale*, introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy, Torino, Einaudi, 2001).

Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno, Roma, manifestolibri, 2002.*

Antonio Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Cortina, 2003.

Antonio Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, a cura di Raf Valvola Scelsi, Milano, Feltrinelli, 2006.

Friedrich Nietzsche, *Umano troppo umano*, (framm. 472) in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, v. IV, t. II, Milano, Adelphi, 1963, pp. [251-261].

Benjamin Noys, *Through a Glass Darkly: Alain Badiou’s critique of anarchism*, “Anarchist studies”, 16 (2008), n. 2, pp. 107-120.

OECD, *Principles of corporate governance*, OECD Publishing, 1999.

OECD, *Cities for Citizens. Improving metropolitan governance*, OECD Publishing, 2001.

OECD, *Board Practices: Incentives and Governing Risks , Corporate Governance,* OECD Publishing, 2011.

Aiwha Ong, *Neoliberalism as exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duhram, Duke University Press, 2006.

Antonino Palumbo, Salvo Vaccaro (a cura di), *Governance e democrazia. Tecniche del potere e legittimità dei processi di globalizzazione*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2009.

Mario Perniola, *Del sentire*, Torino, Einaudi, (1991) 2002.

Mario Perniola, *Contro la comunicazione*, Torini, Einaudi, 2004.

Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris. PUF, 1978.

Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

Jacques Rancière, *La* Mésentente*: politique et philosophie.* Paris, Galilée, 1995 (trad. it. *Il* disaccordo, Roma, Meltemi, 2007).

Jacques Rancière, *Croniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005 (trad. it. *L’odio per la democrazia*, Napoli, Cronopio, 2008).

Jacques Rancière, *Communistes sans communisme?*, in: Alain Badiou, Slavoj Žižek (cur.), *L’idée du communisme*, Paris, Lignes, 2010, pp. 231-245.

John Rawls, *A theory of justice,* Cambridge (Mass.), Harcard University Press, 1971 (trad. it. a cura di S. Maffettone: *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982).

John Rawls, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (trad. it. a cura di S. Veca, *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999).

Jan Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Roma, Odradek edizioni, 2009.

Arthur Rimbaud, *Opere complete*, Torino, Einaudi- Paris, Gallimard, 1992, testo francese a fronte.

Lionel Robbins, *An essay on the nature and significance of economic science*, London, McMillan & co., 1932.

Wilhelm Röpke, *Civitas humana: i problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Milano, Rizzoli, 1947.

Wilhelm Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage* , Zurich, Eugen Rentsch Verlag,1958 (trad. ingl. *A Humane Economy*. *The social framework of the free market*, Chicago, Henry Regnery Comp., 1960*).*

Wilhelm Röpke, *Democrazia ed economia : l'umanesimo liberale nella civitas humana*, Bologna, il Mulino, 2004.

Nicolas Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino, Einaudi, 2008.

James N. Rosenau, *Governance, order, and change in world politics*, in: James N. Rosenau, Ernst-Otto Czempiel (eds.) *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

James N. Rosenau, *Change, Complexity and Governance in Globalizing Space*, in: Jon Pierre (Ed.), *Debating Governance*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 167-200 (trad. it. *Mutamento, complessità e governance nello spazio globale*, in: A. Palumbo, S. Vaccaro (a cura di) *Governance. Teorie principi, modelli, pratiche nell'era globale*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 184 -211.

Kristin Ross *Democrazia in vendita*, in: *In che stato è la democrazia?*, Roma, Ed. Nottetempo, 2010

Murray N. Rothbard, *Man, Economy and the State*. *A Treatise on Economic Principles*, 2. ed., Auburn (Alabama), Ludwig von Mises Institute, 2009.

Enzo Rullani, Luca Romano, *Il postfordismo. Idee per il capitale prossimo venturo*, Milano, Etas Libri, 1998.

Jaen-Paul Sartre, *L’universel singulier*, in *Situations IX*, Paris, Gallimard. 1971, pp. 152-190 (trad. it. *L’universale singolare. Saggi filosofici e politici*,Milano, Mimesis, 2009).

Jean-Baptiste Say, *Traité d’économie politique,* *ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent ou se consomment les richesses*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (la prima ed. dell'opera è del 1803).

Fritz W. Scharpf, *Governare l'Europa. Legittimità democratica ed efficacia delle politiche nell'unione Europea*, Bologna, il Mulino, 1999.

Joseph Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico. Ricerca sul profitto, il capitale, il credito, l'interesse e il ciclo economico*, Firenze, Sansoni, 1971

Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Kompass, 1973.

Martin Shaw, *The state of globalisation: towards a theory of state transformation*, “Review of International Political Economy*”*, 4 (1997), n. 3, pp. 497-513.

Martin Shaw, *Theory of the global State. Globality as unfinished Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Andrea Simoncini (a cura di), *L'emergenza infinita.* *La decretazione d'urgenza in Italia*, Macerata, Eum editore, 2006

Werner Sombart, *Il socialismo tedesco*, Firenze, Vallecchi, 1941.

Piero Sraffa, *Produzione di merci a mezzo merci*, Torino, Einaudi, 1979.

George J. Stigler, *Mercato, informazione, regolamentazione*, Bologna, il Mulino, 1994.

Gerry Stoker, *Governance as Theory: five propositions*, “International Social Science Journal*”*, 50 (1998), n. 155, pp. 17-28.

Ute Tellmann, *Foucault and the Invisible Economy*, “Foucault Studies*”*, 6 (2009) pp. 5-24.

Alberto Toscano, *Communism as separation*, in P. Hallward (ed.) *Think Again*. *Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London, Continuum Press, 2004, pp.138-149.

Carlo Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epica postfordista*, Roma, manifesto libri, 2006.

Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2002.

Auguste Walras, *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur,* Paris, Librairie Félix Alcan, 1938.

Leon Walras, *Elementi di economia politica pura*, Torino, UTET, 1974.

Adelino Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Verona, ombre corte, 2010.

Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, London, Verso, 2002.

Slavoj Žižek, *The indivisibile remainder*, London, Verso, 2006.

Slavoj Žižek, *First as tragedy, then as farce*, London, Verso, 2009 (trad. it. *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano, 2010).

1. “*The time is out of joint*” è la citazione di Amleto (Atto I, scena V) ripresa da Jacques Derrida in *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 (trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale,* Milano, Cortina 1994); v. anche Id., *The time is out of joint*, in: A. Haverkamp (Ed.), *Deconstruction is/in America: A new sense of the political*,New York, New York University Press, 1995, pp. 14-38. [↑](#footnote-ref-2)
2. Philip K. **Dick, *Tempo fuor di sesto*, Roma, Fanucci, 2003.** [↑](#footnote-ref-3)
3. John Rawls, *A theory of justice,* Cambridge (Mass.), Harcard University Press, 1971 (Trad. it. A cura di S Maffettone: *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982); dello stesso v. anche *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (trad. it. a cura di S. Veca, *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999) [↑](#footnote-ref-4)
4. Intervista di Ronald Butt a Margaret Thatcher **comparsa sul Sunday Times del 3 Maggio 1981**  [↑](#footnote-ref-5)
5. Parlando di esplicite dichiarazione d'intenti, è quasi inevitabile risalire al noto rapporto alla *Trilateral* di Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Joij Watanuki: *The Crisis of Democracy*. *Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York, New York University Press, 1975), su cui si tornerà brevemente più avanti. [↑](#footnote-ref-6)
6. Cfr. al riguardo Alain Badiou, *Contro la filosofia politica* in: Id., *Metapolitica*, Napoli, Cronopio, 2001, pp. 27-42. [↑](#footnote-ref-7)
7. Pierre Bourdieu, *L'essenza del neoliberalismo*, in: "Le Monde Diplomatique", edizione italiana, marzo 1998.; Id., *Contre-feux.Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, éd. Raisons d'Agir, 1998. [↑](#footnote-ref-8)
8. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néoliberale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 5: "Ce qui est en jeu est, ni plus ni moins, que la *forme de notre existence,* c'est-à-dire la façon dont nous sommes pressés de nous comporter, de nous rapporter aux autres et à nous mêmes."(cors. nel testo [↑](#footnote-ref-9)
9. "Mon livre est une pure et simple fiction: c'est un roman, mais ce n'est pas moi qui l'ai inventé, c'est le rapport de notre époque et de sa configuration épistémologique à toute cette masse d'énoncés." Michel Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, in : Id., *Dits et écrits I (1954-1969)* Paris, Gallimard, 1994*,*  p. 592. [↑](#footnote-ref-10)
10. «Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle.», è la citazione di Beckett *(Testi per nulla, III)* sulla quale Foucault costruisce la conferenza *Qu'est -ce qu'un auteur?*, in: Id., *Dits et écrits I (1954-1969)* Paris, Gallimard, 1994*,*  p. 792. [↑](#footnote-ref-11)
11. Tra i diversi "qualcuno" che dicono: "chi importa chi parla", la conclusione di quello (senza nome) di Beckett è che "qui non succederà nulla, qui non ci sarà nessuno, non tanto presto. Le partenze, le storie, non si improvvisano. E le voci, da dovunque vengano, sono morte." (Samuel Beckett, *Novelle e testi per nulla*, Torino, Einaudi, 1967, p.90). [↑](#footnote-ref-12)
12. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1978. Édition ètablie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 (Trad. it. di Mauro Bertani e Valeria Zini *Nascita della biolopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005). [↑](#footnote-ref-13)
13. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 119 e sgg. [↑](#footnote-ref-14)
14. # Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard – Seuil, 2004 (trad. it., Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 88).

    [↑](#footnote-ref-15)
15. Cfr. Thomas Lemke, *An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory,* in: "Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory", n. 15, 2007 [↑](#footnote-ref-16)
16. Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 183. [↑](#footnote-ref-17)
17. "E' possibile che i grandi macchinari di potere siano stati accompagnati da produzioni ideologiche … Ma non credo che quel che si forma alla base, nel punto terminale dei reticoli di potere, siano delle ideologie. E' molto di meno e, credo, molto di più. Sono degli strumenti effettivi di formazione e di accumulazione del sapere, sono dei metodi di osservazione, delle tecniche di registrazione, delle procedure di indagine e di ricerca, degli apparati di verifica." (Michel Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 36). [↑](#footnote-ref-18)
18. A proposito di questa affermazione, Isabelle Garo sostiene che: "…la dématérialisation du réel qu'il implique, protège celui qui l'énonce de toute critique qui viendrait en retour lui demander de justifier l'énoncé de cette véridiction libérale et exclusivement libérale." (Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Demopolis, Paris 2011, p. 155.) [↑](#footnote-ref-19)
19. Michel Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, p. 12. Sempre nel 1976 Foucault sosterrà che "è possibile che i grandi macchinari di potere siano stati accompagnati da produzioni ideologiche … Ma non credo che quel che si forma alla base, nel punto terminale dei reticoli di potere, siano delle ideologie. E' molto di meno e, credo, molto di più. Sono degli strumenti effettivi di formazione e di accumulazione del sapere, sono dei metodi di osservazione, delle tecniche di registrazione, delle procedure di indagine e di ricerca, degli apparati di verifica." (Michel Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 36).

    Jan Rhemann, confrontando le posizioni di Foucault sull'ideologia con quelle di Althusser, anch'esse in parte criticate per un insufficiente riferimento al punto di vista della prassi, sottolinea la "strategia costante" di Foucault tesa a ridurre la portata teorica del concetto di ideologia, dissolvendola nel sapere e nel proprio concetto di potere. (Jan Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Roma, Odradek edizioni, 2009, pp. 116-120. [↑](#footnote-ref-20)
20. Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della Logica*, v. 1, tomo II *La dottrina dell'essenza*, Roma-Bari, Laterza, 1974, in particolare sez. II cap. 1, pp. 127 e sgg.; Id., *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, t. 1, Roma-Bari, Laterza, 1975, in part. sez. II, pp. 123 e sgg. [↑](#footnote-ref-21)
21. ## Per quanto riguarda il controverso rapporto di Foucault con la psicoanalisi, Slavoj Žižek respinge decisamente la tesi foucaultiana che vorrebbe la psicanalisi stessa innestata nella linea cristiana della confessione, in quanto pratica per lo svelamento e il raggiungimento della verità di noi stessi - per questo, ne *La volontà di sapere* Foucault la fa rientrare nel dispositivo della sessualità. Per il pensatore sloveno la psicoanalisi freudiano-lacaniana dice invece l'opposto, e cioè che nel nocciolo profondo della personalità si trova un falso primordiale, una costruzione fantasmatica per mascherare il fallimento dell'ordine simbolico, e "the Master is unconscious, hidden in the infernal world, *and* he is an obscene impostor — the 'version of the father' is always a *père-version*". Tuttavia, lo stesso Žižek trova nella trattazione foucaultiana della microfisica del potere un punto di contatto con Lacan: l'asserzione che "il Potere non esiste", in quanto insieme di relazioni non totalizzabili, campo di forze aperto, come il concetto lacaniano di *lalangue*, molteplicità inconsistente aperta alla produzione dell'inconscio; se questo è strutturato come linguaggio, gli effetti de *lalangue* vanno tuttavia ben oltre. (Cfr. Slavoj Žižek, *the indivisibile remainder*, London, Verso, 2006, rispettivamente pp. 1-2, e 106-107. V. anche J. Lacan, *Le Séminaire, livre XX: Encore*, Paris, 1975, p. 127). Sul fatto che, al di là delle affermazioni, effettivamente per Foucault il Potere non esista – su quanto, per restare nel linguaggio lacaniano, sia paragonabile a *lalangue* e quanto invece al *Grande altro* – occorrerebbe, a mio avviso, indagare ulteriormente.

    ## Da parte sua, Sophie Mendelsohn tenta, con molto acume, di stabilire qualche possibile rapporto tra le due teorie, attorno ai nodi del sintomo, dell'atto, e delle pratiche di sé dell'ultimo Foucault. Tuttavia, il riconoscimento delle rispettive differenze irriducibili, anche a proposito del soggetto, lascia posto, in conclusione, solo a un terreno comune a entrambi per la costituzione di uno stile d'esistenza in quanto orizzonte "pratico-etico". (Cfr. Sophie Mendelsohn, *Foucault avec Lacan: le sujet en acte* in: "Filozofski Vestnik*"*, n. 2. 2010, pp. 139-169). Non è possibile qui andare più a fondo sull'argomento: del tutto provvisoriamente, penso si possa dire che, se l'"illuminista" Foucault crede nella continua decostruzione e ricostruzione del reale attraverso le pratiche di sapere-potere – e quando incontra l'*opaco*, come nel caso del mercato che vedremo più avanti, lo assume, dichiarandolo, all'interno dei dispositivi - , per Lacan è proprio la realtà del *reale* a risultare irriducibile a questo approccio.

    [↑](#footnote-ref-22)
22. Attuando così, secondo Laval e Dardot, una sorta di selezione sociale di matrice spenceriana, seppure senza la fobia antistatale dell'evoluzionista inglese (*La nouvelle raison du monde ,* cit., pp. 153-154) [↑](#footnote-ref-23)
23. Serge Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme***,** Paris, le Bord del'eau**,** 2008 (rist.2012); si tratta della ripubblicazione degli atti del convegno del 1938, preceduta da un lungo saggio di Audier, di cui si parlerà ulteriormente. [↑](#footnote-ref-24)
24. *Ivi*, p. 472: "Le libéralisme a méconnu et négligé, malhereusement, le rôle centrale des besoins vitaux irrationels, et, en particulier, celui du besoin d'intégration de l'homme." [↑](#footnote-ref-25)
25. Occorrerebbe aggiungere che von Hayek, indubbiamente l'esponente più famoso di questa corrente, aveva una idea chiara anche di quali dovessero essere i rapporti tra democrazia e capitalismo: "Si dice spesso ora che la democrazia non tollera il capitalismo. Se 'capitalismo' significa qui un sistema competitivo basato sulla libera disponibilità di proprietà privata, è di gran lunga più importante rendersi conto che solo all'interno di questo sistema la democrazia è possibile." ("It is now often said that democracy will not tolerate “capitalism”. If “capitalism”means here a competitive system based on free disposal over private property, it is far more important to realise that only within this system is democracy possible." Friedrich von Hayek, *The road to serfdom*, London and New York, Routledge, 2006, p. 73.) [↑](#footnote-ref-26)
26. Serge Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., pp. 19 e sgg. Dello stesso cfr anche: *Néoliberalisme(s). Une Archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012, in particolare l'*Introduction*. [↑](#footnote-ref-27)
27. A questo proposito cfr., in particolare, il cap. IV di *Neoliberalisme(s)*, cit. [↑](#footnote-ref-28)
28. *Ivi*, p. 616. [↑](#footnote-ref-29)
29. Cfr. Wilhelm Ropke, *Civitas humana: i problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Milano, Rizzoli, 1947; Id., *Democrazia ed economia : l'umanesimo liberale nella civitas humana*, Bologna, il Mulino, 2004. [↑](#footnote-ref-30)
30. W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage* , Zurich, Eugen Rentsch Verlag,

    1958; trad. ingl. *A Humane Economy*. *The social framework of the free market*, Chicago, Henry Regnery Comp., 1960, in particolare il cap. II *Modern mass society* [↑](#footnote-ref-31)
31. Cfr. Werner Sombart, *Il socialismo tedesco*, Firenze, Vallecchi, 1941, in particolare i capp. II e III. [↑](#footnote-ref-32)
32. Non c'è dunque da stupirsi se, in termini diametralmente opposti a quelli di Foucault, questi processi, visti proprio in un'ottica di forma merce-forma denaro, siano stati l'oggetto di numerosi lavori di uno dei gruppi più radicali che fanno riferimento alla scuola di Francoforte, raccolto attorno alla rivista tedesca "Krisis*"*; del suo più famoso esponente, Robert Kurz, si può consultare *La fine della politica e l'apoteosi del denaro*, Roma, manifesto libri, 1997. Ci si torna brevemente più avanti. [↑](#footnote-ref-33)
33. Etienne Balibar, *Foucault e Marx. La posta in gioco del nominalismo*, in: Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001, pp. 157-170; Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, cit. [↑](#footnote-ref-34)
34. 16 Henrick Grossmann, *Il crollo del capitalismo. La legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista*, Milano, Mimesis, 2010 (la prima edizione di *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* risale al 1929) [↑](#footnote-ref-35)
35. *Ibidem*. Ci si potrebbe chiedere, tornando al *Colloque*, se per Rougier ed altri partecipanti quella cosa chiamata capitalismo cui vengono contrapposti socialismo e nazismo, in fondo debba effettivamente *esistere*, e non sia solo riducibile alle diverse forme economico-istituzionali assunte. Uno dei rari passaggi del convegnoin cui si parla di capitalismo, nominandolo apertamente, è nella relazione introduttiva di Rougier, in cui si sostiene che il dramma morale dell'epoca è la cecità degli uomini di sinistra, che sognano una democrazia politica e una pianificazione economica senza comprendere "che la pianificazione implica lo stato totalitario, e che un socialismo liberale è una contraddizione in termini", mentre gli uomini di destra sono pieni di ammirazione di fronte agli stati totalitari, rivendicando al contempo i vantaggi dell'economia capitalistica, senza capire che quel tipo di stato "divora la fortuna privata, vincola e burocratizza tutte le forme di attività economica di un paese" (*Le colloque Lippmann*, cit., p. 414.). Occorre chiedersi, dice Rougier, se il declino del liberalismo, al di fuori di ogni intervento statale, sia il risultato inevitabile delle proprie leggi di sviluppo – "comme le soutiennent les marxistes" - , e se il liberalismo economico sia in grado o meno di soddisfare le esigenze delle masse. Una buona parte del colloquio (le sessioni I, IV, V, VI), ruotano in effetti attorno a questi temi, insieme ad altre presenze inquietanti: le *masse*, appunto, e la stessa democrazia - Rougier in chiusura di convegno fa un'affermazione quasi incidentale e tuttavia importante: il problema dello stato liberale non si deve confondere con quello delle democrazie (*ivi,* p. 494). A differenza del libro di Lippmann *The good society* (London, Allen & Unwin, 1938; trad. it. *La società giusta*, Torino, Einaudi, 1945), che è all'origine del *Colloque*, e in cui il capitalismo è più esplicitamente nominato, qui è il termine "liberalismo" che tende a ricoprire entrambi i ruoli; e tuttavia, la questione della sopravvivenza del capitalismo compare sotto temi particolari, ad esempio quello della grande concentrazione monopolistica e delle sue conseguenze. Si tratta di rispondere alla domanda se esista un "optimum" della concentrazione, nelle parole di Rüstow, al fine di separare l'accumulazione, la concentrazione e il monopolio stesso, in quanto fenomeni di ordine "puramente economico" da istanze monopolizzatrici e predatorie sorrette "dallo Stato, dalle leggi, dai tribunali, dai magistrati e dall'opinione pubblica" *(Le colloque Lippmann,* cit, p. 438*).* Al riguardo va notata la tesi di von Mises, riportata senza commenti da Foucault: secondo Mises non sarebbe importante l'esistenza del monopolio, ma solo l'esistenza di un prezzo di monopolio (*Ibid.*), e potrebbe dunque darsi un monopolio della produzione comunque compatibile con la concorrenza e la soddisfazione del consumatore, senza alcun riflesso sui prezzi. Il tema è ripreso anche nella quarta parte de *L'azione umana* (Cfr.Ludwig von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, Torino, Utet, 1959, pp. 364 e sgg).In sostanza, secondo Mises, se il produttore restringe a un certo punto l'offerta di un dato prodotto perché sarebbe non più profittevole in quel settore, e sottrarrebbe risorse ad altri settori in cui sarebbero più necessarie, si comporta secondo le regole del mercato e della concorrenza e non arreca danno al consumatore; al contrario, se volutamente si trattiene perché, avendo la piena disponibilità dell'offerta, può rendere la stessa più scarsa e mantenere più alto il prezzo, agisce come monopolista. Questa idea, messa peraltro in discussione da altri partecipanti al convegno tende molto chiaramente ad evitare, da un lato, che la presenza reale del monopolio possa costituire una evidente smentita del regime di libera concorrenza e delle teorie connesse, e dall'altro che possa rappresentare un passo pericoloso verso una gestione "planista" o addirittura socialista delle grandi concentrazioni produttive - quattro anni dopo Schumpeter nel suo *Capitalismo, socialismo, democrazia*, ipotizzerà un passaggio al "socialismo" anche su questa base. Anche l'allievo *libertarian* di Mises, Murray Rothbard, criticherà il maestro sostenendo, più ruvidamente, che "whatever price the free market (unhampered by violence or the threat of violence) establishes will be the 'best' price." (Murray N. Rothbard, *Man, Economy and the State*. *A Treatise on Economic Principles*, 2. ed., Auburn (Alabama), Ludwig von Mises Institute, 2009, p. 661.) [↑](#footnote-ref-36)
36. Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, 1., Torino Einaudi, 1978, p. 657; cfr anche pp. 62-63. [↑](#footnote-ref-37)
37. Foucault privilegia una logica della strategia, che mostra le connessioni dell’eterogeneo, rispetto a una logica dialettica definita in termini semplificatori come quella “che mette in gioco elementi contraddittori nell’omogeneo” (NBP, p.49) [↑](#footnote-ref-38)
38. Beatrice Han-Pile, *Foucault's Critical Project : Between the Transcendental and the Historical,* Stanford (Ca), Stanford University Press, 2002 (versione riveduta di *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *entre l'historique et le trascendental*, Grénoble, Millon Jerome, 1998) [↑](#footnote-ref-39)
39. Poulantzas usa questa espressione riferendosi al rapporto potere-resistenza in Foucault: "On a beau faire, cette absolutisation du pouvoir qui renvoie toujours à lui-même entraine irrésistiblement vers l'idée d'un Maître-Pouvoir, fondateur premier de toute lutte-résistance." (Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris. PUF, 1978, p. 164) [↑](#footnote-ref-40)
40. E' anche vero che non mancano atteggiamenti polemici da parte di alcuni neoliberali rispetto alle teorie accademiche *mainstream –* solo per fare un esempio, nelle centinaia di pagine de *L'azione umana* si registra una sola citazione di Alfred Marshall. Si tratta, peraltro, di un rapporto contraccambiato: solo a mo' d'esempio, in una storia delle teorie economiche divenuta un classico, *Economic theory in retrospect* di Mark Blaug, il nome di Mises è semplicemente assente, per non parlare di quelli di Eucken o Röpke. Cfr. Mark Blaug, *Economic Theory in retrospect*, Homewood, Richard Irwin, 1968 (Trad. it.: *Storia e critica della teoria economica*. *Con un 'appendice di Aldo de Maddalena*, Torino, Boringhieri, 1970). [↑](#footnote-ref-41)
41. Michel Foucault*, Le parole e le cose.* *Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2010, pp. 283-285. Lawrence Birken, proprio in relazione a *Le parole e le* cose, rimprovera Foucault di avere sottostimato l'apporto della cosiddetta rivoluzione marginalista, che invece il pensatore di Poitiers avrebbe dovuto apprezzare, in quanto espressione di un desiderio "radicalmente situazionale, relativistico e idiosincratico", il desiderio di un certo bene in un certo momento: quanto insomma di meno essenzialista e umanista e di più "nicciano". (Lawrence Birken, *Foucault, marginalism and the history of economic thought: a rejoinder to Amariglio*, History of political economy, 22, n. 3, 1990, pp. 557-575 ;Jack Amariglio, *The body, economic discourse, and power*: *an economist's introduction to Foucault*, History of political economy, 20, n. 4 (1988), pp. 583-613). A mio avviso, l'eventuale punto di contatto non è tanto rilevabile in questo ipotetico desiderio "nicciano", quanto nel fatto che il meccanismo "di veridizione" di cui parla Foucault, che si realizza nel mercato, "luogo di verità", *iscrivendovi* "l'economia" ha probabilmente qualcosa in più di un'analogia con le *teorie* neoclassiche e neoliberali del mercato e della formazione dei prezzi. [↑](#footnote-ref-42)
42. Cfr. George Stigler, *Mercato, informazione, regolamentazione*, Bologna, il Mulino, 1994; Gary Becker, George Stigler, *De gustibus non est disputandum*, in: "The American economic Review", v. 67, n. 2 (mar. 1977), pp. 76-90; Gary Becker, *Il capitale umano*, Roma-Bari, Laterza, 2008. [↑](#footnote-ref-43)
43. Leon Walras, *Elementi di economia politica pura*, Torino, UTET, 1974, p. 308. La prima ed. dell'opera è del 1874. [↑](#footnote-ref-44)
44. Jean-Baptiste Say, *Traité d’économie politique,* *ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent ou se consomment les richesses*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pp. 62-63 ( La prima ed. dell'opera nel 1803). [↑](#footnote-ref-45)
45. Lionel Robbins, *An essay on the nature and significance of economic science*, London, McMillan & co., 1932. La definizione di scienza economica, all'interno della distinzione tra una concezione "materialista" dell'economia e una fondata invece sulla "scarcity" si trova p. 15: "Economics is the science which studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses". [↑](#footnote-ref-46)
46. Cfr. Auguste Walras, *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur,* Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, in particolare cap. III. [↑](#footnote-ref-47)
47. G. Becker, *The economic approach to human behaviour*, Chicago, University of Chicago press, 1978, p. 134 [↑](#footnote-ref-48)
48. Henri Lapage, *Demain le capitalisme*, Paris, Le livre de poche, 1978, p. 327. [↑](#footnote-ref-49)
49. In effetti, Becker sostiene che "even irrational decision units must accept reality, and could not, for example, maintain a choice that was no longer within their opportunity set. … the most important substantive result of this paper is that irrational units would often be 'forced' by a change in opportunities to respond rationally". (Cfr. G. Becker, *The economic approach to human behavior,* cit., p. 167.) Tuttavia, Francesco Guala nella sua recensione a *Naissance de la biopolitique*, insieme ad altre critiche contesta che l'*economics imperialism* si presenti in genere come istanza realistica, e cita, in proposito, l' "as if" di cui si serve Milton Friedman, applicato come metodologia, e non come descrizione della realtà (Francesco Guala, *Critical Notice.* Naissance de la biopolitique, in: *Economics and philosophy*, n. 22 (2006), pp. 437; v. anche Milton Friedman, *Essays in positive economics*, Chicago, University of Chicago press, 1970, in particolare*Part I - The Methodology of Positive Economics*, pp. 10-27) [↑](#footnote-ref-50)
50. Adelino Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Verona. Ombre corte, 2010, p. 105 e sgg.. [↑](#footnote-ref-51)
51. "Despite Foucault’s critical re-reading of economic discourse, the market ultimately remains for him, as for liberalism itself, a space of invisibility, populated by interested subjects, who are governed by the conditioning of their choices." Ute Tellmann, *Foucault and the invisible economy*, in: "Foucault Studies", n. 6, 2009, p. 6. [↑](#footnote-ref-52)
52. Di nuovo, la novità di queste teorie andrebbe messa a raffronto con le diverse declinazioni del "consumo" e del lavoro "improduttivo" tra gli economisti del secolo XIX. [↑](#footnote-ref-53)
53. Il riferimento a Schumpeter è, per certi versi, inevitabile: il suo concetto di innovazione non si riduce all’invenzione tecnologica o a qualche sua applicazione, ma a una nuove e diversa combinazione di materiali e forze disponibili, producendo una discontinuità che può andare dalla produzione di un nuovo bene o di un nuovo metodo di produzione, all’introduzione o all’apertura di un nuovo mercato, alla conquista di nuove fonti di approvvigionamento, alla riorganizazione di un’industria, ad esempio tramite un monopolio o l’abbattimento di un monopolio. Facendo di questo processo un fattore endogeno interno al ciclo economico stesso, Schumpeter in qualche modo annuncia l’operazione di incorporamento da parte dell’economia stessa di qualcosa che è contiguo ma non strettamente economico (cfr. Joseph Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico. Ricerca sul profitto, il capitale, il credito, l'interesse e il ciclo economico*, Firenze, Sansoni, 1971, p.76 e sgg.) D’altra parte, se Schumpeter a differenza dei neoliberali non contempla l’individuo come assolutamente razionale nelle sue scelte e nelle sue scelte politiche, ma dotato semplicemente di una razionalità relativa, soggetta peraltro a differenti manipolazioni, la sua nozione di democrazia pone di fatto come “secondaria la decisione dei problemi ad opera dell’elettorato rispetto all’elezione degli uomini che dovranno deciderli”. E la competizione tra leaders per ottenere il consenso richiama invece esplicitamente la concorrenza: “il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base alla quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare” (J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Kompass, 1973, p. 257). Nel saggio appena citato, edito per la prima volta nel 1942, la stessa ipotesi di una tendenza verso il “socialismo” (un socialismo molto *sui generis*, e comunque non auspicato dall’autore) era concepita come un risultato esclusivo della stessa evoluzione capitalistica, che sarebbe giunta dapprima ad uno stadio stazionario e successivamente a un declino delle opportunità d’investimento e dello stesso spirito imprenditoriale, unito a un inevitabile incremento della burocratizzazione. Il che avrebbe dunque potuto richiedere quella che in termini foucaultiani si direbbe una nuova razionalità e una nuova forma di governamentalità. [↑](#footnote-ref-54)
54. Cfr. Gary Becker *Economic imperialism* in: "Acton Institute Religion & Liberty", vol 3 n. 2, March and April 1993); alla domanda iniziale di questa intervista, che chiede perché lo stesso Becker venga definito come un "economic imperialist", la risposta è: "Economists can talk not only about the demand for cars, but also about matters such as the family, discrimination, and religion, and about prejudice, guilt, and love. Yet these areas have traditionally received little attention in economics. In that sense, it’s true: I am an economic imperialist. I believe good techniques have a wide application. Adam Smith and many others believed that as well." [↑](#footnote-ref-55)
55. Questa scienza-scienza, per così dire, dotata di un linguaggio rigoroso, si basa su tre criteri di fondo: il primo consiste nell’assunzione che gli individui adottino un comportamento razionale teso a massimizzare la propria utilità o il proprio guadagno, cosa fondamentale perché permette predire l’evoluzione di nuove situazioni, a differenza di altre scienze che non adottano lo stesso postulato; in secondo luogo, l’economia accetta decisamente l’importanza dell’equilibrio come parte di ogni teoria; infine gli economisti attribuiscono grande importanza a un concetto di efficienza che sia chiaramente definito. Oggi, sostiene Lazear, gli stessi economisti rovesciano la vecchia tesi di Marshall, secondo cui non era affare dell’economista spiegare al birraio come fare la birra: al contrario, l’economista “imperialista” è proprio ansioso di infilarsi nello stesso processo di fabbricazione. Rispetto alla politica, poi, non è tanto questione di influenza o dei tradizionali stretti rapporti che legano queste due sfere; piuttosto, il rapporto consiste nell’uso “of economic methods to understand political processes”. Il che deve risultare comunque istituzionalmente rilevante, oltre che appagante, dato che lo stesso Lazear è stato *chief economic advisor* del presidente George W. Bush. Cfr. Edward P. Lazear, *Economic imperialism*, Working Paper 7300, National Bureau of Economic Research, August 1999 (<http://www.nber.org.papers.w7300>); successivamente pubblicato in "The Quarterly Journal of Economics", n. 115, 2000, pp. 99-146. Per una rassegna molto critica di questa impostazione cfr. Ben Fine e Dimitris Milonakis, *From Economics Imperialism to Freakonomics: the shifting boundaries between Economics and other social science*, London, Routledge, 2009. [↑](#footnote-ref-56)
56. Jacques Rancière, *Croniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005 [↑](#footnote-ref-57)
57. "Or, à quoi avons-nous affaire avec la réforme monétaire de 1948 ? Quel en est l’enjeu premier ? On en aura une première idée en observant qu’elle n’est pas le résultat d’une initiative allemande car, comme le note justement Foucault, il n’existe plus d’administration, ni *a fortiori* de gouvernement allemand à partir de mai 1945. Il s’agit d’une action pensée et mise en oeuvre par la puissance dominante du camp occidental, les Etats-Unis d’Amérique, qui l’impose à leurs partenaires britannique et français. Autrement dit, la réforme monétaire est un acte promu par une puissance militaire. Son enjeu est de nature essentiellement politique : créer un nouvel État permettant d’affronter la puissance communiste. On se trouve ici dans le registre le plus pur de la souveraineté." Jean-Yves Grenier et André Orléan,*Michel Foucault, l’économie politique et le libéralisme*, in: "Annales. Histoire, Sciences Sociales ", 2007, n. 5, pp. 1155-1182. [↑](#footnote-ref-58)
58. V. nota 14 . [↑](#footnote-ref-59)
59. In proposito, v. anche Jean-Yves Grenier et André Orléan,*Michel Foucault, l’économie politique et le libéralisme*, cit. [↑](#footnote-ref-60)
60. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*. *Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Ehess-Gallimard-Seuil, 2012, p. 13. [↑](#footnote-ref-61)
61. "E allora, nella serie di tentativi e sforzi, più o meno bloccati e chiusi su se stessi, per restaurare un'etica del sé … penso vi sia forse da sospettare qualcosa come una sorta di impossibilità, e precisamente l'impossibilità di costituire, oggi, un'etica del sé. Eppure, proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé." Michel Foucault, *Ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 222 [↑](#footnote-ref-62)
62. "Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une oeuvre d'art? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art et non pas notre vie?" Michel Foucault, *A propos de la généalogie de l’éthique: aperçu du travail en cours* in: *Dits et écrits, tome II(1976-1988)*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p.392. [↑](#footnote-ref-63)
63. Michel Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, in: *Dits et ecrits*, t. IV, p. 222. [↑](#footnote-ref-64)
64. Serge Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 494: "Le problème de l'État liberal, qu'il ne faut pas confondre avec niimporte quelle forme de démocraties (il y a des démocraties liberales, des démocraties autoritaires, aristocratiques,, démagogiques), porrait faire l'object du prochain colloque international…". [↑](#footnote-ref-65)
65. "First, even as those across a wide political spectrum neoliberals, cosmopolitans, humanitarians, and left activists fantasize a world without borders (whether consequent to global entrepreneurship, global markets, global citizenship, or global governance), nation-states , rich and poor, exhibit a passion for wall building. Second, within the ostensibly triumphant universal political form, democracy (heralded by European post-Marxists, Islamic secularists, or American neoconservatives, even if each inflects democracy differently), we confront not only barricades, but passageways through them segregating high- end business traffic, ordinary travelers, and aspiring entrants deemed suspect by virtue of origin or appearance. Third, in a time featuring capacities for destruction historically unparalleled in their combined potency, miniaturization, and mobility, from bodies wired for explosion to nearly invisible biochemical toxins, these deadly but incorporeal powers are perversely answered by the stark physicalism of walls." Cfr. Wendy Brown, *Walled states, waning sovreignty*, New York, Zone books, 2010, p. 20. [↑](#footnote-ref-66)
66. Roberto Esposito, *Immunitas*. *Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2012. [↑](#footnote-ref-67)
67. Nicolas Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino, Einaudi, 2008. [↑](#footnote-ref-68)
68. "Nello spazio liscio del potere non c'è un *luogo* del potere – è, a un tempo, ovunque e in nessun luogo. L'Impero è un'*utopia*, un *non-luogo.*" Michael Hardt*,* Antonio Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 181. [↑](#footnote-ref-69)
69. Michel Foucault, *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 2005 (con saggi di Aldo Bonomi, Massimo Cacciari, Valerio Corzani, Alessandro Dal Lago, Pierre Dalla Vigna, Ubaldo Fadini, Jean—Francois Lyotard, Mario Perniola, Georg Simmel e Tiziana Villani.) [↑](#footnote-ref-70)
70. "*Qui non c'è alcun determinismo, né alcuna utopia: c'è, piuttosto, un contropotere radicato ontologicamente non in un «vuoto per il futuro», bensì nell'attività della moltitudine, nella sua creazione, produzione e potere – una teleologia materialista*." M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit. p. 76 (corsivo nel testo). [↑](#footnote-ref-71)
71. "[La postdemocrazia] non è una situazione di non-democrazia ma la descrizione di una fase in cui ci siamo ritrovati, per così dire, sulla parabola discendente della democrazia.". Cfr. Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 26. [↑](#footnote-ref-72)
72. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II,1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. [↑](#footnote-ref-73)
73. Id., *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995. [↑](#footnote-ref-74)
74. G. Agamben, *Stato di eccezione,* cit., p. 13. [↑](#footnote-ref-75)
75. Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999. [↑](#footnote-ref-76)
76. Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, e *Tesi di filosofia della storia*, in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, rispettivamente pp. 5-30, 75-86. [↑](#footnote-ref-77)
77. Cfr. anche, al riguardo, G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996. [↑](#footnote-ref-78)
78. Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in : Id., *Angelus Novus*, cit., p. 30. [↑](#footnote-ref-79)
79. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 111. [↑](#footnote-ref-80)
80. *Ivi*, pp. 112-113. [↑](#footnote-ref-81)
81. "Giunta al limite dell'essere puro, la metafisica (il pensiero) trapassa in politica (in realtà), così come è sulla soglia della nuda vita che la politica si trasgredisce in teoria." (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 203-204). O ancora, vedi il commento al gesto situazionista di Debord, qualificato come "il nome del punto d’incrocio della vita e dell’arte", che è, né più né meno, «una politica finalmente all’altezza dei suoi compiti». (*Glosse in margine ai “Commentari sulla società dello spettacolo”*, in: G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, cit, p.65). [↑](#footnote-ref-82)
82. Massimiliano Guareschi, Federico Rahola, *Chi decide? Critica della ragione eccezionalista*, Verona, ombre corte, 2011; v., in particolare il cap. primo, *Teologie dell'eccezione*, pp. 19-64. [↑](#footnote-ref-83)
83. Il primo capitolo, *Teologie dell'eccezione*, in cui più diffusamente si parla di Agamben, è di Federico Rahola. [↑](#footnote-ref-84)
84. Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Sociologie et antropologie*, Paris, P.U.F., 4. ed. , 1968, pp. 9-44. [↑](#footnote-ref-85)
85. M. Guareschi, F. Rahola, *Chi decide?* Cit., p. 26. In realtà, l'argomentazione di Lévi-Strauss, che effettivamente fa costante riferimento al linguaggio e alla linguistica strutturale, presenta anche altri elementi: la nozione di *mana* "è dell'ordine del pensiero e non del reale"; in gioco c'è il rapporto tra la "schiavitù del pensiero finito" e la totalità non afferrabile, da cui la sua natura di significante fluttuante; infine, particolarmente importante, nel sistema simbolico che costituisce le cosmologie in questione, *mana* rappresentaun *valore simbolico zero*, ovvero un segno che indica la necessità di un contenuto simbolico supplementare rispetto a quello già presente nel significato, o anche un valore qualunque, purché faccia parte della riserva disponibile. La funzione *mana* sarebbe dunque quella di opporsi all'assenza di significato, pur non avendo essa stessa un significato particolare. Accostarla a un gioco di parole sembra, quanto meno, un po' riduttivo – non è chiaro, peraltro, se questa definizione si inserisce nella linea di straordinario consenso di cui, da anni, vanno godendo gli *speech acts*  o le teorie dei "giochi linguistici". La questione del valore zero è poi ripresa in altre forme da Lévi-Strauss, ad esempio in *Antropologia strutturale*, quando, richiamando espressamente in nota il vecchio scritto sul *mana*, parla di forme istituzionali di tipo zero, che "non avrebbero nessuna proprietà intrinseca, se non quella di introdurre le condizioni preliminari dell'esistenza del sistema sociale da cui dipendono, al quale la loro presenza – di per se stessa priva di significato - permette di porsi come totalità." .

    Il tema è stato a lungo oggetto di interventi in ambito strutturalista e non solo: Lacan, in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* fa riferimento al *mana* di Lévi-Strauss ma per sostenere che risulterebbe inadatto come significante della mancanza dell'Altro (nella notazione lacaniana: S (~~A~~)), poiché nel caso specifico si tratterebbe piuttosto della mancanza proprio di un simbolo zero (Jacques Lacan, *Scritti*, v. II, Torino, Einaudi, 1974, p. 824.) Anche Badiou, in una nota de *Le (Re)commencement du matérialisme dialectique* ("Critique", n. 240, (Mai 1967), p. 457, n. 23) ascriveva a merito di Lévi-Strauss l'avere posto il problema di tutto lo strutturalismo, ovvero quello di un termine a doppia funzione, che determina l'appartenenza degli altri termini alla struttura nel momento stesso in cui lui stesso ne è escluso, attraverso l'operazione specifica che lo fa figurare solo sotto le specie del suo "rappresentante". Successivamente tuttavia, come si vedrà più avanti, Badiou adotta un concetto di zero che rompe di fatto con la funzione di "rappresentante". Sempre sul significato fluttuante, saranno considerate più avanti anche le tesi di Ernesto Laclau. [↑](#footnote-ref-86)
86. M. Guareschi, F. Rahola, *Chi decide?*, cit., p. 53. [↑](#footnote-ref-87)
87. In particolare nella trattazione di Partha Chatterjee: *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*, New York, Columbia University Press, 2004 (Trad. it. *Oltre la cittadinanza.*  *La politica dei governati*, Roma, Meltemi, 2006). [↑](#footnote-ref-88)
88. M. Guareschi, F. Rahola, *Chi decide?*, cit., p. 57. [↑](#footnote-ref-89)
89. *Ibidem*, p. 198. [↑](#footnote-ref-90)
90. Cfr. Andrea Simoncini (a cura di), *L'emergenza infinita.* *La decretazione d'urgenza in Italia*, Macerata, Eum editore, 2006. [↑](#footnote-ref-91)
91. *Ibidem*, p. 156-157. *Israele come paradigma* è il titolo di questo capitolo. [↑](#footnote-ref-92)
92. Quest'ultima considerazione va evidentemente in direzione contrastante rispetto a buona parte delle teorie del *comune*, secondo le quali il neoliberalismo è la risposta capitalistica al progredire delle lotte e delle resistenze operaie – se ne parla più avanti. [↑](#footnote-ref-93)
93. "Governance is the sum of the many ways individuals and institutions, public and private, manage their common affairs. It is a continuing process through which conflicting or diverse interests may be accommodated and co- operative action may be taken." *Commission on Global Governance*, *Our global neighbourhood*, Oxford, Oxford University Press, 1995. [↑](#footnote-ref-94)
94. *La Governance europea. Un libro bianco*, Bruxelles, Commissione delle comunità europee, 2001. [↑](#footnote-ref-95)
95. #### Alessandro Arienzo, Dalla corporate governance alla categoria politica di governance, in: Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, Mario Mariano, Francesco Rubino (a cura di), Governance, Napoli, Dante e Descartes, 2004.

    [↑](#footnote-ref-96)
96. Arienzo cita come esempio al riguardo, Gerry Stoker; in effetti, le sue "five propositions" sulla *governance*, benché considerate in forma problematica, non vanno oltre un taglio sostanzialmente descrittivo: "1.Governance refers to a set of institutions and actors that are drawn from but also beyond government.2. Governance identifies the blurring of boundaries and responsibilities for tackling social and economic issues; 3. Governance identifies the power dependance involved in the relationships between institutions involved in collective action. 4. Governance is about autonomous self-governing networks of actors. 5. Governance recognizes the capacity to get things done which does not rest on the power of government to command or use its authority. It sees government as able to use new tools and techniques to steer and guide.". Cfr. Gerry Stoker, *Governance as Theory: five propositions*, in: "International social science journal", n. 50, 1998, pp. 17-28. [↑](#footnote-ref-97)
97. V. anche, in proposito OECD, *Principles of corporate governance*, 1999; e il più recente OECD (2011), *Board Practices: Incentives and Governing Risks,Corporate Governance,* OECD Publishing, 2011, più esplicitamente dedicato al *management*. [↑](#footnote-ref-98)
98. "In this setting, the term “government” is no longer appropriate to describe the way populations and territories are organised and administered. In a world where the participation of business and civil society is increasingly the norm, the term “governance” better defines the process by which citizens collectively solve their problems and meet society’s needs, using “government” as the instrument." OECD, *Cities for Citizens. Improving metropolitan governance*, OECD, 2001, p.11. [↑](#footnote-ref-99)
99. James N. Rosenau, *Governance, order, and change in world politics*, in: James N. Rosenau, Ernst-Otto Czempiel (eds.) *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; dello stesso v. anche *Change, Complexity and Governance in Globalizing Space*, in: Jon Pierre (Ed.), *Debating Governance*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 167-200 (Trad. it. *Mutamento, complessità e governance nello spazio globale*, in: A. Palumbo, S. Vaccaro (a cura di) *Governance. Teorie principi, modelli, pratiche nell'era globale*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 184 -211. [↑](#footnote-ref-100)
100. "…*governance* is not synonymous with government. Both refer to purposive behavior, to goal-oriented activities, to systems of rule; but government suggests activities that are backed by formal authority, by police powers to insure the implementation of duly constituted policies, whereas *governance* refers to activities backed by shared goals that may or may not derive from legal and formally prescribed responsibilities and that do not necessarily rely on police powers to overcome defiance and attain compliance. *Governance*, in other words, is a more encompassing phenomenon than government. It embraces governmental institutions, but it also subsumes informal, non-governmental mechanisms whereby those persons and organizations within its purview move ahead, satisfy their needs, and fulfill their wants. *Governance* is thus a system of rule that is as dependent on intersubjective meanings as on formally sanctioned constitutions and charters. Put more emphatically, *governance* is a system of rule that works only if it is accepted by the majority (or, at least, by the most powerful of those it affects), whereas governments can function even in the face of widespread opposition to their policies. In this sense *governance* is always effective in performing the functions necessary to systemic persistence, else it is not conceived to exist (since instead of referring to ineffective *governance*, one speaks of anarchy or chaos). Governments, on the other hand, can be quite ineffective without being regarded as non-existent (they are viewed simply as "weak")." Cfr. James N. Rosenau, *Governance, order, and change in world politics*, cit., pp. 4-5. [↑](#footnote-ref-101)
101. # Cfr. Paul Hirst, *Democracy and Governance*, in Jon Pierre (ed.), *Debating Governance*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 13–35; di Hirst v. anche *Associative democracy*. *New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge, Polity Press, 1994.

     [↑](#footnote-ref-102)
102. Sabino Cassese, *Oltre lo stato,* Roma-Bari, laterza, 2006. [↑](#footnote-ref-103)
103. Giorgio Giraudi, M. Stella Righettini, *Le autorità amministrative indipendenti. Dalla democrazia della rappresentanza alla democrazia dell'efficienza*, Roma-Bari, Laterza, 20o1 [↑](#footnote-ref-104)
104. Cfr. in proposito Fritz W. Scharpf, *Governare l'Europa. Legittimità democratica ed efficacia delle politiche nell'unione Europea*, Bologna, il Mulino, 1999. [↑](#footnote-ref-105)
105. Sandro Chignola, *In the shadow of the state: governance, governamentalità, governo*, in: Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo stato?*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008, pp. 117-141. [↑](#footnote-ref-106)
106. "Each specific policy area requires specialised tecnichal and often scientific expertise, and engage multiple interests and groups with special concern or interest in the particular, specialised policy matter. They represent themselves, *self-representation*. … In these specialised policy settings, the democracy of individual citizens tends to be replaced by a *de facto* democracy of organised interests, lobbies, and representatives of organisations (and movements) that engage themselves in policy areas and issues that are of particular concern to them. In other words, *the system of post-parliamentary governance tends increasingly to be one of organisations, by organisations and for organisations. Experts sovereignty tends to prevail over popular sovereignty or parlamientary sovereignty*." Cfr. Svein S. Andersen, Tom Burns, *The European Union and the Erosion of Parliamentary Democracy* in: Svein S. Andersen, Kjell A. Eliassen, *The European Union: how democratic is it?*, New York, Sage, 1996, p. 229. [↑](#footnote-ref-107)
107. Gianfranco Borrelli, *Ragion di stato, gouvernementalité, governance. Politiche di mondializzazione e trasformazioni del neoliberalismo*, in: Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, *Emergenze democratiche. Ragion di stato, Governance, Gouvernementalité*, Napoli, Giannini 2011, p. 72. [↑](#footnote-ref-108)
108. Luca Basso, *Ambivalenza della governance e dimensioni della soggettività*, in: Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo stato?*, cit. pp. 97-116 [↑](#footnote-ref-109)
109. *Ivi*, pp. 102-103. [↑](#footnote-ref-110)
110. Sandro Chignola, *In the shadow of the state*, cit., p. 126. [↑](#footnote-ref-111)
111. Carlo Galli, *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale,* Bologna, il Mulino, 2001 [↑](#footnote-ref-112)
112. *Ivi*, p. 127-128. [↑](#footnote-ref-113)
113. Aiwha Ong, *Neoliberalism as exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duhram, Duke uNiversity Press, 2006; Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 (Trad. it. *Impero*. *Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002*)*. [↑](#footnote-ref-114)
114. S. Chignola, *In the shadow of the state*, cit., p. 128-129. [↑](#footnote-ref-115)
115. "The possibility of democracy today must, in short, be linked to an expanding framework of democratic institutions and agencies. I refer to such a frame work as 'the cosmopolitan model of democracy.'" Cfr. David Held, *From city-state to a cosmopolitan Order?*, in: David Held (ed.), *Prospects for Democracy. North, South, East, West*, London, Polity press, 1993, p. 40. Il tema è ulteriormente sviluppato in Id., *Democracy and the global order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Palo Alto (Ca), Stanford University Press, 1995. [↑](#footnote-ref-116)
116. Bob Jessop, *State power. A strategic-relational approach*, Cambridge, Polity Press, 2008, p. 191; v. comunque tutto il cap. 8, *Spatio-temporal dynamics and temporal sovereignity*. Bob Jessop è un sociologo di ispirazione marxista, che riprende e sviluppa (in termini peraltro più eclettici, e meno "essenzialisti") le analisi di Nicos Poulantzas; dello stesso v. anche Id., *The future of the capitalist state*, Cambridge, Polity press, 2002. [↑](#footnote-ref-117)
117. "The dominant form of the state from the eighteenth through to the mid-twentieth century was the European empire - i.e. a world or regional empire centred on various forms of local state in the European heartlands of world capitalism - rather than the nation-state in any simple sense ... Only with the demise of the imperial European state, over the course of the ‘short’ twentieth century from 1914 to 1989, has the 'nation-state’become a more or less universal political form, spreading first to the rest of Europe, then to what became known as the ‘Third World’, and finally to the remains of the Soviet Union. Accounts of this process often fail to grasp, however, that as the national state form has become more universal, it has also been shorn of the key characteristics of autonomous state power." Martin Shaw, *The state of globalisation: towards a theory of state transformation*, in: "Review of International Political Economy", 4, 3, 1997. [↑](#footnote-ref-118)
118. Vedi Mann, *The Sources of Social Power*,V.2*, The Rise of Classes and Nation States 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 75-88 ; dello stesso, *The Autonomous Power of the State: its origins,mechanisms, and results*, in: "[European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie](http://journals.cambridge.org/action/displayJournal?jid=EUR)", [V. 25](http://journals.cambridge.org/action/displayBackIssues?jid=EUR&volumeId=25), n. 2, nov. 1984, pp 185 – 213. [↑](#footnote-ref-119)
119. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 2, cit. pag. 55. [↑](#footnote-ref-120)
120. Riferendosi anche, pur con alcune prese di distanza, a Robert Cooper, *The Post-Modern State and the World Order*, London, Demos, 1996. [↑](#footnote-ref-121)
121. ## *Ivi*, p. 184. Il riferimento è a Anthony Giddens, *Nation State and Violence.* Volume Two of *A contemporary critique of historical materialism*, Berkeley, Univerity of California Press, 1987 *(*cfr., in particolare cap. 10, *Nation-states in the global state system* pp. 255-293 ). Per quanto riguarda Kautsky, il saggio *Der Imperialismus* fu pubblicato in "Die Neue Zeit", 11 settembre 1914, pp. 908-922. (Trad. italiana *L'ipotesi dell'ultraimperialismo*, in: Renato Monteleoni (a cura di), *teorie sull'imperialismo*, Roma, Editori riuniti, 1974, pp. 479-502). Di un ultraimperialismo in atto parla, in ambito marxista, Odile Castel: *La naissance de l'ultra-impérialisme.Une interprétation du processus de mondialisation*, in: G. Duménil, D. Lévy (a cura di), *Le triangle infernal. Crise, mondialisation, financiarisation*, Paris, PUF, 1999 (Collection Actuel Marx. Confrontation).

     [↑](#footnote-ref-122)
122. Martin Shaw, *Theory of the global State. Globality as unfinished Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 180 e sgg. [↑](#footnote-ref-123)
123. Sotto questo aspetto, ritengo che le recentissime vicende dei governi tecnici in Italia e nella vicina Grecia siano assolutamente esemplari. [↑](#footnote-ref-124)
124. Nella raccolta di saggi già citata, Ernst-Otto Czempiel sostiene che "Governments exercise rule, *governance* uses power. From this point of view the International system is a system of *governance*. Conflicts are systems of *governance* with each party trying to induce, or to force, the other party to do certain things it otherwise would not have done." Ernst-Otto Czempiel, *Governance and democratization*, in: James N. Rosenau, Ernst-Otto Czempiel (eds.) *Governance without government*, cit., p. 250. Pur enfatizzando, giustamente, il potere di "forzare" proprio delle *governance*, questa posizione risulta troppo lineare e fuorviante. Lo stesso Czempiel, in questo saggio relativo al ruolo della politica estera e alle relative prese di posizione tra globalisti e "neorealisti"sulla sicurezza, riconosce peraltro la portata della "political rule issue-area": è compito della leadership politica, dichiara, la valutazione o l'effettivo grado di una minaccia esterna, per distribuire sacrifici alla popolazione o ottenere consenso (*Ivi*, p. 259). Che l'utilizzo politico di una "minaccia" possa essere anche di tutt'altro ordine rispetto alla sicurezza militare, e magari riguardi lo *spread,* è cronaca di questi ultimi tempi. [↑](#footnote-ref-125)
125. Un breve inciso. Il rapporto tra capitale e stato data dalle origini del capitalismo stesso, e le più serie analisi marxiste in proposito l'hanno sempre dichiarato. Non si tratta solo della celebre accumulazione originaria discussa da Marx nel I libro de *Il Capitale*: che lo stato sia sempre intervenuto nelle condizioni di formazione del capitale, nei processi di accumulazione, nei processi di salvataggio. Senza l'impressionante intervento di denaro pubblico cui stiamo continuamente assistendo, la crisi di banche, industrie gruppi finanziari avrebbe raggiunto livelli catastrofici. Che il capitalismo sia costantemente permeato da logiche politiche fa sì che, in certe narrazioni postmoderne, questo diventi l’argomento per eliminare la sua logica di modo di produzione - come si è visto, lo stesso Foucault utilizza polemicamente una certa immagine caricaturale del rapporto struttura-sovrastruttura. Da parte sua, il capitalismo ha sempre mantenuto un rapporto ambivalente col potere politico, gli stati, i regimi, tra l'accusa di "governare troppo" e la lamentazione per il farlo troppo poco. Il capitale finanziario e speculativo, che sembra essere il marchio economico caratteristico degli ultimi decenni, ha origini ben più lontane; è il tipo di richieste che questo rivolge agli stati e ai governi, e il genere di rapporti che ne deriva ad essere, in parte, mutato. Le recessioni degli anni ’70, le diminuzioni del saggio del profitto e le difficoltà dell'accumulazione trovano uno sbocco, a partire dal decennio successivo, in un notevole spostamento del capitale monetario dalla sfera produttiva a quella speculativa – d'altro canto, la progressiva separazione della proprietà azionaria dal processo produttivo, per cui il possessore di azioni si colloca in una posizione simile a quella di un *rentier*, data da ben più lungo tempo. Il passaggio dei capitali monetari ricavati dalla produzione nella sfera speculativa per contrastare la diminuzione del saggio del profitto corrisponde, in questo senso, perfettamente alla natura e alla struttura della società per azioni, e al capitale fittizio, oltre a una mai sopita vocazione usuraria del capitale: ottenere direttamente dal denaro un surplus di denaro, senza passare per la produzione. Che non si tratti di una economia reale "buona" opposta alla finanza o alle banche "cattive" lo dimostra il fatto che sono proprio le grandi *corporation* all'origine di questo processo, e non c'è nulla di sorprendente se, come si è visto, certi modelli di *governance* siano pienamente riconducibili a questi processi. A partire dagli stessi anni si sviluppa la tendenza sempre a un indebitamento sempre più esteso, pubblico e privato, che coinvolge i più diversi aspetti della vita sociale, mentre la completa liberalizzazione dei capitali a breve termine avvenuta nel 1990 ne incrementa smisuratamente la quantità in circolazione, con un passaggio decisivo verso il boom speculativo mondiale. A tutto ciò si è accompagnato un peggioramento generale delle condizioni di vita e di lavoro, il progressivo smantellamento del potere contrattuale dei lavoratori e delle garanzie conquistate negli anni precedenti, la privatizzazione incessante di quanto era un tempo pubblico e garantito, l'indebitamento obbligato. Gli stessi enormi trasferimenti di denaro pubblico a banche e finanziarie già destinate a sparire non hanno in alcun modo contribuito a risolvere la crisi, quanto a spostare in avanti certi effetti: quei crediti non modificano affatto i giganteschi squilibri in atto e il continuo indebitamento, né agiscono in alcun modo sulla speculazione, che ogni volta riprende tranquillamente il suo lavoro sul terreno della crisi. [↑](#footnote-ref-126)
126. Wendy Brown, *Walled States, waning Sovereignty*, cit., p. 21." [↑](#footnote-ref-127)
127. "There are a number of paradoxes of sovereignty that are subsets of its Janus-faced character, its different meaning and operations within and without. 1. Sovereignty is both a name for absolute power and a name for political freedom. 2. Sovereignty generates order through subordination and freedom through autonomy. 3. Sovereignty has no internal essence, but rather is completely dependent and relational, even as it stands for autonomy, selfpresence, and self-sufficiency. 4. Sovereignty produces both internal hierarchy (sovereignty is always sovereignty over something) and external anarchy (by definition, there can be nothing governing a sovereign entity, so if there is more than one sovereign entity in the universe, there is necessarily anarchy among them). Importantly, both hierarchy and anarchy are at odds with democracy, if the latter is understood as a modestly egalitarian sharing of power. Yet with rare exceptions, political theorists take sovereignty to be a necessary feature of political life: the very possibility of political action, political order, and political protection seem to depend upon it. Perhaps the existence of this paradox is one reason why liberals tend not to examine sovereignty closely, even as they assume that it rests with the people, but also why radicals such as Giorgio Agamben , Michael Hardt, and Antonio Negri develop a politics opposed to sovereignty and why leftish liberals such as William Connolly seek to pluralize and disseminate sovereignty's undemocratic core. 5. Sovereignty is both a sign of the rule and jurisdiction of law and supervenes the law. Or sovereignty is both the source of law and above the law, the origin of juridicism and what resides outside it. It is all law and no law. Its every utterance is law, and it is lawless. 6. Sovereignty i s also both generated and generative, yet it is also ontologically a priori, presupposed, original. Even practically, as Jean Bodin notes, sovereignty cannot be conferred. The presupposed or a priori nature of political sovereignty is both drawn from theology and is part of what gives sovereignty religious dimensions. It is a reminder that all political sovereignty is modeled on that religiously attributed to God. 7. The theological aspect of sovereignty is the internal condition of the secular notion of the autonomy of the political articulated by and through sovereignty." (W. Brown, *Walled States,* cit., pp. 53-54) [↑](#footnote-ref-128)
128. Wendy Brown, *Neoliberalism and the end of liberal democracy*, in: Id., *Edgework. Critical essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 40 -41. A differenza, peraltro, di Judith Butler, che in qualche misura spinge Foucault *oltre* Foucault, eliminando di fatto il problema del rapporto con la sovranità e con lo stato: "Finally, I read the figure of sovereignty as it emerges within the contemporary discourse on the performative in terms of the Foucaultian view that contemporary power is no longer sovereign in character.". Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York-London, Routledge, 1997, p. 74. E ancora: "power is no longer constrained within the sovereign form of the state. Diffused throughout disparate and competing domains of the state apparatus,and through civil society in diffuse forms as well, power cannot be easily or definitively traced to a single subject who is its "speaker:' to a sovereign representative of the state. To the extent that Foucault is right to describe contemporary relations of power as emanating from a number of possible sites, power is no longer constrained by the parameters of sovereignty." (*Ivi*, p. 78) [↑](#footnote-ref-129)
129. Wendy Brown, *Neoliberalism and the end of liberal democracy*, in: Id., *Edgework. Critical essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 45 e sgg. [↑](#footnote-ref-130)
130. "… but neoliberalism entails the erosion of oppositional political, moral, or subjective claims located *outside* capitalist rationality yet inside liberal democratic society, that is, the erosion of institutions, venues, and values organized by nonmarket rationalities in democracies." (*Ivi*, p. 45) [↑](#footnote-ref-131)
131. "Liberal democracy cannot be submitted to neoliberal political governmentality and survive." *(ivi,* p. 46) [↑](#footnote-ref-132)
132. Il saggio di Wendy Brown è stato pubblicato per la prima volta in: "Theory & Event", v. 7, n. 1, 2003. [↑](#footnote-ref-133)
133. "… the question is: how much does neoliberalism have to cloak itself in liberal democratic discourse and work with liberal democratic institutions?" (*ivi,* p. 49) [↑](#footnote-ref-134)
134. First, it compels us to consider the implications of losing liberal democracy and especially its implications for our own work by learning what the Left has depended on and demanded from liberal democracy, which aspects of it have formed the basis of our critiques of it, rebellions against it, and identity based on differentiation from it." *(ivi*, p. 57) [↑](#footnote-ref-135)
135. "What remains for the Left, then, is to challenge emerging neoliberal governmentality in Euro-Atlantic states with an alternative vision of the good, one that rejects *homo oeconomicus* as the norm of the human *and* rejects this norm’s correlative formations of economy, society, state, and (non)morality. In its barest form, this would be a vision in which justice would center not on maximizing individual wealth or rights but on developing and enhancing the capacity of citizens to share power and hence to collaboratively govern themselves. In such an order, rights and elections would be the background rather than token of democracy; or better, rights would function to safeguard the individual against radical democratic enthusiasms but would not themselves signal the presence or constitute the principle of democracy. Instead, a left vision of justice would focus on practices and institutions of popular power; a modestly egalitarian distribution of wealth and access to institutions; an incessant reckoning with all forms of power—social, economic, political, and even psychic; a long view of the fragility and finitude of nonhuman nature; and the importance of both meaningful activity and hospitable dwellings to human flourishing. However differently others might place the accent marks, none of these values can be derived from neoliberal rationality or meet neoliberal criteria for the good." (*Ivi*, p. 59). [↑](#footnote-ref-136)
136. In un altro saggio della stessa raccolta, d'altra parte, Wendy Brown mette a nudo le difficoltà attuali della stessa *political theory*, in un mondo in cui la natura, il corpo, il sesso, la cultura, l'economico, appaiono "politicizzati", e in cui il problema del potere, proprio perché questo è ovunque, non può essere tradotto nel problema politico di come si dovrebbe organizzare la nostra vita collettiva"But theoretical politicization of any activity or relation is not the same as theorizing the political, just as the presence of power, *precisely because it is everywhere*, cannot be equated with the problem of how we do and ought to order collective life." (W. Brown, *At the edge: the future of Political Theory*, in: Id., *Edgework*, cit., p. 76. [↑](#footnote-ref-137)
137. Etienne Balibar, *Cittadinanza*, Torini, Bollati Boringhieri 2012. [↑](#footnote-ref-138)
138. Claude Lefort, *L'invention démocratique*. *Les limites de la nomination totalitarie*, Paris, Fayard, 1994 (1. ed 1981). [↑](#footnote-ref-139)
139. # Cfr. Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté.* *Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010

     [↑](#footnote-ref-140)
140. "…si può dire che un conflitto canalizzato attraverso regole che gli impongono di contribuire al consenso, o di tradursi in uno scambio di argomentazioni, continui a essere un conflitto reale, e non si trasformi in una finzione giuridica?" (*ivi*, p. 121). [↑](#footnote-ref-141)
141. Cfr. Chantal Mouffe, *The democratic Paradox,* London, Verso, 2000. [↑](#footnote-ref-142)
142. E. Balibar, *Cittadinanza*, cit., pp. 161-171. [↑](#footnote-ref-143)
143. Cfr. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, cit. [↑](#footnote-ref-144)
144. Hanna Arendt, Le origini del totalitarismo, Milano, Ed. di Comunità, 1999 (in particolare cap. 9: "Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani", pp. 372-419. [↑](#footnote-ref-145)
145. "Aujourd'hui la croyance naturelle se concentre en un seul énoncé, que voici: *Il n'y a que des corps et des langages.".* Cfr. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2.* Paris, Seuil, 2006, p. 9. [↑](#footnote-ref-146)
146. "Non nascosto, né visibile, l'enunciato si trova al limite del linguaggio … E' lui a definire le modalità della sua apparizione: più la sua periferia che la sua organizzazione interna, più la sua superficie che il suo contenuto." Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1980, p. 151. [↑](#footnote-ref-147)
147. E', peraltro, facilmente rilevabile come la stessa economia politica (non parliamo della sua "critica"…) abbia perso notevolmente di prestigio anche in ambito accademico. [↑](#footnote-ref-148)
148. Cfr. al riguardo, Alain Badiou, *Il secolo*, Milano, Feltrinelli, 2006 [↑](#footnote-ref-149)
149. Manuel Castells, *L'età dell'informazione: economia, società, cultura*, Milano, EGEA-Bocconi, 2004, 3 v. (v. 1: *La nascita della società in rete*; v. 2: *Il potere delle identità;* v. 3: *Volgere di millennio*) [↑](#footnote-ref-150)
150. "One of the most basic formulations of the idea of communication is as a message and the response to the message. Under communicative capitalism, this changes. Messages are contributions to circulating content not actions to elicit responses. The exchange value of messages overtakes their use value. So a message is no longer primarily a message from a sender to a receiver. Uncoupled from contexts of action and application-as on the Web or in print and broadcast media - the message is simply part of a circulating data stream. Its particular content is irrelevant. Who sent it is irrelevant. Who receives it is irrelevant. That it need be responded to is irrelevant. The only thing that is relevant is circulation, the addition to the pool. Any particular contribution remains secondary to the fact of circulation. The value of any particular contribution is likewise inversely proporzionate to the openness, inclusiveness, or extent of a circulating data stream: the more opinions or comments that are out there, the less of an impact any given one might make (and the more shocking, spectacular, and new a contribution must be in order to register or have an impact). In sum, communication functions symptomatically to produce its own negation." Jodi Dean, *Democracy and other neoliberal fantasies. Communicative capitalism and Left politics*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 26. [↑](#footnote-ref-151)
151. Mario Perniola, *Del sentire*, Torino, Einaudi, (1991) 2002; Id., *Contro la comunicazione*, Torini, Einaudi, 2004. [↑](#footnote-ref-152)
152. Mario Perniola, *Contro la comunicazione*, cit. pp. 19 e sgg. [↑](#footnote-ref-153)
153. Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, Milano, SugarCo, 1978. [↑](#footnote-ref-154)
154. "Noi però non udiamo ancora, - noi, ai quali, sotto il dominio della tecnica, l'udire e il vedere vengono meno a causa della radio e del cinema." Id., *La svolta*, in: *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, p. 107. [↑](#footnote-ref-155)
155. Che la questione non sia solo di ordine filosofico può essere verificato anche attraverso una semplice riflessione sulle caratteristiche degli attuali movimenti studenteschi rispetto a quello del Sessantotto. In termini rozzi, si può dire che quarant’anni fa la critica del sapere dominante, della cultura – termine già allora decisamente ambiguo, anche se non totalmente equivoco com’è divenuto oggi -, fu un elemento cruciale, anche se non l’unico, per far compiere al movimento un definitivo passaggio politico. Il rapporto con l’allora esistente movimento operaio si instaurò direttamente sulla nuova base politica, non certo per effettiva vicinanza sociale. Oggi la parola chiave dei movimenti studenteschi è precarietà, la condizione per cui studenti e ricercatori precari risultano già immediatamente vicini ad altri lavoratori o disoccupati, con i quali spesso condividono la sofferenza continua di una quotidianità disgregata; tuttavia, il rapporto col sapere dominante è completamente diverso. In quel caso se ne respingeva la presunta oggettività, denunciandone la matrice di classe e l’ideologia sottostante, decretando la falsità di quel sapere in termini talvolta retorici, spesso settari e distorti, ma con un’operazione di rottura che risultava decisiva per la scelta politica. Oggi si rivendica il proprio sapere, e si critica il mancato riconoscimento delle conoscenze di cui si è detentori, il cattivo utilizzo delle proprie capacità malamente sfruttate e sottopagate, il continuo richiamo ufficiale al merito che non tiene conto dei meriti reali. Uno scontro aperto, che verte principalmente sull’utilizzo di quel sapere e sui meccanismi di sfruttamento connessi, ma difficilmente se ne mette radicalmente in discussione la natura, il triste senso comune, la forza egemonica di ciò che viene impartito. Sullo sfondo resta un sapere fondamentalmente oggettivo, naturale, la cui verità o falsità raramente fa questione. Forse occorrerebbe scrivere, in meglio, qualcosa sulla “*miseria dell’ambiente precario*”, come a suo tempo fu fatto per l’ambiente studentesco - il che fu, tra l'altro, di buon auspicio (Cfr. *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier,* par des membres de l'[Internationale situationniste](http://fr.wikipedia.org/wiki/Internationale_situationniste) et des étudiants de Strasbourg, 1967.) [↑](#footnote-ref-156)
156. "Passo dopo passo le società private incorporeranno gli affari dello Stato: persino al residuo più tenace, che resterà del vecchio lavoro del governare (quell'attività per esempio destinata ad assicurare i privati contro i privati) si finirà un giorno per provvedere da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza, e la *morte dello Stato*, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo) saranno la conseguenza dell'idea democratica dello Stato, in ciò consiste la sua missione." Friedrich Nietzsche, *Umano troppo umano*, (framm. 472) in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1963, v. IV, t. II, pp. [251-261] [↑](#footnote-ref-157)
157. Arthur Rimbaud, *Démocratie*, in *Illuminations*; e, nella stessa raccolta *Solde*, scandita dal martellante capoverso: "À vendre…" (Arthur Rimbaud, *Opere complete*, Torino, Einaudi- Paris, Gallimard, 1992, testo francese a fronte). V. anche, al riguardo, il bel saggio di Kristin Ross *Democrazia in vendita*, in: AA.VV., *In che stato è la democrazia?*, Roma, Ed. Nottetempo, 2010 [↑](#footnote-ref-158)
158. Piero Sraffa, *Produzione di merci a mezzo merci*, Torino, Einaudi, 1979. [↑](#footnote-ref-159)
159. In *Démocratie, dans quel état?*, Paris, la fabrique, 2009 (trad. it., AA.VV, *In che stato è la democrazia*, Roma, ed. Nottetempo, 20101), il saggio di Giorgio Agamben che inaugura il volume insiste sull’ambiguità della nozione occidentale di politica, presa nel nodo di due elementi eterogenei: la razionalità politico giuridica e razionalità economico-governamentale, tra le quali non c’è articolazione possibile. Il tema è ampiamente trattato dallo stesso autore, in chiave di “genealogia teologica” tra Regno e Governo, in: *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007 [↑](#footnote-ref-160)
160. Bruno Bosteels, *Democracia radical*, in: *Metapolíca*, n. 18 (2001), pp. 96-115. Il tema è stato ripetutamente ripreso e approfondito dall’autore: cfr., dello stesso, *The actuality of communism*, London, Verso, 2011, e *Badiou and politics*, Durham, Duke University Press, 2011 (in particolare il cap. 8, *For Lack of Politics*) [↑](#footnote-ref-161)
161. Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992. [↑](#footnote-ref-162)
162. **Jacques Derrida ,** *Voyous. Deux essais sur la raison* , Paris, Galilée, 2003, (trad. it. Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione, Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 67); e, dello stesso, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994 (trad. it. *Politiche dell’amicizia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, pp. 184 e sgg). [↑](#footnote-ref-163)
163. Jean-Luc Nancy, *Verité de la démocratie*, Paris, Galilée, 1988 (trad. it *Verità della democrazia*, Napoli, Cronopio, 2009, p. 48); v. anche J.L. Nancy e J.-C. Bailly *La Comparution*. *Politique à venir*, Paris, Christian Bourgois, 1991. [↑](#footnote-ref-164)
164. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996 (trad. it. *Essere singolare plurale*, introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy, Torino, Einaudi, 2001). [↑](#footnote-ref-165)
165. [↑](#footnote-ref-166)
166. Quanto segue fa principalmente riferimento agli scritti di Jacques Rancière *La* Mésentente*: politique et philosophie.* Paris, Galilée, 1995 (trad. it. *Il* disaccordo, Roma, Meltemi 2007); *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005 (trad. it. *L’odio per la democrazia*, Napoli, Cronopio, 2008); *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998. [↑](#footnote-ref-167)
167. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 84. [↑](#footnote-ref-168)
168. Nel convegno di Londra nel maggio 2009, Rancière s’interroga sul possibile rapporto tra una possibile concezione del comunismo e quella della democrazia di cui si è detto: sono la stessa cosa, o che motivo potrebbe esserci, per preferire il primo termine? La risposta positiva dichiara che il “comunismo” mette l’accento sul principio di unità e di uguaglianza delle intelligenze, sottolinea l’aspetto affermativo relativo alla collettivizzazione di questo principio, e rimanda alla permanente capacità di autosuperamento intrinseca a questo processo. Per contro, il termine andrebbe rigettato se intendesse significare che noi già sappiamo le vie e i modi per realizzare la trasformazione globale del mondo, quando l’unica cosa che possiamo sapere è che questa capacità è in grado di generare forme di lotta, di vita, e di pensiero collettivo. Come si vede, pur nella distinzione, l’idea comunista di Rancière ricalca, estendendoli, i criteri già presenti nella sua concezione di democrazia. Cfr. J. Rancière, *Communistes sans communisme?*, in: Alain Badiou, Slavoj Žižek (cur.), *L’idée du communisme*, Paris, Lignes, 2010, pp. 231-245. Per una rilettura in chiave anarchica di Rancière cfr: Todd May, *Contemporary political movements and the thought of Jacques Rancière. Equality in action*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010. [↑](#footnote-ref-169)
169. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics, London, Verso, 1985 (Trad. it. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, il Melangolo, Genova 2011). [↑](#footnote-ref-170)
170. Laclau e Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 181 [↑](#footnote-ref-171)
171. *Ivi*, p. 171. [↑](#footnote-ref-172)
172. Laclau e Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, cit., p. 263. [↑](#footnote-ref-173)
173. Ernesto Laclau, *Why do Empty Signifiers Matter to Politics*?, in E. Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London – New York, 2007 (1. ed. 1996), pp. 36-46. [↑](#footnote-ref-174)
174. *Ivi*, p. 42 [↑](#footnote-ref-175)
175. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 157 e sgg. [↑](#footnote-ref-176)
176. Claude Lefort, *Hannah Arendt e la questione del politico*, in *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, trad. di B. Magni, Il ponte, Bologna 2007, pp. 61-74. Lefort accusa Arendt di scarso realismo per voler mantenere una netta separazione tra sociale e politico, ma soprattutto la critica per la sua diffidenza verso la democrazia rappresentativa, che la porterebbe a intentare un “processo alla modernità” analogo, per certi versi, a quelli istruiti da Leo Strauss ed Heidegger. Accusa pesante, da parte di Lefort, dato che, “sotto l’aspetto politico”, il processo alla modernità è un “processo alla democrazia”. Per inciso, proprio *sotto l’aspetto politico* l’identità tra modernità e democrazia è stato uno dei *refrains* della propaganda neoliberista degli ultimi trent’anni. [↑](#footnote-ref-177)
177. Cfr. In proposito, la raccolta: Claude Lefort, *Le Temps present. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007. [↑](#footnote-ref-178)
178. Claude Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, in Id., *Saggi sul politico*, cit. p.279. [↑](#footnote-ref-179)
179. Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 161. [↑](#footnote-ref-180)
180. M- Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2004, pp. 101-102. [↑](#footnote-ref-181)
181. B. Spinoza, *Tractatus politicus,* Cap. VII. § V. [↑](#footnote-ref-182)
182. Antonio Negri, *Per una definizione ontologica della moltitudine*, in: A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Cortina, 2003, p. 129. Pur essendo precedente a *Multitudes*, e trattandosi quindi di un *work in progress*, è un saggio denso e significativo, che bene esprime i nuclei e la *direzione* filosofica intrapresa dall’autore. [↑](#footnote-ref-183)
183. “Le devenir est toujours double, et c’est ce double devenir qui constitue le peuple à venir et la nouvelle terre. Le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la terre non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie”: cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu’est ce-que* *la philosophie?*, Paris, Ed. de Minuit, 1991, p. 105 (trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996, p. 103). [↑](#footnote-ref-184)
184. Cfr., ad esempio, *Impero*, cit. p. 43, in cui gli autori decretano che Foucault, pur avendo scoperto l’orizzonte biopolitico della società e avendolo caratterizzato come piano d’immanenza, non è mai riuscito a uscire dallo strutturalismo, sacrificando quindi “la dinamica del sistema, la temporalità creativa dei suoi movimenti e la sostanza ontologica della riproduzione sociale e culturale”. Foucault, in definitiva, sarebbe rimasto alla superficie delle dinamiche reali della società biopolitica, come per altri versi Deleuze e Guattari, il cui approccio post-strutturalista al biopotere riesce a concepire positivamente “solo i movimenti continui ed i flussi assoluti”. Anch'essi scoprono la produttività della riproduzione sociale, la sua ontologia radicale “ma la articolano in maniera superficiale ed effimera, come un orizzonte caotico e indeterminato segnato dall’ineffabilità dell’evento”. In entrambi i casi, dunque, ai giganteschi apparati analitici e concettuali messi in atto sfuggono le dinamiche reali dell’ontologia. [↑](#footnote-ref-185)
185. G.Deleuze, F. Guattari, *Quest-ce que* cit. p. 36(trad. it. p. 22). [↑](#footnote-ref-186)
186. Negri e Hardt, peraltro, si rifanno esplicitamente al “concetto” di Deleuze e Guattari, associandolo alla moltitudine: “In *Che cos’è la filosofia*, Deleuze e Guattari sostengono che nell’età contemporanea e nel contesto della produzione interattiva mediata dalla comunicazione, la costruzione dei concetti non è riducibile a un’operazione d’ordine epistemologico, ma si configura piuttosto come un progetto di portata ontologica. La costruzione dei concetti, che gli autori chiamano ‘nomi comuni’, si presenta, in realtà come una pratica che associa l’intelligenza e l’azione della moltitudine e le fa interagire tra di loro. Costruire concetti significa far esistere un progetto che si incarna in una comunità. La cooperazione è l’unico modo per costruire concetti.” (*Impero*, cit., p. 283). Ma proprio un esame di quel testo, a mio avviso, certifica la distanza delle posizioni, e non solo per quanto riguarda la comunicazione - “ne abbiamo troppa, ci manca la creazione” (p.102) -, ma soprattutto sullo statuto del concetto in quanto tale. Andrebbe anche aggiunto che, rispetto a un certo ottimismo programmatico del pensiero moltitudinario, Deleuze e Guattari appaiono più attento al *rovesciarsi* delle situazioni, ai corsi che improvvisamente mutano direzione, al "nomade" che può diventare stato. Si trovano richiami, spesso ignorati da veloci e frettolose traduzioni politiche, a non identificare una linea, una macchina, uno stato, come naturalmente “buoni”. La soluzione non consiste nel passare dalla “macrogeometria del sedentario” alla “microfisica del migrante, perché, sfortunatamente, “la segmentarità flessibile rischia di riprodurre in miniatura le affezioni, le affettazioni di quella rigida”, e può dare vita a nuovi microfascismi, a riterritorializzazioni marginali che risultano ancora peggiori delle altre; cfr. *Mille plateaux* Paris, Éditions de Minuit, 1980, in particolare il *Plateau 9* (trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1987). [↑](#footnote-ref-187)
187. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., pp. 75-76. Si può osservare, in proposito, che la ricezione spinoziana di Negri e Hardt si da in forme diverse rispetto a quella di Deleuze, secondo cui Spinoza aveva sciolto e liberato dalla "sequenza" proprio la causa immanente. [↑](#footnote-ref-188)
188. Cfr. M. Hardt, A. Negri, *De corpore 1: biopolitica come evento*, in: Id, *Comune*, cit., pp. 66-72. [↑](#footnote-ref-189)
189. Michael Hardt, Antonio Negri, *Comune*, cit., p. 42. [↑](#footnote-ref-190)
190. *Ivi*, pp. 42-43 [↑](#footnote-ref-191)
191. "…è probabilmente la codificazione strategica di questi punti di resistenza che rende possibile una rivoluzione, un po’ come lo Stato riposa sull’integrazione istituzionale dei rapporti di potere."M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 86. [↑](#footnote-ref-192)
192. Nel suo saggio *Grammatica della moltitudine*, Paolo Virno critica il ritornello delle “canzoncine stonate di stampo postmoderno”, secondo cui “il molteplice è il bene, l’unità la sciagura da cui guardarsi”. In realtà, occorrerebbe guardare un po' meglio dentro a quelle "canzoncine" , non scambiando la loro retorica con quanto vanno cantando: che è, di solito, *il* Sistema, *la* Complessità, *la* Democrazia, *il* Pluralismo. Ad esempio la radicale distanza che sussiste fra molteplice e pluralismo, che dovrebbe diventare materia di riflessione politica, così l'enfasi sulle differenze, non evita affatto che si possa creare *una* catena (democratica, s'intende) di equivalenze tra le differenze stesse. Un pensiero radicale del molteplice e del punto dove l'Uno fallisce - a partire dal molteplice, per quanto “innaturale” possa apparire - è quello su cui oggi si misura la nostra capacità d’invenzione e d’intervento; ovvero un pensiero che sappia pensare l’univocità di una politica nella sua apertura al molteplice. Ma questo richiede appunto una distinzione dei piani della filosofia e della politica, un mantenimento dello scarto vitale tra i due. Nell’impianto di Virno l’Uno non scompare affatto, ma agisce benevolmente come premessa: un Uno non statale, democratico, che non è più lo Stato, ma il *General Intellect,* espressione dell’intelletto “in generale”, del linguaggio, delle comuni facoltà del genere umano. Tutto il discorso ruota, in modo molto chiaro, attorno a *un comune* linguistico-comunicativo che già c’è, anche se gravemente scompleto e viziato dalla sua forma capitalistica, qualcosa che occorre completare, *adeguandovisi*, per darne piena realizzazione. Cfr. Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2002. [↑](#footnote-ref-193)
193. Il potere costituentedella *multitudo*, sostiene Negri,non cerca istituzionalità, ma “più essere - essere etico, essere sociale, comunità”. Perché il “desiderio di comunità è il fantasma e l’anima del potere costituente” e questo “costituisce la società, identificando il sociale e il politico, in un nesso ontologico”; cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, cit., pp. 38 e 404. [↑](#footnote-ref-194)
194. Ho trattato l'argomento in forma più estesa in: Stefano Calzolari, Mimmo Porcaro, *L'invenzione della politica. Movimenti e potere*, Milano, Punto rosso, 2005. [↑](#footnote-ref-195)
195. Matheron, Lazzarato, Ichida e Moulier-Boutang, *La politique des Multitudes* in "Multitudes", n. 9, mai-juin 2002 [↑](#footnote-ref-196)
196. Le tesi espresse sul virtuale come problema sembrano una sorta di sintesi Deleuze-Negri. Tuttavia, nel problema da risolvere spariscono due cardini della teoria deleuziana, ossia il concetto e l’evento, ciò che non si identifica affatto con lo stato di cose, ma mantiene un suo versante “segreto e oscuro che non cessa di sottrarsi o di aggiungersi alla sua attualizzazione”( *Che cos’è la filosofia?*, cit., p.157). Mentre sul versante opposto si rafforza l’idea di una permanente e indistinta creazione, di un virtuale il cui potere determinante ne fa un virtuale-potenza, in senso strettamente negriano. Sotto queste condizioni, l’evento scompare o, il che è lo stesso, si moltiplica all’infinito; e il concetto, per dirla appunto con Deleuze e Guattari, finisce con lo sfumare nella semplice funzione. [↑](#footnote-ref-197)
197. G. Deleuze, *Foucault*, Paris: Minuit, 1988 (Trad it. *Foucault*,Napoli, Cronopio, 2002) [↑](#footnote-ref-198)
198. A. Negri, *Il potere costituente*, cit. p. 28; e ancora: "la radicalità del princio costituente è assoluta. Viene dal vuoto e costituisce tutto." (*Ib.*, p. 30) [↑](#footnote-ref-199)
199. M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, cit., p. 247. [↑](#footnote-ref-200)
200. I*vi,* pp. 247-248. [↑](#footnote-ref-201)
201. *Ivi*,p. 258. [↑](#footnote-ref-202)
202. Antonio Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, a cura di Raf 'Valvola' Scelsi, Milano, Feltrinelli, 2006. Slavoj Žižek, pur dichiarandosi d’accordo sul fatto che il comunismo e non il socialismo vada messo a tema, riserva un’ampia critica alle tesi di fondo di questo pensiero e ai suoi aspetti utopici (cfr. S. Žižek, *First as tragedy, then as farce*, London, Verso, 2009; trad. it: *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano, 2010). [↑](#footnote-ref-203)
203. M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit., p. 370. [↑](#footnote-ref-204)
204. A. Negri, *Goodbay mr. Socialism*, pp. 151-152 [↑](#footnote-ref-205)
205. Cfr. Michael Hardt, Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, Milano, Feltrinelli, 2012; *Costituire il comune* è il terzo capitolo (pp. 51-96). [↑](#footnote-ref-206)
206. M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit., p. 56. [↑](#footnote-ref-207)
207. Didier Lebert, Carlo Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in: Carlo Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epica postfordista*, Roma, manifesto libri, 2006, p. 37. [↑](#footnote-ref-208)
208. Enzo Rullani, Luca Romano, *Il postfordismo. Idee per il capitale prossimo venturo*, Milano, Etas Libri, 1998. [↑](#footnote-ref-209)
209. Antonella Corsani, *Sapere e lavoro nel capitalismo cognitivo: l'impasse dell'economia politica* in: Yann Moulier Boutang (a cura di), *Il capitalismo cognitivo. Innovazione, proprietà, e cooperazione delle moltitudini*, Verona, ombre corte, p.43. Oppure, sulle ali dell'entusiasmo per le globalizzzazione informatizzata, Y. Moulier Boutang dichiara che "si pensa generalmente, e probabilmente a ragione, che i mercati finanziari abbiano raggiunto, con la dimensione planetaria, le caratteristiche di un mercato perfetto: la trasparenza e la perfetta mobilità delle informazioni necessarie in temporeale permettono di fissare prezzi di equilibrio attraverso contrattazioni successive (secondo l'immagine del banditore di Walras." (Cfr. Id., *Una mutazione dell'economia politica tout court*, ib., p. 60). Per lo stesso autore, in un mondo fatto di relativa abbondanza di beni materiali e "di profusione di beni informazione", la ricchezza si confonde con la molteplicità della relazioni tra gli individui, con lo scambio di conoscenze e "l'accesso alle capacità soggettive di regolazione delle transazioni di ogni tipo", tanto che la forma dello scambio sarebbe ormai diventata "la sostanza del valore e i beni scambiati sono effettivamente la forma vuota del valore, derealizzato attraverso la sua virtualizzazione." ( p. 63). [↑](#footnote-ref-210)
210. Carlo Vercellone, *Elementi per una lettura marxiana dell'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in: Id, *Capitalismo cognitivo*, cit., pp. 19-37 [↑](#footnote-ref-211)
211. Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* *1857- 58*, v. II., Firenze, La nuova Italia, 1970, p. 196. [↑](#footnote-ref-212)
212. *Ib*., pp. 409-410 [↑](#footnote-ref-213)
213. K. Marx, *Lineamenti fondamentali per la critica dell’economia politica 1857-1858*, a cura di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1970, v. 2, pp. 400-403). [↑](#footnote-ref-214)
214. Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, 1., Torino Einaudi, 1978, p. 657; cfr anche pp. 62-63. [↑](#footnote-ref-215)
215. A proposito del passo appena citato: " Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso", Carchedi fornisce la seguente interpretazione: "At this point, we come to the crux of the matter. This passage has been read as if, as a consequence of these developments, labour-time ceased to be the measure of value and if the law of value would not longer apply under these conditions. However, what Marx says is that *what ceases to be the measure of value is not labour but labour ‘in the direct form’*, the direct application of labour to machinery. Labour in the direct form is replaced by the labour of coordination and technical supervision of the labour-process. But labour, both as direct labour and as labour of co-ordination, decreases as the quantity of

     real wealth increases (see above). At this point, Marx considers the *tendential*

     outcome of this process…". Cfr. Guglielmo Carchedi, *Behind the Crisis.*

     *Marx’s Dialectics of Value and Knowledge*, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 228 [↑](#footnote-ref-216)
216. André Gorz, *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, Roma, manifestolibri, 2009. [↑](#footnote-ref-217)
217. "Poiché sono basate sulla composizione e la temporalità del lavoro vivo, impensabili al di fuori delle lotte, le istituzioni del comune sono continuamente aperte alla loro sovversione". Gigi Roggero, *Cinque tesi sul comune*, in Anna Curcio (a cura di), *Comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi,* Verona, ombre corte, 2011, p. 80. [↑](#footnote-ref-218)
218. Jodi Dean, *The communist Horizon*, London, Verso, 2012. Commentando la frase del vice presidente boliviano ed ex guerrigliero García Linera, secondo cui "l'orizzonte generale dell'epoca è comunista", Dean che sostiene che l'orizzonte è reale nel senso di *impossibile* – non possiamo mai dunque raggiungerlo – ma anche nel senso di *attuale* (riferendosi alla nozione lacaniana di Reale, che include entrambi i sensi); cfr Id., *The communist Horizon*, p. 2.. Di Alvaro García Linera v. *La potencia plebeya.Acción colectiva e identidades indígenas,obreras y populares en Bolivia*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009; per un'analisi delle tesi politiche di García Linera, v. Bruno Bosteels, *The actualityof communism*,London, verso, 2011, in particolare il capitolo 5. [↑](#footnote-ref-219)
219. Alain Badiou, *Il secolo*, cit. [↑](#footnote-ref-220)
220. Alain Badiou, *La relation enigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Germina, 2011, p. 42 e sgg. V. anche, dello stesso, *Abrégé deMétapolitique*, Paris, Ed. du Seuil, 1998 (trad. it. *Metapolitica*, Napoli, Cronopio, 2001), in particolare il cap. 5. [↑](#footnote-ref-221)
221. Per una bibliografia di e su Alain Badioou, cfr. il notevole libro di Peter Hallward: *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003; a cura dello stesso cfr. anche la raccolta di saggi *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London: Continuum Press, 2004. Sull'aspetto più propriamente politico, che è in realtà è un'eccellente monografia sul pensiero di Badiou, v. Bruno Bosteels, *Badiou and politics*, Durham, Duke University Press, 2011 [↑](#footnote-ref-222)
222. Alain Badiou, *L’Essere e l’evento*, cit. [↑](#footnote-ref-223)
223. Alain Badiou, *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, Paris, Le Perroquet, 2003 (Trad. It *La comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Napoli, Cronopio, 2004) [↑](#footnote-ref-224)
224. Alberto Toscano, *Communism as separation*, in: P. Hallward, *Think Again*, cit., pp.138-149. [↑](#footnote-ref-225)
225. Cfr. Alain Badiou, Slavoj Žižek (cur.), *L’idée du communisme*, Paris, Lignes, 2010, pp. 7-25 ( si tratta degli atti del convegno tenuto al Birbeck Institute di Londra nel maggio 2009); Alain Badiou, *L’hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009. [↑](#footnote-ref-226)
226. Id, *L’idèè du communisme*, cit. p.23-24. [↑](#footnote-ref-227)
227. *Ibidem*, p. 24. [↑](#footnote-ref-228)
228. Alain Badiou: *Tunisie, Egypte : quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident*, Le Monde, 18.02.2011 [↑](#footnote-ref-229)
229. Alain Badiou, *L’Essere e l’evento*, cit. Nel linguaggio che Badiou riprende dalle matematiche degli insiemi (da Cantor a Cohen), si ha l’*appartenenza* quando un termine è *presentato* e contato per uno dalla situazione, venendo a comporre la struttura della situazione stessa; si ha l’*inclusione* quando un molteplice è *rappresentato* da un altro, quando *fa* *parte*, come sottoinsieme, di un altro. Ma proprio qui sta il cuore del problema: c’è un eccessocostantenel modo in cuile *parti* includono gli *elementi* presentati e contati per uno - si può, empiricamente, pensare a quanti sono gli “insiemi” di cui facciamo quotidianamente “parte”, come membri di una nazione, di un comune, di un settore lavorativo, ecc. *La rappresentazione è dunque in eccesso permanente sulla presentazione,*  ed è ontologicamente *insopprimibile*. Ora, poiché il vuoto entra come parte in tutti gli insiemi, continua ad aggirarsi anche nella situazione, porta d’accesso sempre socchiusa, fantasma della libertà pronto a far irrompere il molteplice infinito non strutturato. Per allontanare questo pericolo, per impedire che la situazione vada in crisi, deve dunque intervenire qualcosa: una *meta*struttura, un meccanismo di chiusura che sbarri gli accessi al vuoto. Occorre insomma uno stato (uno *Stato*)della situazione, per garantirne gli “interessi”, per stabilizzare le parti, le rappresentazioni, per allontanare l’angoscia del vuoto e impedire che si sciolgano i legami e irrompa il caos. Tuttavia la chiusura non potrà essere mai definitiva, e in particolari condizioni la crisi della situazione sarà inevitabile: quando qualcosa che è presente ma non presentata, rappresentata ma non contata, qualcosa che fa semplicemente “fa parte” di qualche rappresentazione, finalmente esce allo scoperto. Quando quel vuoto, che continuava a circolare privo di determinazioni, compresso, ignorato, oscurato - i proletari ai tempi di Marx che esistevano solo nelle relazioni statistiche industriali, o “i clandestini” di oggi - si manifesta, incontra i suoi soggetti e viene a creare l’*evento*. [↑](#footnote-ref-230)
230. La terminologia sartriana non è evidentemente casuale, anche se il concetto, nella filosofia di Badiou, ha una sua differente struttura. Cfr. Jaen-Paul Sartre, *L’universel singulier*, in *Situations IX*, Paris, Gallimard. 1971, pp. 152-190 (trad. it. *L’universale singolare. Saggi filosofici e politici*,Milano, Mimesis, 2009. [↑](#footnote-ref-231)
231. Il tema è stato anche oggetto di un confronto tra Bosteels e Žižek: in termini un po’ rozzi, potremmo dire che, se per Žižek Badiou è troppo poco “lacaniano”, per Bosteels corre il rischio d’esserlo, talvolta, anche troppo. Bosteels sottolinea che per il soggetto non basta arrivare al vuoto, all’impasse dell’ordine simbolico di fronte all’eccesso del reale, come fa Lacan: occorre combinare questo processo di mancanza con la distruzione, occupare non solo il luogo vuoto della struttura esistente, ma eccederlo - compreso quel luogo vuoto che è il potere nella democrazia. Sotto la pressione intollerabile del reale, il soggetto attraversa e traduce in forma positiva il disordine del simbolico, dando vita a una nuova giustizia che nasce sulla trasformazione (e distruzione) del luogo stesso, creando una nuova legge da ciò che prima era non-legge. Nella sua difesa critica di Badiou, Bosteels insiste su due punti: la natura processuale e non di atto (come nella psicanalisi) dell’evento, e la differenza *impura* di essere ed evento, l’impurità che caratterizza questo processo stesso. Da parte sua Žižek, che pure riprende e diffonde con convinzione il pensiero del filosofo francese, definisce ingiuste le critiche di idealismo rivolte da Bosteels (e dello stesso Badiou) a Lacan perché tutto sarebbe ridotto all’impasse fondamentale del simbolico rispetto al Reale intoccabile. Al contrario, sostiene Žižek, la posizione di Lacan è più dialettica; il reale lacaniano non apre vuoti, non introduce inconsistenze nello spazio simbolico, proprio perché è l’effettodi questi vuoti stessi. Il reale è sia la *Cosa* intoccabile, per la quale non c’è alcun accesso diretto, sia lo “schermo distorto” che ce la fa mancare, che ci fa “bucare” l’obiettivo. E neppure è vero che Lacan neghi ogni nuovo ordine: tutto il suo ripensamento sulla pulsione di morte, sul lavoro del negativo, apre lo spazio al lavoro trasformativo della sublimazione, che eleva l’oggetto alla “dignità” di una *Cosa*. Cfr. Bruno Bosteels: *Alain Badiou’s Theory of the Subject.The recommencement of dialectical materialism?* Part I e part II [in*] PLI. The Warwick journal of philosophy*, nn. 12 (2001)-13(2002), ora anche in: *Lacan. The silent partners* ( ed. by S. Žižek), London, Verso, 2006, pp. 115-168 ;  *On the subject of the dialectic* [in] Peter Hallward(ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London: Continuum Press, 2004. pp.150-164, e *ivi*  S. Žižek, *From Purification to Subtraction: Badiou and the Real*, pp.165-181. Il tema è stato comunque ripetutamente ripreso in vari scritti di Žižek e Bosteels; di quest’ultimo v. anche il recenti *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Paris, La fabrique, 2009 oltre al già citato *Badiou and politics*, Durham. [↑](#footnote-ref-232)
232. Cfr. A. Toscano, *Communism as separation*, cit. [↑](#footnote-ref-233)
233. Cfr. A. Badiou, *L’idée du communisme*, cit., p. 12 e sgg. [↑](#footnote-ref-234)
234. Secondo Žižek, resta valida oggi la tesi leniniana che "politics without tha organizational form of the Party is politics without politics". Cfr Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, London, Verso, 2002, p. 297. [↑](#footnote-ref-235)
235. Jodi Dean, nel libro citato, sostiene che l'insistenza da parte di alcuni su *Occupy* come non-rappresentazione è in realtà fuorviante e sostanzialmente sbagliata; cfr. il capitolo 6, *Occupation and the Party.* [↑](#footnote-ref-236)