

E. Cappuccilli, *La strega di Dio* – E. Cappuccilli, *La critica imprevista* (J. Bonasera); B. Bauer, *La questione ebraica* (G. Imbriano); S. Chignola, *Diritto vivente* (P. Slongo); B. De Giovanni, *Libertà e vitalità* (C. Ocone); *Critica della teologia politica*, a cura di G. Fazio – F. Lijoi (F. Luzi); A. Cavarero, *Democrazia sorgiva* (V. Moro); E. Wolff, *Mon-gameli Mabona* (M. Angella); S. Mezzadra, *Un mondo da guadagnare* (B. Montesano)

(doi: 10.1416/100931)

Filosofia politica (ISSN 0394-7297)

Fascicolo 2, agosto 2021

Ente di afferenza:

Università la Sapienza di Roma (Uniroma1)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

MATERIALE BIBLIOGRAFICO

RECENSIONI

Eleonora Cappuccilli, *La strega di Dio. Profezia politica, storia e riforma in Caterina da Racconigi*, Roma, Aracne, 2020, pp. 154.

Eleonora Cappuccilli, *La critica impreveduta. Politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, Macerata, eum, 2020, pp. 258.

I due libri di Eleonora Cappuccilli attraversano diversi campi di ricerca – la storia dei concetti, la storia del pensiero politico, la storia costituzionale – aprendo un nuovo capitolo storiografico in forza della parola data alle donne, «soggetti impreveduti» della politica moderna. In particolare, essi indagano la contraddizione – che si dimostra solo apparente – fra teologia politica e autonomia delle donne. Se la vita e l'azione della «santa viva» Caterina da Racconigi (1486-1547) sono analizzate alla luce delle categorie di miracolo, profezia e santità, la critica di Mary Astell (1666-1731) al patriarcato e alla teologia politica lockeana è letta come un momento del più ampio conflitto intorno al problema dell'ordine costituzionale inglese all'altezza del suo consolidamento storico. Nelle mani di Cappuccilli, la «strega di Dio» e «l'impreveduto» Astell sono l'occasione per illuminare le tensioni che solcano il discorso e la politica moderni sin dalla loro fondazione.

Il volume dedicato a Caterina Mattei restituisce le coordinate di un pensiero e di un'esperienza di vita vissuta «al confine fra santità ed eresia» (p. 11). Confrontandosi in maniera fertile con il problema di ricostruire il pensiero di una profetessa di cui poco si sa – se non per quanto traspare dagli scritti canonici dei suoi biografi – Cappuccilli fa emergere quegli elementi di crisi che permettono di andare oltre i *topoi* rintracciabili nelle *Vite* delle sante del tempo. L'esperienza profetica di Caterina è così messa in relazione con la crisi politica della signoria piemontese, con il più ampio contesto delle guerre d'Italia, con la predicazione rivoluzionaria di Savonarola e con la crisi di legittimazione che investe la Chiesa cattolica dopo lo scisma protestante. La parola profetica, in uno scenario così turbolento, è portatrice di un potere carismatico che «sembra esaurirsi solo con il consolidarsi del paradigma tridentino» (p. 50). Prima di tale esaurimento, la profezia è il principale strumento di accesso a uno spazio di intense comunicazioni tra intellettuali ed ecclesiastici di cui una donna come Caterina poteva disporre. L'autorità e la conoscenza che derivano dall'ispirazione profetica le conferiscono il potere di esprimere contenuti e messaggi che rinnovano, sulla soglia tra Medioevo ed età moderna, il rapporto tra teologia e politica. Nell'analisi del fenomeno profetico nell'Italia rinascimentale, Cappuccilli riconosce il ruolo centrale ricoperto dalla rivelazione e dal miracolo in un ordine teologico e politico che ancora non conosce quello svuotamento del mondo dalla presenza di Dio teorizzato da Thomas Hobbes un secolo dopo. Tale processo demistificatorio porterà con sé non solo la fine del miracolo e della santità

come segni manifesti del volere di Dio, ma più in generale «la fine della profezia come strumento utilizzabile dai detentori del potere per rendere efficace il proprio comando» (p. 88). A quest'altezza storica, invece, l'immaginazione cristiana è ancora elemento di mediazione tra l'individuo e il cosmo: la figura profetica, specie se di sesso femminile, si muove sul liminare tra la funzione di legittimazione del potere ecclesiastico e politico e la messa in discussione del principio di autorità su cui essi si fondano. Così, l'esperienza profetica di chi come Caterina sceglie di vivere al di fuori degli ordinamenti monastici è tanto una conferma della fondamentale omologia tra teologia e politica, quanto la possibilità visibile di incrinare la legittimità dell'assolutismo politico fondato sul discorso teologico. Alternativamente spettro del disordine «nella costruzione gerarchica e patriarcale dell'ordine» (p. 93) e portavoce di una parola sacra che non dovrebbe spettarle in quanto donna, Caterina da Racconigi incarna la possibilità di una critica che riarticola lo scambio tra discorso teologico e politico: questo punto evidenzia l'originalità di un volume che pone il fenomeno del profetismo femminile all'altezza dei processi di costituzione della modernità politica.

Il nodo teologico-politico è al centro anche del secondo volume pubblicato da Cappuccilli nel 2020. *La critica impreveduta* colloca il pensiero di Mary Astell dentro al «disordine della costituzione» emerso dalle molteplici tornate rivoluzionarie che turbano la storia inglese del XVII secolo. Al fianco della rivoluzione che nel 1649 giunge a decapitare il rappresentante terreno dell'autorità divina, Cappuccilli vede affiorare altri due momenti conflittuali cruciali per comprendere la prestazione teorica di Astell: «la rivoluzione della sfera pubblica e la rivoluzione delle donne» (p. 26). Proprio l'intrecciarsi di questi due conflitti è alla base di una delle ipotesi teoriche più forti del volume: il fermento rivoluzionario apre un'arena pubblica di contesa che precede la canonica datazione proposta da Habermas per la nascita della sfera pubblica e che ha nelle modalità con cui le donne ne forzano i confini uno dei suoi elementi costitutivi. Proprio mentre la Gloriosa Rivoluzione pretende di chiudere i conti con il recente passato rivoluzionario, quando le donne avevano espresso pubblicamente le proprie pretese come pamphlettiste, predicatrici e petizioniste, Astell sfida il discorso maschile negando che l'unica parola che conta sia quella dei padri, dei mariti e dei fratelli. Da questo punto di osservazione è possibile cogliere la singolare ambizione di Astell di coniugare la difesa dell'assolutismo e la libertà delle donne, di affermare «una precisa idea di costituzione come unione della costituzione ecclesiastica e di quella civile» (p. 38). La sua è allora una battaglia contro lo specifico assetto patriarcale della costituzione inglese e per la riaffermazione della sua unità politica e religiosa, messa sotto scacco dalla disarticolazione rivoluzionaria del nesso tra autorità regia e divina.

Dopo un'attenta ricostruzione storica dell'emergere del 'pubblico' come campo di tensione politica e religiosa, Cappuccilli dirige lo sguardo verso i due momenti teorici centrali della produzione di Astell: la critica del diritto patriarcale e della dottrina della tolleranza lockeana. Sul primo versante, Cappuccilli analizza, seguendo Astell, le istituzioni patriarcali e il perpetuarsi di un «diritto differente» attraverso di esse. Dalla critica della *coverture* (inclusione della donna nella persona giuridica del marito) e del diritto di primogenitura (accesso esclusivo del primogenito maschio all'eredità familiare) emerge come al crollo graduale dell'economia patriarcale tradizionale non corrisponda una trasformazione di quegli istituti giu-

ridici che sono alla base «della riproduzione dell'ordine sociale» (p. 62). Partendo dal presupposto che Dio ha creato uomini e donne uguali, la critica antipatriarcale di Astell non può che rilevare la funzione di dominio e stabilizzazione dell'assetto costituzionale svolta dal «diritto differente». Esso è alla base della dimensione sociale del patriarcato, che emerge come complesso e stratificato insieme di norme sociali e processi di disciplinamento volti a preservare nel tempo un assetto sociale rimodellato, ma non stravolto, dal contrattualismo moderno. Espungere il patriarcato dall'ordine costituzionale inglese significa per Astell fare a meno di quelle autorità sociali che di esso si nutrono, ma di cui l'assolutismo monarchico non ha bisogno. Gli assunti teologici dell'uguaglianza di uomini e donne davanti a Dio e dell'analogia formale fra sovrano e Dio sono allora quella base concettuale tradizionale cui Astell può attingere contro il suo tempo e contro il permanere del patriarcato che fissa il potere degli uomini sulle donne come un dato di natura. La cifra politica della teologia di Astell coincide allora con la critica del potere degli uomini.

Locke è poi l'esplicito referente polemico per quanto concerne il rapporto tra obbedienza e legittimità del sovrano: qui Cappuccilli si muove tra i testi dei due autori per mostrare l'originale contributo di Astell sul tema della tolleranza religiosa, punto nevralgico del dibattito sui diritti del regnante. In *The Christian Religion* (1705) Astell rivendica la radicale uguaglianza della ragione in tutti gli individui come presupposto per «l'attivazione morale del soggetto» (p. 135), a sua volta momento dirimente nella costruzione di uno Stato cristiano in cui la religione non può meramente essere, come invece è per Locke, un complemento della morale pubblica. Solo elevandola, al pari della politica, a fondamento della costituzione la religione può garantire la piena realizzazione della volontà divina, ovvero l'uguaglianza di tutte le creature nell'obbedienza ai suoi dettami. La critica della tolleranza, della libertà del foro interiore, è dunque affermazione dell'unità del principio politico e di quello religioso dell'autorità, la via attraverso cui Astell, nell'interpretazione di Cappuccilli, «arriva alla critica dell'individualismo liberale» (p. 150), dell'individuo «a un solo sesso».

Attingendo in maniera attenta agli strumenti teorici approntati dalle discipline che attraversa, con i suoi volumi Cappuccilli ha il merito di far emergere le dinamiche storiche e sociali in cui le autrici studiate producono una rottura con il loro tempo. La profezia di Caterina – al limite con l'eresia – e la critica alla costituzione patriarcale di Astell gettano così luce non solo sulla novità rappresentata dal pensiero di due autrici poco studiate, ma più radicalmente sulla funzione costituzionale della teologia politica moderna. Quando a impossessarsi del discorso teologico-politico sono le donne, esso non è più interpretabile solo come «immanentizzazione di contenuti teologici nella politica», ma apre alla possibilità di una critica dei rapporti sociali e della fondazione stessa dello Stato e della politica moderni.

Jacopo Bonasera

Bruno Bauer, *La questione ebraica*, traduzione, cura e saggio introduttivo di Giovanni Bonacina, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019, pp. 354.

Questa nuova traduzione del noto libello pubblicato da Bruno Bauer nel 1842 ha l'ambizione di riconsegnare al lettore italiano un'opera importante della tradizione filosofica giovane-hegeliana, la cui ricezione è stata spesso – per non dire esclusivamente – condizionata dalle tesi che vi dedicò il suo critico certamente più famoso, quel Karl Marx che al testo di Bauer dedicò pagine di critica molto celebri.

Entrando esplicitamente nello spinoso problema del modo in cui avrebbe dovuto darsi l'emancipazione ebraica all'interno dello Stato moderno, Bauer ne revocava in dubbio, provocatoriamente, la desiderabilità, proponendo una tesi che per la sua radicalità destò scalpore e si prestò a essere fraintesa da più lati: quella secondo cui l'emancipazione dell'ebreo in quanto tale – cioè concepito in ragione della sua presunta essenza ebraica – avrebbe rappresentato soltanto un'illusoria forma di liberazione e avrebbe anzi contribuito a solidificare e ipostatizzare in seno allo Stato cristiano identità particolaristiche segnate dal dominio esclusivo della religione. In quanto principio della separazione e del privilegio, la sacralità di quest'ultima andava – a giudizio di Bauer – revocata in dubbio e sottoposta a critica: fintantoché il problema dell'emancipazione ebraica non fosse stato compreso all'interno di quello più generale e ben più cogente dell'emancipazione umana – fino a che, in altri termini, il tema della liberazione non fosse stato inteso nel quadro di un compiuto universalismo laico e anti-teologico –, la realizzazione del vero affrancamento sarebbe stata impossibile, in quanto delegata alla tutela di particolarismi identitari funzionali a confermare, radicalizzandola, l'egemonia del mondo celeste su quello terreno.

Si trattava insomma, per Bauer, di marciare in direzione di quello che la filosofia hegeliana per un verso e il tempo moderno per l'altro sembravano avere oramai promesso e annunciato: il compimento di una trasformazione civile e politica nella quale lo Stato moderno si sarebbe fatto garante della produzione di un universale concreto capace di ricomporre in sé ogni discriminazione e ogni scissione della coscienza lacerata. Un tema, questo, che sarà ripreso da Marx, che farà della proposta baueriana di un superamento dell'identità religiosa in direzione dell'universalismo umanista il punto di partenza della sua prospettiva, che radicalizzerà ulteriormente la posizione di Bauer concependo il «sogno di una cosa» non più nel quadro della battaglia politica per la democratizzazione dello Stato moderno, ma per la critica della stessa forma-Stato a partire dal fuoco vivo della società civile, quel focolare d'ogni storia nel quale venivano forgiati, a detta di Marx, la natura e il destino degli esseri umani.

Il testo di Bauer (pp. 177-330) si snoda così lungo un percorso argomentativo che confligge con le tesi che sostengono la necessità dell'emancipazione ebraica proprio partendo dalla negazione di una pretesa essenza ebraica (in ragione di ciò l'autore attirò su di sé gli strali e le polemiche di larga parte dell'intelligenza ebraica liberale, come Bonacina documenta ampiamente nella sua *Introduzione* [pp. 86-101]). Si tratta però di una tesi che Bauer fa propria in ragione di un posizionamento che, almeno a quest'altezza della sua produzione, si radica, come detto, dentro la prospettiva rivoluzionaria dei giovani hegeliani, dunque antiebraica in quanto anti-teologica, e non meno anticristiana che antiebraica: lo stesso Stato cristiano è,

in quanto tale, impossibilitato a farsi soggetto dell'emancipazione poiché segnato dalla propria connotazione particolaristica, che può essere trascesa soltanto se si accede a un superamento – che è filosofico e politico insieme, cioè pensato nella teoria e agito nella prassi – della religione e del suo dominio in seno alla statualità.

Se è vero che già il Bauer di questi anni attinge talvolta a un lessico e a una impostazione polemica dell'argomentazione che si nutre di un frasario che presta il fianco a equivoci e fraintendimenti, e che ha pertanto facilitato l'interpretazione – anche – della *Questione ebraica* come documento dell'antisemitismo ottocentesco, resta che il suo posizionamento di questi anni può essere adeguatamente compreso soltanto alla luce di questa polemica – di chiara derivazione hegeliana – contro la religione, all'interno della quale l'ebraismo è sì considerato come cristianesimo incompiuto, ma solo perché in quest'ultimo è intravisto, hegelianamente, il germe di quel processo di immanentizzazione dello spirito che, grazie alla filosofia, avrebbe condotto al superamento della religione *tout court*.

È questa – ci pare – la chiave che consente di cogliere lo spirito di questo controverso testo, oltre le polemiche, talvolta molto aspre, che ne hanno accompagnato l'interpretazione e, per certi aspetti, determinato l'oblio. Una chiave che ci viene consegnata anche dal ricco strumentario fornito dal curatore del volume, che consiste non soltanto nell'approfondito apparato di Note critiche che accompagna il testo di Bauer, ma anche in un imponente lavoro di contestualizzazione e ricostruzione storiografica del suo pensiero e della sua opera. L'edizione è arricchita infatti da un notevole saggio introduttivo di Bonacina (*Bruno Bauer e l'ebraismo*, pp. 7-161), oltre che da una *Nota al testo* (pp. 163-175) e da due Appendici (una lettera che Bauer invia a Ruge insieme al manoscritto [pp. 331-335] – che fu pubblicato nel 1842 proprio sugli «Annali tedeschi per la scienza e l'arte» diretti da quest'ultimo – e una rassegna della letteratura sul tema dell'emancipazione ebraica apparsa negli stessi anni in cui vedeva la luce il testo di Bauer [pp. 337-344]).

Non abbiamo qui lo spazio per ripercorre con puntualità la ricchissima trama teorica dell'*Introduzione* del curatore e la sua dettagliata ricostruzione della vicenda umana e intellettuale di Bauer. Basti dire qui, intanto, che proprio nel solco di quello hegelismo cui prima si accennava – cioè di quell'interpretazione del filosofo di Stoccarda propria della tradizione della sinistra hegeliana – va inquadrato il complesso problema dell'apparente (ma in verità inesistente) contiguità degli attacchi baueriani all'ebraismo con prospettive razziste e antisemite. Si tratta piuttosto, per Bauer, di destinare la religione a una dimensione privata, a sfera tutto sommato inessenziale e parziale della vita umana, incapace di fondare – e di attingere – la vera essenzialità della vita spirituale. È sullo sfondo di questo universalismo che forza la filosofia hegeliana in senso immanentistico e post-cristiano (si tenga presente la circostanza che *La tromba del giudizio universale su Hegel ateo e anticristo* è del 1841) che va intesa, insomma, la polemica baueriana contro l'emancipazione ebraica, e non invece chiamando in causa motivi di carattere antiebraico o antisemita. Insistendo su questo punto, Bonacina ricostruisce con perizia e meticolosità tutta la formazione giovanile di Bauer, la cui traiettoria conferma che l'esigenza critica dell'autore è mossa da intenti progressivi e universalistici, rispetto ai quali la posizione – contestata – della richiesta dell'emancipazione degli ebrei assume ai suoi occhi una prospettiva ancora troppo conservativa, particolaristica e antimoderne (pp. 47 ss.).

Probabilmente il fatto che il Bauer successivo ripiegò, in seguito all'intreccio sfortunato di una cattiva sorte personale (il testo del '41 su Hegel gli era costato la radiazione dall'Università) e degli esiti infelici del '48 tedesco, su posizioni reattive – sia con riferimento alla sua concezione politica, adesso attestata su un crescente pangermanesimo nazionalista, sia per ciò che concerne i toni usati nei confronti degli ebrei (pp. 113 ss.) – fu il fattore decisivo che contribuì a determinare una proiezione anacronistica delle sue posizioni tarde sullo scritto del 1842. Anche in questo caso l'operazione del curatore – che distingue accuratamente questa fase della produzione teorica di Bauer dalla precedente – ci sembra preziosa per comprendere esattamente lo spirito e il senso ultimo della *Questione ebraica*, poiché consente di affrancare il testo dalle semplificazioni che hanno voluto liquidarlo come un capitolo della storia dell'antisemitismo teorico della cultura ottocentesca tedesca.

Un testo, quello baueriano, restituito da questa importante edizione alla sua viva forza spirituale, riconsegnato al suo tempo grazie al lavoro di contestualizzazione storiografica e di scavo concettuale, ma che non manca – a giudizio del curatore italiano – di lanciare suggestioni anche al nostro presente, caratterizzato in maniera oramai pervasiva e ineludibile dalle sfide che lo Stato è chiamato ad affrontare in tema di convivenza religiosa nell'odierno contesto multiculturale.

Gennaro Imbriano

Sandro Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 234.

«Si le Droit n'utilisait pas le temps et se réduisait à des actes instantanés, il ne serait rien», scrive Maurice Hauriou, «sa grandeur est qu'il incorpore le temps à la vie sociale». La citazione del celebre giurista, uno dei fondatori del diritto pubblico francese moderno, esprime bene il nucleo di fondo che sta al cuore del libro di Sandro Chignola, uscito recentemente nella collana Quodlibet Ius Ricerche. Il volume si articola in quattro capitoli, il primo è dedicato a Ravaisson («*Une activité obscure...* Ravaisson: sull'abitudine»); il secondo e il terzo a Tarde («Tarde. Uno»; «Tarde. Due») e l'ultimo, appunto, ad Hauriou («*Forma dat esse rei*: Hauriou»). Il diritto, dice l'autore nell'Introduzione, è una risorsa, «un'istituzione vivente» aperta all'uso, e l'istituirsi dei rapporti sociali una dinamica ambivalente che corrisponde all'ambivalenza della natura umana. Dunque, «un diritto vivente è una politica immanente all'azione: il ritmo di composizione di singolarità ed eventi in pratiche moltitudinarie di verifica del limite delle forme sperimentate della socializzazione» (p. 14). Abitudine, ripetizione, istituzione – Ravaisson, Tarde, Hauriou – definiscono così altrettante strutture ambivalenti: in questi autori «il negativo» (abitudine, serialità, potere) non è dialetticamente 'tolto' o abolito in vista di un'irenica visione della natura umana. La *vita* piuttosto, nei tre casi presi in esame, «produce la propria regolazione in forza della potenza morfogenetica e trasformativa che le pertiene» (p. 12). Il primo capitolo svolge in questo senso una lettura acuminata di *De l'habitude* di Félix Ravaisson, opera del 1838 ma la cui influenza sulla filosofia francese arriva fino a Bergson, Merleau-Ponty e Deleuze. Il testo in questione «traccia lo scriverci di un concetto» (p. 16), di cui Chignola mostra tutta la fecondità.

Non è la passività a caratterizzare per Ravaisson come suo nucleo più proprio la sensazione, quanto l'«activité obscure» che l'attraversa e che disabilita il codice secondo il quale essa viene tradizionalmente pensata (p. 22). Un movimento che viene *ripetuto* tende a farsi involontario e tuttavia questo non concerne l'attenuazione della volontà, ma l'elemento apparentemente passivo in cui il movimento si attua e al cui interno si sviluppa una sorta di «activité secrète». La distinzione di attività e passività viene così destituita. L'*abitudine* segna l'irruzione di una «spontanéité irréflechie» il cui statuto problematico si tratta, per Ravaisson, di pensare filosoficamente. Di qui la necessità del confronto con Aristotele e con la nozione di *hexis*, che il latino traduce con *habitus*. Il termine deriva dal verbo «avere», sia in latino che in greco, e indica l'*habitus corporis*, il modo d'essere di una cosa. In Ravaisson, una disposizione costante può darsi solo là dove si produce la *contrazione* di una ripetizione in grado di assegnare le forze elementari ad un equilibrio. Gli strati dell'essere sono contratti in un *habitus* secondo la forma temporale di un'immediatezza, ma questa contrazione mantiene come proprio fondo il molteplice puro delle forze che nell'*habitus* vengono contratte. Sviluppare un'abitudine significa, allora, mantenere una relazione costitutiva con la temporalità dell'atto che induce il mutamento stesso «come qualcosa di permanente» (p. 24). Un'abitudine presuppone un mutamento nella disposizione di ciò in cui il cambiamento si determina. Ravaisson articola il suo argomento muovendo da un'originaria matrice aristotelica, come sottolinea Chignola (p. 27). Una *hexis* è un modo d'essere considerato da un punto di vista statico, in Aristotele, il risultato del movimento è il definirsi di una disposizione, il determinarsi di un *habitus*, di un'abitudine che è una *proprietà* o un *possesso*. Una *hexis* definisce, perciò, una predisposizione dinamica all'azione per effetto di quella che può essere definita una ritenzione temporale, in essa dunque si conserva una dinamica, una relazione. All'abitudine pertiene una forma particolare di movimento, l'abitudine definisce allora il grado più alto della potenza, «quello nel quale un virtuale si distende, determina la propria traiettoria come il suo possesso e la *hexis* che gli corrisponde può essere messa in movimento» (p. 30). È solo nell'*uso*, nel ripetersi delle dinamiche che segnano l'abitudine, che la potenza si attua come un'*energeia* o un'attività: «au delà de la possession il y a l'usage; au delà de l'habitude l'action», dice Ravaisson. «L'habitude se révèle comme spontanéité dans la régularité des périodes». Un movimento spontaneo, commenta Chignola, quello dell'abitudine, «che ritma l'attuarsi, nel movimento e nel passaggio, della temporalità della vita come durata e come ripetizione» (p. 33).

Pensare la vita, e cioè l'abitudine, significa per Ravaisson pensare il cambiamento, la metamorfosi, a partire dalla sequenza periodica che introduce l'elemento della *spontanéità* come ritmo del vivente. Con Aristotele, Ravaisson pensa che l'essere si dica in molti modi e che l'unità sostanziale dell'essere si rifletta nella differenza delle categorie. Pensare metodologicamente l'abitudine significa, sottolinea Chignola, pensare la continuità dell'essere nella natura oltre la serie fenomenica delle sue differenti manifestazioni, per aderire alla *variazione* che siamo, nella variazione universale delle cose (p. 48). L'abitudine è allora il *metodo* grazie al quale il pensiero si distende nelle infinite pieghe della natura: «così è per la morale o per il costume, seconda natura, *hexis*, nella quale il vivente è alla propria libera variazione come alla tendenza a perseverare in quella particolare forma dell'atto imperfetto che costituisce la storicità dell'essere» (p. 49). Una *politica* ha origine,

osserva Chignola, nell'*habitus* «con il quale abitiamo il corpo che siamo; con la vita che usiamo» (p. 50). Il corpo contrae una ripetizione e la ripete verso altri corpi, altre ripetizioni, nella modulazione che riceve e che ripete.

Nella sociologia di Tarde Chignola ritrova questo stesso movimento di pensiero, nell'*imitazione* tardeana lavora una particolare formula causale che è assunta come radicalmente sottratta al determinismo. Essa esprime un'azione a distanza: «sans avoir besoin de se déplacer dans le sens de la propagation de leurs exemples», gli uomini agiscono continuamente gli uni sugli altri a delle distanze indefinite. L'imitazione esprime la forma di un rapporto dinamico, trasversale, fatto della cooperazione di tutti gli agenti attraverso la quale essa si trasmette, e la cui *segnatura* è assegnata ai punti nodali in cui essa si addensa, si biforca, incontra quella della «découverte» o dell'invenzione, cioè la propria *variazione*. La pulsazione ininterrotta per mezzo della quale ogni *monade*, inventando la propria sintesi, ripetendola e, dunque, variandola, appropriata se stessa e il mondo. Il nome della ripetizione sul piano individuale è abitudine (p. 97). Si intende, così, il senso complessivo della fondazione neo-monadologica della scienza sociale tardeana. Da un lato – è il punto centrale della brillante ricostruzione offerta da Chignola –, per mezzo di essa l'analisi dei fenomeni sociali può essere sottratta all'altrimenti necessaria imputazione a supporti (individui, gruppi, istituzioni) che proprio perché dati per «reali» obbligherebbero a cristallizzare relazioni e rapporti che vanno sempre pensati, invece, come *dinamiche* prese in costanti e irreversibili processi di trasformazione. Dall'altro, pensare il «possesso» di un ente come la soglia minima della sua *inter-azione* con il «milieu» al quale esso appartiene, e quindi con tutte le altre forme dell'agire implicate nella sua stessa esistenza, significa rendere effettivamente operativo il punto di vista sociologico universale che Tarde evoca nei termini di un'interpsicologia in grado di mostrare il riferimento delle scienze sociali alle scienze della natura, liberandolo dall'ingenua, tradizionale identificazione tra società e organismo (p. 88).

È contro il 'momento hobbesiano' della sociologia, e per la decostruzione del moderno concetto di politico, che Tarde lavora. In Hobbes, sottolinea Chignola, è nella persona rappresentativa che si condensa l'immagine del popolo per mezzo di chi ne rappresenta unità e volontà collettiva. Il popolo agisce o vuole solo per mezzo di chi lo impersona, per mezzo cioè del dispositivo che lo *maschera*, caricandosi dell'imputazione complessiva delle azioni e delle passioni che sterilizza sul piano societario. La società, che il sovrano rende in questo caso possibile, è in realtà una società politicamente indigente, astratta, resa effettuale solo per mezzo di rapporti di dominio che, procedendo dall'alto verso il basso e monopolizzando l'impiego della forza, la attraversano e la irretiscono (p. 101). La «fotografia composita» che Tarde oppone a questa «macchina di personalizzazione» è invece offerta come «synthèse anonyme», paradossale figura che nomina un popolo, una società, attraverso la sua *anonimizzazione*, sul limite tracciato dalla circolazione degli esempi che essa riceve dall'ambiente. Questo processo caratterizza, in Tarde, l'irresistibile evoluzione che espande indefinitamente il *vinculum juris*. Non solo nella singola società, ma con l'ampliarsi dei circuiti imitativi e comunicativi, nel processo di scambio che si allarga e che si intensifica tra i popoli e le culture. Questa evoluzione giuridica non può essere sussunta al modello contrattuale. Il *vinculum juris*, scrive Tarde, «est une coercion qui se fonde sur une cohésion sociale et une

attraction sympathétique». In questa prospettiva, proprio allo scopo di rilevare un senso molto più ampio e positivo del diritto come «droit vivant», *diritto vivente* (il sintagma che dà il titolo al libro di Chignola) immediatamente connesso con la potenza associativa degli «égoïsmes sympathisants» che Tarde trascrive dal fondamento monadologico della sua sociologia, si tratta di decostruire la struttura contrattuale del diritto che la cultura occidentale assume come immediata, naturale, come formula universale dell'obbligazione (p. 153). Quello che Tarde chiama «droit réel et vivant» va inteso allora come un «ensemble d'habitudes». Non solo leggi e istituzioni non vanno intese come strutture coercitive o limiti all'azione, ma esse vanno pensate come *risorse* a disposizione dell'utilizzo individuale e come veicoli per l'incremento delle possibilità espressive di soggetti singoli e collettivi. Ciò che l'abitudine rende possibile è il consumarsi dell'impulso meccanico iniziale che caratterizza la ripetizione, osserva Chignola. Nel caso del diritto, il consumarsi dell'esteriorità del comando e l'interiorizzarsi delle regolarità che esso rende attuabili, e con il cui impiego il soggetto espande le proprie potenzialità. L'ambivalenza della nozione di diritto viene risolta da Tarde con il riferimento a quella particolare forma di ripetizione che è l'*abitudine*, l'*habitus* che, come in Ravaison, ha a che fare con l'*habere* e il «possesso». Che il diritto «vivente» sia vissuto come un'abitudine non implica in Tarde la meccanica routinizzazione delle sue procedure. Ciò che entra in questione è piuttosto la *trasformazione*, resa possibile dalla ripetizione rispetto all'agente e cioè rispetto allo stesso soggetto in esse coinvolto.

Sarà perciò proprio il Tarde di *Les lois de l'imitation* e di *Les transformations du droit*, «il grimaldello messo al lavoro» (p. 168) da Hauriou per valorizzare una storia delle istituzioni fondata sull'idea di morfogenesi, sull'idea cioè di una realtà fluida, mobile, vivente, che si trasforma insieme alle dinamiche che ne sottendono i processi, non una 'cosa' perché *vivente* è la «materia sociale» di cui si tratta qui. È infatti nel quarto e conclusivo capitolo del suo libro che Chignola sviluppa originalmente questo tema, che sta al centro dell'istituzionalismo di Hauriou. Il diritto presuppone l'attività sociale e la riconduce all'interazione di volontà. Ma queste volontà soggettive sono costituite come figure che ricalcano delle strutture oggettive che definiscono la «trama sociale». Sul piano fenomenico, che riguarda il diritto, la realizzazione di un agire collettivo si produce per Hauriou attraverso la realtà del gruppo, e la volontà comune che si esprime nell'azione collettiva passa all'atto permettendo la riproduzione del gruppo stesso (pp. 181-182). Il processo della «solidarietà rappresentativa», nel quale il movimento delle energie sociali produce il proprio orientamento comune, non può quindi essere confuso con il processo di unificazione del contratto. Se le funzioni «agglutinanti» del potere innescano adesioni successive e se queste adesioni soggettive al corpo collettivo sono in grado di mantenere unito il gruppo discernendo autonomamente le forme della propria regolazione, allora è l'intero diritto pubblico che a questo punto deve essere riformulato. Non sarà lo Stato a costruire verticalmente il sistema dei rapporti irretito dalle norme che da lui promanano, esso manterrà piuttosto una funzione 'amministrativa' rispetto a processi di istituzionalizzazione che si determinano del tutto indipendentemente dalla sua volontà (p. 187). Lo Stato, «institution des institutions», si istituisce in continuità con i processi di istituzionalizzazione che attraversano il corpo collettivo della Nazione, mentre la Nazione viene assunta come un campo energetico attraversato da forze autonome. Si tratta di un punto decisivo,

osserva Chignola. L'istituzione assume qui un ruolo complesso. Da un lato essa è il perno sul quale ruota un pluralismo istituzionale, dall'altro è il modello realizzato dal diritto pubblico dello Stato di un pluralismo istituito. Il diritto sarà da concepire come il mezzo del continuo espandersi dei cicli della socializzazione, la grammatica a disposizione per la costante giuridificazione del *vinculum* in cui si attua la potenza di relazioni che essi esprimono. Lo Stato così non si pone più come personificazione giuridica della Nazione, ma piuttosto come un regime di equilibri ordinati nei quali si dà, nella sua continua mobilità e riproduzione, l'assetto complessivo della Nazione. Quella che Hauriou contesta è dunque la metafisica dell'unità propria del moderno concetto di sovranità. La Nazione «non coincide con il governo, perché non si riflette specularmente in esso in base al principio di identità implicito nel meccanismo della autorizzazione rappresentativa» (p. 192). La personalizzazione dello Stato come espressione della sovranità della Nazione è superata da Hauriou «reinstallando il dualismo che la moderna 'metafisica' dell'unità viene a soppiantare»: e cioè «l'existence des deux forces en présence» come matrice primaria di un equilibrio dinamico. La Nazione non governa, è governata. E tuttavia, scrive Chignola valorizzando questo dualismo, «essa esercita a sua volta un potere sul governo – la Nazione sussiste in presenza, *di fronte* a esso – prestando o negando l'assenso del quale il governo ha bisogno, non solo per legittimare la propria azione, ma per poterla realizzare» (pp. 193-194). Lo Stato diventa «cosa viva e attiva» e ciò che Hauriou mobilita con l'analisi istituzionale è «il punto di vista delle cose» (p. 214). Così facendo, egli riorienta il diritto pubblico e permette di concepire lo Stato come una «fondazione», cioè come un «insieme di cose attive», e di mettere in luce, conclude Chignola, «il lavoro di montaggio normativo, autentica prassi istituzionale sedimentata in regolarità, procedure, manifestazioni continue di assenso, che la tradizionale nozione di Stato-persona oblitera o nasconde» (p. 215).

Paolo Slongo

Biagio De Giovanni, *Libertà e Vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 142.

La fine degli anni Trenta segnò una svolta nel pensiero di Benedetto Croce, che ritornò alla filosofia dopo aver scritto e pubblicato le grandi opere storiche. Ritornare al pensiero significava riconfrontarsi con quel «sistema della filosofia come scienza dello spirito» che, con *Teoria e storia della storiografia* (1915), aveva formalmente raggiunto una sua compiutezza. Ovviamente nel preciso e limitato senso in cui si può parlare di compiutezza per un pensiero «storicista», calato nella storia e che dalle vicende contingenti prende spunto (la crociana «occasione») per svolgersi, di esse alimentandosi. E in effetti era la storia che ora imponeva a Croce un ripensamento profondo, con la crisi o il tramonto di una civiltà e con l'emergere di forze barbariche e distruttive. D'altronde, per Croce la filosofia, che ha a che fare con il «negativo», sorge in tempi di scissione e non di pace (che è sempre relativa ovviamente), di «malattia». Essa è sintomo e «terapia» di questa malattia, componendosi non a caso in lui in uno stile di scrittura tondo proprio perché «terapeutico»: uno stile che ha per molto tempo occultato l'estrema drammaticità che ne è la cifra. In

questa ultima fase, che egli stesso definisce della «seconda filosofia dello spirito», Croce utilizza saggi brevi e pensieri sparsi e «asistematici» per mettere in discussione il «sistema, cioè il suo pensiero e se stesso (pp. 21-22). Soprattutto quella crisi di civiltà che era stata presentata nella *Storia d'Europa* soprattutto come l'irrompere di un cieco attivismo, dell'irrazionalismo, e che veniva lì ricomposta nell'esplicarsi stesso della storiografia etico-politica (*l'istoria rerum gestarum*), impone ora una riflessione più radicale, che vada appunto alle radici, filosofica nel senso pieno della parola. Se lì si offriva una interpretazione transpolitica della storia come lotta fra «fedi religiose opposte», in cui, pur senza proporsi come una «teologia politica della libertà», la «religione della libertà» era destinata a dare il tono alla storia della civiltà-mondo occidentale, ora è proprio questa certezza che sembra vacillare. Sorge perciò la necessità per Croce di ragionare in modo più approfondito sul concetto di libertà, ripensando «una teoria speculativa della libertà» che dia «sostegno» all'azione «liberale» con una vigorosa affermazione e dimostrazione logica. *La storia come pensiero e come azione* (1938) e i coevi saggi raccolti poi in *Il carattere della filosofia moderna* (1942) segnano il primo passo in un processo di pensiero che durerà in pratica fino alle ultime opere. Ora, il problema che Biagio De Giovanni si pone è «vedere in che misura questo passaggio stringente» alla filosofia «riesca a mantenere ferma la definizione» che di essa Croce aveva sempre dato (e che mai nemmeno smentirà) «come metodologia della storiografia». Che l'appiattimento della storicità sulla storiografia non regga, o quanto meno diventi problematico, viene fuori già nell'individuazione di un luogo-non luogo in cui si situa il trascendentale sia della libertà concreta, empirica, sia della storicità. Questo luogo, una vera e propria eccedenza rispetto all'immanenza, sempre fuoriuscente e oltre rispetto a essa, ma pur sempre in qualche modo legata ad essa, è la Libertà nel senso kantiano del termine. Ed infatti è proprio Kant che ritorna prepotente in questa ultima fase del pensiero crociano, e viene in qualche modo anteposto da Croce allo stesso Hegel. E si accompagna a Vico, entrambi, e non Cartesio, iniziatori per il pensatore della filosofia moderna. Un Vico che viene fatto oggetto di una torsione intellettuale che lo interpreta in un modo molto particolare (e che comunque non è più quello della monografia del 1911). La Libertà come trascendentale della storicità è infatti «eterna» e può essere accostata, seppur scrive Croce «con la dovuta cautela», alla vichiana «storia ideal eterna». In verità, la Libertà così concepita si presenta anche come il luogo di una scissione originaria, come una forza primigenia (*l'ingens sylvia* di vichiana memoria?) che origina il processo storico, e anche ne accompagna ogni singola fase, ma pure, come forza impetuosa e prevaricatrice, lo insidia e porta continuamente sull'orlo della distruzione. È in questo preciso punto che compare il concetto della Vitalità, il cruccio teoretico più evidente dell'ultimo Croce. La dimensione speculativa della libertà e della storia è legata da un nesso convergente con la dimensione vitale. E anche quello che tende a destrutturare l'intero sistema delle categorie, la distinzione e l'opposizione, in cui la filosofia crociana si era apparentemente acquietata.

Ma perché le categorie che nel giudizio storico si presentano come predicati del giudizio diventano problematiche quando nella storia che si fa, nell'azione, si pongono come «potenze del fare»? Se ho ben capito il discorso di De Giovanni, la questione, che lui stesso ammette essere molto tortuosa, si pone perché nel giudizio storico che era nesso e unificazione di giudizio individuale e giudizio definitorio

solo per astrazione poteva separarsi il momento categoriale; invece ora, nel mentre che si considera la storia che sgorga dalla sua stessa fonte, cioè l'azione nel momento del suo attuarsi, la categoria viene considerata sciolta da ogni nesso, come potenza di un fare che è libertà assoluta, che è vitalità e moralità, energia e forma, lotta fra forza prevaricatrice e forza disciplinare. Una lotta impregiudicata che ancora non si acquieta nell'accadimento che è passibile di un giudizio sul Tutto, e cioè del giudizio storico che fa della categoria un mero predicato logico. Una lotta reale, non garantita nel suo esito finale. Restituata tutta la drammaticità alla logica degli opposti, essa non sembra più subordinata al nesso dei distinti. Venendo i distinti ad essere null'altro che l'ordine che la moralità dà alle potenze del fare convertendole in potenze del giudizio. La dialettica Vitalità-Moralità, ineliminabile e non garantita, ove l'un termine è legato in modo indissolubile, bene *vs* male o viceversa, sembra prendere la scena quasi tutta per sé. La preferenza accordata ora da Croce, e dichiarata, della definizione della (sua) filosofia come «storicismo assoluto» rispetto a quella precedente, che ora giudica meno calzante, di «metodologia della storiografia», è da ascrivere per De Giovanni in quest'ordine di discorso. Una vera e propria eccedenza dell'azione, che prorompe da un fondo tumultuoso (la Vitalità) e viene frenata da una forma disciplinatrice, per quanto sempre provvisoria e imperfetta, che è la Moralità: disciplinamento coesistente a quella delineazione del giudizio storico ove solo e finalmente l'azione si rende intellegibile, attraverso il giudizio storico. Che però due concetti entrino in contraddizione senza che Croce se ne accorgesse, o che solo lo intuì, è forse però un po' temerario dirlo o lasciarlo intendere. Più che altro Croce avrebbe potuto ritenere che la giustapposizione fosse pacifica e non creasse contraddizioni. Il problema diventa allora capire come abbia potuto pensarlo o crederlo. Non è che egli, in una sorta di (certo anch'esso molto problematico) «prospettivismo», abbia ritenuto che i due concetti di libertà avessero validità e coerenza su due piani diversi, uno speculativo e l'altro empirico (anche se di una empiria storicistica e non «empiristica», cioè fatta di relazioni e non irrelata)? La lettura del saggio *Principio ideale teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, che è del 1939 e che però De Giovanni non cita, porterebbe a pensare in questa direzione. Resta comunque confermato che la dialettica fra Vitalità e Moralità si giustappone o contraddice quasi lo svolgersi del nesso dei distinti, e attesta comunque l'emergere in piena luce nel pensiero di Croce della sostanziale tragicità della condizione umana (altro che «pensatore olimpico»!). «Bene e male sono nella vita stessa, e l'energia che dà vita al mondo si presenta qui come in continuo equilibrio tra sanità e malattia, quest'ultima facente parte del ritmo della vita che si costituisce, se diviene come unità dei contrari» (p. 80). Molto produttivo a me pare riflettere sulla problematicità del passaggio dal pensiero all'azione, anche per capire quale tipo di relazione o non relazione (anche se una pur deve essercene) ci sia fra i due momenti. Dico subito che questa parte del discorso crociano mi sta molto a cuore perché la tendenziale indisponibilità del reale al pensiero, avvenga o meno mercé la trascendentalità della libertà, batte in breccia ogni filosofia pratica, e quindi anche ogni teologia politica, in modo ancora più radicale di come avveniva nella «prima filosofia dello Spirito». Croce, in verità, ha parlato, di un molto generico «carattere preparante ma non determinante» del pensiero rispetto all'azione.

A me sembra che nella dialettica drammatica che si svolge nella prassi fra Vitalità e Moralità sia in gioco, all'un tempo, l'individuazione, il farsi individuo dell'in-

dividuo diciamo così, e il sempre trascendersi di esso verso qualcosa che potrebbe essere la «comunità» ma che è soprattutto, in Croce, l'oggetto della storiografia, il porsi cioè dell'individuo in una dimensione altra rispetto alla sua propria e immediata. È come se la logica-storiografia trascendesse la particolarità individuale, anzi l'individuarsi attraverso la Vitalità. Ma quanto individuo c'è in quel Tutto e quanto di quel Tutto nell'individuo, nel momento in cui si individua, a me sembra l'irrisolto, e forse (o senza forse) l'irrisolvibile. In ogni caso, De Giovanni, che pur mette in tensione quanto più non si potrebbe la speculatività del processo con l'estrinsecarsi di esso in uno «spirito oggettivo» e nel farsi storia della realtà nel giudizio, è portato a vedere una connessione forte tra i due ambiti. È come se, a un certo punto, il «tranquillo» ritmo delle categorie fosse interrotto per l'emergere non semplicemente di una categoria-non categoria come la Vitalità ma di un elemento di «contesto»: la crisi evidente della civiltà europea. Croce ripensa le categorie a causa di un mutamento del contesto, ma sarebbe un errore interpretare questo ripensamento (solo) come reazione allo stesso, difesa, salvaguardia, tentativo di mettersi e mettere in sicurezza. Il ripensamento era imposto dalla logica delle cose perché la stessa coscienza dell'Europa (cioè potremmo dire dell'Occidente), e il suo porsi non come una civiltà ma come *la* civiltà (civiltà-mondo), si dava come coscienza storica, che trovava nella razionalità dell'accadimento, nella realtà (storia) portata al pensiero (storiografico), la sua «compiutezza». È proprio il contesto che fa sì che una idea di Europa prodotta dalla filosofia si risolva ora collocando la libertà in una dimensione trascendentale. La stessa coscienza europea, diventata categoria speculativa, doveva comprendere ora sia la fondazione della razionalità dell'accadimento sia «i caratteri nuovi della sua criticità» (p. 90). Un vero e proprio carattere geo-filosofico dell'idea di Europa è quello che qui emerge. Potremmo parlare di un «ruolo produttivo della filosofia»; o anche di una civiltà (*la* civiltà), quella europea, intrinsecamente «filosofica». Allora più che essere prodotto della sua storia, la filosofia «produce» la storia dell'Occidente. E, specularmente, la storia dell'Occidente è l'esplicazione di una, *della*, filosofia, di un (del suo) principio filosofico. Mi sembra di poter dire che ci troviamo qui di fronte a una sorta di interpretazione transpolitica, o in questo caso metastorica, della storia occidentale. Se la filosofia è il luogo della speculatività, dell'autoriflessione della civiltà europea, è ovvio che una crisi di questa civiltà metta in crisi, per un Croce in questo punto molto hegeliano, anche la sua autocomprensione: la (auto) coscienza europea.

L'insistere su questa geo-filosofia dell'Europa (Occidente) come civiltà-mondo permette così a De Giovanni di mettere proficuamente in relazione il pensiero del filosofo napoletano con altri e fondamentali momenti e pensatori della «crisi della civiltà europea». Ciò di verificare l'affinità, se non proprio la similitudine, delle domande che sorgono nella crisi della coscienza europea. Primo fra tutti, fra gli altri pensatori, è da considerare Edmund Husserl, che idee molto simili a quelle di Croce, ovviamente in un diverso contesto speculativo, aveva espresso nella sua celebre conferenza di Vienna del 1935 e poi nel libro sulla *Crisi* dell'anno successivo. E che ugualmente aveva ancora, in qualche modo, confidato nelle risorse di senso presenti nella nostra civiltà, e insistito sul dovere comunque di aggrapparsi ad esse. Ma anche molto interessante è la possibile relazione teoretica che De Giovanni delinea fra Croce e Carl Schmitt. È chiaro infatti che, con l'irrompere del «Gran Prevaricatore», cioè della Vitalità, il discorso si sposta su quella «soglia estrema» in cui

l'ergon, l'energia originaria, lotta per affermarsi e diventare *energheia*, energia formata. In sostanza, la dialettica tra potere costituente e potere costituito presente nel giurista tedesco, e anche in tanto dibattito odierno sul costituzionalismo. A partire da un certo momento è come non solo due idee di giudizio si affiancassero, come sempre, in Croce, e cioè il giudizio storico e il giudizio pratico, e non solo due idee di libertà, come abbiamo visto, cioè la trascendentale e l'empirica, ma anche due idee di moralità. Se la moralità è in effetti l'azione volta all'universale, essa, nel momento in cui la Vitalità si presenta come un «di più» rispetto alla vecchia categoria dell'Utile, assume anche un ruolo disciplinatore verso i distinti o le categorie, non solo pratiche ma anche conoscitive, del vecchio sistema (e della autocomprensione della civiltà europea). Non solo ne risulta che le sorti della vita morale sono sempre in pericolo ma che la lotta tra Vitalità e Moralità assume i contorni di «una lotta che sopravanza ogni altra opposizione, e disordina le relazioni tra le categorie che si erano consolidate». Essa diviene quasi più originaria, e quasi mette in discussione la sempre da Croce asserita «circolarità» dello spirito, e tutta l'attenzione si volge ora su quel momento germinale, quasi a cavallo fra l'organico e lo spirituale, in cui l'energia attuale dell'azione per provare a placarsi nella razionalità dell'accadimento deve combattere strenuamente, e prima di tutto con «l'Anticristo che è in noi» stessi.

Mi sembra che dall'itinerario crociano tracciato da De Giovanni emergano alcune considerazioni generali: in prima istanza, la problematicità di una filosofia di cui gli interpreti fino a qualche anno fa davano una immagine molto pacificata; in secondo luogo, il suo non essere affatto «provinciale» o «retriva», come pure si è detto, ma di corrispondere ad una crisi che nasceva dalle viscere dell'Europa e che a sua volta trovava corrispondenza in un pensiero che accomunava i più rappresentativi pensatori del tempo; infine, che tentare di ridurre in un senso o nell'altro, ad esempio esaltando il primigenio «sistema» e riducendo a piccole puntualizzazioni quelle dell'ultimo Croce, o viceversa interpretando in modo completamente destrutturante la nuova curvatura data in ultimo al proprio pensiero dal filosofo napoletano, è non solo ermeneuticamente errato, ma fa perdere proprio quella produttività di senso che la filosofia non può non avere. Ponendo domande e non dando risposte, certamente, ma soprattutto mettendo in tensione le diverse risposte evitando accuratamente che l'una sopraffaccia l'altra. Lo stesso «ritorno della filosofia» per corrispondere alla malattia dei nostri tempi, cioè lo «sforzo speculativo» che De Giovanni alla fine prospetta, e che suona particolarmente pregnante dopo l'ultima pandemia, non è affatto garantito. Solo il futuro, egli dice, può provare a sciogliere questo dilemma. E aggiungiamo: ogni altro.

Corrado Ocone

Walter Benjamin – Hans Kelsen – Karl Löwith – Leo Strauss – Jacob Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di Giorgio Fazio – Federico Lijoi, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 272.

Nella *Politica* Aristotele ha tematizzato l'importanza del passaggio dalla *phoné* al *logos* per l'abitazione della *polis*. A partire da allora tanto la tradizione filosofico-politica quanto il suo corrispettivo critico hanno sempre concentrato i propri

sforzi nella comprensione e nell'interpretazione del discorso e dei suoi significati, escludendo e trascurando la dimensione vocalica a meno di non ricondurla al corrispettivo negativo dei meri significanti. Pertanto, è unicamente sulla base dei significati che si renderebbero possibili l'intersoggettività, il riconoscimento, l'accordo e il conflitto. Non è un caso che, ancora nel secondo dopoguerra, Hannah Arendt abbia ribadito che «[o]gni volta che è in gioco il linguaggio la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico», affermandosi come il riferimento privilegiato della celebre teoria dell'agire comunicativo che alcuni anni più tardi sarebbe stata elaborata da Jürgen Habermas. Ma è possibile considerare un discorso, sia esso filosofico o politico, a partire dalla voce che lo sostiene e che gli è sempre presupposta, e non, innanzitutto, dall'ermeneutica dei *logoi* che cattura il pensiero nelle sue reti di significati? È possibile, cioè, considerare un discorso, sia esso filosofico o politico, a partire dalla materia da cui scaturisce e che inesorabilmente lo sostiene?

Come suggerito dal sottotitolo «Voci ebraiche su Carl Schmitt», è precisamente questo il tentativo in cui si sono arrischiati Giorgio Fazio e Federico Lijoi nel volume curato per la collana Studio dell'editore Quodlibet, dedicato alla critica della categoria schmittiana di teologia politica. Più precisamente, le voci raccolte in concerto sono cinque – quella di Walter Benjamin, Hans Kelsen, Leo Strauss, Karl Löwith e Jacob Taubes – e ognuna è accompagnata dal saggio di uno studioso – rispettivamente: Dario Gentili, Federico Lijoi, Massimo Palma, Giorgio Fazio ed Elettra Stimilli – capace di metterne in risalto l'intensità, il timbro e la tonalità. Com'è evidente già a un primo sguardo, si tratta di voci fortemente differenti tra loro, irriducibilmente eterogenee, tenute insieme solo da un peculiare tratto comune: l'origine ebraica o, meglio, ebraico-tedesca. Se la voce è materia del linguaggio e, in quanto tale, è sede delle affezioni dell'anima – «segno del dolore e del piacere» (*Pol.* 1253a 10-18) –, dove altro trovare la traccia immediata della catastrofe che ha travolto gli ebrei-tedeschi nella Germania degli anni Trenta se non nella loro voce? È lì, in quella vocalità già sempre sull'orlo di cadere nell'afonia, strozzandosi in gola o inciampando tra i denti, che l'esperienza dell'esilio, della discriminazione, dell'internamento e della violenza del potere, possono trovare la loro espressione subitanea. Non si tratta, pertanto, di indagare l'educazione ebraica ricevuta o mancata, né di rintracciare i riferimenti all'ebraismo contenuti più o meno esplicitamente nelle relative opere; questo sarebbe già sacrificare la voce e la sua materialità per isolarne unicamente un contenuto astratto, una teoria. I curatori sono consapevoli che «in un contesto storico diverso» le traiettorie di questi autori «avrebbero potuto dispiegarsi lungo sentieri intellettuali e politici anche molto differenti, persino conflittuali» (p. 8). Che cosa c'è di più facile di pensare l'inconciliabilità dell'effettivo stato di eccezione (*wirklichen Ausnahmезustands*) di Benjamin con la norma fondamentale (*Grundnorm*) di Kelsen, o lo scandalo che rappresenterebbe il messianismo di Taubes per la filosofia di Strauss tanto cara ai *neocon* statunitensi? Tuttavia, ancor prima di qualunque argomentazione, nella voce di questi autori si trova impressa e veicolata la comune testimonianza di «una condizione esistenziale che drammaticamente si torce in una condizione politica e diviene, infine, un punto di vista filosofico «privilegiato» per analizzare, da una prospettiva proficuamente ancipite, esterna e interna allo stesso tempo, la tragica discesa agli inferi della Repubblica di Weimar» (p. 8). Da un punto di vista squisita-

mente teorico, uno dei protagonisti, dei responsabili, di questa «discesa agli inferi» non può che essere individuato nell'impalcatura filosofico-giuridica innalzata da Schmitt. È questa che, per gli autori considerati, si tratta di combattere nella battaglia contro il nazionalsocialismo. Schmitt è, per alcuni, un celebre saggista, per altri, lo stimato docente o il controverso collega dell'Università di Berlino, per tutti il *Kronjurist* del Terzo Reich e, successivamente, per chi sopravviverà alla barbarie nazionalsocialista, uno dei più celebri detenuti presso il carcere di Norimberga, accusato di aver contribuito a preparare intellettualmente i crimini del totalitarismo nazionalsocialista, infine prosciolto e rilasciato dopo sei settimane di interrogatorio. Come mostrano, pur con le dovute differenze, tutti gli scritti raccolti, è anche grazie alla formulazione dei concetti schmittiani di inimicizia, legittimità, autorità, stato d'eccezione e decisione, che le vicende personali, familiari, intellettuali e politiche di questi pensatori ebraico-tedeschi si troveranno costrette a capitolare, non senza reagire, al cospetto di una sovranità assoluta e totalitaria.

Benjamin è presente con una collezione di ben cinque scritti: un estratto di una decina di pagine dedicate alla sovranità dall'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* del 1925; il suo terzo curriculum del 1928; la lettera inviata a Schmitt nel dicembre del 1930; le *Notizen zum «destruktiven Charakter»* dello stesso anno; l'VIII tesi contenuta in *Über den Begriff der Geschichte* del 1940. Se la questione del perimetro e dell'entità del confronto esoterico tra Benjamin e Schmitt è ormai da anni al centro del dibattito filosofico sulla teologia politica, il saggio di Gentili ha il merito di arricchirlo di un ulteriore elemento: il ruolo dei concetti di «commissario» (*Kommis-sar*), «mandato» (*Auftrag*) e «mandatario» (*Mandatar*) nella disputa intorno al problema del soggetto della decisione sullo stato di eccezione, suggerendo un possibile legame tra il libro schmittiano *Die Diktatur* e il saggio benjaminiano *Der destruktive Charakter*. L'interrogativo al centro della riflessione dei due autori sarebbe pertanto lo stesso: chi possiede l'autorità per decidere? Il *chiunque* messianico degli oppressi o il *chi* del sovrano strutturalmente analogo a Dio? In altre parole, «[d]i *chi* è lo spazio vuoto dell'autorità?» (p. 44).

A ben vedere, si tratta di una domanda analoga a quella posta da Kelsen nel testo del 1931 intitolato *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, anche se la risposta avanzata dal giurista normativista è, ovviamente, completamente differente, muovendosi in direzione di una integrale de-soggettivazione della politica e dell'ordinamento giuridico. Il pomo della discordia è, in particolare, l'art. 48 sui poteri eccezionali del *Reichpräsident*, che, come sottolinea Lijoi, «contribuì in buona misura a lasciare nell'incertezza il confine tra stato di emergenza e normalità» (p. 105). L'esigenza di Kelsen è di eliminare ogni arbitrio decisionistico e personalistico, ogni immediatezza trascendente, dal sistema normativo della Repubblica di Weimar e di renderlo una struttura conchiusa e impersonale di norme, legate tra loro da una dipendenza puramente formale, che trova la propria istanza ultima e unitaria in una norma fondamentale. A tale scopo, la sua argomentazione è volta a esibire le contraddizioni e i pericoli che si generano all'interno di una democrazia parlamentare nel momento in cui l'ideologia pretende di presentarsi sotto le autorevoli spoglie della trattazione scientifica e viene meno ogni linea di demarcazione tra scienza sociologica o costituzionale (forma) e giudizio politico (contenuto).

Un'ulteriore prospettiva è quella offerta dal celebre saggio di Strauss *Anmerkungen zu Carl Schmitt, «Der Begriff des Politischen»* del 1932. Non si sbaglierebbe se si

dicesse che lo sguardo di Strauss – che aveva stretto con Schmitt un rapporto tanto biografico quanto teorico, meticolosamente restituito da Palma – coglie la segreta e scandalosa solidarietà tra Schmitt e Kelsen, o, meglio, tra Schmitt e le critiche che quest'ultimo rivolgeva a Kelsen in quanto esponente di un parlamentarismo liberale, borghese, dedito all'eliminazione del concetto di sovranità e più incline a trasporre le contrapposizioni in un'eterna discussione che a risolverle nella battaglia decisiva. Il giurista cattolico, infatti, riallacciandosi alla concezione morale «ottimistica» e «neutralizzante» del suo avversario, anziché metterla radicalmente in questione, ne resterebbe suo malgrado catturato, «preso nella concezione che combatte» (p. 143). Il concetto di politico schmittiano altro non sarebbe, pertanto, che «un liberalismo di segno rovesciato» (p. 144).

Come evidenziato da Fazio, proprio questa posizione può essere considerata il presupposto o il punto di partenza della critica avanzata da Löwith all'Epimeteo cristiano nel saggio *Politische Deziisionismus*, apparso per la prima volta nel 1935. Anche se corretto, non basta affermare che, accogliendone l'orizzonte formalistico e avalutativo, Schmitt semplicemente capovolga «la sistematica concettuale del proprio referente polemico» rimanendone come irretito «all'interno» (p. 215); piuttosto, secondo Löwith, occorre andare oltre e riconoscere il fondo nichilista e occasionalista del decisionismo schmittiano, analogo all'heideggeriana analitica dell'esserci (*Dasein*). L'ontologia di Heidegger e il Politico di Schmitt riposerebbero entrambi su una medesima «decisione sciolta da ogni vincolo», indifferente a qualsivoglia contenuto politico-esistenziale determinato e determinante, su una «decisione per la risolutezza – quale ne sia il fine» che, in fin dei conti, si rivela «qualcosa di non meno «grottesco» dell'eterno dialogo del romanticismo» (p. 179).

Taubes è il quinto e ultimo autore, presente con lo scritto *Leviathan als sterbli-cher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes* del 1983 e con una lettera indirizzata a Schmitt del 1978. Il terreno del «divergente accordo» tra i due autori è quello della teologia politica. Se, secondo Taubes, Schmitt ha suo malgrado «negato o quanto meno minimizzato» la portata cristologico-politica del *Leviatano* di Hobbes è perché si sarebbe limitato a sottolineare l'ingresso immediato della trascendenza all'interno della dimensione politica nell'immagine dello Stato come «Dio mortale», imputando polemicamente la separazione tra la trascendenza e la pura immanenza della politica al «primo ebreo liberale» Baruch Spinoza. In tal modo Schmitt avrebbe dimenticato che il Dio mortale di Hobbes è tale perché ancora caduco e transeunte, storico, rispetto al Dio immortale che lo trascende, implicando ancora una separazione tra categorie del Regno e categorie profane. Come rivela la lettera, il punto cruciale alle spalle della discordia consiste nell'interpretazione dell'apocalittica di Paolo di Tarso. Dove Schmitt legge Paolo da cattolico, nella logica della fondazione di una nuova religione e della legittimazione di un potere storico, *katechontico*, che articola il piano teologico e quello profano (la Chiesa), al contrario Taubes interpreta Paolo in termini radicalmente messianici ed escatologici come colui che, rifiutando qualsiasi tentazione teocratica – o, nelle parole di Stimilli, qualsiasi «articolazione finale unitaria» o «identificazione» (p. 259) tra teologia e politica –, inserisce tra piano teologico e piano politico una cesura capace di impedire qualsivoglia autolegittimazione trascendente del potere terreno.

Alla luce di questa fugace e quanto mai non esaustiva ricapitolazione, può forse divenire finalmente chiara la ragione che riposa alla base dell'operazione filosofico-

editoriale intrapresa dai curatori del volume, raccogliendo gli scritti, non riconducibili a un comune orientamento teorico né politico, dedicati alla critica della *Politische Theologie* elaborata da Schmitt negli anni Venti del Novecento: riscoprire l'attualità e l'originalità della variegata critica (anarco-comunista, democratico-parlamentare, conservatrice, liberale, apocalittico-rivoluzionaria) ebraico-tedesca all'esito della modernità politica e al naufragio dei suoi oppositori in un'epoca, come la nostra, in cui «i demoni della sovranità politica e delle teologie politiche che la nutrono sono tornati a occupare la scena teoria e politica» (p. 11). È questa, per concludere, l'urgenza con la quale cercano di fare i conti le pagine del volume: immaginare un impossibile *trait d'union* tra i cinque autori considerati, riconoscendolo nella tonalità polemica di un concerto di voci capaci di costituire una risorsa critica o una cassetta degli attrezzi contro le odierne e sempre più acclamate tendenze autoritarie.

Flavio Luzi

Adriana Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Milano, Raffaello Cortina, 2019, pp. 148.

Il pensiero di Hannah Arendt rappresenta da sempre un riferimento imprescindibile per Adriana Cavarero, che con i testi della filosofa tedesca ha portato avanti un confronto ravvicinato sin dall'inizio degli anni Novanta, sempre arricchito dall'approccio critico del pensiero della differenza sessuale. Nei suoi lavori, Cavarero ha messo a tema un'etica della relazione, che intende la relazione come costitutiva del sé, di ogni sé nella sua unicità e differenza. Una *ontologia* della relazione che caratterizza la prospettiva pienamente femminista del pensiero politico di Cavarero, che mette a tema la soggettività in quanto esposta, vulnerabile e dipendente. Ma anche una *fenomenologia* della relazione, ovvero l'esperienza del nostro essere unici e plurali insieme, come Cavarero afferma usando quel lessico di Arendt sempre presente anche nel lavoro di Judith Butler, con la quale la filosofa piemontese ha intessuto un duraturo e proficuo dialogo.

Infatti per Arendt la politica è, nel suo significato più proprio, un (inter)agire in concerto, l'autentica ed originaria esperienza dell'unicità e della relazione, come Cavarero spiega in *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Nel testo Cavarero dà forma a un elegante corpo a corpo con il lavoro della filosofa tedesca; non solo con i suoi testi più lunghi e noti (*Le origini del totalitarismo*, *Vita activa*), ma anche con numerosi saggi brevi, alcuni dei quali meno trattati dalla critica (come *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, del 1958). Ciò le consente allo stesso tempo di ripercorrere la propria pluridecennale riflessione su temi quali la corporeità, la pluralità, la democrazia, la vocalità, ma anche di confrontarsi con temi politici di grande attualità e spesso di difficile definizione (e pertanto delimitazione) teorica, come il populismo. La struttura del volume, che si compone di due parti, presenta una rilevante asimmetria. La prima parte comprende quello che l'autrice definisce un «quartetto» di capitoli – concernenti, rispettivamente, l'idea di democrazia, la pluralità, la felicità pubblica e le piazze politiche. La seconda parte invece, dedicata alle «fonosfere del politico»,

isola due capitoli sul tema della vocalità, la cui rilevanza sul piano politico era già stata messa a tema da Cavarero in maniera dettagliata nel testo *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* (2003).

Il volume apre con una ridefinizione del nucleo concettuale della democrazia secondo Arendt, un termine che – come sottolinea Cavarero – la filosofa tedesca menziona, tuttavia, assai di rado in quanto per lei diverge interamente dal concetto moderno di democrazia rappresentativa. Arendt guarda piuttosto al fenomeno antico della democrazia diretta, frequentemente evocato – spesso a sproposito – anche nel discorso politico contemporaneo. Lo fa individuando nella *polis* greca una fenomenologia dell'esperienza originaria della politica, che per Arendt è, come scrive Cavarero, «evento intermittente, che evoca appunto la forma di una democrazia sorgiva, strutturalmente inerente all'atto stesso del suo farsi, il cui statuto germinale è prodotto e riprodotto, ogni volta di nuovo, dalle interazioni di pluralità concrete» (pp. 48-49). Cavarero mette in luce l'inattualità dell'inquadramento concettuale del politico secondo Arendt (p. 26), ma lo reputa una risorsa imprescindibile per sottoporre a critica il vocabolario consolidato nella tradizione del pensiero politico occidentale, inossidabilmente legato ai concetti di sovranità e governo. Per Arendt, infatti – ed è precisamente questo che interessa Cavarero – la politica intesa in senso proprio non ha nulla a che fare con il dominio (*Herrschaft*), che comporta una distinzione fra governanti e governati. È, invece, orizzontalità, reciproca esposizione, partecipazione plurale; è uno spazio «teatrale», fisico, in cui gli attori politici interagiscono, *in-between* fra costoro. Il concetto greco di *isonomia* esprime ancor meglio di democrazia l'idea di una «equidistanza dal centro», in quanto in essa sono assenti sia il *kratos* sia l'*archia*, termini che designano precisamente l'idea di comando, come Cavarero sottolinea rileggendo pagine importanti del testo di Arendt *On Revolution* (1963). Il testo di Cavarero riconfigura l'idea arendtiana di politica nei termini di una democrazia sorgiva, cogliendone la caratterizzazione da un lato come «spazio dell'apparenza», dall'altro come evento ed esperienza.

La volontà di Cavarero, espressa già nel titolo del volume, di porre l'accento sull'aspetto «generativo» e non oppositivo del concetto di politico formulato da Arendt, implica recuperare l'accezione etimologica di *surgere* come «sorgere», «sgorgare», invece che «sollevarsi», «ergersi contro» (p. 25). Si tratta di una libertà pienamente esperita, per l'appunto, dagli antichi, e poi riscoperta nel corso della storia moderna, in particolare in occasione della rivoluzione americana del XVIII secolo, come scrive Arendt in *On Revolution*. Una tale libertà, tuttavia, per Arendt non si può esaurire nel moto di liberazione; dev'essere origine, *sorgente*, di una nuova esperienza politica, caratterizzata da stabilità, per quanto circoscritta nel tempo. I rivoluzionari americani, a differenza dei francesi secondo Arendt, hanno infatti potuto esperire questa stabilità, per lo meno in parte, proprio in quanto sono riusciti a superare la fase insorgente aprendo con tutte le difficoltà a una fase costituente. Tuttavia, Cavarero si sofferma meno sull'importanza attribuita da Arendt alla stabilità della *Constitutio Libertatis* americana, sulla sua critica in merito alla realizzazione di una democrazia rappresentativa, che ha secondo la filosofa tedesca tradito lo spirito dei padri fondatori, non prevedendo un sistema istituzionale che garantisca una consultazione capillare sul territorio e un'ampia partecipazione. Cavarero mette in luce piuttosto la natura contingente e intermittente di uno spazio pienamente pubblico e condiviso per come la descrive la pensatrice tedesca. Inol-

tre, Cavarero evidenzia che per Arendt il potere politico si contrappone nettamente alla violenza, in quanto esso «non è il residuo o il prodotto dell'eventuale movimento di insorgenza, bensì è immanente allo spazio condiviso della sua attualizzazione, coestensivo alla sua sorgente plurale» (p. 21).

Il confronto con il pensiero e soprattutto con il lessico di Arendt consente a Cavarero di sottoporre a critica quello che chiama (impiegando un lemma usato da Alessandro Dal Lago) il «populismo digitale» (p. 34), l'esaltazione massiva della rete, che caratterizza diversi discorsi politici contemporanei. In questo caso Cavarero rivisita il tema arendtiano della pluralità, per mettere in evidenza come la partecipazione politica non possa essere autentica se avviene *unicamente* in rete: la ricchezza propriamente democratica della «pluralità delle opinioni» viene a mancare quando l'individuo si trova interamente atomizzato davanti a uno schermo, pronto a rinunciare a esperire *con il proprio corpo* la partecipazione politica. A questo punto il rischio, evidenziato da Cavarero, è che un tale individuo sia facilmente soggetto all'autoritarismo di leader che parlano al suo posto. Questa riflessione porta la filosofa a guardare a un altro tema a lei caro, ovvero i corpi e le piazze politiche, a cui dedica in particolare il quarto capitolo del volume. In questo capitolo si confronta attentamente e criticamente con il testo *L'alleanza dei corpi* di Butler (2015), menzionando gli esempi che in esso ricorrono, come le cosiddette «primavere arabe» e altre occupazioni simboliche di piazze e di spazi pubblici, come le mobilitazioni degli *Indignados* in Spagna, *Occupy Wall Street* a New York, e l'occupazione di Gezi Park a Istanbul nel 2013. Butler riconosce in questi esempi, richiamandosi ad Arendt un modello di orizzontalità, che comporta mettere in gioco il proprio corpo in una performance politica di fisica e stabile occupazione di uno spazio, senza utilizzare violenza. Tuttavia, la rivisitazione del concetto di democrazia operata da Butler – una «forma assembleare di interazione politica» – interessa particolarmente Cavarero anche e soprattutto nel momento in cui si discosta in maniera critica da Arendt. Butler infatti pone l'accento sull'esibizione performativa della «precarietà della vita corporea», dei «bisogni del corpo» (p. 80) da parte dei dimostranti in queste occasioni. Sottolinea il ruolo cruciale del tema del lavoro e delle necessità biologiche, ambito estromesso da Arendt dalla sfera del politico, che risulta pertanto separata radicalmente e arbitrariamente dalla sfera economica e sociale.

Per quanto il testo di Cavarero esprima la proposta radicale di recuperare la nozione arendtiana di politica, quel «nucleo concettuale» dell'idea di democrazia pur nella sua esplicitata inattualità, esso pone in maniera schietta l'insormontabile difficoltà in seno a questa operazione. Cavarero si mostra infatti concorde con Butler nell'affermare che una teoria politica, così come una pratica politica, che, rifiutando la subordinazione e la violenza, pone l'accento sull'interazione plurale e sulla piena esperienza corporea della relazione, debba necessariamente pensare l'interdipendenza delle soggettività coinvolte. Scrive infatti Cavarero che «pensare una democrazia radicale con Arendt» significa necessariamente «anche pensarla contro Arendt» (p. 86). Per farlo, la filosofa piemontese propone di guardare non solo all'occupazione fisica di spazi pubblici, ma anche alla sonorità, alla «pluralità di voci uniche» che caratterizza esperienze politiche volte a contrastare performativamente ogni spinta totalitaria «a trasformare la pluralità umana in massa» (p. 118). Si tratta in questo caso non di esperienze «di massa», bensì di esperienze

di democrazia sorgiva, per l'appunto, in cui la pluralità è preservata proprio per mezzo dell'agire in concerto di soggettività «complici» (p. 119), che costruiscono la propria relazionalità in termini pienamente politici. Facendo riferimento, nel sesto capitolo del volume, a Canetti e a Barthes (fra gli altri e le altre), Cavarero conia un'espressione estremamente efficace per definire tutto questo: un «brusio plurifonico» (p. 133) che preserva l'unicità di ogni voce pur nella pluralità acustica. Con questa espressione fa riferimento, tuttavia, non alla democrazia come la intende Arendt, che solo nella *polis* greca trova il proprio compimento, ma nell'apertura a ogni forma di «democrazia» possibile, che si esperisce nella gioia e nel godimento di una relazione che è corporea e vocale insieme.

Valentina Moro

Ernst Wolff, *Mongameli Mabona: His life and work*, Leuven, Leuven University Press, 2020, pp. 202.

Il lavoro di Ernst Wolff (disponibile in open access all'indirizzo <https://lup.be/products/152445>) analizza la vita e la riflessione teologica, filosofica, e antropologica di colui che si può ad oggi ritenere il primo filosofo nero di origine sudafricana: Mongameli Mabona (Qombolo, 1929-). Uno dei pregi più rilevanti del volume consiste proprio nel sottrarre all'oblio il talento di una di quelle figure che avrebbero altrimenti rischiato di rimanere in ombra, non solo a causa della repressione dovuta al regime dell'apartheid, ma anche a seguito del turbolento periodo seguito alla sua caduta.

Nel presentarci la vita di Mabona, la prima parte del libro ricostruisce con efficacia il contesto storico-politico del Sudafrica da fine Ottocento sino all'affermarsi dell'apartheid. La seconda parte esamina invece le sue originali riflessioni, che costituiscono un contributo precoce alla filosofia africana, e in particolare a quella che ha poi preso il nome di *ethnophilosophy*.

Si può dunque comprendere l'importanza che la (ri)scoperta di una tale figura rappresenta per chi si interessi non soltanto alla filosofia, e in particolare a quella (sud)aficana, ma anche più in generale alla storia intellettuale del Sudafrica. Wolff viene incontro al lettore che non abbia dimestichezza con la complessità e la storia del Paese ripercorrendone i cambiamenti socio-politici ed economici e il loro impatto sulle popolazioni locali, e descrivendo dettagliatamente sia la vita quotidiana degli xhosa (popolazione di lingua bantu situata nella regione del Transkei, dalla quale proveniva Mabona) sia l'interazione complessa fra i differenti popoli che si trovavano, o che sono progressivamente giunti nella regione: oltre agli xhosa, i vicini khoisan, poi gli olandesi ed infine i britannici.

Il quadro che emerge da questa ricostruzione offre un'immagine nitida di che cosa potesse significare crescere nel Sudafrica della prima metà del XX secolo. Per un sudafricano nero, ricevere un'educazione formale, ancorché rudimentale, era raro; per lo più, essa era fornita da missionari. Ciò che però permise a Mabona di proseguire i suoi studi oltre il livello elementare, fu la sua decisione di diventare sacerdote di fede cattolica in un periodo in cui, con il patrocinio di *Propaganda Fide*, si stava implementando un programma di africanizzazione della Chiesa che

prevedeva il supporto finanziario degli studi a giovani di talento, al fine di promuovere «vocazioni indigene».

Wolff segue Mabona prima nei seminari in Sudafrica, poi a Roma, dove fu inviato per completare il suo percorso di formazione. Lo segue ancora al suo ritorno in Sudafrica, in pieno regime apartheid, dove per diversi anni insegna diritto canonico e filosofia in seminario, e contribuisce alla formazione di associazioni e forum tesi allo sviluppo di una riflessione critica nei confronti del regime. Infine, in un seppur non ufficiale esilio in Inghilterra e in Svizzera, dove si iscrive ad un corso di laurea in “Religious studies” alla London University, rinuncia al sacerdozio, si sposa, trova lavoro come portiere, e continua una lunga ricerca che lo porterà alla realizzazione della sua opera più ampia, *Diviners and prophets among the Xhosa (1593-1856). A study in Xhosa cultural history*, redatta nell’ambito di un dottorato all’università di Berna e pubblicata nel 2004 da LIT Verlag.

Mabona arriva in Italia a metà degli anni Cinquanta. Fra le esperienze di questo periodo, tre sono particolarmente importanti: le sue ricerche, grazie alle quali otterrà un dottorato in teologia, i preparativi in vista del Concilio Vaticano II, e la sua partecipazione al “Second Congress of Black Writers and Artists”, che ebbe luogo a Roma nel 1959. È in questa occasione che egli incontra il politico senegalese Alioune Diop, fondatore della rivista «Présence africaine». Il congresso, l’incontro con Diop, con il quale Mabona rimase in contatto per diversi anni, e «Présence africaine» – della quale Wolff ricostruisce gli obiettivi (il riconoscimento della cultura africana) e i variegati orizzonti ideologici (dalla questione dell’indipendenza africana al dialogo con l’Europa, dall’umanismo liberale e universalista, al panafricanismo e al socialismo africanista) – ebbero un ruolo decisivo nella vita e nell’evoluzione del pensiero di Mabona. Grazie al congresso, egli poté conoscere – in alcuni casi direttamente – Senghor, Césaire, Fanon, Anta Diop e vari altri autori vicini al movimento *négritude* e a «Présence africaine».

Da quel momento anche Mabona iniziò a pubblicare saggi e poesie su «Présence africaine», mentre i suoi primi articoli erano apparsi su «Lux» (una rivista edita dagli studenti dell’Associazione Africana di Sant’Agostino, con i quali collaborava). Ma quali sono le tematiche affrontate? Punto di partenza delle sue riflessioni è la constatazione che il dominio occidentale sul resto dell’umanità ha portato alla formazione di tensioni su scala globale. Come superarle? E come operare in favore di un’integrazione dell’Africa, non tanto nel senso di una maggiore interconnessione resa possibile dalla tecnologia, ma in quello di una presa di coscienza dell’esistenza (e del bisogno) di una parentela fra tutto il genere umano? In questo contesto, le domande che Mabona si pone non prevedono facili risposte: com’è possibile rifiutare un’idea di progresso, che implica che gli uni siano più avanzati degli altri, senza al contempo impedirsi di comprendere la formazione storica delle diverse culture? E come si possono cogliere e mantenere le differenze culturali senza al contempo rinunciare all’idea di un’unica umanità? Il tentativo di Mabona sarà quello di mantenere le differenze fra i vari gruppi culturali mostrandone la complementarità. Questo fine è perseguito seguendo un approccio assieme antropologico (esplorazione di miti e pratiche culturali di ogni civiltà in senso lato: europea, cinese, indiana, e africana) e filosofico (ricercando le basi metafisiche che mediano la comprensione che ogni cultura ha della vita, della religione, della natura, delle leggi, della società, etc.). Secondo il filosofo, le basi metafisiche della cultura africana, ad esempio,

lungi dall'essere legate all'"obiettivazione" (astrazione di un aspetto particolare dal Tutto che lo costituisce) come quella europea, sono basate sui concetti di "ritmo" e "simbolo", che egli analizza in dettaglio. Queste riflessioni portano poi all'emergere di ulteriori interrogativi circa la possibilità di conciliare la metafisica africana e la scienza, e il rapporto che sussiste fra uomo e natura nella cultura africana.

Le questioni apertamente filosofiche non sono tuttavia le uniche a suscitare l'interesse del pensatore sudafricano. Gli scritti legati al suo percorso di formazione ecclesiastica, che vertono sul diritto canonico e in special modo sul tema del catechismo, appaiono essere nettamente distinti dal resto della sua produzione. Tuttavia, si può forse trovare anche in essi, come nell'insieme dei lavori di Mabona, un filo conduttore che ne sottende tutto il pensiero: il tentativo di individuare una mediazione fra diverse culture (e religioni), e in particolare fra quella europea (e cristiana) e xhosa. Oltre alle poesie, che rielaborano il trauma e le ingiustizie causati dalle condizioni socio-politiche del Sudafrica, occorre fare almeno un rapido cenno agli scritti che si interrogano sul ruolo della religione cattolica e della Chiesa nel contesto del Paese, e a quelli di argomento specificatamente antropologico.

Quanto alle tematiche dei primi, sono da menzionare sia le riflessioni sul problema della violenza (è legittimo farvi ricorso? In quali circostanze?), che quelle sull'africanizzazione della Chiesa (un obiettivo, questo, per il quale secondo Mabona non si stava facendo abbastanza). È importante citare, in questo contesto, il *Black Priests' Manifesto* – pubblicato nel 1970 sul «Rand Daily Mail» con il titolo *Our church has let us down* – dove Mabona, assieme agli altri quattro firmatari, denunciava pubblicamente le contraddizioni interne alla Chiesa durante il regime dell'apartheid. Pur senza mettere in discussione la loro devozione, gli autori del manifesto sottolineavano la necessità di dirigersi verso una società "multirazziale" e mettevano in rilievo come il deciso rifiuto dell'apartheid non fosse sostenuto all'unanimità all'interno del clero.

Dopo il ritorno in Europa, è l'interesse nei confronti dell'antropologia a prevalere. All'università di Londra, Mabona analizza l'atteggiamento che le religioni sudafricane – in particolare xhosa e khoisan – hanno avuto nei confronti del potere coloniale nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo. Gli studi indagano le relazioni che sussistevano, presso la popolazione xhosa, fra credenze (*beliefs*) di matrice xhosa-khoisan e il nuovo sistema di credenze cristiane, e mostrano come le diverse modalità attraverso le quali queste due religioni si trovarono ad interagire l'una con l'altra, si siano riverberate in altrettante strategie culturali e politiche nei confronti delle missioni e della colonizzazione, dalle più "collaborazioniste" ed "accomodanti" a quelle che invece vi opponevano una più strenua resistenza. Le ricerche così iniziate saranno poi approfondite, e porteranno alla stesura del già citato *Diviners and prophets among the Xhosa (1593-1856)*, che costituisce un ampio studio antropologico sulla cultura e sulla religione xhosa.

Assieme alla contestualizzazione storico-politica e biografica, l'analisi che l'autore offre del pensiero di Mabona fornisce un ottimo strumento per chi volesse approfondirlo criticamente nei suoi vari aspetti, ad esempio mediante confronti con gli altri pensatori (sud)africani a lui contemporanei. Nel caso dell'etnofilosofia, si potrebbe pensare a filosofi quali Tempels, Kagame e Mbiti, ma anche a coloro i quali sono critici verso questa corrente di pensiero, come Eboussi-Boulaga, Hountondji e Towa. In ragione delle tematiche affrontate, il libro di Wolff può

essere inoltre di grande interesse per chi studi la storia intellettuale del Sudafrica (non soltanto riguardo alla filosofia, ma anche all'antropologia, alla teologia e alla poesia). Esso si rivelerà altresì molto utile per chi vi esamini il ruolo del cristianesimo, della "Black theology" e del "Black Consciousness movement", per chi si occupi dei lavori e degli autori legati a «Présence africaine», ed infine per chi indaghi la storia del pensiero e della cultura europee nel loro rapporto con quella africana, il cui dialogo è stato da sempre al centro delle riflessioni di Mongameli Mabona.

Marco Angella

Sandro Mezzadra, *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente*, Milano, Meltemi, 2020, pp. 346.

L'obiettivo che attraversa i diversi saggi raccolti nel volume di Sandro Mezzadra è quello di reinventare l'internazionalismo, inteso come espressione «di una comune realtà di oppressione» e di «un comune desiderio di liberazione» (p. 11). Il *mondo* a cui fa riferimento il titolo della raccolta infatti – oltre a richiamare le parole finali del *Manifesto* di Marx ed Engels – è lo spazio a partire dal quale bisogna analizzare il nostro tempo, ridiscutere le categorie politiche consolidate e agire. Cruciale a tal fine è scomporre la supposta omogeneità della classe e del modo di accumulazione capitalistico. Mezzadra contesta così le diffuse essenzializzazioni sulla classe operaia come soggetto omogeneo, restituendola alla sua eterogeneità e alle differenze di «razza» e genere che le appartengono. Al contempo riprende le diverse riletture della storia del capitalismo – dalla *world system theory*, agli studi postcoloniali, fino ai *black studies* – per decentrare lo sguardo del marxismo più tradizionale. Il lavoro di Mezzadra è quindi cruciale per avvicinarsi a delle riflessioni poco diffuse in Italia, ma che tuttavia diventano sempre più rilevanti. Fondamentale in questa traiettoria è il confronto tra Marx e Foucault. Ragionando sulla produzione della soggettività – di cui si era già occupato in *Nei cantieri marxiani* (2014) –, Mezzadra lavora sulle assonanze tra i due autori, pur senza negarne le differenze. Critica del soggetto – alla luce delle riflessioni femministe e non occidentali/non bianche – e critica dell'economia politica: questi i due poli all'interno dei quali avviene il decentramento dell'analisi marxiana e la riaffermazione della sua validità. Ne emerge una teoria capace di rileggere Marx a partire dalle critiche che gli sono state mosse da chi ne contestava lo sguardo europeo, bianco e maschile. Mezzadra non cerca solo le «invariabili varianti» dell'analisi marxiana, ma registra anche la distanza che ci separa da Marx quando si arriva al tema della differenza di genere e della riproduzione sociale. Rileggendo «a contropelo» il soggetto della lotta, nell'analisi del conflitto tra pratiche di assoggettamento (di dominio) e processi di soggettivazione (di resistenza e rivolta) emerge così una rilettura della modernità.

Universalismo, modernità e cittadinanza diventano quindi, sulla scia di intellettuali del *Black Marxism* come W.E.B. Du Bois e Frantz Fanon – cui Mezzadra dedica un denso capitolo –, delle poste in gioco, dei termini da ridefinire in base alle lotte e ai conflitti di schiavi, colonizzati e migranti. Non a caso, spesso nelle lotte per il diritto alla mobilità, si parla di umanità, termine ambivalente, a lungo criticato per le caratteristiche di genere, «razza» e classe implicate. Si diceva uma-

nità ma si intendeva solo una sua limitata porzione, o si celavano intenti molto distanti dal perseguimento della giustizia globale. E cionondimeno l'umanità – e la sua negazione – è stata a lungo parte dei discorsi che accompagnavano le lotte abolizioniste e anticoloniali, configurando pertanto anche questo termine come un utile strumento per affermare la dignità di chi la vedeva e vede violata. Non a caso Du Bois sosteneva una prospettiva universalistica che, pur contestando le mistificazioni *bianche* ed occidentali, non rinunciava ad un progetto cosmopolitico, di convivenza al di là delle differenze. È sul terreno dell'universale che si confrontano infatti tanto «le logiche del dominio» quanto «il rompicapo della liberazione» come Mezzadra scriveva già in *Diritto di Fuga* (2006, p. 97). In questo senso, per esempio, le rivolte di fine XVIII secolo nei Caraibi possono esser lette anche come delle lotte su che cosa significhi essere moderni e su chi lo possa rivendicare. È quindi possibile aprire l'analisi critica al mondo, per guardare ai fenomeni contemporanei a partire da un'ottica globale, che tenga conto delle specificità spaziali e temporali. Mezzadra segue così Dipesh Chakrabarty e la sua ingiunzione a *Provincializzare l'Europa*, a scomporre la narrazione storicista che sussume esperienze diverse e contraddittorie dentro il tempo lineare ed omogeneo di Stato e capitale. Si può in tal modo avere una diversa comprensione dello sviluppo capitalistico e delle strade per la modernizzazione, che non proceda in maniera stadiale.

Dentro questa costellazione di riferimenti, innovando la tradizione operaista, Mezzadra ragiona sulle migrazioni contemporanee. Fa emergere così una visione relazionale dei rapporti di potere dove alla violenza dei confini sono contrapposte pratiche di fuga che influenzano gli stessi apparati di cattura. I confini – così come notoriamente il capitale in Marx – sono pertanto definiti come rapporti sociali mediati da cose. Mezzadra supera in questo modo il consueto conflitto tra analisi economiciste e culturali delle migrazioni, intese o come mera funzione oggettiva della domanda di forza lavoro o come soggettivo vettore di ibridazione culturale. Lungi dal romanticizzare i movimenti di persone, si sottolinea piuttosto la capacità soggettiva di affermare autonomia e libertà, contro gli apparati di cattura di Stato e capitale. Seguendo le intuizioni del lavoro di Yann Moulier Boutang (*Dalla schiavitù al lavoro salariato*), l'operare di Stato e capitale è riletto alla luce del tentativo di limitare la mobilità del lavoro. È così possibile ridefinire il concetto di «esercizio di riserva», spesso usato per dividere e governare. La mobilità del lavoro non alimenta l'esercito di riserva, ma semmai ne ostacola il funzionamento. È infatti grazie alla regolazione dei confini che è possibile limitare la fuga delle lavoratrici e dei lavoratori, che altrimenti scompaginerebbe i progetti di comando della forza lavoro. Viene in questo modo evidenziato il ruolo della discriminazione razziale nella costruzione dei mercati del lavoro nazionali e nello sviluppo capitalistico.

Intorno all'indisciplina e alla potenza del lavoro vivo, Mezzadra rilegge il rapporto tra Foucault e Marx, concentrandosi in particolare sulle lezioni del filosofo francese sul disciplinamento del corpo sociale e degli individui alla razionalità industriale. Se, secondo Marx, l'opera di disciplinamento di chi era espulso dalle campagne avveniva «mediante la forza, la berlina, la frusta, sulla stretta via che conduce al mercato del lavoro», così per Foucault i vagabondi erano oggetto delle azioni repressive dello Stato proprio perché esterni alla disciplina della produzione: «l'assenza di una localizzazione geografica all'interno di una comunità determinata» è criminalizzata perché corrisponde «al fatto di non esser definiti da un lavoro»

(pp. 86-87). Al contempo fuori dalla comunità politica e dal lavoro, il vagabondo viene costruito dagli apparati politici ed economici come soggetto minaccioso. A partire da una simile genealogia, riflettere sulle migrazioni significa riflettere sullo Stato – e sul capitale –, per dirla con Sayad. Cittadinanza e lavoro sono infatti le figure soggettive performati dall'agire di quei due aggregati di potere. Pur saltata la misura fordista che reggeva il rapporto di reciproca legittimazione tra cittadinanza e lavoro, la cittadinanza continua ad operare come un meccanismo di gerarchizzazione che legittima il potere statuale-nazionale e disciplina la forza lavoro. Al contempo, però la cittadinanza, che riflette le numerose lotte politiche che l'hanno investita, può essere anche intesa come un movimento, come l'azione per l'allargamento dei diritti di chi è escluso dalla comunità politica. A partire dal pensiero di Giuseppe Duso, Mezzadra riflette quindi sui modi per articolare un dualismo del potere all'altezza delle attuali forme dell'accumulazione, ragionando su possibili ipotesi federaliste e regionaliste – su cui, ad esempio, per rimanere al tema dello spiazzamento della prospettiva europea, anche Gayatri C. Spivak si era soffermata. Si tratta di ripensare lo spazio regionale come scala su cui praticare una globalizzazione contro-egemonica.

All'esigenza di un potere politico che regoli la produzione e disciplini la forza lavoro, si contrappone infatti la dimensione costitutivamente mondiale del capitale, che tende a costruire un mercato che esorbiti dai confini nazionali. In tempi di deconstituzionalizzazione globale dei poteri e di pluralismo giuridico, Mezzadra affronta la questione in termini di «confini del capitale», una configurazione mobile che emerge dalla tensione tra Stato e capitale sovrapponendo e modificando le logiche dei due poteri in nuovi assemblaggi del dominio. Ne emerge una sovranità del capitale che scompagina le tradizionali divisioni territoriali e politiche. Dal punto di vista della crescente commistione tra logiche dello Stato e del capitale, nella trasformazione e ridefinizione della sovranità, il comando estrattivo della finanza e della logistica organizza forme di estrema violenza materiale la cui potenza richiama quella statale. Affiora in questo modo la continuità fra brutalità coloniale e nuove forme «postmoderne» di esclusione e inclusione subalterna, dentro un processo interminabile di accumulazione primitiva.

A questa eterogeneità corrisponde la moltiplicazione del lavoro – di cui aveva parlato con Brett Neilson in *Confini e frontiere* (2014) –, ovvero la sua scomposizione per genere, «razza», casta e status giuridico, nonché la coesistenza di diverse forme di assoggettamento all'interno del modo di produzione capitalistico. In questa lettura, l'eterogeneità è collocata alla base del metodo di accumulazione capitalistico e le distinzioni tra struttura e sovrastruttura, care ad un certo tipo di marxismo, cadono a loro volta. La discriminazione giuridica o sociale è immediatamente costitutiva del rapporto di sfruttamento, non è una contraddizione secondaria o meramente ideologica – come d'altronde Marx già scriveva nella prefazione ai *Grundrisse*. In questo senso Mezzadra contesta la tesi per cui il lavoro salariato sarebbe – e sarebbe stato – la norma del modo di produzione capitalistico. Al contrario, schiavismo e colonialismo non vanno confinati alle origini del capitalismo, come accumulazione originaria, in quanto la loro operatività si colloca su una dimensione temporale molto più lunga.

Dal momento che i confini si sono moltiplicati e vanno oltre le demarcazioni territoriali, scompaginando le divisioni tra interno ed esterno di uno spazio poli-

tico, una lotta contro i confini non può terminare con la loro abolizione. La violenza contro migranti e soggetti razzializzati come inferiori infatti si muove su uno spettro più ampio di quello definito dal semplice binomio inclusione/esclusione. Ad operare è un'inclusione differenziale, un'integrazione subalterna. Per dar conto di questa complessità, Mezzadra riprende le categorie marxiste di proletariato e classe operaia così da stabilire una tensione che permetta di ripensare le forme del conflitto. Emergono in questo modo tre diversi modi di soggettivazione: un modello francese «proletario», legato alle insorgenze del 1848 e della Comune del 1871; uno inglese «operaio», proprio del conflitto di fabbrica; e infine uno russo «subalterno», per il *comune*. Incrociando queste tre diverse esperienze è possibile spezzare l'omogeneità della classe operaia, a lungo assunta tanto dai partiti e sindacati socialdemocratici, quanto da quelli comunisti occidentali. Solo le lotte anticoloniali e i movimenti femministi e antirazzisti hanno messo in discussione la parzialità su cui era costruita la classe, imponendo l'esigenza di una politica intersezionale. Superando ogni astrazione essenzialista, diviene possibile reinventare la politica facendo della differenza una risorsa. Nel tentativo di conciliare «comunismo e libertà», come i federalisti del secondo dopoguerra – ma anche con Étienne Balibar –, Mezzadra ripensa la cittadinanza al di là dello Stato e ragiona su un movimento costituente per l'Europa a venire. In questo senso, il libro di Mezzadra è un importante strumento per pensare una politica oltre le identità predefinite e oltre la miseria del presente.

Bruno Montesano

